



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا
عليكم يا صابغ
الرماد

www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مِنِّي الدِّمَاءُ

فِي

تَوْضِيحِ الْكِفَايَةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ جَفْرٍ سَيِّدِ الْمَرْجِ

الْمَجْلَدُ الرَّابِعُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
٩	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ٤
٩	اشاره
١٠	اشاره
١٤	المقصد السادس
١٤	اشاره
٣٢	أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور:
٣٢	الأول
٤٢	الأمر الثانى (٢)
٧٩	الأمر الثالث (٢)
٧٩	اشاره
٩٤	ثم لا ريب (١) فى قيام الطرق و الأمارات (٢)المعتبره بدليل حجيتها
١٠٧	و أما الأصول (٤)
١٢٤	الأمر الرابع (٢)
١٣٧	الأمر الخامس
١٥٥	الأمر السادس (٢)
١٦٩	الأمر السابع
٢١٢	ينبغى تقديم
٢١٢	اشاره
٢١٢	أحدها (٣)
٢١٤	ثانيها (١)
٢١٤	اشاره
٢٢٤	فما قيل أو يمكن (٢) أن يقال فى بيان ما يلزم التعبد
٢٢٤	اشاره

٢٢٤	أحدها (٣)
٢٢٤	ثانيها (٢): طلب الضدين
٢٢٤	ثالثها (٤)
٢٤٩	ثالثها
٢٨٤	فصل
٣٣٠	فصل
٣٥٤	فصل (١)
٣٥٤	اشاره
٣٥٤	و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور
٣٥٤	الأول (٢): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه
٣٤٣	الأمر الثاني (٢)
٣٤٥	الأمر الثالث (٧)
٣٨٠	و ينبغي التنبيه على أمور
٣٨٠	اشاره
٣٨١	الأول (١)
٣٨٤	الثاني (٤)
٣٩٠	الثالث (١)
٣٩٧	فصل
٤١٣	فصل
٤١٣	اشاره
٤٣٧	و قد استدلل للمشهور بالأدله الأربعة
٤٣٧	اشاره
٤٣٨	فصل
٤٣٨	اشاره
٤٣٨	فمنها آيه النبأ
٤٧٤	و منها: آيه نفر

- ٤٧٤ و ربما يستدل بها من وجوه -
- ٤٧٤ أحدها -
- ٤٧٧ ثانيها (٤) -
- ٤٧٨ ثالثها (٥) -
- ٤٩٢ ومنها: آية الكتمان .
- ٤٩٥ ومنها: آية السؤال .
- ٥٠٠ ومنها: آية الأذن .
- ٥٠٨ فصل
- ٥١٧ فصل
- ٥١٧ اشاره
- ٥١٧ أحدها (٢): دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب (٣) .
- ٥٢٠ ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً (١)، بل كافة المسلمين على العمل
- ٥٣١ فصل
- ٥٣١ اشاره
- ٥٣١ أحدها (٢): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا .
- ٥٤٣ ثانيها: ما ذكره في الوافيه -
- ٥٥٢ ثالثها: ما أفاده بعض المحققين (١) -
- ٥٦٢ فصل
- ٥٦٢ اشاره
- ٥٦٢ الأول (١): أن (في) مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي
- ٥٧٨ الثاني (٢): أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على
- ٥٨١ الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (٣) قدس سره
- ٥٨٤ الرابع: دليل الانسداد (٢)، و هو مؤلف من مقدمات (٣)
- ٥٨٤ اشاره
- ٥٨٧ أما المقدمه الأولى
- ٥٨٩ و أما المقدمه الثانيه (٢)

وَأما الثالثه (٤) ٥٩٠

وَأما المقدمه الرابعه (٤) ٥٩٥

وَأما المقدمه الخامسه ٦١٥

فصل ٦٢٢

اشاره ٦٢٢

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان: ٦٢٨

اشاره ٦٢٨

ثانيهما: ما اختص به بعض (١) المحققين ٦٦٠

تعريف مركز ٦٧٢

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ (چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . =) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . (چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . =) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶

منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣

فى بيان الأمارات المعتره شرعاً (١) أو عقلاً (٢).

وقبل الخوض فى ذلك (٣) لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من (٤) الأحكام و ان كان خارجاً (٥) -----

(١). سواء أ كان تأسيسياً كجعل الحجيه لخبر العادل و اليد و نحوهما و ان لم توجب الوثوق و الاطمئنان، أم إمضائياً كحجيه خبر الثقه الموجب للاطمئنان العقلانى.

(٢). كحجيه الظن فى حال الانسداد بناء على الحكومه.

(٣). أى: فى بيان الأمارات.

(٤). بيان ل «ما» الموصول، و المراد ببيان بعض أحكام القطع هو البحث عن أن حجيته ذاته أو مجعوله، و أن استحقاق العقوبه يترتب على مخالفته مطلقاً و ان كان مخطئاً أو على صورته موافقته للواقع فقط، و غير ذلك مما سيأتى بيانه.

(٥). وجه الخروج عدم انطباق ضابط المسأله الأصوليه - و هى ما يقع كبرى لقياس تكون نتيجه حكماً كلياً فرعياً - على مباحث القطع، و ذلك لأن العلم بالحكم الشرعى من آثار المسأله الأصوليه و لوازمها، فكيف يكون موضوعاً

من مسائل الفن «-» . ----- لها. وعبارة أخرى: العلم بالحكم معلوم للمسألة الأصولية و
نتيجته لها، فهو متأخر عنها، فلو فرض كونه موضوعاً لها كان متقدماً عليها، و هو محال. و عليه فلا يصح أن يقال: «صوم شهر
رمضان مثلاً- معلوم الوجوب، و كل معلوم الوجوب واجب، فالصوم واجب» لعدم كون العلم بالوجوب عله للوجوب و لا معلولاً
له كما هو شأن الكبرى، فان قولنا: «كل متغير حادث» عله للنتيجة - و هي حدوث العالم - كعليه قولنا: «كل مقدمه الواجب
واجبه» لوجوب الوضوء مثلاً الذي هو نتيجة قياس صغراه «الوضوء مقدمه الواجب» و كبراه «كل مقدمه الواجب واجبه».

و كوجوب صلاة الجمعة مثلاً الذي هو نتيجة قياس صغراه «وجوب صلاة الجمعة مما قام عليه خبر العادل أو الثقة» و كبراه «كل
ما قام على وجوبه خبر العادل واجب».

و بالجمله: فالقطع بالحكم - كوجوب الصوم المتقدم - لا- يقع كبرى لقياس استنباط الحكم الكلى الفرعى. و كذلك القطع
بالموضوع، فلا يصح أن يقال:

«هذا معلوم الخمرية و كل معلوم الخمرية حرام» ليستنتج منه حرمة الخمر، ضروره أن الحرمة تعرض ذات الخمر لا- معلوم
الخمرية حتى يقع كبرى لقياس الاستنباط. =====

(-). قد يقال: ان مسأله التجري من مسائل علم الأصول بتقريب: أن البحث في التجري إذا كان بحثاً عن تعنون الفعل المتجري به
بعنوان قبيح ملازم للحرمة بقاعده الملازمه اندرج في مسائل الفن.

لكن فيه أولاً: أن المسألة الأ-صولية هي نفس الملازمه بين حكم العقل و الشرع كمسأله حجيه خبر الثقة، دون البحث عن قبح
شئ عقلاً، فانه راجع

(١). لأنه يبحث فى القطع عما يترتب على فعل المقطوع به أو تركه من

إلى تنقيح صغرى من صغريات قاعده الملازمه، فهو كالبحت عن كون راوى الخبر ثقه فى الخروج عن المسائل الأصوليه.

و الحاصل: أن البحث عن الملازمه بين القبح العقلى و الحرمة الشرعيه داخل فى علم الأصول، و أما البحث عن ثبوت القبح العقلى لفعل بعنوان التجرى مثلا و عدمه فهو داخل فى المبادئ.

و ثانياً: - بعد الغض عن ذلك - أنه أجنبي عن قاعده الملازمه، إذ مصبها خصوص الحكم العقلى الواقع فى سلسله علل الأحكام، لا معلولاتها كالمقام، فان قبح التجرى كقبح المعصيه انما هو لأجل كونه تمرداً على المولى و مخالفه لما اعتقده من التكليف، و من المعلوم أن هذا القبح واقع فى سلسله معلولات الأحكام لا عللها.

نعم تندرج مسأله حجيه العلم الإجمالى - و كونها بنحو الاقتضاء أو العليه أو التفصيل بين وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه كذلك بالاقتضاء فى الأول و العليه التامه فى الثانى - فى علم الأصول كحجيه الأمارات غير العلميه، لأن مرجع البحث فيه إلى أصل الحجيه أو كفيئتها أو كميئتها.

و أما البحث عن قيام الأمارات غير العلميه مقام القطع الطريقي و عدمه فهو من المباحث المتعلقة بالأمارات و أجنبي عن أحكام القطع و أبحاثه من غير فرق فى ذلك بين تنزيل الأماره منزله القطع و بين تنزيل المؤدى بما هو مؤدى الأماره منزله الواقع المقطوع به. فالأولى ذكر قيام الأمارات غير العلميه مقام القطع الطريقي فى مباحث الأمارات كما لا يخفى. =====

(-). التعبير بالأشبه لا يخلو من المسامحه بعد وضح تعدد جهات البحث

بمسائل الكلام، لشده (١) مناسبه (٢) مع المقام (٣)، فاعلم: أن البالغ (٤) «-» .
استحقاق الثواب و العقاب، و من الواضح أن البحث عن ذلك من المسائل الكلاميه.

(١). تعليل لقوله: «لا بأس» و وجه المناسبه: اشتراك الأمارات مع القطع فى الطريقيه، و فى إحراز الوظيفه من الفعل أو الترك.

(٢). أى: مناسبه بعض ما للقطع من الأحكام.

(٣). أى: بيان الأمارات المعتبره شرعاً أو عقلاً.

(٤). وجه العدول عن «المكلف» الموجود فى عباره فرائد الشيخ الأعظم (قده) إلى «البالغ» كما ذكره هنا هو ما صرح به فى حاشيته على الرسائل بقوله:

«ان من الأقسام من لم ينتجز عليه التكليف كموارد البراءه، و من المعلوم أن المكلف الفعلى لا- ينقسم إلى الأقسام التى منها الجاهل غير المنتجز عليه التكليف، لأن القسم عين المقسم مع زياده قيد». =====

ى القطع الموجب لكونه مسأله كلاميه تاره و أصوليه أخرى، و عليه فالأولى أن يقال: «ان مسأله القطع و ان كانت من جهه كلاميه، لكن لما كان فيها جهه أصوليه أيضا صح إدراجها فى علم الأصول». و ما فى حاشيه بعض المدققين (قده) من بيان وجه الأشبهيه بقوله: «حيث ان مرجع البحث إلى حسن معاقبه الشارع على مخالفه المقطوع به صحت دعوى أنها أشبه بمسائل الكلام» غير ظاهر، حيث ان ما أفاده (قده) بيان لوجه كونه من نفس المسائل الكلاميه، لا لأشبهيته بها، فتدبر.

(-). المراد به خصوص المجتهد، كما أنه الظاهر من «المكلف» فى عباره شيخنا الأعظم أيضا - خلافاً لما اختاره المصنف فى حاشيه الرسائل

ص: ٨

و توضيح ذلك: أن المصنف (قده) حمل «المكلف» الموجود في عبارته الشيخ الأعظم (قده) على المكلف الفعلى، و هو لا يشمل جميع الأقسام التي منها الشاك في الحكم الواقعي غير المنجز الذي تجرى فيه البراءة، و من المعلوم:

أنه لا- بد من وجود المقسم - و هو المكلف - في جميع الأقسام، لأن كل قسم هو المقسم مع زياده قيد، و لما لم يكن الشاك في الحكم مكلفاً فعلياً فقد عدل عن جعل المقسم المكلف إلى جعله البالغ الذي وضع عليه القلم، لشمول «البالغ» لجميع الأقسام حتى الشاك. =====

قوله: «و لا- خصوص من بلغ درجة الاجتهاد»، لما فيه من الضعف كما سيظهر - فلا- يشمل العامي، لأن الموضوع و ان كان بحسب الظاهر عاماً، الا- أن أخصيه المحمول قرينه على كونه خاصاً أيضاً، إذ لا يعقل حمل الخاص على العام، ضروره عدم اتحاده مع الموضوع المصحح لحمله عليه كقولنا: «الحيوان إنسان» فانه يمتنع أن يكون الإنسان بخصوصيته متحداً مع الحيوان مع بقائه على عمومته. و هذا نظير ما دل على وجوب الحج على المكلف المستطيع، فانه لا شك في لزوم تقييد المكلف مطلقاً - سواء كان المقيد عقلياً أم نقلياً - بخصوص المستطيع و ان كان هو أعم منه و من غيره. و عليه، فالمكلف و ان كان بإطلاقه شاملاً- للمجتهد و غيره، الا أن انقسامه إلى القاطع بالحكم و الظان به و الشاك فيه يقيده بخصوص المجتهد، لتوقف تشخيص الظن المعبر عن غيره و تنقيح مجارى الأصول للشاك على الاجتهاد، لعدم حصول الشرائط لغير المجتهد، فلا محاله يختص المكلف في المقام بالمجتهد. و حجية القطع بالحكم على المكلف مطلقاً و ان لم يكن مجتهداً لا توجب إرادته مطلق المكلف و ان كان عامياً، و ذلك

.....
=====
ن المكلف المنقسم إلى مجموع الأقسام أعنى القاطع و الظان و الشاك ليس الا المجتهد كما هو واضح.

و الحاصل: أن المكلف الناظر إلى الأدله الذى يحصل له العلم بالحكم أو الظن به أو الشك فيه ليس الا المجتهد.

و مما ذكرنا يظهر ضعف دعوى «أعميه المكلف من المجتهد و العامى، غايه الأمر أن المجتهد نائب عن العامى فى استنباط الأحكام، لا أن عجزه يوجب اختصاص المكلف بالمجتهد» و ذلك لأن المجتهد حين مراجعه الأدله و استنباط الأحكام الكليه منها لا يرى نفسه نائباً عن الغير فى استنباطها، بل هو غافل عن نيابه غالباً فلا يقصدها مع أنها متقومه بالقصد، بل يكون رجوع الجاهل إليه أمراً فطرياً ارتكازياً من باب رجوع الجاهل إلى العالم، لا من باب رجوع المنوب عنه إلى النائب، إذ الاجتهاد واجب كفائى، فالمجتهد المستنبط للحكم يأتى بواجبه الكفائى، كسائر الواجبات الكفائيه التى يأتى بها هو و غيره من المكلفين عن أنفسهم لا عن غيرهم نيابه، فلا ربط لباب نيابه بالمقام أصلاً.

كما يظهر غموض دعوى الأعميه أيضا بيان آخر و هو: «أن المجتهد ينقح مجرى الأصل بحسب وظيفته، فان وظيفه المجتهد هى وظيفه الإمام عليه السلام و هى بيان الأحكام المجعوله لموضوعاتها فى الشريعه المقدسه بنحو القضايا الحقيقيه...» و ذلك لأن القيود المذكوره للمكلف قرينه على اختصاصه بالمجتهد. و أما أن بيان الأحكام بنحو العموم وظيفه العالم كوظيفه الإمام عليه السلام، فهو أجنبى عما نحن فيه، و لا يقتضى عموم المكلف لغير المجتهد،

(١). هذا القيد لإخراج الغافل، بداهه عدم كونه موضوعاً لشيء من هذه الأحكام، و ذلك لأن المقصود من بيان الأقسام المذكوره من القاطع و الظان و الشاك هو تعيين الوظيفة فعلاً أو تركاً بمستند عقلي أو شرعي، و ليس هذا شأن الغافل، إذ الاستناد متقوم بالالتفات كما هو واضح. ثم ان المراد بالالتفات هو الالتفات الإجمالي «-» في مقابل الغفله، و المعنى: أنه إذا خطر بباله أن للفعل الكذائي حكماً من الأحكام في مقابل من يكون غافلاً عنه بالمره، فاما أن يحصل له بعد المراجعه إلى الأدله العلم بذلك الحكم أو الظن به أو استقرار الشك فيه. =====

يث ان هنا مقامين مترتين:

أحدهما: استنباط الحكم علماً أو ظناً من الأدله أو تعيين وظيفه الشاك التي يقتضيها الأصل العملي.

ثانيهما: بيان ذلك الحكم المستنبط أو الوظيفة العمليه لغيره، و كلامنا فعلاً في المقام الأول، و من المعلوم أنه وظيفه المجتهد فقط.

و بعبارة أوضح: استنباط الأحكام من أدلتها وظيفه المجتهد. و أما الأحكام المستخرجه منها فهي لكونها أحكام الله تعالى لموضوعاتها مشتركه بين الكل، و لذا يجب تبليغها إلى العباد، فشك كل شاك بين الاثنتين و الثلاث مثلاً و ان كان موضوعاً لوجوب البناء على الأكثر، الا أن استنباط هذا؛ و الوجوب مختص بالمجتهد. و كما إذا قيل: «يجب بيع مال الموكل أو المولى عليه بالقيمه السوقيه» فان أمر تشخيص هذه القيمه بيد أهل الخبره، و لا فرق في الغير الذي يرجع إليه بين المجتهد كما إذا كان الرجوع في الحكم الشرعي، و بين غيره كأهل الخبره بالقيم و الأسعار كما إذا كان الرجوع فيهما لا في نفس الحكم الشرعي.

(-). و منه يظهر غموض ما أفاده سيدنا الأستاذ قدس سره في مجلس

لدرس من «أن المراد بالالتفات هو التفصيلي الحاصل من النظر إلى الأدله، دون الإجمالى الملازم للتكليف الدال عليه لفظ المكلف، إذ الغافل يقبح تكليفه، فلا وجه لجعل المكلف أعم من المجتهد» وذلك لأن الالتفات شرط تنجز التكليف لا أصله، لما ثبت فى محله من اختلاف كيفية دخل الشرائط من البلوغ والعقل والقدره والعلم فى التكليف. و عليه فالمراد «بالمكلف» فى كلام الشيخ أيضا هو البالغ العاقل، لأنه الذى وضع عليه قلم التكليف، لا خصوص من تنجز عليه. فعدول المصنف عما فى الرسائل من «المكلف» إلى قوله: «البالغ» ان كان لأجل دخل الالتفات فى نفس التكليف الموجب لتوضيحه قوله: «إذا التفت» التى هى خلاف الأصل فى القيود فيه ما مر آنفاً من أن الالتفات شرط تنجز التكليف لا نفسه. و ان كان عدوله إليه لوجه آخر فلا بد من النظر فيه.

و عليه فالغافل مكلف أيضا، غايته أنه معذور فى مخالفه التكليف، لعدم تنجزه عليه. و يشهد لذلك وجوب قضاء الصوم و الصلاه عليه مع فوتهما غفله عن وجوبهما حتى خرج الوقت و ان قلنا بكون القضاء بفرض جديد، ضروره توقف صدق الفوت على ترك الواجب فى وقته، فلو كان الالتفات كالبالوغ والعقل شرطاً فى أصل التكليف لم يكن وجه لوجوب القضاء عليه، إذ لا واجب حينئذ واقعاً حتى يصدق الفوت على تركه عن غفله، فيتعين إرادته الالتفات الإجمالى هنا المقابل للغفله، لا التفصيلي الذى يترتب على مراجعه الأدله. فالنتيجه: أن «المكلف» لا يدل على دخل الالتفات فى نفس التكليف، و لو كان المراد الالتفات التفصيلي، فلا وجه لأن يقال: «اما أن يحصل له القطع...» بل لا بد أن

(١). و هو البالغ مرتبه البعث و الزجر، و التقييد به لإخراج غيره من الاقتضائى و الإنشائى، لعدم ترتب أثر على القطع بهما كما سيأتى.

(٢). و هو الحكم الشرعى الكلى المجعول للأشياء بعناوينها الأولىه كالماء و الحنطه و نحوهما، أو الثانويه كالضرر و الحرج و غيرهما، و ذلك الحكم اما تكليفى كالوجوب و الحرمة، و اما وضعى كالملكيه و الصحه و نحوهما. =====

قال: «الملتفت إلى الحكم الشرعى اما قاطع و اما ظان و اما شاك» و ذلك لأن ظاهر «يحصل» ترتب حصول القطع أو الشك على الالتفات، فلا بد أن يكون المراد بالالتفات الإجمالى منه حتى يصح أن يقال: «اما يحصل له... إلخ».

و لا يرد على ما أفاده (قده) من إرادته الالتفات التفصيلى ما قد يتوهم من «منافاه الالتفات التفصيلى للشك الذى جعل من أقسام الالتفات» و ذلك لأن المراد بالتفصيلى ليس هو العلم التفصيلى حتى ينافى الشك الذى جعل من أقسامه، بل ما يترتب على النظر إلى الأدله، و من المعلوم أن المترتب عليه اما علم و اما ظن و اما شك مستقر تجرى فيه الأصول العمليه، بخلاف الالتفات الإجمالى، فانه فى معرض الزوال، لتبدله بأحد هذه الأقسام الثلاثه، و هو منجز، و لذا لا يجرى فيه الأصل قبل الفحص عن الأدله. و قد ظهر مما ذكرنا: أن قيد الالتفات احترازى، لما مر من انقسام المكلف إلى الغافل و الملتفت.

(-). لا- وجه للتقييد بالفعل المراد به ما وجد موضوعه خارجاً كوجود الاستطاعه بالنسبه إلى وجوب الحج، حيث ان وجوبه حينئذ فعلى بوجود موضوعه، و ذلك لأن الحكم الذى يراد استنباطه أعم من الحكم الموجود موضوعه فى الخارج حين الاستنباط، ضروره أن المجتهد يستنبط هذا الحكم و حكم ما لم يوجد

(١). كمفاد الأصول الشرعيه. و بالجمله: ما أفاده المصنف هنا مبني على أمرين:

الأول: أن مؤدى الطريق و الأصل العملي يكون حكماً شرعياً مقطوعاً به كالحكم الشرعي الذي يتعلق به القطع الوجداني.

الثاني: تعميم الحكم في المقام للواقعي و الظاهري، لعدم اختصاص أحكام القطع من وجوب المتابعه و حرمة المخالفه و غيرهما بما إذا تعلق بالحكم الواقعي. =====

وضوعه خارجاً على نهج واحد، كما إذا استنبط وجوب الزكاه على من ملك أربعين شاه و ان لم يكن أحد مالكا لها فعلاً، و هذا الحكم مع عدم كونه فعلياً مورد ابتلاء المجتهد في مقام الفتوى، فالحكم المذى يلتفت إليه المجتهد أعم من الفعلي و الإنشائي.

و ان أراد المصنف (قده) بالإنشائي ما ينشأ بداعي الامتحان و نحوه دون البعث و الزجر فهو خارج موضوعاً عن الحكم، و تسميته به مجاز.

فالمتحصل: أن الحكم بقسميه المزبورين داخل في محل البحث، و التقييد بالفعل ان أريد به إخراج الإنشائي بمعنى جعل الحكم على موضوعه المقدر وجوده كما هو شأن القضييه الحقيقيه فهو غير سديد. و ان أريد به إخراج الحكم المنشأ بداع آخر غير داعي البعث و الزجر فهو خارج موضوعاً عن الحكم، و لا حاجه في إخرجه إلى التقييد بالفعل.

(-). و يرد على تعميم الحكم للواقعي و الظاهري:

أولاً: أنه مبني على الحكم الظاهري، و هو محل تأمل، بل المصنف أنكره في موارد الطرق و الأمارات كما سيأتي في محله إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: - مضافاً إلى عدم صحه جعل الطرق و الأصول فى عرض القطع و عدم صيرورتها مثله مندرجين فى القطع بالحكم، لوضوح كونهما فى طوله لا فى عرضه، كبدايه تأخر الأصول رتبه عن الطرق - أنه يهدم أساس التقسيم، حيث ان القطع بالوظيفه الفعلية موجود فى جميع موارد الطرق و الأصول العقلية و النقلية، فالمكلف حينئذ عالم دائماً بوظيفته الفعلية، و لا يبقى معه مجال للتقسيم أصلاً، إذ لا بد فى صحته من وجود المقسم فى جميع الأقسام، فلو أريد من الحكم خصوص الواقعى كان التقسيم سليماً عن الإشكال، بخلاف ما لو أريد به ما هو أعم من الواقعى و الظاهرى، فانه لا يصح أن يقال: «المكلف الملتفت اما عالم بالحكم الظاهرى و اما غير عالم به» ضروره أنه عالم بوظيفته الفعلية دائماً و لا يتصور الشك فيها أصلاً، فيهدم أساس التقسيم الثنائى الذى صنعه المصنف قدس سره.

و مما ذكرنا ظهر عدم تصور الجهل بالوظيفه الفعلية أصلاً.

و ثالثاً: أنه لا يلزم - بناء على تقسيم الشيخ (قده) - تداخل الأقسام كما؛ وو ادعاه المصنف (قده) و ذلك لأن مراده بالظن هو الظن المعبر، لتصريحه بذلك فى أول البراءه، و أن حكم غير المعبر منه حكم الشك، كما أن مراده بالظن هو النوعى منه كما هو صريح كلامه فى غير موضع من كتابه.

و عليه فالطريق المعبر - و ان لم يفد الظن الشخصى - داخل فى الظن، فلا يدخل الظن فى الشك و لا العكس.

فغرض الشيخ (قده) من التقسيم: أن الملتفت إلى الحكم الشرعى اما يحصل له القطع الوجدانى به أو التعبدى، و اما لا يحصل له شىء منهما، و مرجعه على

(١). كأكثر الأحكام المشتركة بينه وبين مقلديه.

(٢). خاصة، كأحكام الدماء الثلاثة. =====

لأخير الأصول المقررة للشاك مطلقاً سواء حصل له الظن أم الشك، فهذا التقسيم يكون بحسب حالات المكلف، وهو أولى من تقسيم المصنف، لمحفوظيه ما بين الأدلة من الطولية في تقسيم الشيخ دونه وان كان تقسيمه الثلاثي أمتن من الثنائي.

(-). يعنى: أن الأحكام التي يستنبطها المجتهد لا تختص به بل تعم مقلديه، توضيحه: أن عناوين موضوعات الأدلة والأصول لا تنطبق الا على المجتهد، فانه المذى جاءه النبأ أو جاءه الحديثان المتعارضان، وهو الذى أيقن بالحكم الكلى و شك فى بقاءه، و هكذا، الا أن محذوره عدم ارتباط حكم المقلد بالمجتهد، لأن من له تصديق عملى و نقض عملى أو إبقاء عملى فى جملة من الموارد هو المقلد كأحكام الدماء الثلاثة، فالمعنون بعنوان الموضوع - وهو المجتهد - ليس له تصديق عملى ليخاطب به، و من له تصديق عملى - وهو المقلد - لا ينطبق عليه العنوان ليتوجه إليه التكليف.

و بالجمله: فاختصاص المكلف بالمجتهد - كما هو مقتضى المتن - يوجب محذور خروج أدله الأحكام التي لا- يتلى بها المجتهد و يختص الابتلاء بها بالمقلد عن دائره الأدله التي يستنبط منها المجتهد الأحكام الفقيهيه.

و قد دفع هذا المحذور بعض المدققين من المحشين (قده) بما أفاده هنا و فى مباحث الاجتهاد و التقليد من: «أن أدله الإفتاء و الاستفتاء توجب تنزيل المجتهد منزله المقلد، فيكون مجىء الخبر إليه بمنزله مجىء الخبر إلى مقلده،

يقينه و شكه بمنزله يقين مقلده و شكه، فالمجتهد هو المخاطب عنواناً و المقلد هو المخاطب لباً، و الا لكان تجويز الإفتاء و الاستفتاء لغواً.

أقول: لا ريب فى أن جميع الأحكام الفقهيه من الطهاره إلى الدّيات مورد ابتلاء المجتهد من حيث الاستنباط و استخراجها من أدلتها و ان لم يكن بعضها محل ابتلائه من حيث العمل كأحكام الدماء الثلاثه، فان وظيفته من حيث انه مجتهد استخراج الأحكام المجعوله لموضوعاتها على نحو القضييه الحقيقيه سواء كانت متعلقه بعمل نفسه أم مقلده، فيقول: «ان الحائض ذات العاده العدديه مثلاً إذا رأت الدم بعد أيام العاده و لم يتجاوز العشره و شك فى كون الزائد حيضاً، فلتبن على حيضيته» أو «كل من شك فى حليه شىء أو طهارته فليبن على حليته أو طهارته».

و على هذا، فالأدله متوجهه إلى المجتهد من حيث كونه ناظراً فيها و مستنبطاً للأحكام منها سواء كانت الأحكام المستخرجه منها متعلقه بعمل نفسه أم غيره، و معه لا حاجه إلى دعوى تنزيل المجتهد منزله المقلد.

مضافاً إلى كونها خلاف الظاهر، حيث ان أدله الإفتاء و الاستفتاء ظاهره فى حجيه فتوى المجتهد على غيره تعبداً أو إرشاداً إلى ما هو المرتكز عند العقلاء من رجوع الجاهل بكل فن إلى العالم به، فانها مساوقه لقوله تعالى: «فاسألوا أهل الذّكر» و نظائره.

و الحاصل: أن ظاهر أدله الإفتاء هو بيان الأحكام و تبليغها إلى العباد، و تنزيل المفتى منزله المستفتى أجنبى عن ظاهرها، و لا ينتقل الذهن العرفى العارى عن الأوهام إليه. و كذا ظاهر أدله الاستفتاء، فان ظهورها فى حجيه الفتوى و لزوم الأخذ بها مما لا مساغ لإنكاره، و مع هذا الظهور لا يلزم اللغويه حتى

(١). و هو ما إذا لم يحصل له القطع بالحكم مطلقاً لا الواقعى و لا الظاهرى، يعنى: أنه على الثانى لا بد من رجوع البالغ المذكور إلى ما يستقل به العقل من اتباع الظن ان ثبتت حجيته من باب الحكومه - أى: حكم العقل بحجيته، لا- من باب الكشف أى: كشفه عن حكم الشارع بحجيته، إذ بناء على الكشف يكون الظن من الأمارات الشرعيه لا العقليه، فيندرج فى القسم الأول و هو حصول القطع له بالحكم الظاهرى - فانه إذا انقطعت يد المكلف عن حكم الشارع و وصلت النوبه إلى حكم العقل كان المكلف قاطعاً بحكمه، لكنه حكم ظاهرى مقطوع به لا- واقعى. و ان لم تثبت حجيته من باب الحكومه أيضاً، فلا بد من انتهائه إلى الأصول العقليه من البراءه و الاشتغال و التخيير، هذا.

و قد عدل المصنف (قده) فى المتن عما صنعه الشيخ الأعظم (قده) من تقسيم المكلف الملتفت بحسب حالاته إلى ثلاثه أقسام: القاطع بالحكم و الظان به و الشاك فيه، و جعله قسمين: أحدهما: من يحصل له القطع بالحكم، ثانيهما:

من لا- يحصل له القطع به. و توضيح ما أفاده فى هذين القسمين: أن البالغ العدى وضع عليه قلم التكليف إذا التفت إلى حكم شرعى سواء كان واقعياً أم ظاهرياً، فاما أن يحصل له القطع بذلك الحكم أولاً، فان حصل له القطع به و جب عليه عقلا متابعه قطعه، و يدخل الحكم المستفاد من الأمارات و الأصول الشرعيه فى الحكم الذى يقطع به. و ان لم يحصل له القطع به، فان ثبت اعتبار الظن عقلا - كما إذا تمت مقدمات الانسداد على الحكومه - تعين العمل بظنه، و ان لم يثبت اعتباره كذلك، فينتهى إلى الأصول العقليه من البراءه و أخويها =====

لجؤنا دلالة الاقتضاء إلى الالتزام بالتنزيل المزبور، فالأولى إسقاط «متعلق به أو بمقلديه» حتى لا يقع أحد فى حيص و بيص.

لا بد من انتهائه (١) إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له -----

كما لا يخفى. ثم ان الحصر في هذين القسمين عقلي، لدورانه بين النفي و الإثبات ضروره أنه بعد تعميم الحكم للواقعي و الظاهري لا يخرج البالغ الملتفت إلى الحكم الشرعي عن القاطع و غيره.

نعم بناء على اختصاص الحكم بالواقعي كما هو ظاهر كلام الشيخ الأعظم (قده) - حيث جعله مورداً للقطع و الظن و الشك - تعين كون التقسيم ثلاثياً، و ذلك لأن الحكم الواقعي هو الذي يصلح لتعلق الشك به. و أما الحكم الظاهري فلا يتعلق به الا القطع، و لا معنى لتعلق غير القطع به، و حينئذ فالملتفت اما أن يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظن به أو الشك فيه.

ثم بين المصنف وجه العدول عن تثليث الأقسام إلى تثليثها بقوله: «و انما عممنا» و أنه ان كان و لا بد من تثليثها فاللازم تثليث آخر غير تثليث الشيخ (قده)، و سيأتي توضيحه.

(١). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى «البالغ» و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول في «ما استقل» و قوله: «من اتباع» بيان للموصول، و فاعل «حصل» ضمير راجع إلى الظن، و الواو في قوله: «و قد تمت» للحال، يعني:

أن انتهاء البالغ المذكور إلى ما استقل به العقل من اتباع الظن مشروط بثلاثة أمور: أحدها: حصول الظن له. ثانيها: تماميه مقدمات انسداد باب العلم و العلمي. ثالثها: كون تماميتها على نحو يحكم العقل باعتبار الظن، لا أن يكشف عن حكم الشارع باعتباره كما أشرنا إليه و سيأتي تفصيله في محله إن شاء الله تعالى، فإذا انتفى أحد هذه الأمور لم ينته إلى الظن كما أشار إليه بقوله:

«و الا فالرجوع».

ص: ١٩

و قد تمت مقدمات الانسداد على تقدير الحكومه، و الا (١) فالرجوع إلى الأصول العقلية من البراءة و الاشتغال و التخيير على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

و انما عممنا (٢) متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه (٣) بما إذا كان متعلقاً بالأحكام الواقعية، و خصصنا (٤) بالفعل، لاختصاصها (٥) -----

(١). يعنى: و ان لم يحصل له الظن، أو حصل و لم تتم مقدمات الانسداد، أو تمت لكن على نحو الكشف دون الحكومه، فلا بد للبالغ المذكور من الرجوع... إلخ.

(٢). شروع في بيان وجه العدول عن تقسيم الشيخ الأعظم (قده) لحالات المكلف إلى القطع و الظن و الشك إلى ما في المتن، و هى أمور: أولها و ثانيها راجعان إلى بيان وجه العدول عن التقسيم الثلاثى إلى الثنائى، و ثالثها إلى وجه العدول عن تثليث الشيخ إلى تثليث آخر.

أما الوجه الأول المشار إليه بقوله: «و انما عممنا» فحاصله: أنه لا- وجه لتخصيص متعلق القطع بالحكم الواقعى، بل لا بد من تعميمه للواقعى و الظاهرى، فالحكم الظاهرى الثابت فى موارد الأمارات و الأصول الشرعيه يندرج فى الحكم المقطوع به، و عليه فيكون العلم و الطرق و الأصول فى رتبه واحده.

(٣). أى: أحكام القطع.

(٤). أى: و خصصنا الحكم بالفعل، و هذا هو الوجه الثانى من وجوه العدول عن التقسيم الثلاثى إلى الثنائى، توضيحه: أنه لا بد من تخصيص الحكم بالفعل، لأن القطع بغيره - سواء كان اقتضائياً أم إنشائياً - لا يترتب عليه أثر فضلاً عن الظن به أو الشك فيه.

(٥). أى: لاختصاص أحكام القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلى فقط.

ص: ٢٠

بما إذا كان متعلقاً به على ما ستطلع عليه، و لذلك (١) عدلنا عما في رساله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من تثليث الأقسام.

و ان أبيت إلاّ عن ذلك (٢) فالأولى أن يقال: «ان المكلف اما أن يحصل له القطع أولاً، و على الثانى اما أن يقوم عنده طريق معتبر أولاً» لثلا يتداخل الأقسام (٣) «-» فيما يذكر لها من الأحكام، و مرجعه -----

(١). أى: و لأجل ما ذكر من تعميم متعلق القطع للحكم الواقعى و الظاهرى و تخصيصه بالفعلى عدلنا...، و حاصله: أن وجه العدول عن تثليث الشيخ الأعم (قده) للأقسام إلى تثليثها هو عموم أحكام القطع لما إذا تعلق بالحكم الواقعى و الظاهرى، و اختصاص أحكامه بما إذا تعلق بالحكم الفعلى.

(٢). أى: و ان أبيت التقسيم إلاّ عن كونه ثلاثياً اما بدعوى أن المراد بالحكم خصوص الحكم الواقعى، فيكون هو مورداً للحالات الثلاث القطع و الظن و الشك، فيتم تثليث الأقسام، و اما بدعوى أنه لو سلم تعميم الحكم للواقعى و الظاهرى فمقتضاه تثنيه التقسيم، لكن تقييده بالفعلى يقتضى كون التقسيم وحدانياً، و ذلك لأن المكلف حينئذ قاطع بالحكم الفعلى دائماً، فليس هناك الا قسم واحد، لكن لما لم يلتزم به أحد - مع ما فيه من الإشكال - فلا بد من تثليث الأقسام.

(٣). هذا هو الثالث من وجوه العدول عن تثليث الشيخ (قده) و قد ذكرنا أنه يبين أولويه تثليث آخر من تثليث الشيخ (قده). و حاصل هذه الأولويه: =====

(-). قد عرفت فى التعليقه على قول المصنف (قده): «أو ظاهرى» تقريب عدم لزوم تداخل الأقسام.

ص: ٢١

على الأخير (١) إلى القواعد (٢) المقرره (٣) عقلا أو نقلا لغير القاطع و من (٤) ----- أنه - بناء على تثليث الشيخ (قده) - يلزم تداخل موارد الأمارات و الأصول، و ذلك لأنه (قده) جعل مدار الرجوع إلى الأمارات هو الظن، و مدار الرجوع إلى الأصول هو الشك. مع أنه ليس كذلك، بل المعيار فى الرجوع إلى الأماره هو الدليل المعترف و ان لم يفد الظن، كما أن المعيار فى الرجوع إلى الأصل العملى هو عدم الدليل المعترف و ان حصل الظن بالحكم الواقعى من أماره غير معتبره، لا خصوص الشك المتساوى طرفاه.

و هذا بخلاف تثليث المتن، فانه لا يلزم منه تداخل أصلا، لما عرفت من أن المعيار فى الرجوع إلى الأماره - كخبر العادل - هو الدليل المعترف على حجيتها لا افادتها للظن، و فى الرجوع إلى الأصل عدم الدليل المعترف فى مورد لا الشك، فلا يتداخل شىء من موارد الأمارات فى شىء من موارد الأصول، مثلا الظن الحاصل من الشهره الفتوائيه بحكم شرعى - مع عدم إحراز حجيتها بعلم أو علمى - يلحقه حكم الشك من الرجوع إلى الأصل العملى، و بالعكس، كالشك الذى اعتبر فى مورد الأمارات و الطرق كالظنون النوعيه التى تجتمع أحيانا مع الشك كأماريه اليد على الملكيه، فانه يرجع إليها لقيام الدليل المعترف على حجيتها و ان لم تفد الظن فى بعض الموارد.

(١). أى: و مرجع المكلف عند عدم القطع و عدم قيام طريق معتبر إلى...

(٢). أى: الأحكام الشرعيه المتعلقة بالموضوعات العامه كالأستصحاب و البراءه الشرعيين.

(٣). أى: الثابته تلك الأحكام بدليل عقلى كالبراءه بمناط قبح العقاب بلا بيان، أو نقلى كالبراءه بمناط مثل حديث الرفع.

(٤). معطوف على «القاطع» يعنى: أو غير من يقوم عنده الطريق المعترف.

يقوم (يقدم) عنده الطريق على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى حسبما يقتضى دليلها (١).

و كيف كان (٢) فيبان

أحكام القطع و أقسامه يستدعى رسم أمور:

الأول

: لا شبهه (٣) في وجوب العمل على وفق القطع -----

(١). أى: دليل تلك القواعد، فان دليل أصاله البراءه يقتضى الرجوع إليها في الشك في نفس الحكم، و دليل أصاله الاشتغال يقتضى الرجوع إليها في الشك في الفراغ، و هكذا.

(٢). أى: سواء كان التقسيم ثنائياً أو ثلاثياً على مذهب الشيخ أو المصنف قدس سرهما.

(٣). لا يخفى أن للقطع جهات عديده: إحداها: كشفه عن الواقع بحيث لا يرى القاطع حجاً بينه و بين الواقع، بل لا يكون ملتفتاً إلى قطعه، و انما يرى الواقع المنكشف فقط كانعكاس الصوره في المرآه، و هذا الكشف الجزمى لا يكون بالجعل و الإعطاء، لأنه ذاتي له.

ثانيتها: حكم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفه القطع و قبحها على موافقته، لأنه بعد انكشاف الواقع تمام الانكشاف لا يراه العقل معذوراً في مخالفته لتاميه الحجه عليه، و هذا الانكشاف الذاتى التام هو الموجب لتنجزه.

ثانيتها: حكم العقل بحسن المؤاخذة على مخالفه القطع و قبحها على موافقته، لأنه بعد انكشاف الواقع تمام الانكشاف لا يراه العقل معذوراً في مخالفته لتاميه الحجه عليه، و هذا الانكشاف الذاتى التام هو الموجب لتنجزه.

ثالثتها: انبعث المكلف نحو العمل المقطوع به أو انزجاره عنه، و هذا الأثر مترتب على الجهتين الأوليين، لأنه بعد انكشاف الواقع و تنجزه يرى القاطع نفسه تحت خطر المخالفه، فينبعث إلى الفعل أو ينزجر عنه. و قد عرفت أن الجهه الأولى ذاتيه، لتقوم القطع بالطريقه و الكشف، و الثانيه عقليه، و الثالثه فطريه بمناط دفع الضرر الذى يكون الفرار عنه جليلاً لكل ذى مسكه و شعور،

عقلا (١) و لزوم (٢) الحركه على طبقه جزمًا، و كونه (٣) موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما أصاب باستحقاق (٤) «--» الذم و العقاب على مخالفته، ----- و لا- يختص بالإنسان، بل الحيوان كذلك، و لذا يفر مما يضره، فيفر من السبع إذا أحس بوجوده فى قربه. فإذا قطع المكلف بوجود شىء أو حرمة، و أدرك عقله حسن المؤاخذة على مخالفته جرى بحسب فطرته على طبق قطعه بالانبعاث إلى الفعل أو الانزجار عنه، و هذا الأثر هو المسمى بالجرى العملى، و قد بين المصنف (قده) فى المتن اثنتين من هذه الجهات الثلاث، إحداهما: لزوم العمل عقلا، و ثانيتهما: كون القطع موجباً لتنجز الواقع.

(١). قيد لقوله: «وجوب» و هذا إشاره إلى الجبهه الأولى من الجهتين المتقدمتين. و قد تعرض شيخنا الأعظم لبيانها بقوله: «لا إشكال فى وجوب متابعه القطع و العمل عليه ما دام موجوداً، لأنه بنفسه طريق إلى الواقع... إلخ» «-» .

(٢). معطوف على «وجوب العمل» و الظاهر أنه تفسير له و ليس أثراً آخر للقطع.

(٣). معطوف على «وجوب العمل» أى: و لا شبهه فى كون القطع موجباً لتنجز... إلخ، و هو إشاره إلى الجبهه الثانيه من الجهتين المتقدمتين.

(٤). متعلق ب «لتنجز» يعنى: أن التنجز اعتبار ينتزع عن حكم العقل باستحقاق =====

(-). لا يخفى أن مقتضى قوله (قده): «ما دام موجوداً» هو دوران وجوب العمل بالقطع مدار وجوده حدوثاً و بقاء، و لازم ذلك ارتفاع تنجيز العلم الإجمالى بخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء أو بالاضطرار إلى بعضها المعين أو غيره مطلقاً و ان كان بعد العلم الإجمالى، لانتفاء العلم فى الجميع. و ليكن هذا فى ذكر منك.

(--). ظاهر العبارة أن تنجز التكليف معلول لاستحقاق الذم و العقاب،

و عذراً (١) فيما أخطأ قصوراً (٢) «-» و تأثيره فى ذلك (٣) لازم، و صريح الوجدان به (٤) شاهد و حاكم، -----
-----الدم... إلخ.

(١). معطوف على قوله: «موجباً» و هو مصدر بمعنى الفاعل، أى: و معذراً.

(٢). إشاره إلى ما يأتى فى التعليقه من أن الحجيه ثابتة لبعض أفراد القطع و هو الحاصل من مقدمات موجهه للقطع عند متعارف الناس.

(٣). أى: و تأثير القطع فى وجوب العمل على طبقه لازم لا ينفك عنه.

(٤). أى: بهذا اللزوم، و حاصله: أن صريح الوجدان و الضروره شاهدان على أن القطع بالوجوب أو الحرمة مثلاً يحرك القاطع نحو الفعل أو الترك، بحيث يرى نفسه مذموماً على مخالفه قطعه، و مأموناً من الدم و العقوبه عند موافقته من غير فرق فى ذلك بين أقسام القطع و أسبابه، خلافاً لجمع من أصحابنا المحدثين - على ما نسب إليهم - من عدم اعتبار القطع الحاصل من المقدمات العقلية، لكن هذا الخلاف على تقدير صحه النسبه إليهم فى غايه الضعف و السقوط كما سيأتى فى محله.

=====

ع أنه ليس كذلك، إذ استحقاقهما و كذا تنجز التكليف معلولان للتكليف الواصل بالحجه إلى المكلف، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و كونه موجباً لتنجز التكليف أى: وصوله إلى المكلف، و لحكم العقل باستحقاق الدم...».

(-). و النسبه بين لزوم العمل على طبق القطع و بين حجيته عموم مطلق لأعميه لزوم العمل من الحجيه، حيث انه ثابت لكل فرد من أفراد القطع، بخلاف الحجيه التى تترتب عليها المنجزيه و المعذريه، فانها ثابتة لبعض أفرادها، ضروره أن التأمين من العقوبه فى صوره الخطأ مختص بالقطع المخطى عن قصور، فإذا كان عن تقصير فى مقدماته لا يكون ذلك القطع المخالف مؤمناً و معذراً.

ص: ٢٥

فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامه (١) برهان.

و لا يخفى أن ذلك (٢) لا يكون بجعل جاعل،

(١). معطوف على «مزيد بيان» توضيح وجه عدم الحاجة إلى البرهان هو:

أن البرهان لا بد أن ينتهي إلى العلم، و إذا انتهى إلى العلم فالبحث يقع في اعتبار هذا القطع، لأنه مثل القطع الأول، فإذا توقف على برهان آخر مفيد للقطع لزم التسلسل، لأن حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد، و إلا لزم الدور، فإذا فرض أن الحجية من لوازم ذات القطع و منتزعه عن ذاته كلوازم الماهية، نظير دهنيه الدهن و مشمشيه المشمش و غير ذلك، فلا حاجة إلى إقامه البرهان على ثبوت الحجية له، هذا كله في مقام الإثبات.

(٢). أى: وجوب العمل على وفقه، و غرضه من هذه العبارة: إثبات امتناع تناول يد الجعل لحجيه القطع إثباتاً بمعنى جعلها له، و نفياً بمعنى سلب الحجية عنه، و قد استدل على ذلك بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله «لعدم جعل تأليفى» و توضيحه: أن الجعل على قسمين: أحدهما: الجعل البسيط، و هو الإيجاد بمفاد «كان» التامه، كجعل زيد - أى: إيجاده - و لا ريب فى أن القطع مجعول بهذا المعنى، ضروره كونه حادثاً لا قديماً، و لكن ليس هذا الجعل مورداً للبحث.

ثانيهما: الجعل التأليفى، و هو الإيجاد بمفاد «كان» الناقصه بمعنى جعل شىء لشىء، و يتحقق ذلك فى الأعراض المفارقة و المحمولات غير الضروريه، كجعل زيد عالماً أو عادلاً - أى إثبات العلم أو العدالة له - و هذا الجعل لا يتصور فى المحمولات البينه الثبوت للموضوعات بحيث تكون ذات الموضوع عله تامه لوجود المحمول، كما لا يعقل فى المحمولات الممتعه الثبوت للموضوعات

ص: ٢٦

لعدم (١) جعل تأليفى حقيقه بين الشىء و لوازمه، بل عرضاً (٢) بتبع (يتبع جعله (٣) بسيطاً. -----
----- و الجعل بهذا المعنى هو محل الكلام، و قد منعه المصنف فى القطع بوجهين سيأتى بيانهما.

و بالجمله: فمرجع البحث فى الحقيقه إلى أن هذا المحمول - أعنى وجوب العمل على وفق القطع - هل هو بين الثبوت لموضوعه - أعنى نفس القطع - أم لا، فعلى الأول يمتنع الجعل، و على الثانى لا يمتنع.

(١). هذا هو الوجه الأول، و حاصله: أن الجعل التأليفى يتصور فى المحمولات المفارقة ليستند ثبوتها لموضوعاتها إلى الجعل كالعالم و العادل المحمولين على زيد مثلاً.

و أما المحمولات التى هى من لوازم موضوعاتها و لا تنفك عنها، بل هى ضروريه الثبوت لها، فلا تقبل الجعل أصلاً كالزوجيه للأربعه، حيث انها مجعوله بجعل نفس الأربعة، و لا يعقل جعلها لها لا تكويناً و لا تشريعاً، لا إثباتاً و لا نفيّاً، لأن الغرض منه هو إيجاد محمول لموضوع بحيث يستند وجود المحمول له إلى الجعل، و هذا الغرض حاصل بدونه، فيصير لغواً، لعدم تأثيره فى وجود المحمول للموضوع لا- حدوداً و لا- بقاء و يلزم الخلف أيضاً، إذ المفروض كون الحجيه من اللوازم التى لا- تنفك عن القطع، و من المعلوم أن مورد الجعل التأليفى هو المحمولات القابله للانفكاك عن موضوعاتها، فيلزم الخلف من جعل الحجيه له.

(٢). معطوف على «حقيقه» يعنى: أن جعل اللازم لا- يكون بنحو الحقيقه بل يكون بالعرض و المجاز و بتبع جعل ملزومه، لأن الجعل الحقيقى قائم بنفس الملزوم.

(٣). أى: جعل الشىء الملزوم بسيطاً أى إيجاداه بمفاد «كان» التامه.

و بذلك (١) (و لذلك) انقذح امتناع المنع عن تأثيره (٢) أيضا (٣). مع (٤) أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً (٥) و حقيقه (٦) في صورته الإصابه كما لا يخفى -----

(١). يعنى: و بامتناع الجعل التأليفى بين الشىء و لوازمه ظهر امتناع سلب الحجيه عن القطع كامتناع إثباتها له، لأنه بعد فرض كون المحمول - أعنى الحجيه - من لوازم الموضوع - و هو القطع - فكما لا- يمكن إثبات الحجيه له بالجعل كذلك لا يمكن نفيها عنه، و إلا لزم أن لا تكون من لوازم ذات القطع، و هذا خلاف الفرض.

(٢). يعنى: عن تأثير القطع فى وجوب العمل على وفقه.

(٣). يعنى: كامتناع جعل تأثيره فى وجوب العمل على وفقه، و هذا إشاره إلى اشتراك امتناع سلب الحجيه عنه مع امتناع جعلها له، و قد مر توضيحه بقولنا: «و بامتناع الجعل التأليفى... إلخ».

(٤). هذا ثانى الوجهين المستدل بهما على امتناع جعل الحجيه للقطع و سلبها عنه، و حاصله: أن نفي الحجيه عنه مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً - أى:

بحسب اعتقاد القاطع - لا- واقعاً، و ذلك لأنه إذا تعلق قطعه بحرمة شرب ماء الشعير مثلاً مع فرض حليته واقعاً، فمقتضى هذا القطع حرمة شربه، و إذا ردع الشارع عن حجيته كان مقتضى ردعه جواز شربه، و من المعلوم أن الحرمة و الجواز متضادان، و كيف يمكن صدورهما من الشارع؟

(٥). إشاره إلى صورتى إصابه القطع و خطائه.

(٦). أى: واقعاً، و هو معطوف على «اعتقاداً» يعنى: و يلزم اجتماع الضدين حقيقه فى صورته إصابه القطع، كما إذا قطع بحرمة شرب الخمر مع فرض حرمة واقعه، فإذا نهى الشارع عن متابعه قطعه هذا لزم اجتماع الضدين واقعاً

ص: ٢٨

ثم لا يذهب عليك (١) أن التكليف ما لم يبلغ مرتبه البعث و الزجر ----- و اعتقاداً.

فالمتحصل: أن امتناع سلب الحجية عن القطع مستند إلى وجهين:

الأول: امتناع انفكاك اللازم عن ملزومه.

الثاني: لزوم اجتماع الضدين من نفي الحجية عنه اعتقاداً مطلقاً، و حقيقه في صورته الإصابه.

و قد ظهر من مجموع كلمات المصنف (قده) أن القطع عله تامه للحجيه لا مقتضى لها، و قد أثبت الأول بما أفاده من أن الحجية من لوازم ذات القطع، و أبطل الثاني بما ذكره هنا من استحاله الردع عن حجيته حتى يكون اعتباره موقوفاً على عدم المانع و هو الردع.

(١). غرضه توضيح ما أفاده إجمالاً في ثاني الوجهين من وجوه العدول عن تثليث الشيخ إلى تثنيه التقسيم بقوله: «و خصصنا بالفعلى».

و حاصله: أن المصنف صرح في حاشية الرسائل في أول مباحث الظن و في فوائده المطبوعه مع الحاشيه بأن للحكم مراتب أربع: الأولى: الاقتضاء.

الثانية: الإنشاء. الثالثة: الفعليه. الرابعه: التنجز. و المراد بالاقتضاء شأنه الحكم للوجود بمعنى وجود ملاك يقتضى إنشاء الحكم له، كمعراج المؤمن، فانه يقتضى إنشاء الشارع و جوب الصلاه لاستيفاء ذلك الملاك. و المراد بالإنشاء جعل الحكم مجرداً عن البعث و الزجر، بأن تجاوز عن مرتبه الاقتضاء و بلغ هذه المرتبه، فالحكم موجود إنشاء و قانوناً من دون بعث للمولى أو زجر فعلاً، كأكثر أحكام الشرع مما لم يؤمر الرسول صلى الله عليه و آله و سلم بتبليغه، لعدم استعداد المكلفين لها، و كأحكام الدول و قوانينها؛ و الكليه التي ينشئها من بيده تأسيس القوانين من دون بعث و لا زجر إلا بعد حين، كما لا يخفى. و المراد

لم يصر فعلياً، و ما لم يصر فعلياً لم يكذب يبلغ مرتبه التنجز «-» و استحقاق (١) -----
بالفعلية بعث المولى و زجره، بأن يقول: «افعل» أو «لا- تفعل» مع عدم وصوله إلى المكلف بحجه معتبره من علم أو علمي، فلا
توجب مخالفته حينئذ ذماً و لا عقاباً.

و المراد بالتنجز وصول هذا الحكم - البالغ مرتبه البعث أو الزجر - إلى العبد بالحجه الذاتية أو المجعوله، فتكون مخالفته حينئذ
موجبه لاستحقاق العقوبه.

إذا عرفت هذه المراتب الأربع، فاعلم: أن وجوب العمل بالقطع عقلاً، و قضاء الضروره و الوجدان باستحقاق العقوبه على
مخالفته، و المثوبه على موافقته انما هو فيما إذا تعلق القطع بالمرتبه الثالثه و هى البعث و الزجر ليكون الحكم منجزاً بسبب
وصوله إلى العبد بالقطع به، فلو لم يتعلق القطع بهذه المرتبه بل تعلق بما قبلها من الاقتضاء و الإنشاء لم يكن هذا القطع موضوعاً
للحجيه فى نظر العقل، لعدم صدق الإطاعه و العصيان على موافقته و مخالفته. و على هذا، فالقطع لا يكون موضوعاً للأثرين
المذكورين فى المتن - أعنى وجوب العمل على طبقه و كونه موجباً للتنجز - الا إذا تعلق بمرتبه الفعلية. فقد ظهر من جميع ما
ذكرنا: وجه تقييد المصنف بالحكم بالفعل فى قوله: «إذا التفت إلى حكم فعلى واقعى أو ظاهرى...».

(١). معطوف على «التنجز». =====

(-). لا- يخفى ما فى جعل التنجز من مراتب الحكم من الغموض، حيث ان الحكم هو المجعول التشريعى فى قبال المجعول
التكويني، و من المعلوم أن التنجز - و هو وصول ذلك المجعول الشرعى بحجه من علم أو علمي إلى المكلف - أجنبي عن
هويه الحكم، نظير العلم بسواد جسم. مضافاً إلى تأخر التنجز عنه، لعروضه عليه، فلا يكون من مراتب الحكم، كعدم كون العلم
بالسواد من مراتب السواد.

ص: ٣٠

العقوبه على المخالفه و ان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبه (١) و ذلك لأن (٢)الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر و لا نهى، و لا مخالفته (٣) عن عمد بعصيان، بل كان (٤) مما سكت الله عنه كما -----

(١). حيث ان هذه المثوبه مترتبه على مجرد الانقياد و التخضع للمولى، لا على نفس الفعل حتى يكون من الإطاعه الحقيقه التى هى عبارته عن موافقه الحكم الفعلى، فاستحقاق المثوبه يفترق عن استحقاق العقوبه فى أن موافقه الحكم غير الفعلى توجب استحقاق المثوبه، لكن مخالفته لا توجب استحقاق العقوبه.

و بعباره أخرى: ينشأ استحقاق المثوبه من المرتبه الثالثه، و استحقاق العقوبه من المرتبه الرابعه.

(٢). تعليل لاختصاص حجه القطع بما إذا تعلق بالحكم الفعلى كما مر بيانه، و المراد ب «تلك المرتبه» مرتبه الفعلية.

(٣). هذا الضمير و الضمير المستتر فى «يكن» راجعان إلى الحكم.

(٤). أى: بل كان الحكم غير الفعلى مما سكت الله عنه. =====

و الحاصل: أن التنجز من عوارض الحكم الذى هو فعل اختيارى للشارع و ليس من مراتبه، كالسواد الضعيف الذى هو من مراتب السواد.

و كذا الحال فى الاقتضاء، فانه ليس من مراتب المجعول التشريعى، بل المقتضى للحكم - و هو الملاك - من الأمور الخارجيه الأجنبيه عن المجعولات الاعتباريه التشريعيه.

و عليه فليس للحكم الا- مرتبتان: الإنشاء و الفعلية بمعنى البعث و الزجر، لأنهما من أفعال الشارع، دون الاقتضاء و التنجز اللذين هما أجنبيان عن الفعل التشريعى للشارع.

ص: ٣١

نعم (٢) فى كونه بهذه المرتبه (٣) مورداً للوظائف المقرره شرعاً للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين (٤) -----

(١). المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين: «ان الله حد حدوداً فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً، فلا تتكلفوها رحمه من الله بكم».

(٢). حاصل هذا الاستدراك: أنه لا مانع من اختصاص الحكم بالفعل و عدم كون غيره من مرتبى الاقتضاء و الإنشاء أمراً و لا نهياً إلا ما يلزم من جعله مورداً للأصول العمليه من إشكال اجتماع المثليين أو الضدين. توضيحه: أن الحكم الواقعى فى مواردنا مع فعليته و عدم تنجزه - لعدم قيام حجه عليه - ان كان مطابقاً لما يقتضيه الأصل كما إذا فرض أن شرب التتن حلال واقعاً و اقتضى الأصل العملى - و هو أصاله البراءه - حليته ظاهراً أيضاً لزم اجتماع الحكمين الفعليين المثليين فى موضوع واحد، و من المعلوم استحاله اجتماع المثليين كالضدين.

و ان كان مخالفاً لما يقتضيه الأصل كما إذا فرض حرمة اللقلق واقعاً و حليته ظاهراً بمقتضى أصاله الحل لزم اجتماع الضدين و هما الحرمة الواقعيه و الحليه الظاهريه، و سيأتى التعرض لهذا الإشكال مع جوابه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى إن شاء الله تعالى.

(٣). أى: المرتبه الفعلية، و ضمير «كونه» راجع إلى الحكم.

(٤). كما إذا اقتضى الأصل طهاره الكتابى و حليه ذبيحته مع فرض نجاسته و حرمة ذبيحته واقعاً.

أو المثليين (١) على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى مع ما هو التحقيق في دفعه في التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري، فانتظر.

الأمر الثاني (٢)

(-). قد عرفت أنه لا شبهه في أن القطع يوجب

(١). كما إذا اقتضى أصله الاشتغال وجوب السوره في الصلاه - بناء على مرجعيتها في الأقل و الأكثر الارتباطيين - مع وجوبها واقعاً أيضاً.

التجري

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر التعرض لأمرين: الأول: حكم مخالفه القطع غير المصيب و أنها هل توجب استحقاق العقوبه أم لا؟ و هذا هو المسمى بالتجري.

الثاني: حكم موافقه القطع غير المصيب، و أنها هل توجب استحقاق المثوبه أم لا؟ و هو المسمى بالانقياد. و لعل وجه تسميه هذا البحث بالتجري لا- الانقياد هو سهوله الأمر في ترتب الثواب على الانقياد، دون استحقاق العقوبه على التجري، حيث انه محل الكلام و النقض و الإبرام.

ثم ان المصنف تعرض في البحث عن التجري لجهات ثلاث الأولى:

كلاميه و الثانيه: أصوليه و الثالثه: فقهيه، و لما كان أقرب هذه الجهات عنده الجبهه الكلاميه جعلها عنوان البحث، و قال: «فهل يوجب استحقاق العقوبه في صوره عدم الإصابه»، يعنى: أنه إذا قطع بحرمة فعل أو بوجوبه، فهل يوجب قطعه - في صوره عدم الإصابه - استحقاق العقوبه على التجري بمخالفته كما يستحقها عند إصابه قطعه للواقع، و كذا هل يوجب قطعه استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقه كما يستحقها عند موافقه القطع المصيب للواقع أم لا يوجب هنا شيئاً؟ و أما الجهتان الأخريان فسيأتى منه التعرض لهما. =====

(-). لا يخفى أن هذا البحث المسمى بالتجري و ان ذكر في مباحث القطع لكنه لا يختص به بل يعم مخالفه كل ما يجب متابعتة بنظر العبد سواء كان علماً

قسميه من التفصيلي و الإجمالي، كما إذا علم إجمالاً بخرميه أحد إناءين و خالف علمه و شرب أحدهما أو كليهما ثم انكشف عدم خمريتهما. أم أماره غير علميه كالبينه، أم أصلاً عملياً، فإذا قامت بينه على خمريه مائع، أو جرى فيها الاستصحاب كما إذا علم بخرميته و شك في انقلابه خلا، فلو خالف البينه أو الاستصحاب و شربه ثم تبين عدم خمريته كان متجرباً.

بل يجرى التجري أيضاً في مخالفه الاحتمال المنجز للتكليف كارتكاب الشبهات البدويه قبل الفحص عن الأدله، ضروره أن مناط التجري - و هو مخالفه ما يراه حجه بلا عذر شرعي - موجود في الجميع بناء على ما هو الحق من حجه الأمارات و الطرق الشرعيه من باب الطريقيه لا السببيه، إذ على هذا المبني الصحيح لا يكون مؤدى الطريق حكماً في قبال الحكم الواقعي بل هو نفس الواقع مع الإصابه و معذر في ترك الواقع مع الخطأ.

نعم بناء على حجيتها من باب السببيه يكون المؤدى حكماً، فمخالفه الأماره المؤديه إليه عصيان حقيقه و خارج عن عنوان التجري، و تخلف الأماره حينئذ عن الواقع ليس من انكشاف الخلاف كما هو كذلك بناء على الطريقيه بل من باب تبدل الموضوع كتبدل المسافر بالحاضر. و كذا الحال في الأصول العمليه، فانها وظائف مقرره للجاهل من حيث كونه جاهلاً بالواقع، و الأصول قررت له ما دام جاهلاً لتسهيله لوظيفته و علاجاً لحيرته حتى ينكشف له الواقع، فالأصول معذره للشاك، لا أنها أحكام مجعوله في قبال الواقع بحيث يكون الشاك و العالم موضوعين لحكمين كسائر الموضوعات نظير الفقير و الغني. و سيأتي في الأصول العمليه مزيد توضيح لذلك إن شاء الله تعالى.

استحقاق العقوبه (١) على المخالفه و المثوبه (٢) على الموافقه فى صوره الإصابه (٣) فهل يوجب استحقاقها (٤) فى صوره عدم الإصابه على التجرى (٥) بمخالفته و استحقاق المثوبه على الانقياد بموافقته أو لا يوجب شيئاً؟ الحق أنه (٦) يوجهه، -----

(١). حيث قال فى الأمر الأول: «... باستحقاق الذم و العقاب على مخالفته».

(٢). حيث قال: «و ان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبه» فانه يفهم منه ترتب استحقاق الثواب على القطع بالحكم الفعلى بالأولويه القطعيه من استحقاقه على القطع بالحكم الإنشائى.

(٣). أى: إصابه القطع للواقع.

(٤). أى: استحقاق العقوبه.

(٥). متعلق ب «استحقاقها» يعنى: فهل يوجب القطع غير المصيب استحقاق العقوبه على التجرى بمخالفته أم لا-؟ و ضميراً «بمخالفته، بموافقته» راجعان إلى القطع.

(٦). أى: أن القطع يوجب الاستحقاق. و محصل ما أفاده المصنف: أنه لا فرق فى استحقاق العقوبه عقلاً على مخالفه القطع بين اصابته و خطائه، و أن عصيان المولى و التجرى الذى هو قصد مخالفته يرتضعان من ثدى واحد، لكون المناط فيهما - و هو هتك حرمة المولى و العزم على عصيانه و الخروج عن رسوم عبوديته - واحداً، ضروره أن مجرد ترك الواقع لا يوجب ذماً و لا

=====

ثم ان تعرضهم لمبحث التجرى فى أحكام القطع اما لأنه أجلى الحجج و أقواها، و اما لعدم تسلّم حجيه الأمارات غير العلميه من باب الطريقيه، للقول بكون حجيتها من باب السببيه، فمخالفتها حينئذ عصيان لا تجرّ.

ص: ٣٥

..... عقوبه ما لم يكن عن إرادته العصيان و الطغيان على المولى، و لذا لا عقاب قطعاً على ترك الواقع فى الشبهات البدويه المستند إلى ترخيص الشارع.

و لأجل أن يتضح استحقاق المتجرى للعقاب نقول: ان للفعل الخارجى نظير شرب الخمر عناوين ثلاثه، و لا بد من ملاحظتها حتى يظهر أن استحقاق العقوبه مترتب على أى واحد منها.

الأول: عنوان الشرب من حيث هو شرب بلا إضافته إلى شىء.

الثانى: كون هذا الشرب مضافاً إلى الخمر بحيث يصح أن يحمل عليه بالحمل الشائع عنوان شرب الخمر المذموم هو مبعوض المولى.

الثالث: كونه مخالفه لما نهى الشارع عنه بعد تنجزه عليه. و من المعلوم أن مناط استحقاق العقاب ليس هو الأول، و لا الثانى. أما الأول، فلان استحقاقه لو كان لصدق عنوان الشرب - المجرد عن الإضافة إلى مائع خاص - للزم استحقاقه على شرب كل مائع، لصدق عنوان الشرب بما هو شرب على تناول كل مائع، و هو بديهي الفساد. و أما الثانى، فلأنه لو كان الموجب لاستحقاق العقاب مجرد عنوان شرب الخمر للزم استحقاقه على شربه حاله الجهل به أو الغفله عنه كاستحقاقه على الشرب حال العلم و الالتفات، لصدق عنوان شرب الخمر فى الجميع، مع أنه ليس كذلك قطعاً. فتعين أن يكون المنطوق فى استحقاق العقاب هو العنوان الثالث - أى شرب الخمر المعلوم تعلق النهى به - إذ به يصير العبد خارجاً عن رسوم العبوديه و يكون بصدد الطغيان على مولاه، و من المعلوم أن هذا المنطوق موجود فى حق المتجرى كوجوده فى حق العاصى، فان المتجرى أيضاً فى مقام الطغيان على مولاه و هتك حرمة لفرض اعتقاده جزمياً بأن ما يشربه هو الخمر المبعوض للمولى و ان صادف كونه خلا أو ماء، فلا بد من القول باستحقاقه للعقاب، لاشتراكه مع العاصى فيما هو الملاك

لشهاده الوجدان بصحه مؤاخذته (١) و ذمه على تجريه و هتك حرمة لمولاه «-» و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان و عزمه على العصيان، و صحه مئوبته (٢) و مدحه على إقامته بما هو قضيه عبوديته من العزم (٣) على موافقته و البناء على إطاعته و ان قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذة (مؤاخذته) أو مئوبه (مئوبته) ما لم يعزم (٤) «-» . ----- لاستحقاق العقوبه.

هذا بالنسبه إلى التجري، و يجرى الكلام بعينه فى الانقياد، فان المناط فى استحقاق المئوبه فى صورتى الإطاعه و الانقياد - و هو العزم على موافقه المولى بامثال أوامره و نواهيه - موجود فى كليهما.

(١). الضمائر من هنا إلى قوله: «و ان قلنا بأنه» راجعه إلى القاطع المستفاد من العبارة.

(٢). معطوف على «صحه مؤاخذته» يعنى: أن الوجدان يشهد بوحده مناط استحقاق العقوبه فى المعصيه الحقيقيه و الحكيمه، و وحده مناط استحقاق المئوبه فى الإطاعه الحقيقيه و الحكيمه من دون تفاوت بينهما أصلا.

(٣). بيان للموصول فى «بما هو قضيه».

(٤). هذا تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) حيث قال فى الجواب =====

(-). الصواب أن تكون العبارة هكذا: «و هتكه لحرمة مولاه» أى: و هتك العبد لحرمة مولاه، لأن الحرمة للمولى لا للعبد. كما أن الصواب أيضا فى قوله:

«على إقامته» أن يقال: «على قيامه بما هو قضيه...» أو «على إقامته على ما هو...».

(--). بل لا يستحقهما و لو مع العزم على الجرى على مقتضى سوء سريرته

ص: ٣٧

..... عن دليل المحقق السيزواري (قده) ما لفظه: «فالظاهر أن العقل انما يحكم بتساويهما في استحقاق المذمه من حيث شقاوه الفاعل و خبث سريرته مع المولى، لا في استحقاق المذمه على الفعل المقطوع بكونه معصيه». =====

ن المناطق في استحقاق العقوبه بنظر العقل هو الطغيان و التمرد و الخروج عن زى العبوديه و رسومها، لكونها من مصاديق الظلم على المولى، و من المعلوم عدم صدقه على مجرد قصدهما. كما أن من المعلوم كون قبح التجري ذاتياً، لأنه ظلم، و ليس بالوجوه و الاعتبار كما عليه الفصول. كما أن من المعلوم أيضاً وحده مناط استحقاق العقوبه في العاصي و المتجري و هو هتك المولى و الطغيان عليه، فلا تعدد لمناطه في العاصي حتى يلتزم لأجله بتداخل العقابين كما عليه الفصول أيضاً، لأن الظلم الذى هو قبيح عقلا و مناط لحكمه باستحقاق العقوبه قطعاً لا ينطبق الا على ما إذا تلبس بالفعل المتجري به. و به يظهر غموض ما فى المتن من ترتب الاستحقاق على مجرد القصد المزبور، لعدم كونه ظلماً على المولى و تضييعاً لحقه و ان كان مستحقاً للذم على ذلك القصد.

كما يظهر أيضاً غموض ما أفاده بعض الأعاظم (قده) من قوله: «فعدم الاعتناء يكون عدم الاعتناء بالحجه لا بهما، فيكون جراًه من العبد على مولاه فيكشف عن سوء سريرته و خبث طينته، لا أنه خالف مولاه و عصاه، إذ المفروض أنه ليس فى البين شىء من قبل المولى كى يصدق عليها المخالفه» إذ لم يثبت كون المخالفه من حيث هى مناطاً لاستحقاق العقوبه، بل سببها المخالفه له انما هى لكونها مصداقاً للتمرد على المولى و لهتك حرمة، و لذا لو خالف الحكم غير المنجز عليه كما فى الشبهات البدويه بعد الفحص لم يستحق العقوبه مع صدق

و حاصله: أن المتجرى الذى يخالف قطعه لا يستحق الا المذمه و اللوم على المنكشف و هو سوء السريره و خبث الباطن، و أما نفس الفعل فلا- يترتب عليه شىء أصلاً. و هذا بخلاف ما عليه المصنف، فانه (قده) و ان التزم باستحقاق المذمه على سوء السريره و لكن ذلك منوط بعدم العزم عليه، و أما إذا عزم على مخالفه قطعه فيترتب عليه استحقاق العقوبه، لأنه عازم على الطغيان على مولاه و هو مما يستقل العقل بقبحه.

و قد أوضح ذلك فى حاشيته على الرسائل، فقال: «و بالجملة: صفتا التجرى و الانقياد ما دامتا كامنتين فى العبد و لم يصر بصدد إظهارهما و ترتيب الأثر عليهما لم يستحق الا اللوم و المدح كسائر الصفات الذميمة و الأخلاق الحسنه، و إذا صار بصدد الإظهار استحق - مضافاً إلى ذلك - العقوبه و المثوبه على أول مقدمه اختياريه من المقدمات التى يفعلها القلب و يتوقف عليها صدور الأفعال بالاختيار...».

و الحاصل: أن فى التجرى مراحل ثلاث: الأولى: سوء السريره. الثانيه:

العزم على الجرى على مقتضاها. الثالثه: التلبس بالفعل، و لا- إشكال فى استحقاق اللوم و المذمه على المرحله الأولى، انما الخلاف فى المرحلتين الأخيرتين، فان الشيخ الأ-عظم ينكر استحقاق المذمه على الفعل فضلاً عن استحقاق العقوبه،

=====

المخالفه قطعاً، و عليه، فالمخالفه بنفسها لا تستلزم استحقاق العقوبه ما لم ينطبق عليها عنوان هتك حرمة المولى و التمرد عليه، و لا- ريب فى كون عدم الاعتناء بالحجه طغياناً على المولى و خروجاً عن رسوم العبوديه، إذ لا موضوعيه للحجه، و انما هى طريق لإحراز مرامه، فمخالفه الحجه مصداق الهتك و الطغيان و ان لم تكن عصياناً مصطلحاً.

على المخالفه أو الموافقه بمجرد (١) سوء سريره أو حسنها و ان كان ----- و أما الماتن فقد التزم باستحقاق العقوبه على خصوص العزم على الفعل «-» كما تقدم فى عبارته المنقوله من حاشيه الرسائل من أن العزم أول مقدمه اختياريه من أفعال القلب و التى يتوقف عليها صدور الفعل الاختياري، و أن إظهار المخالفه يتحقق بهذا العزم.

(١). متعلق بقوله: «لا- يستحق مؤاخذه» يعنى: أن مجرد سوء السريره و حسنها لا يوجبان استحقاق الثواب و العقاب و ان أوجبا اللوم و المدح بسبب الآثار المترتبه عليهما من العزم على المخالفه و الموافقه، بل الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب هو العزم المزبور. =====

(-). و بهذا العزم يستحق المثوبه على الانقياد أيضا فهو و التجرى يرتضعان من لبن واحد، و لا بد من الالتزام باستحقاق الثواب عليه، و لذا أورد فى حاشيه الرسائل على ما أفاده شيخنا الأعظم فى رابع تنبيهات البراءه حيث فرق بين الانقياد و التجرى بقوله: «و لا- يلزم من تسليم استحقاق الثواب على الانقياد بفعل الاحتياط استحقاق العقاب بترك الاحتياط و التجرى فى الإقدام على ما يحتمل كونه مبغوضاً» قال المصنف معلقاً على ذلك ما لفظه: «لا يخفى أن الظاهر بل المقطوع أن التجرى و الانقياد كالإطاعه و العصيان توأمان يرتضعان بلبن واحد، فان كان الانقياد موجباً لاستحقاق الثواب فليكن التجرى موجباً لاستحقاق العقاب.

نعم صحه التفضل بالثواب دون العقاب ربما يوجب تخيل التفاوت بينهما، و هو فاسد، لأن الكلام فى الاستحقاق دون التفضل، و التفاوت بينهما بحسب أحدهما لا يستلزم التفاوت بينهما بحسب الآخر».

ص: ٤٠

مستحقاً للوم (للذم) أو المدح بما يستتبعانه (١) كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنه.

و بالجملة (٢): ما دامت فيه صفة كامنه لا يستحق بها الا مدحاً أو لوماً (أو ذماً) و انما يستحق الجزاء بالمشوبه أو العقوبه مضافاً إلى أحدهما (٣) إذا صار بصدد الجرى على طبقها و العمل على وفقها (٤) و جزم و عزم (٥)، و ذلك (٦) لعدم صحه مؤاخذته بمجرد سوء سريره من -----

(١). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المقصود به العزم على الموافقه أو المخالفه، و مرجع ضمير الاثنين هو سوء السريره أو حسنها و الباء للسببيه، يعنى: أن سبب اللوم و المدح ليس نفس هاتين الصفتين، بل ما يترتب عليهما من العزم على المخالفه و تمرد المولى، و العزم على الموافقه و الانقياد للمولى.

(٢). هذا حاصل ما أفاده آنفاً من عدم ترتب المشوبه أو العقوبه على مجرد سوء السريره أو حسنها.

(٣). أى: الذم و المدح. و قوله: «مضافاً» حال من الجزاء بالمشوبه أو العقوبه.

(٤). هذا الضمير و ضمير «طبقها» راجعان إلى الصفه الكامنه.

(٥). هما من مقدمات الإراده، و الجزم حكم القلب بأنه ينبغى صدور الفعل بدفع الموانع، و العزم هو الميل السابق على الشوق المؤكد، فالعزم مترتب على الجزم، كما أن الجزم مترتب على التصديق بغايه الفعل، و التصديق بالغايه مترتب على العلم بها، و سيأتى مزيد توضيح لهذه الأمور إن شاء الله تعالى.

(٦). تعليل لعدم صحه المؤاخذة بمجرد سوء السريره و صحتها مع العزم على المخالفه، و حاصله: أن الوجدان الذى هو الحاكم فى باب الإطاعه و العصيان

ص: ٤١

دون ذلك (١) و حسنها (و حسنه) معه، كما يشهد به (٢) مراجعه الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الإطاعه و العصيان، و ما يستتبعان من (٣) استحقاق النيران أو الجنان و لكن ذلك (٤) مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح أو الوجوب (و الوجوب) ----- و توابعهما يشهد بصحة المؤاخذة على العزم على المخالفه، و عدم صحتها على مجرد سوء السريره.

(١). أى: من دون العزم، و حسن المؤاخذة مع العزم، و ضميراً «مؤاخذته سريره» راجعان إلى العبد.

(٢). أى: بعدم صحة المؤاخذة إلا مع العزم.

(٣). بيان للموصول فى «و ما يستتبعان» فان استحقاق النيران و الجنان مترتب على العصيان و الإطاعه، و هذه الأحكام كلها عقليه كما ثبت فى محله.

(٤). يعنى: ما ذكرنا من عدم صحة المؤاخذة إلا مع العزم يكون مع بقاء الفعل المتجرى به... إلخ، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى فى جهات البحث فى التجرى أعنى الوجه الأول-صوليه، و هى أن القطع بوجوب فعل أو حرمة هل يوجب حدوث مصلحه أو مفسده فيه تقتضى وجوبه أو حرمة شرعاً أم لا؟ و حاصل ما أفاده المصنف أن الفعل المتجرى به باقٍ على ما كان عليه واقعاً من المحبوبيه أو المبعوضيه، و لا- يتغير عنه بسبب تعلق القطع به، فلا- يحدث فيه عنوان المحبوبيه أو المبعوضيه بتعلقه به، و ليس كالضرر و الاضطراب من العناوين المغيره للأحكام الأوليه و عليه، فلا يصير شرب الماء مبعوضاً للشارع بسبب تعلق قطع العبد بخمريته، كما لا يصير قتل ولد المولى محبوباً له بسبب تعلق علم العبد بكونه عدواً للمولى و هكذا.

ص: ٤٢

أو الحرمة (١) واقعاً بلا حدوث (٢) تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم (٣) و الصفه (٤)، و لا- يغير (٥) حسنه أو قبحه بجهه أصلا، -----

(١). هذا إشاره إلى الجهه الفقهيه التي هي ثالثه جهات البحث عن التجري، و حاصل ما أفاده المصنف (قده) فيها: أن تعلق القطع بالمحبويه أو المبعوضيه لا- يوجب اتصاف الفعل بالوجوب أو الحرمة، فالقطع بهما لا يؤثر في صفه الفعل المتجري به واقعاً من الحسن أو القبح، و لا في حكمه الشرعي من الوجوب أو الحرمة، و كذا القطع بالحكم كوجوب شىء مثلاً، فانه لا يؤثر في حكمه الواقعي.

و اعلم: أن المصنف استظهر من كلام شيخنا الأ-عظم في الرد على قبح التجري أن النزاع بحسبه في المسأله الفرعيه، قال في حاشيه الرسائل: «و يمكن أن يكون - أى النزاع - بالنظر إلى أنه بهذا العنوان هل يحكم عليه بالوجوب و الحرمة شرعاً، فيكون مسأله فرعيه كما جعله (قده) هكذا على ما هو صريح كلامه - أى الشيخ -: و الحاصل: أن الكلام في كون هذا الفعل غير المنهى عنه واقعاً مبعوضاً للمولى من حيث تعلق اعتقاد المكلف بكونه مبعوضاً».

(٢). تفسير لقوله: «مع بقاء الفعل المتجري به...» و قوله: «بسبب» متعلق ب «حدوث» و ضمائر «قبحه، حسنه، فيه» راجعه إلى الفعل المتجري به أو المنقاد به.

(٣). كما إذا قطع بحرمة شرب ماء الثلج مثلاً مع كونه مباحاً واقعاً.

(٤). كالقطع بمحبويه شىء مع عدم كونه كذلك واقعاً.

(٥). يعنى: و لا يغير تعلق القطع بغير ما عليه الفعل المتجري به من الحكم و الصفه حسن الفعل المتجري به أو قبحه أصلا.

ضروره (١) أن القطع بالحسن أو القبح لا- يكون من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون (٢)الحسن و القبح عقلا، و لا ملاكاً (٣)للمحبييه و المبعوضيه شرعاً، ضروره (٤)عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبعوضيه و المحبوبيه للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً أو مبعوضاً له، -----

(١). هذا برهان لما ادعاه من عدم كون القطع مغيّراً لحسن الفعل و قبحه، و لا- لحكمه من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما، و حاصل ما أفاده يرجع إلى وجهين:

أحدهما: حكم الوجدان بعدم تأثير القطع في الحسن أو القبح و الوجوب أو الحرمة، إذ ليس القطع من الوجوه و الاعتبارات الموجبه للحسن أو القبح عقلا، و عدم كونه ملاكاً للمحبييه و المبعوضيه شرعاً ليغير الحكم الواقعي بسبب تعلق القطع بخلافه. و أما حكم الوجدان بذلك فلما نجده من قبح قتل ابن المولى و ان قطع العبد بكونه عدواً له، و حسن قتل عدوه و ان قطع العبد بأنه صديقه.

(٢). يعنى: يثبت الحسن و القبح ف «يكون» هنا تامه.

(٣). معطوف على محل قوله: «من الوجوه» يعنى: أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون ملاكاً للمحبييه و المبعوضيه شرعاً.

(٤). هذا برهان إننى على عدم كون القطع بالحسن أو القبح من الوجوه و الاعتبارات المحسنه و المقبحه عقلا و عدم كونه ملاكاً للمحبييه و المبعوضيه شرعاً. توضيحه: أن تغير الفعل المتجرى به عما هو عليه واقعاً معلول لتعلق القطع به، فعدم تغيره مع تعلق القطع به - كما هو المفروض - يكشف إننا عن عدم كون القطع من تلك الوجوه و الاعتبارات، و عن عدم ملاكيته للمحبييه و المبعوضيه.

ص: ٤٤

فقتل (١) ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له و لو اعتقد العبد بأنه عدوه، و كذا قتل عدوه مع القطع بأنه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً أبداً، هذا. مع أن (٢) الفعل المتجرى به أو المنقاد به بما هو

(١). هذا مزيد بيان لعدم كون القطع من العناوين المحسنه و المقبحه.

(٢). هذا ثانى الوجهين، و حاصله: أنه لو سلمنا كون عنوان «مقطوع المبعوضيه» من العناوين المغيره للواقع و موجباً للقبح، لكنه فى خصوص المقام لا- يصلح لتغيير الواقع، و ذلك لأن اتصاف فعل بالحسن أو القبح الفعليين منوط بالاختيار - و ان لم يكن اتصافه بالحسن أو القبح الاقتضائيين منوطاً به - فان الحسن و القبح من الأحكام العقلية المترتبة على العناوين و الأفعال الاختيارية، و هذا الشرط - و هو الاختيار - مفقود هنا، إذ العنوان الذى يتوهم كونه مقبحاً هو القطع بالحكم كالحرمه أو الوجوب، أو بالصفه كالقطع بخميره مائع، و من المعلوم أن القاطع لا يقصد ارتكاب الفعل الا بعنوانه الواقعى، لا بعنوان كونه مقطوعاً به، فإذا قطع بخميره مائع و شربه فقد قصد شرب الخمر و لم يقصد شرب مقطوع الخميره، و مع انتفاء هذا القصد الكاشف عن عدم الاختيار لا يتصف هذا الشرب بالقبح، لانتفاء مناط القبح فيه و هو قصد شرب معلوم الخميره. بل يمكن أن يقال: بانتفاء الالتفات إلى هذا العنوان الطارئ - أعنى معلوم الخميره - بعد وضوح كون القطع كالمرآه طريقاً محضاً إلى متعلقه، و مع عدم الالتفات إلى هذا العنوان يستحيل القصد إليه، و مع امتناعه لا يتصور القصد المقوم للاختيار.

و بالجملة: فلا- يصلح عنوان «مقطوع المبعوضيه» لأن يكون موجباً لقبح الفعل، لكونه غير اختياري للفاعل المتجرى على كل حال، اما للغفله عن عنوان المقطوعيه، و اما لعدم تعلق غرض عقلائي بقصد عنوان المقطوعيه.

ص: ٤٥

مقطوع الحرمة أو الوجوب لا- يكون اختيارياً، فإن (١) القاطع لا يقصده الا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي (٢) لا بعنوانه الطارى الآلى (٣)، بل (٤) لا يكون غالباً بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون (٥) من جهات الحسن أو القبح عقلاً، و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً؟ و لا يكاد (٦) يكون صفه موجباً لذلك الا إذا كانت اختيارية (٧). -----

(١). تعليل لقوله: «لا يكون اختيارياً» و قد عرفت توضيحه.

(٢). كعنوان الخمرية، و قوله: «من عنوانه» بيان للموصول فى «بما قطع» و ضمائر «عنوانه، أنه، لا- يقصده» راجعه إلى الفعل المتجرى به أو المنقاد به، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول فى «بما قطع»

(٣). و هو كونه مقطوعاً به كشراب معلوم الخمرية، و التعبير بالآلية لأجل أن العلم آله للحاظ متعلقه و طريق إليه فى قبال لحاظه مستقلاً، و ضمير «بعنوانه» راجع إلى الفعل المتجرى به أو المنقاد به.

(٤). يعنى: بل لا- يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بعنوانه الطارئ الآلى مما يلتفت إليه، فلا يكون ارتكابه بهذا العنوان اختيارياً له و مراده (قده) بذلك: أن انتفاء الاختيار غالباً يستند إلى أمرين: أحدهما انتفاء القصد، و الآخر انتفاء الالتفات، و قد يكون من وجه واحد و هو انتفاء القصد فقط.

(٥). يعنى: فكيف يكون الفعل المتجرى به أو المنقاد به بهذا العنوان الطارئ الآلى - مع كونه مغفولاً عنه - من جهات الحسن أو القبح؟

(٦). الواو للحال، يعنى: و الحال أنه لا يكاد يكون صفه موجباً لذلك - أى للحسن و القبح أو الوجوب و الحرمة - الا إذا كانت تلك الصفه اختيارية لا غير اختيارية كما فى المقام.

(٧). و حيث كان عنوان «المقطوع به» مغفولاً عنه فلا يترتب عليه حسن و لا

ان قلت (١): إذا لم يكن الفعل كذلك (٢)، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفه القطع، و هل كان العقاب عليها (٣) الا عقاباً على ما ليس بالاختيار.

قلت (٤): العقاب ----- قبح، و لا وجوب و لا حرمة، لعدم كونه اختيارياً.

(١). هذا الإشكال ناظر إلى قوله: «و لا يكاد يكون صفه موجه لذلك الا إذا كانت اختيارية» و حاصله: أن الالتزام بعدم كون الفعل المتجرى به - بعنوان كونه معلوم الوجوب أو الحرمة - اختيارياً و بقاءه على ما هو عليه واقعاً من الملاك ينافى ما اعترف به سابقاً من استحقاق العقوبة عليه، إذ من لوازم عدم اختيارية عنوان معلوم الحرمة أو الوجوب عدم استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به المتصف بهذا العنوان غير الاختيارى، و المفروض أيضاً عدم كون الفعل بنفسه موجباً لاستحقاق العقوبة، و عليه فلا بد من رفع اليد عما تقدم من استحقاق العقوبة على الفعل المتجرى به، أو الالتزام بصحة العقوبة على الأمر غير الاختيارى.

(٢). أى: بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب اختيارياً.

(٣). أى: على مخالفه القطع.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن استحقاق العقاب ليس على نفس الفعل المتجرى به حتى يورد عليه: بأن الفعل لا يكون اختيارياً لأجل الغفلة، فكيف يوجب استحقاق العقوبة عليه؟ بل استحقاقها انما يكون على قصد المخالفة و الطغيان و الخروج عن رسوم العبودية، فلا أساس لهذا الإشكال أصلاً، إذ لو كان الاستحقاق على نفس الفعل توجه إشكال المنافاه المتقدم بيانه. و أما إذا ترتب

ص: ٤٧

انما يكون على قصد العصيان «-». ----- الاستحقاق على مجرد القصد لم يلزم منافاه بين
الاستحقاق و بين عدم اختياريه عنوان «معلوم الوجوب أو الحرمة» مثلاً. =====

(-). بل استحقاق العقوبه انما يكون على عنوان الهتك المنطبق على الفعل المتجرى به، لا على مجرد سوء السريره، و لا على العزم على الطغيان، و لا- على كون الفعل معلوم الوجوب أو الحرمة، و لا- على كونه مقطوع الخمرية، أو مقطوع المحبويه أو المبعوضيه، فان شيئاً من هذه العناوين لا يوجب استحقاق العقاب، بل الموجب له هو هتك حرمة المولى الذى لا يصدق الا على الفعل الصادر من العبد بقصد التمرد و الطغيان، فلا يبقى مورد للإشكال على كون العقاب على قصد العصيان عقاباً على أمر غير اختيارى.

و المناقشه فى ذلك بأن الهتك أيضا خارج عن الاختيار، فلا يحسن إناطه استحقاق العقوبه به، حيث ان شرب الماء العذى قطع بخمريته لم يقصد، و ما قصد و هو شرب الخمر لم يحصل، فالهتك المقصود غير حاصل، و الحاصل و هو شرب الماء غير مقصود. و بالجملة: فالهتك كقصد العصيان غير اختيارى لا يصح أن يكون مناطاً لاستحقاق العقاب.

مندفعه بالقطع بأن شرب معلوم الخمرية مع كونه ماء واقعاً ليس من الحركة القسريه و لا الطبيعى، بل من الحركة الإراديه و الفعل الاختيارى المتصف بالقبح عقلاً، لوضوح أنه يصدق على الفعل المتجرى به كونه صادراً بالإرادة و الاختيار، و مجرد الخطاء فى تطبيق الماء على الخمر لا- يخرج هذا الشرب عن الأفعال الاختياريه الموجهه لحسن العقوبه عليها نظير ضرب زيد باعتقاد أنه عمرو، فان الخطاء فى التطبيق لا يخرج هذا الضرب عن كونه فعلاً إرادياً و ان لم يصدق عليه الفعل العمدى الموضوع فى باب الجنایات لأحكام خاصه.

و العزم (١) على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان (٢) بلا اختيار (٣).

ان قلت (٤): ان القصد و العزم انما يكون من مبادئ الاختيار، و هى ليست باختياريه و الا لتسلسل. -----

(١). المراد به إرادته الطغيان و المخالفه، لا ما هو من مبادئ الإراده، كالعلم بالغايه و التصديق بها، لكونه أجنبياً عن المقام.

(٢). أى: بعنوان معلوم الوجوب أو الحرمة.

(٣). متعلق بقوله: «الصادر» و المراد بعدم الاختيار هو عدم الالتفات و القصد معاً، أو عدم القصد فقط كما تقدم.

(٤). حاصل هذا الإشكال: أنه لا بد أن يكون استحقاق العقوبه على نفس الفعل المتجرى به لا على قصد العصيان كما قلتم، لأنه عقاب على أمر غير اختياري، حيث ان القصد من مبادئ الفعل الاختياري الذى يتوقف على العزم و الإراده اللذين ان كانا اختياريين احتاجا إلى عزم و إرادته آخرين، فان كانت الإراده الثانيه اضطراريه لزم أن تكون الإراده الأولى أيضا اضطراريه، لأنهما مثلان، و حكم الأمثال فيما يجوز و ما لا يجوز واحد فيكون العقاب بالآخره على أمر غير اختياري. =====

فالتتيجه: أن تعنون الفعل المتجرى به بعنوان هتك الحرمة صدر عن الاختيار بواسطه إحراز الحكم و لو كان مخالفاً للواقع، و هذا الإحراز جهه تعليليه لصدور الفعل عن النفس بإرادته و اختيار، و هتك الحرمة ظلم على المولى، بخلاف قصد العصيان، فانه قصد للظلم لا نفسه، فلا يحسن إناطه استحقاق العقاب به.

و الحاصل: أن النفس بقيوميتها و فاعليتها تختار الهتك، فهو معلول للنفس، لا- للإرادته بمعنى الشوق المؤكد، نعم قد ترجح النفس بسببها الفعل على الترك.

ص: ٤٩

قلت (١): - مضافاً إلى أن الاختيار و ان لم يكن بالاختيار، الا أن -----

و ان كانت اختياريه احتاجت إلى إرادته أخرى، فان كانت هذه الإرادة هي الأولى لزم الدور، و ان كانت غيرها لزم التسلسل.

و الحاصل: أنه لا يصح العقاب على القصد.

(١). دفع المصنف الإشكال المزبور بوجهين أحدهما حلي و الآخر نقضى، و قد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «مضافاً» و حاصله: أن الاختيار و ان لم يكن بجميع مبادئه اختيارياً، لاستلزامه الدور أو التسلسل كما تقدم، الا أنه لما كان بعض مبادئه اختيارياً صحت إناطه الثواب و العقاب به، و توضيحه: أن ما يرد على القلب قبل صدور الفعل فى الخارج أمور:

الأول: حديث النفس، و هو خطور العمل كشرب الخمر و يسمى بالخاطر.

الثانى: خطور فائدته.

الثالث: التصديق بترتب تلك الفائدة عليه.

الرابع: هيجان الرغبة إلى ذلك الفعل و هو المسمى بالميل.

الخامس: الجزم و هو حكم القلب بأن هذا الفعل مما ينبغى صدوره بدفع موانع وجوده أو رفعها عنه.

السادس: القصد، و قد يعبر عنه بالعزم و هو الميل أعنى عقد القلب على إمضاء صدور الفعل كما تقدم.

السابع: أمر النفس و تحريكها للعضلات - التى هى عوامل النفس - نحو صدور الفعل.

و الأربعة الأول - أعنى حديث النفس و تصور الفائدة و التصديق بترتبها و الميل - ليست باختيارية. و أما الجزم و القصد فهما من حيث الاختيار و الاضطرار مختلفان بحسب اختلاف حالات الإنسان فى قدره على الصرف و الفسخ بسبب

ص: ٥٠

بعض مبادئه (١) غالباً يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه (٢) من تبعه العقوبه و اللوم و المذمه - يمكن أن يقال (٣): -----

التأمل فيما يترتب عليه من التبعات، و فى عدم القدره على الفسخ لشده ميله إلى الفعل بحيث لا يلتفت إلى تبعاته، أو لا يعتنى بها، و المؤاخذه تحسن على الاختيارى منه دون الاضطرارى.

و بالجملة: فالمتجرى و المنقاد انما يعاقب و يثاب على بعض مقدمات الاختيار من الجزم و القصد، لا على نفس العمل.

(١). أى: مبادئ الاختيار، و ضميراً «وجوده، عدمه» راجعان إلى «بعض مبادئه» المراد به الجزم و القصد.

(٢). هذا الضمير راجع إلى الموصول فى قوله: «على ما عزم» و «من تبعه» بيان للموصول فى قوله: «فيما يترتب».

(٣). هذا إشاره إلى الوجه الثانى و هو الجواب النقضى، و حاصله يرجع إلى منع قبح استحقاق العقاب على ما لا يرجع إلى الاختيار، و توضيحه: أن استحقاق العقوبه من تبعات بُعد العبد عن مولاه، و هذا البعد معلول للتجرى كما فى المعصيه الحقيقه، فان حسن المؤاخذه فيها معلول للبعد الناشى عن العصيان الّذى لا يكون اختيارياً، حيث انه عباره عن المخالفه العمديه - كما ذكره فى حاشيته على المقام - و العمد ليس باختيارى، بل الاختيارى هو نفس المخالفه التى لا يترتب عليها استحقاق العقوبه.

و بالجملة: فالعقاب فى كل من التجرى و المعصيه معلول للعبد المعلوم لإرادته المخالفه و الطغيان، و هى تنشأ عن العزم المعلوم للجزم الناشى من

ص: ٥١

ان (١) حسن المؤاخذة و العقوبه انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه (٢) عليه كما كان من تبعته (٣) بالعصيان فى صورته المصادفه، فكما أنه يوجب البعد عنه كذلك (٤) لا غرو فى أن يوجب حسن العقوبه، -----
-- الميل إلى القبيح لمعلول للشقاوه و هى سوء السريره المستند إلى ذاته، و من المعلوم أن الذاتيات ضروريه الثبوت للذات، و بعد انتهاء الأمر إلى الذاتى ينقطع السؤال بلّم، فلا يقال: «ان الكافر لم اختار الكفر، و لم اختار العاصى المعصيه» و كذا الإطاعه و الإيمان، فان كل ذلك لما كان منتهياً إلى الخصوصيه الذاتيه، فلا مجال للسؤال عنه، لأنه مساوق للسؤال عن «أن الإنسان لم صار ناطقاً و الحمار لم صار ناهقاً» فكما لا مجال لمثل هذا السؤال، فكذا لا مجال للسؤال عن اختيار الكفر و الإيمان و الإطاعه و العصيان.

(١). هذا تقريب الجواب، و قد عرفت توضيحه.

(٢). الباء للسببيه، يعنى: أن سبب بعد العبد عن سيده هو تجريه على سيده.

(٣). أى: كما كان حُسن العقوبه من تبعه بعده عن سيده بسبب العصيان.

(٤). يعنى: فكما أن التجرى يوجب البعد عن السيد، فكذلك لا غرو فى أن يكون التجرى موجباً لحسن المؤاخذة، هذا.

فالمتحصل من مجموع ما أفاده المصنف فى المتن و حاشيته عليه هو دفع الإشكال بوجهين:

أحدهما: الحل، ببيان: أن العقوبه و المثوبه من لوازم سوء السريره و حسنهما الراجعين إلى نقصان الذات و كمالها اللذين هما من الذاتيات التى لا تفارق الذوات، و ليسا بالجعل، لعدم جعل تأليفى بين الشىء و ذاتياته، كما تقدم فى أول مباحث القطع، فليس العقاب على ارتكاب المعاصى للتشفى المستحيل فى

ص: ٥٢

فانه (١) و ان لم يكن باختياره (Z) الا أنه بسوء (٢) سريرته و خبث باطنه بحسب نقصانه و اقتضاء استعداده ذاتاً و إمكاناً (٣) (و إمكانه) ----- حقه تبارك و تعالى، بل لما يقتضيه ذات العاصي، و إذا انتهى الأمر إلى ذاتي الشيء ارتفع الإشكال و انقطع السؤال بأنه لم اختار العاصي المعصيه... إلى آخر ما تقدم بيانه.

ثانيهما: النقض بالمعصيه الحقيقيه كشرب الخمر، حيث انه يصدر عن العاصي بإرادته التي ليست بجميع مبادئها اختياريه، فما يتخلص به عن إشكال استحقاق العقوبه على العصيان يتخلص به عن ذلك في التجري.

(١). أي: فان التجري و ان لم يكن باختياره الا أنه ناش عن الشقاوه الذاتيه.

(٢). الباء للسببيه، و ضمير «أنه» راجع إلى التجري و ضمائر «سريرته، باطنه، نقصانه، استعداده» راجعه إلى العبد. و قوله (فده): «بحسب» قيد لقوله: «خبث باطنه» يعنى: أن تجرى العبد انما هو بسبب سوء سريرته و خبث باطنه بسبب نقصانه الذاتى و اقتضاء استعداده للتجري ذاتاً، فالتجري ناش عن نقصان في ذات العبد و غير منفك عنه كسائر ذاتيات الأشياء. و بناء على ما فى بعض النسخ من «إمكانه» بدل «إمكاناً» فهو عطف على «استعداده» و المعنى واضح.

(٣). أي: اعتباراً، إذ الإمكان من الأمور الاعتباريه، و المراد بالاستعداد الذاتى هو النقصان ماهيه، يعنى: أن النقصان ماهوى و اعتبارى.

(Z). كيف لا- و كانت المعصيه الموجهه لاستحقاق العقوبه غير اختياريه، فانها؛ لله لله و هو هي المخالفه العمديه و هي لا تكون بالاختيار، ضروره أن العمد إليها ليس باختيارى، و انما تكون نفس المخالفه اختياريه، و هي غير موجهه للاستحقاق، و انما الموجهه له هي العمديه منها، كما لا يخفى على أولى النهى.

ص: ٥٣

و إذا انتهى الأمر إليه (١) يرتفع الإشكال و ينقطع السؤال بِلِم، فان الذاتيات ضرورى (٢) الثبوت للذات، و بذلك (٣) أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر و العاصى الكفر و العصيان و المطيع و المؤمن الإطاعة و الإيمان؟ فانه يساوق السؤال عن أن الحمار لِم يكون ناهقاً و الإنسان لِم يكون ناطقاً «-» .

(١). أى: إلى الذاتى.

(٢). الصواب «ضروريه الثبوت».

(٣). يعنى: و بانتهاء الأمر إلى النقصان الذاتى ينقطع السؤال أيضا بأن المؤمن و المطيع و العاصى و الكافر لِم اختاروا الإيمان و الإطاعة و الكفر و العصيان، لانتهاء الأمر فى جميعها إلى الكمال و النقصان الذاتيين اللذين لا ينفكان عن الذات كناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار، هذا.

و لا يخفى أن هذا الكلام مناف لأصول مذهبنا، إذ هو مساوق للجبر الذى لا يقول به الإماميه، و قد سمعتُ غير مره من بعض أعظم تلامذه الماتن: أن ما ذكره هنا و فى مبحث الطلب و الإراده كان جرياً على مذاق الفلاسفه، و بعد أن طبعت الكفايه أظهر المصنف التأثير من طبع هذين الموضوعين. و كيف كان فهو أجل من أن يكون معتقداً بما ذكره فى المقامين، و لتحقيق ما هو الموافق لأصول المذهب من عدم الجبر و التفويض و إثبات الأمر بين الأمرين مقام آخر. و قد ذكرنا شرطاً من هذا الكلام فى الجزء الأول فى مبحث الطلب و الإراده، فراجع. =====

(-). لا يخفى أن مرجع ما ذكره دعويان لا يمكن الالتزام بشىء منهما:

الأولى: أن الفعل الصادر تجريباً ليس بعنوان كونه مقطوع الحرمة اختيارياً لأنه بهذا العنوان مغفول عنه.

الثانية: أن مناط استحقاق العقوبه - و هو العزم على التمرد و الطغيان - غير اختياري، لانتهاؤه إلى الشقاوه الذاتيه التي لا تعلق.

و في كلتا الدعويين ما لا يخفى، إذ في الأولى: أن الملتفت إليه أولاً و بالذات هو نفس القطع، و الالتفات إلى المقطوع به انما يكون بواسطته، فالقطع كالنور في كونه هو المرئي أولاً و بالذات و أن الأشياء ترى بسببه، و مع أصالته في إضاءه الأجسام كيف يغفل عنه؟ نعم لا بأس بإنكار الالتفات التفصيلي غالباً، لكنه ليس إنكاراً لأصل الالتفات و لو إجمالاً، بل الالتفات التفصيلي في بعض الموارد كالأحكام الشرعيه مما لا يقبل الإنكار.

و بالجملة: فالفعل المتجرى به من جهه مصداقيته لهتك حرمة المولى قبيح عقلاً، و منع قبحه لعدم كونه بعنوان مقطوع الحرمة اختيارياً حيث انه بهذا العنوان مغفول عنه غير سديد، لما مر آنفاً.

و في الثانية: أن مناط استحقاق العقوبه هو نفس الفعل المتجرى به الذي هو فعل صادر بإرادة الفاعل و اختياره، لما في نفسه من القيوميه و القدره على الفعل و الترك، فهذه الإراده من أفعال النفس، و قائمه بها نحو قيام صدوري، فان الله تعالى شأنه خلقها مختاره فيما تشاء من فعل شىء أو تركه، و ليس المراد بالإرادة هنا هو الشوق المؤكد التي هي صفه نفسانيه قائمه بها قياماً حلولياً و خارجه عن الاختيار و منتهيه إلى الشقاوه الذاتيه.

و الحاصل: أن مناط اختياريه الفعل هو صدوره عن إرادته ناشئه من قيوميه النفس التي هي بحسب خلقها قادره على الفعل و الترك، و متعلق التكليف هو الفعل الصادر عن هذه الإراده، لا الإراده المنتهيه إلى الشقاوه الذاتيه كما

و بالجمله: تفاوت أفراد الإنسان في القرب منه جل شأنه و عظمت كبريائه، و البعد عنه سبب لاختلافها في استحقاق الجنه و درجاته و النار و دركاتها، و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعه و عدمها (و عدمه) و تفاوتها في ذلك بالآخره يكون ذاتياً، و الذاتى لا يعلل.

ان قلت: على هذا (١) فلا فائده في بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار.

قلت: ذلك (٢) لينتفع به من حسنت سريره و طابت طينته لتكامل -----

(١). أى: على تقدير كون النقصان ذاتياً يكون بعث الرسل و إنزال الكتب لغواً، إذ المفروض ذاتيه الخبث و الشقاوه، و الذاتى لا يزول و لا ينفك عن الذات، فلا يؤثر إرسال الرسل في ارتفاع النقصان الذاتى.

(٢). أى: ما ذكر من بعث الرسل و إنزال الكتب لا يكون لغواً، بل تترتب عليه فائدتان:

إحداهما: انتفاع من حسنت سريره به، لتكامل به نفسه. =====

كره المصنف (قده) و أوقع نفسه الشريفه في حيص و بيص، هذا.

مضافاً إلى: أن الإراده المتوقفه على مبادئها لا توجب خروج النفس عن قدرتها على كل من الفعل و الترك بحيث يصدر الفعل قهراً كصدور الإحراق من النار، بل قيوميه النفس باقيه أيضاً، غايته أن هذه الإراده قد تكون مرجحه للفعل على الترك فتختاره النفس لأجلها على الترك، و قد لا تكون مرجحه له فلا تختاره فهذه الإراده - بعد تسليم كونها مراده هنا - لا تسلب قدره النفس و فاعليتها كما هو ظاهر.

ص: ٥٦

به (١) نفسه، و يخلص مع ربه أنسه (٢)، ما كنا لنهتدى لو لا أن هدانا الله، قال الله تبارك و تعالى: «فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين» و ليكون (٣) حجه على من ساءت سريرته و خبث طبيئته ليهلك من هلك عن بينه و يحيى من حي عن بينه كيلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له حجه بالغه. -----

ثانيتها: إتمام الحجه على من ساءت سريرته و خبث طبيئته لئلا يكون للناس على الله حجه بعد الرسل، بل كان له الحجه البالغه
.. (—)

(١). هذا الضمير و ضمير «به» المتقدم راجعان إلى بعث الرسل و إنزال الكتب.

(٢). هذا الضمير و ضمائر «طبيئته، نفسه، سريرته» راجعه إلى «من» الموصول المراد به القاطع و هو العبد.

(٣). معطوف على قوله: «لينتفع به» و هذا إشاره إلى الفائدة الثانية المتقدمه =====

(-). لا يخفى أن الفائدة الثانية لا تترتب على بعث الرسل، إذ المفروض كون الشقاوه ذاتيه، و الذاتيات ضروريه الثبوت للذات، فيمتنع زوال الخبث الذاتى بإرسال الرسل، فتنحصر فائده البعث فى انتفاع المؤمن و تلغو بالنسبه إلى الكافر و العاصى، و هذا مما لا يمكن التفوه به فضلا عن الاعتقاد به، للمفاسد الكثيره المترتبه على ذلك عصمنا الله تعالى عن الزلات.

الا أن يقال: ان المراد بالذاتى هو المقتضى لا العله التامه، و من المعلوم إناطه ترتب الأثر على المقتضى بعدم المانع، و مع قدره على إيجاد المانع ينتفع الكافر و الفاسق أيضا ببعث الرسل فلا تلزم لغويه الفائدة الثانية هذا.

لكنك خير بأن تنظير المقام بناطقيه الإنسان و ناهقيه الحمار يأبى عن إرادته المقتضى من الذاتى، فتدبر.

ص: ٥٧

ولا يخفى أن في الآيات (١) و الروايات (٢) شهادة على صحة ما حكم ----- المترتبة
على بعث الرسل.

(١). كقوله تعالى: «ان تبدوا ما فى أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله فيغفر لمن يشاء و يعذب من يشاء» و قوله عز و جل: «و لا تقف ما ليس لك به علم ان السمع و البصر و الفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولا» و قوله جل و علا: «لا يؤاخذكم الله باللغو فى أيمانكم، و لكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم» و قوله تبارك و تعالى: «و ليس عليكم جناح فيما أخطأتم به و لكن ما عمدت قلوبكم» إلى غير ذلك من الآيات الداله على المؤاخذة على المخاطر القلبية العمديه، فتكون دليلا- على استحقاق المتجرى للعقاب.

(٢). كقوله صلى الله عليه و آله و سلم: «نيه الكافر شر من عمله» و التعليل الوارد فى خلود أهل النار من عزمهم على البقاء على الكفر لو خلدوا فى الدنيا» و ما رواه فى الفقيه و غيره: «القضاء أربعة ثلاثة فى النار و واحد إلى الجنة، رجل قضى بجور و هو يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بجور و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بحق (بالحق خ) و هو لا يعلم فهو فى النار، و رجل قضى بالحق و هو يعلم فهو فى الجنة» فان القسم الثالث بل القسم الثانى

ص: ٥٨

به الوجدان (١) الحاكم على الإطلاق في باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه، و معه (٢) لا حاجه إلى ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله «أنه لولاه مع استحقاق العاصي له (٣) يلزم إناطه استحقاق ----- أيضا متجرّ، و غير ذلك من الروايات الداله على المؤاخذه على نيه السوء».

لكن بإزائها روايات تدل على عدم المؤاخذه على نيه السوء»، و قد جمع بينهما بوجه مذكوره في محلها من أراد الوقوف عليها فليرجع إليها.

(١). من استحقاق المتجرى للعقاب كاستحقاق العاصي له، لوحده المناط فيهما.

(٢). أى: و مع الوجدان الذى يشهد بصحته الآيات و الروايات.

(٣). أى: للعقاب، و ضمير «لولاه» راجع إلى استحقاق المتجرى للعقاب، و هذا إشاره إلى برهان المحقق السبزواري، و قد نقله الشيخ الأ-عظم عنه بقوله: «و قد يقرر دلالة العقل على ذلك بأنا إذا فرضنا... إلخ» و لما كان تقرير كل من المصنف و الشيخ مغايراً لما ظفرنا عليه فى الذخير، كان الأحسن حكاية عين كلامه، ثم توضيح المتن، فنقول: قد ذكر هذا الدليل فى صور مسأله الصلاه جاهلاً بالوقت بما لفظه: «و أما الجاهل، و المراد به الجاهل بالوقت أو بوجوب المراعاة، و المشهور بطلان صلاته... إلى أن قال: و ان قصدنا به الجاهل بوجوب رعايه الوقت، ففيه إشكال، و رجح بعض أفاضل المتأخرين (قده) الصحه، لصدق الامتثال، و قال أيضا: كل من فعل ما هو فى نفس الأمر و ان لم يعرف كونه كذلك ما لم يكن عالماً بنهيه وقت الفعل حتى لو أخذ المسائل من أحد

ص: ٥٩

..... و ظنها كذلك فانه يصح ما فعله و كذا فى الاعتقادات... إلى أن قال: و
عندى أن ما ذكره منظور فيه مخالف للقواعد المقرره العدليه، و ليس المقام محل تفصيله.

لكن أقول إجمالاً: ان أحد الجاهلين ان صلى فى الوقت و الآخر فى غير الوقت، فلا يخلو اما أن يستحقا العقاب أو لم يستحقا
أصلاً أو يستحق أحدهما دون الآخر.

و على الأول يثبت المطلوب، لأن استحقاق العقاب انما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه «-» .
=====

(-). الظاهر اندراج مفروض كلام الذخيره بكلا شقيه فى المعصيه الحقيقيه و أجنبيته عن موضوع التجرى، و كون استحقاق
العقاب حينئذ بديهياً و مسلماً عند الكل حتى من ينكر استحقاقه على التجرى، توضيحه: أنه - بناء على اعتبار دخل العلم بدخول
الوقت شرعاً فى الصلاه كما هو ظاهر كلام الذخيره و بعض النصوص « لا عقلا، لقاعده الاشتغال القاضيه بلزوم تحصيل العلم
بدخول الوقت مقدمه للعلم بوقوع الصلاه المنوط به إحراز الامتثال - يكون الإتيان بالصلاه مع الجهل بدخول الوقت أو باعتباره
مع احتمال دخله فى الصلاه إخلالاً عمدياً بقيدتها الشرعى من غير فرق فى ذلك بين صورتى وقوع الصلاه فى الوقت و خارجه،
لعدم الإتيان بالمأمور به فيهما على وجهه كما هو صريح كلامه (قده) فى تعليقه لاستحقاق كليهما للعقاب بذلك، بداهه صدق
هذه العله على كليهما، غايه الأمر أن الصلاه فى إحداها فاقده لشرطين: أحدهما عدم

و على الثانى يلزم خروج الواجب (الموقت) عن كونه واجباً، و لو انفتح هذا الباب يجرى الكلام فى كل واحد واحد من أفعال الصلاه و يفضى الأمر إلى ارتفاع جلّ التكليف، و هذا مفسده واضحه لا يشرع لأحد الاجترأ عليه، و معلوم فساده ضروره.

و على الثالث يلزم خلاف العدل، لاستوائهما فى الحركات الاختياريه الموجهه للمدح و الذم، و انما حصل مصادفه الوقت و عدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمل و السعى. و تجوز مدخلية الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح أو الذم مما هدم بنيانه البرهان، و عليه إطباق العدليه فى كل زمان...» انتهى محل الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه. =====

قوعها فى وقتها الواقعى، و الآخر عدم إحراز وقتها، و فى الأخرى فاقده لشرط واحد و هو عدم إحراز وقتها مع وقوعها، و هذا لا يوجب تفاوتاً بينهما فى صدق الإخلال العمدى بالشرط الشرعى و هو إحراز الوقت، و من المعلوم صدق العصيان على هذا الإخلال الموجب لاستحقاق العقوبه فى الصورتين، و أين هذا من التجرى المغاير للعصيان كشرب مقطوع الخمر به مع كونه خلا مثلاً.

نعم بناءً على عدم كون إحراز الوقت شرطاً شرعياً بل مما تقتضيه قاعده الاشتغال، لتوقف يقين الفراغ عليه، فلا محيص عن صحه الصلاه الواقعه فى الوقت و لو مع الجهل به و عدم استحقاق العقاب، للإتيان بالمأمور به على وجهه، إذ المفروض عدم كون الإحراز شرطاً شرعياً حتى يكون الإخلال بمراعاته و لو مع وقوع الصلاه فى الوقت عصيانياً موجباً للبطلان و استحقاق العقاب.

و أما ما أفاده الماتن فتوضيحه: أنه إذا فرضنا شخصين قطعاً بخمريه مائعين فشرباهما و كان أحد المائعين خمراً واقعاً و الآخر خلاً
مثلاً كذلك، فحينئذ اما أن يحكم باستحقاق كليهما للعقاب و اما بعدم استحقاق كليهما له أصلاً، و اما باستحقاق خصوص من
صادف قطعه الواقع، و اما بالعكس، و الصور منحصره عقلاً- فى أربع، لدوران الأمر بين النفى و الإثبات، لا سبيل إلى الثانى و
الرابع، لاستلزامه عدم ترتب استحقاق العقاب على المعصيه الحقيقيه، و هو باطل عند العقلاء القائلين بالتحسين و التقبيح العقليين،
فلا، و و بد اما من الالتزام باستحقاق كليهما للعقاب و هو المطلوب، و اما من الالتزام باستحقاق خصوص من صادف قطعه
الواقع، و لا- سبيل إلى الأخير، لاستلزامه إناطه استحقاق العقوبه بأمر غير اختيارى و هو المصادفه، إذ لا- تفاوت بين هذين
الشخصين الا فى ذلك، فيتعين المصير إلى استحقاق كليهما للعقاب و هو المقصود. =====

لكن عبارته الذخيره «لأن استحقاق العقاب انما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» تعليلاً لاستحقاق العقوبه فى كلتا
صورتى وقوع الصلاه فى الوقت و خارجه تدل بوضوح على قيديه العلم بالوقت شرعاً بحيث لا يكون الآتى بالصلاه فى الوقت
بدون العلم به آتياً بالمأمور به على وجهه، فيتضح حينئذ أجنيبه كلام الذخيره عن التجرى و عدم صحه الاستشهاد به عليه، و لعله
لذلك - أى لدخل العلم بالوقت شرعاً فى صحه الصلاه - أبدل شيخنا الأعظم (قده) مثال الجاهل بوقت الصلاه بشرب شخصين
قطعاً بخمريه مائعين، حيث ان القطع بالخمريه طريق محض، و لا قيديه له بالنسبه إلى الموضوع و حكمه الشرعى و ان كان له
موضوعيه بالنسبه إلى الحكم العقلى من التنجيز كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أن ظاهر عباره الذخيره اعتبار إحراز دخول الوقت شرعاً في الصلاة كسائر الأمور المعتمره فيها كذلك كالطهاره و الاستقبال و الستر و نحوها بقربنه قوله: «لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» لظهور «على وجهه» في الوجه المعتمر شرعاً في المأمور به، لا الوجه المعتمر عقلاً في العلم بامثال الأمر.

و قد تعرض لبعض الجهات المتعلقه بمسأله الجهل بوقت الصلاة صاحب الفصول (قده) في أواخر مباحث الاجتهاد و التقليد.

الثاني: أجنبيه مفروض كلام الذخيره عن مبحث التجري الابداء على طريقه العلم بالوقت لا موضوعيته و قيديته، لكن الطريقه خلاف ظاهر تعليله (قده) لاستحقاق العقوبه في كلتا الصورتين بعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه.

الثالث: مغايره المثل المذكور في الرسائل لما في الذخيره من مسأله الوقت.

و قد ظهر مما ذكرنا: متانه تحليل استحقاق العقوبه في كلتا الصورتين بما أفاده من: «عدم الإتيان بالمأمور به على وجهه» و عدم الحاجه معه إلى قوله:

«لاستوائهما في الحركات الاختياريه الموجبه للمدح و الذم.. إلخ» إذ مجرد استوائهما في الأفعال الاختياريه بدون شرطيه إحراز الوقت شرعاً لا يوجب استحقاق العقوبه في صوره وقوع الصلاة في الوقت، لصحتها حينئذ مع فرض قصد القربه، و مع صحتها لا وجه للعقاب، فالموجب لاستحقاق العقوبه في كلتا الصورتين هي الإخلال بالشرط الشرعي أعني العلم بالوقت.

ص: ٦٣

العقوبه بما هو خارج عن الاختيار من (١) مصادفه قطعه الخارجه (٢) عن تحت قدرته و اختياره» مع (٣) بطلانه و فساده، إذ (٤) للخصم أن يقول: -----

(١). بيان للموصول في قوله: «بما هو خارج».

(٢). صفة للمصادفه، يعنى: أن مصادفه القطع للواقع خارجه عن الاختيار.

(٣). يعنى: لا- حاجه - مع حكم الوجدان و الآيات و الروايات باستحقاق المتجرى للعقاب - إلى التشبث بهذا الدليل العقلى الرباعى الذى هو باطل فى نفسه كما سيأتى بيانه.

(٤). تعليل لقوله: «بطلانه و فساده» و هذا شروع فى الجواب عن الدليل العقلى الرباعى، و قد أجاب عنه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إذ للخصم» و حاصله: أنه يمكن الالتزام باستحقاق من صادف قطعه الواقع للعقاب دون من لم يصادف، يعنى: أن العاصى يستحق العقوبه دون المتجرى. توضيحه:

أن سبب استحقاق المؤاخذه مؤلف من أمرين:

أحدهما: قصد المخالفه و الطغيان عن علم و عمد.

و الآخر مصادفه قطعه للواقع. و الأول أمر اختياري، و الثانى غير اختياري، و لا ضير فى استحقاقه للعقوبه، إذ الأمر غير الاختياري المذمى يمتنع إناطه استحقاق العقاب به هو ما يكون بتمامه غير اختياري لا جزءه، فإذا كان السبب مركباً من أمر اختياري و غيره فلا- مانع منه، و من المعلوم أن العله فى المعصيه الحقيقه بكلا- جزأيهما متحققه، بخلاف التجري، فان الجزء الثانى - و هو المصادفه - غير متحقق فيه و ان كان عدم تحققه فيه خارجاً عن اختياره، فلا وجه لاستحقاقه العقاب، و عدم العقاب على أمر غير اختياري - و هو عدم المصادفه للواقع - لا قبح فيه، فهذا الدليل الرباعى قاصر عن إثبات استحقاق المتجرى للعقاب.

ص: ٦٤

بأن استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه (١) و هو (٢) مخالفته «-» عن عمد و اختيار، و عدم (٣) تحققه فيه لعدم مخالفته (٤) -----

(١). أى: فى العاصى، و ضمير «دونه» راجع إلى المتجرى.

(٢). أى: سبب الاستحقاق مخالفه العاصى عن عمد و اختيار.

(٣). معطوف على «تحقق» يعنى: و عدم تحقق سبب الاستحقاق فى المتجرى انما هو لعدم تحقق المخالفه.

(٤). أى: المتجرى، و هذا تعليل لعدم تحقق سبب الاستحقاق فى المتجرى، و حاصله: أن المتجرى لا يستحق العقوبه، لعدم مخالفته أصلاً كما إذا شرب الخل باعتقاد كونه من المحرمات الشرعيه، ثم تبين له أنه لم يكن حراماً شرعاً، فحينئذ صدر منه فعل اختياري و هو شرب الخل بقصد كونه شرب الخل، لكن ليس شربه له مخالفه لحكم المولى، لعدم ارتكابه للحرام و لو كان عدم مخالفته لتكليف المولى لأمر غير اختياري و هو خطأ قطعه. =====

(-). لا يخفى أن المخالفه التى تنتزع من المصادفه ليست فعلاً اختيارياً حتى تصح إناطه استحقاق العقوبه عقلاً بها، و قد ثبت فى محله أن ما يتصف بالحسن و القبح العقليين لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً، و من المعلوم أن شيئاً من المخالفه و تفويت الغرض و ارتكاب المبعوض لا يصلح لأن يكون مناطاً لاستحقاق العقوبه، لوجودها فى صوره الجهل أيضاً مع عدم استحقاقها عقلاً، و ليس ذلك الا- لأجل عدم اختياريتها، فلا محيص عن كون مناطه فعلاً اختيارياً يقبحه العقل، و هو فى المقام منحصر بالفعل الصادر تجريباً و طغياناً على المولى و هتكاً لحرمة، و من المعلوم اشتراكه بين العاصى و المتجرى، فالدليل الرباعى العدى أفاده المحقق السبزواري (قده) المذكور فى الرسائل و المشار إليه فى المتن

(١). يعنى: و لو كان عدم مخالفه المتجرى مستنداً إلى ما هو خارج عن اختياره، حيث انه مستند إلى عدم المصادفه الذى هو خارج عن اختياره.

(٢). بالجر عطف على قوله: «لعدم» و اضراب عنه، و هذا هو الجواب الثانى عن الدليل المزبور، و حاصله: أن الدليل الرباعى المذكور لما كان مورده صدور الفعل من المتجرى و استحقاق العقاب على الفعل، أراد أن يزيفه بأنه أخص من المدعى، إذ قد يتفق عدم صدور فعل اختيارى من المتجرى حتى يقال بترتب استحقاق العقوبه عليه، و ذلك كما إذا اعتقد انطباق عنوان محرم كالخمر مثلاً على مائع شخصى، فشربه بقصد الخمریه، ثم ظهر كونه ماء، فان ما أراده من شرب الخمر لم يتحقق فى الخارج كما هو المفروض، و ما تحقق فى الخارج من شرب الماء لم يكن مقصوداً له، فلم يصدر منه فعل اختيارى.

و هذا مطرد فى الموضوعات دون الأحكام، فإذا شرب الماء بعنوان شرب الماء معتقداً بحرمة - و ظهر عدم حرمة - فان شرب الماء فعل اختيارى له.

و الفرق بين الجوابين: أن الأول يجرى فى مطلق التجرى، و الثانى يختص بالشبهات الموضوعيه، إذ المفروض كونه متجرىاً فى تطبيق الموضوع المعلوم الحرمة - كالخمر فى المثال المذكور - على الماء. =====

ثبت المطلوب و هو استحقاق المتجرى للعقاب كالعاصى. و جواب المصنف (قده) عنه المذكور هنا و فى حاشيته على الرسائل بقوله: «فان استحقاق من صادف قطعه انما هو لتحقيق سببه و هو المخالفه اختياراً... إلخ» مخدوش، لما عرفت من أن سبب الاستحقاق لا بد أن يكون فعلاً اختيارياً و قبيحاً عقلياً حتى ينافى استحقاق العقوبه به، و المخالفه ليست اختياريه، لأنها منتزعه عن المصادفه، و الذى صدر اختياراً هو التمرد و الطغيان و الخروج عن رسوم العبوديه، و هذا

بالاختيار «-» كما في التجري (١) بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً- بأن مائعاً خمر مع أنه لم يكن بالخمير، فيحتاج (٢) إلى إثبات أن المخالفه الاعتقاديه سبب كالواقعيه الاختياريه -----

(١). إشاره إلى الخطأ في الموضوعات، و ضمير «أفاده» راجع إلى التجري و ضمير «أنه» راجع الموصول في قوله: «ما قطع» المراد به المائع مثلاً.

(٢). يعنى: بعد إثبات عدم صدور فعل اختياري في بعض أفراد التجري، فلا بد في الحكم باستحقاق العقوبه حينئذ من إثبات كون المخالفه الاعتقاديه كالواقعيه الاختياريه سبباً لاستحقاق العقوبه، و هو أول الكلام، فالمتعين الاستدلال =====
بب الاستحقاق في كل من المتجري و العاصي، فلا فرق بينهما في استحقاق العقوبه أصلاً.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن الحاكم باستحقاق العقوبه في التجري كالعصيان هو العقل لا الشرع بدعوى حرمة، لعدم قابليه التجري للحرمة الشرعيه بعد وضوح كونه كالعصيان واقعاً في سلسله معلولات الأحكام لا عللها، فلو دل دليل نقلي على ترتب العقاب عليه كان إرشاداً إلى حكم العقل و قاصراً عن إثبات حرمة بالبرهان الإني، كقصور قاعده الملازمه عن إثباتها بالبرهان اللّمي، حيث ان موردها علل الأحكام لا معلولاتها، كما تقدم في بعض التعاليق. فالبحث عن الجهه الفقهيه و هي حرمة التجري ساقط رأساً، لعدم قابليه المورد للحكم المولوي.

(-). فيه ما لا- يخفى، إذ الحركة لا- تخلو من كونها طبعيه أو قسريه أو إراديه، و من المعلوم انتفاء الأوليين في المقام، فيتعين الأخير، فشرب ماء قطع بخرميته فعل إرادى للشارب. و تخلف عنوان الخمريه لا يقدر في إراديه شربه بعنوان التمرد على المولى كما مر في بعض التعاليق.

كما عرفت (١) بما لا مزيد عليه.

ثم (٢) ----- بما ذكرناه من حكم الوجدان و شهاده الآيات و الروايات، لعدم تماميه الدليل الرباعى المزبور فى صوره عدم صدور فعل من المتجرى.

(١). يعنى: عرفت حكم العقل بسببيه المخالفه الاعتقاديه كالواقعيه لاستحقاق العقوبه، و شهاده الآيات و الروايات به.

(٢). هذا تمهيد لرد كلام الفصول، و لا بأس بتوضيح مقصوده أولاً ثم التعرض لشرح كلام المصنف. أما صاحب الفصول فانه فى التنبيه الرابع من تنبيهات مقدمه الواجب - بعد أن اختار ترتب الثواب على الواجبات الغيريه و ان لم تكن بخطاب أصلى خلافاً لمن ذهب إلى ترتب الثواب على خصوص الواجب التبعى الثابت بخطاب أصلى - قال: «و أما ترتب الذم و العقاب على تارك مقدمه الواجب و ان لم يصادف بعدُ زمن الواجب كما يشهد به العقل و العاده، و لهذا يزجر و يعزر عليه، فلا نسلم أنه يترتب عليه من حيث كونه تاركاً لمقدمه الواجب، بل من حيث كونه متجرباً على ترك الواجب، فان التحقيق أن التجري على المعصيه معصيه أيضاً، لكنه ان صادفها تداخلاً و عُداً معصيه واحده، و انما تظهر الثمره فيما لو تخلف عنها».

و غرضه (قده) من هذا الكلام: أن ترك المقدمه و تفويتها قبل زمان الواجب - كإتلاف ما عنده من الماء قبل الوقت مع علمه بعدم وجدانه له بعد الوقت - يكون تجريباً على ترك الواجب، فإذا لم يعثر على الماء بعد الوقت يصير مصادفاً للمعصيه الحقيقيه و يعدان معصيتين فيستحق عقابين، لكن يتداخلان، للإجماع على أنه يعاقب عقوبه واحده.

إذا عرفت مقصود الفصول، تعرف أن ما قد يتوهم من كلامه من أن الاعتقاد

ص: ٦٨

لا يذهب عليك أنه ليس (١) في المعصية الحقيقيه الا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه - و هو هتك واحد - فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع (٢) ضروره أن المعصيه الواحده لا توجب الا عقوبه واحده، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى.

و لا منشأ لتوهمه (٣) الا بداهه أنه ليس في معصيه واحده الا عقوبه واحده، ----- الواحد كيف يطابق الواقع و يخالفه حتى يتحقق كل من عنوانى المعصيه الحقيقيه و التجرى، فيكون اجتماع المعصيه و التجرى من المحالات، أجنبي عن كلامه.

(١). هذا رد لكلام صاحب الفصول، و حاصل الرد: أن منشأ استحقاق العقوبه فى المعصيه الحقيقيه لما كان أمراً واحداً - و هو الهتك الواحد - فلا موجب لتعدد العقوبه، و على تقدير تعددها لا وجه للتداخل، و لعل الداعى إلى الالتزام بالتداخل هو الجمع بين حكم العقل باقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب، إذ كل من المعصيه و التجرى سبب مستقل لاستحقاق العقاب، و بين ما ادعى الإجماع و ضروره المذهب عليه من وحده العقاب فى المعصيه الحقيقيه، فيجمع بالتداخل بين حكم العقل و بين الضروره المزبورين.

(٢). هذا رد آخر على الفصول القائل بتعدد العقاب، و حاصله: أنه كما أن المعصيه الحقيقيه ليس لها الا منشأ واحد فلا موجب لتعدد العقاب، كذلك قامت الضروره على أن هذه المعصيه الواحده لا توجب الا عقوبه واحده، فلا موجب أيضا لتعدد العقاب. و أوضحه فى حاشيه الرسائل بقوله: «انما يكون تعدد العقوبه أو المثوبه استحقاقاً بتعدد إظهار الطغيان و الكفران أو الموافقه و الطاعه، و وحدتها بوحدته».

(٣). أى: لتوهم التداخل، و ضمير «أنه» للشأن، و قوله: «الا بداهه» إشاره

مع الغفله (١) عن أن وحده المسبب تكشف بنحو الآن عن وحده السبب.

الأمر الثالث (٢)

إشاره

: أنه قد عرفت (٣) ----- إلى ما ذكرناه من دعوى الإجماع و ضروره المذهب على وحده العقاب فى المعصيه الحقيقه، فجعل صاحب الفصول وحده العقوبه كاشفه عن تداخل المسبب أى العقابين.

(١). هذا رد لما توهمه صاحب الفصول من كشف وحده العقوبه المدعى عليها الإجماع و ضروره المذهب عن تداخل العقابين، و حاصل الرد: أنه لم لا يجعل وحده المسبب كاشفه إنَّاً عن وحده السبب؟ يعنى: أن سبب الاستحقاق واحد لا تعدد فيه حتى نلتجى إلى القول بتداخل المسبب أعنى العقابين.

(٢). الغرض من عقده التعرض لأمرين:

الأول: أقسام القطع.

الثانى: قيام بعض الأمارات و الأصول العمليه مقام القطع الطريقي.

(٣). هذا إشاره إلى الأمر الأول، و حاصله: أن للقطع أقساماً خمس، إذ القطع اما طريقي محض من دون دخله فى متعلقه دخلا موضوعياً سواء كان متعلقه موضوعاً خارجياً كالقطع بمائيه مائع أو خمريته أو غيرهما، أم حكماً شرعياً تكليفاً كالقطع بوجوب الصلاه و حرمة الغيبه، أو وضعياً كالقطع بطهاره التراب و مالكيه سيدتنا فاطمه الزهراء سلام الله عليها لفدك.

و اما موضوعى، بأن يكون تمام الموضوع أو جزؤه، و على التقديرين اما يؤخذ على وجه الصفته أى بلحاظ كونه صفه قائمه بالقاطع أو المقطوع به، و اما على وجه الكشف و الطريقيه، فأقسام القطع الموضوعى أربعة، و بعد ضم القطع الطريقي إليها يصير مجموع الأقسام خمس. ثم ان المراد بالقطع الطريقي هو

ص: ٧٠

أن القطع بالتكليف أخطأ (١) أو أصاب يوجب عقلاً استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب (٢) من دون أن يؤخذ (٣) (يوجد) شرعاً فى خطاب، ----- طريقيته بالنسبه إلى الحكم الشرعى، و أما بالنسبه إلى الحكم العقلى و هو الحجيه فيكون موضوعاً له، كما هو واضح، و سيتضح ما يتعلق بهذه الأقسام فى طى شرح كلام المصنف.

(١). كما فى صورته التجري.

(٢). على المخالفه، كما أن استحقاق المدح و الثواب على الموافقه.

(٣). نائب الفاعل ضمير راجع إلى القطع، و هذا هو القطع الطريقي، وجه عدم أخذه موضوعاً لما تعلق به من الخطاب لزوم الدور
«-» . =====

(-). و لكن مع ذلك قد تصدى غير واحد من المحققين لتصحيح أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه بوجوه:

منها: ما عن المحقق النائنى (قده) «من تصحيحه بتمم الجعل بعد تمهيد مقدمات:

إحداها: لزوم الدور من تقييد الحكم بالقطع به.

ثانيتها: أن استحاله تقييد الشىء ببقيد تستلزم استحاله إطلاقه بالإضافه إليه، لكون تقابل الإطلاق و التقييد من تقابل العدم و الملكه.

ثالثتها: أن إهمال الموضوع بالإضافه إلى قيد فى الواقع غير معقول، لأنه اما دخيل فى الملاك الذى اقتضى تشريع الحكم، و اما ليس دخيلاً فيه.

فعلى الأول لا بد من لحاظه مقيداً به.

و على الثانى لا بد من لحاظه مطلقاً بالإضافه إليه بمعنى ثبوت الحكم فى

لتا صورتى وجود القيد و عدمه. و مقتضى المقدمتين الأوليين إهمال الخطابات الأولية بالإضافة إلى العلم بها، لأن تقييدها به المستلزم للدور مستحيل، و استحاله التقييد تستلزم استحاله الإطلاق، للملازمه بين الأمرين، لكن الإهمال الثبوتى أيضا مستحيل كما عرفت فى المقدمه الثالثه، فلا بد من جعل آخر يفيد نتيجة الإطلاق أو نتيجة التقييد، و هذا الجعل هو المصطلح عليه بمتتم الجعل.

و عليه فاستكشاف كل من الإطلاق و التقييد منوط بدليل آخر، هذا بحسب الثبوت.

و أما بحسب الإثبات، فما دل من الروايات و الإجماع بل الضروره على اشتراك الأحكام بين العالم و الجاهل يكون دليلا على نتيجة الإطلاق، كما أن ما دل على اختصاص بعضها بالعالمين بها مثل موارد الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام و غيرها يكون دليلا على نتيجة التقييد و اختصاص تلك الأحكام بالعالمين بها و عدم شمولها للجاهلين.

فمحصل مراده (قده): استحاله تقييد الخطابات الأولية كاستحاله إطلاقها بالإضافة إلى الانقسامات الثانويه كالعلم و قصد القربه و الوجه و نحوها، هذا فى الإطلاق و التقييد اللحاظيين.

و أما نتیجتہما فلا بد منها، لاستحاله الإهمال الثبوتى أيضا، فملاك تشريع الحكم ان كان موجوداً فى كلتا حالتى العلم و الجهل فالحكم مطلق، و ان كان موجوداً فى خصوص حال العلم فالحكم مقيد و مختص بالعالم به.

و بالجمله: فالممتنع هو الإطلاق و التقييد اللحاظيان دون نتیجتہما» هذا.

و فيه: أن المانع - و هو اجتماع النقيضين الممتنع ذاتاً - من الأمور الواقعيه

ير المنوطه باللحاظ، ضروره استحاله موضوعيه العلم لمتعلقه فى كل صقع من الثبوت و الإثبات، و من اللحاظ و غيره، فان استحاله اجتماع السواد و عدمه لا تختص بحال دون حال، ففى المقام يستحيل اجتماع وجود العلم و عدمه قبل الحكم، فليس المحذور إثباتياً فقط حتى يرتفع بنتيجه التقييد و متمم الجعل.

نعم يتجه هذا فى مثل قصد القربه مما لا- يمكن أن يتكفله الخطاب الأولى، إذ المحذور فيه امتناع إطلاق الخطاب الأولى بالإضافة إليه، لقصوره عن شموله للأمر المتأخره عنه المترتبه عليه، و هذا القصور يرتفع بخطاب ثان متمم للقصور الشمولى، فدخل مثل قصد القربه فى العباده بخطاب ثانوى ممكن، إذ لا يلزم منه محذور، بخلاف دخل العلم موضوعياً فى متعلقه كما مر آنفاً.

ففرق بين دخل العلم فى متعلقه كذلك و بين دخل قصد القربه، و الفارق هو إمكان دخل الثانى فى العباده بتمم الجعل دون الأول الذى وزانه وزان دخل الإطاعه فى تعلق الأمر و تقييده بها فى الاستحاله، و قد تقدم فى مبحث التعبدى و التوصلى بعض الكلام فى ذلك، فراجع.

فالمتحصل: أن الالتزام بنتيجه التقييد لا أثر له فى المقام، إذ لا يدفع غائله استحاله الدور.

و أما ما جعله دليلاً على نتيجته التقييد و اختصاص بعض الأحكام بخصوص العالمين من الروايات الداله على صحه صلاه من أخفى فى موضع الإجهار و بالعكس، و من أتم صلاته فى موضع القصر كصحيح زواره عن أبى جعفر عليه السلام «فى رجل جهر فيما لا- ينبغى الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمداً فقد نقص صلاته و عليه الإعاده،

فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري فلا شىء و قد تمت صلاته . و صحيح زراره و محمد بن مسلم قالوا: «قلنا لأبى جعفر عليه السلام رجل صلى فى السفر أربعاً أ يعيد أم لا؟ قال عليه السلام: ان كان قرأت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى أربعاً أعاد، و ان لم يكن قرأت عليه و لم يعلمها فلا- إعادته عليه « ففيه: أنه لا- يدل على دخل العلم فى وجوب الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام أصلاً فضلاً عن كون ذلك بنحو نتيجة التقييد لو لم نقل بدلالاتها على عدم دخل العلم فيها، فان قوله: «جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه... إلخ» ظاهر فى عدم دخل العلم فى أصل التشريع و عدم اختصاص الوجوب فى هذه الموارد بالعالم به.

و مجرد الحكم بالصحة و تمامية المأتى به لا يدل على دخل العلم فى الوجوب، بل حكم المشهور باستحقاق العقوبة فى هذه الموارد على ما نسب إليهم يؤيد أيضاً عدم الدخل.

فالاجزاء و عدم الإعادة ليس لأجل دخل العلم فى الوجوب، بل لتصرف الشارع فى مرحله الإطاعة تسهيلاً منه كتصرفه فى موارد الشك التى تجرى فيها قاعده التجاوز أو الفراغ مع العلم بدخل المشكوك فيه شرطاً أو شرطاً، و حكم العقل بلزوم العلم بإتيانه فى تحقق الامتثال لو لا حكم الشارع بالاجزاء.

هذا كله مضافاً إلى: أن لازم دخل العلم موضوعياً فى الحكم عدم وجوب تحصيل العلم به، لأنه من تحصيل الموضوع كالاستطاعه و هو غير واجب.

و إلى: أن لازمه القطع بعدم الحكم عند الجهل به من دون حاجه إلى أصل البراءه، لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قطعاً.

و منها: ما عن المصنف (قده) من كون العلم بمرتبه الإنشاء موضوعاً لمرتبه الفعلية، فالعلم بإنشاء وجوب القصر مثلاً موضوع لفعليته، و بتعدد المرتبه يرتفع غائله الدور.

و فيه: - مضافاً إلى ابتناؤه على ما ذهب إليه من تعدد مراتب الحكم و هي الاقتضاء و الإنشاء و الفعلية و التنجز و هو ممنوع ثبوتاً و إثباتاً، فان المتيقن منها اثنتان إحداهما الفعلية و الحكم على الموضوع الموجود بجميع ماله دخل فيه جزءاً و شرطاً كوجود الاستطاعه، فان الوجوب المترتب عليها يصير فعلياً بوجودها. و ثانيتهما التنجز و هو وصول هذا الحكم الفعلى بحجه معتبره إلى المكلف بحيث لا- يعذر في مخالفته، بل يحكم العقل بحسن مؤاخذته - أنه لا يجدى أيضا في دفع الإشكال، حيث ان مرجعه إلى عدم موضوعيه العلم لنفس متعلقه، لمغايره الحكم الإنشائي الذي فرض كونه متعلق العلم للحكم الفعلى الذي جعل العلم موضوعاً له.

و ان شئت فقل: ان العلم ليس موضوعاً لعين ما تعلق به، بل متعلقه و الحكم المترتب على العلم به متغايران. نظير جعل العلم بوجوب الصلاه موضوعاً لوجوب التصديق، و هذا خارج عن موضوع البحث و التزام بالإشكال لا دفع له كما هو واضح للمتأمل.

كما لا يندفع الإشكال بما قيل: «من كون وجوب القصر على المسافر

خبيراً و بالعلم به يصير تعيينياً، فإذا صلى المسافر تماماً جهلاً بالحكم صحت، لكون التمام أحد عدلى الواجب المخير، بخلاف ما إذا أتى بها تماماً بعد العلم بوجوب القصر، فإنها باطله، لكون المأمور به حينئذ صلاه القصر تعييناً، وكذا الحكم فى الجهر و الإخفات» و ذلك لخروجه عن مفروض البحث أيضاً، حيث ان العلم بالوجوب التخييرى موضوع للوجوب التعيينى، فمتعلق العلم و الحكم المترتب عليه متغايران، نظير موضوعيه العلم بوجوب الصلاه لوجوب التصديق كما مر آنفاً.

مضافاً إلى: أنه خلاف ظاهر قوله عليه السلام فى صحيح زراره و محمد بن مسلم المتقدم: «ان كان قرأت عليه آيه التقصير و فسرت له» لظهوره فى تفسير قوله تعالى: «لا جناح» الظاهر فى الوجوب التخييرى بالوجوب التعيينى، فالواجب تعييناً على المسافر و ان كان جاهلاً هو القصر.

و مثله فى الضعف ما قيل أيضاً من: «أن وجوب الجهر و الإخفات فى موردهما نفسى، و بالعلم به يصير شرطياً، فلو صلى جهراً فى موضع الإخفات أو بالعكس عالماً بطلت صلاته، لكونها فاقده للشرط، و لو كان الوجوب باقياً على النفسى لم يكن وجه للبطلان، بل كانت الصلاه صحيحه مع استحقاق العقوبه على ترك الواجب النفسى. هذا فى الجهر و الإخفات.

و أما فى القصر و الإتمام، فيقال: ان الواجب على المسافر الجاهل بوجوب القصر هو ما فرضه الله تعالى لا بشرط، و لذا لو أتى بالصلاه تماماً كانت صحيحه و بعد العلم بوجوب القصر يصير وجوب ما فرضه الله بشرط لا، بمعنى اشتراطه بعدم انضمام ما فرضه النبى صلى الله عليه و آله و سلم إليه، فيتصف حينئذ فرض

و قد يؤخذ (١) فى موضوع حكم آخر (٢) يخالف (٣) متعلقه (مخالف لحكم

(١). أى: القطع، و هذا شروع فى بيان أقسام القطع الموضوعى.

(٢). كما إذا قال: «إذا علمت بوجوب الصلاة و جب عليك التصديق» فان العلم بوجوب الصلاة أخذ موضوعاً لحكم آخر و هو وجوب التصديق، فقولته:

«آخر» صفة ل «حكم» يعنى: قد يؤخذ القطع موضوعاً لحكم غير الحكم الذى تعلق به القطع.

(٣). يعنى: الحكم الاخر - الذى أخذ القطع فى موضوعه - يخالف الحكم الذى تعلق به القطع فيما إذا كان متعلقه حكماً شرعياً، و يخالف حكماً ما تعلق به القطع - كما هو مقتضى ما فى بعض النسخ - فيما إذا كان متعلقه موضوعاً خارجياً لا- يماثله.

=====

لنبى صلى الله عليه و آله بالمانعيه».

وجه الضعف: أن مرجع هذا الوجه إلى موضوعيه العلم لحكم آخر غير متعلقه، لتغاير اللا بشرط و بشرط لا، و الوجوب النفسى و الغيرى سنخاً، و من المعلوم أنه خروج عن محل البحث لا دفع للإشكال و تصحيح لأخذ العلم موضوعاً لمتعلقه.

و بالجمله: فهذان الوجهان و غيرهما مما ذكره لدفع إشكال موضوعيه العلم لمتعلقه لا تدفعه أصلاً و ان سلمنا صحتها فى نفسها. فالحق امتناع أخذ العلم موضوعاً لمتعلقه. و لو فرض وجود ما يدل بظاهره على ذلك فلا بد من تأويله، و لذا وجه الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم أخبار الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام فى كتبهم الفقيهيه بوجوه عديده، و لعنا نشير إليها فى أواخر قاعده الاشتغال إن شاء الله تعالى.

ص: ٧٧

متعلقه) لا يماثله ولا يضاده (١)، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه «إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا» تاره
(٢) بنحو يكون تمام الموضوع بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ (٣) موجباً -----

--

(١). كالمثال المتقدم وهو «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك التصديق» فان وجوب التصديق لا يماثل وجوب الصلاة، لتغاير متعلقيهما، ومع تغاير المتعلقين - وهما الصلاة والتصديق - لا يكون وجوبهما مثلين ولا ضدّين، بل هما متخالفان. نعم لو كان القطع بوجوب الصلاة موضوعاً لوجوب آخر للصلاة كأن يقول: «إذا علمت بوجوب الصلاة وجب عليك الصلاة بوجوب آخر» كان من اجتماع المثليين، ولو كان العلم بوجوب الصلاة موضوعاً لحرمتها، كأن يقول: «إذا علمت بوجوب الصلاة حرمت عليك الصلاة» كان من اجتماع الضدين.

(٢). هذا شروع في بيان أقسام القطع الموضوعي، وهذا أولها، وهو كون القطع تمام الموضوع للحكم بحيث لا دخل للواقع فيه أصلاً، كما نعيه الغصب ولبس ما لا يؤكل للصلاة، حيث انها مترتبة على العلم بهما، فإذا علم بهما و صلى بطلت صلاته وان تبين أن لباسه مما يؤكل أو إباحه مكانه واقعاً.

(٣). بيان للإطلاق، يعنى: لا فرق في كون القطع تمام الموضوع بين كونه مصيباً ومخطئاً. والفرق بين أخذ القطع تمام الموضوع وبين أخذه طريقاً محضاً هو: أنه على الأول يدور الحكم مدار القطع وجوداً وعدمًا، كمثال العلم بالغصبيه المتقدم.

و على الثانى يدور الحكم مدار الواقع وجوداً وعدمًا بحيث لا دخل للعلم فيه أصلاً.

ص: ٧٨

لذلك (١)، و أخرى (٢) بنحو يكون جزؤه أو قيده (٣) بأن يكون القطع به (٤) فى خصوص ما أصاب موجباً له، و فى كل منهما (٥) يؤخذ طوراً بما هو كاشف (٦) -----

(١). يعنى: لذلك الحكم الآخر المخالف للحكم الذى تعلق القطع به أو بموضوعه.

(٢). هذا هو القسم الثانى و هو كون القطع جزء الموضوع بحيث يكون لكل من العلم و المعلوم دخل فى الحكم الآخر، و ذلك كما إذا فرض أن العلم بوجوب الصلاه جزء موضوع وجوب التصديق، و الجزء الآخر نفس وجوب الصلاه واقعاً، و كالعالم بالمشهود به المأخوذ جزءاً لموضوع جواز الشهاده، فالواقع المنكشف موضوع لجواز الشهاده، لا مطلق الانكشاف و ان كان خطأ، و لا المنكشف بوجوده الواقعى و ان لم يكن منكشفاً لدى المكلف، فالقطع المصيب هو الموضوع، لا مطلق القطع و ان لم يكن مصيباً.

(٣). هذا الضمير و ضمير «جزءه» راجعان إلى الموضوع، و اسم «يكون» ضمير راجع إلى القطع.

(٤). أى: يكون القطع بالحكم فى خصوص ما أصاب موجباً للحكم الآخر لا فيما أخطأ.

(٥). يعنى: و فى كل واحد من تمام الموضوع و جزء الموضوع يؤخذ القطع تاره بنحو الصفته و أخرى بنحو الكاشفيه، فأقسام القطع الموضوعى أربعة.

(٦). هذا تقريب أخذ القطع الموضوعى بنحو الكشف، و حاصله: أن للقطع جهتين:

إحدهما: كونه صفة حقيقه قائمه بالنفس، فيكون العلم حينئذ كسائر الصفات النفسائيه كالجود و البخل و الشجاعه و غيرها.

و حاكٍ عن متعلقه، و آخر (١) بما هو صفه خاصه للقاطع أو المقطوع به، و ذلك (٢) لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه (٣) -----

ثانيتها: كونه حاكياً و كاشفاً عن متعلقه و مرآةً له، فيكون العلم حينئذ طريقاً إلى إحراز متعلقه، إذ ليس العلم من الصفات الحقيقيه المحضه كالحياه، و لا- إضافه محضه، بل للعلم واقعيه و إضافه إلى ما يتعلق به، فلذا يعد من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافه، فلا يتحقق العلم بدون العالم و المعلوم.

و بالجملة: فهاتان الجهتان مما لا يمكن انفكاكهما عن العلم، لكن الملحوظ في نظر جاعل الحكم تاره يكون هو العلم باعتبار كونه صفه قائمه بالنفس، و أخرى باعتبار كونه حاكياً عن متعلقه.

ثم ان في جنس العلم و أنه من مقوله الكيف النفساني كما هو المشهور أو الإضافه كما عن الفخر الرازي أو الانفعال كما عن جماعه أو الفعل كما عن بعض خلافاً مذكوراً في محله.

(١). بالفتح عطف على قوله: «طوراً».

(٢). يعنى: الأخذ بأحد النحويين، و غرضه بيان وجه انقسام القطع إلى الطريقي و الصفتي - و الصحيح الوصفى لأن النسبه ترد الأشياء إلى أصولها، فالتعبير بالصفتيه جرى على ما اشتهر من قولهم: غلط مشهور خير من صحيح مهجور - و كيف كان فقد عرفت توضيح كلا النحويين. و ضمير «متعلقه» راجع إلى القطع.

(٣). و هي الصفات المتأصله التي تحتاج في تحققها إلى طرف آخر كالعلم و القدره المضافين إلى المقدور و المعلوم، في قبال الصفات الحقيقيه المحضه و هي الصفات المتأصله القائمه بالنفس التي لا- تحتاج في تحققها إلى إضافتها إلى شىء آخر كالشجاعه و الحياه و القوه، و في قبال الصفات الانتزاعيه كالفقيه

ص: ٨٠

ولذا (١) كان العلم نوراً لنفسه (٢) و نوراً لغيره (٣) صح (٤) أن يؤخذ فيه بما هو صفه خاصه و حاله مخصوصه بإلغاء (٥) جهه كشفه أو اعتبار (٦) خصوصيه أخرى (٧) ----- و التحتيه و نحوهما التي لا وجود لها فى الخارج، و انما الوجود لمنشأ انتزاعها.

(١). أى: و لكون القطع من الصفات الحقيقيه ذات الإضافه كان العلم... إلخ.

(٢). فيكون العلم من الحقائق الموجوده الخارجيه.

(٣). يعنى: كاشفاً عن غيره و هو متعلق العلم، فالعلم منور لغيره، فكان التعبير به أولى.

(٤). جواب «لما كان» أى: صح أن يؤخذ القطع فى موضوع الحكم.

(٥). متعلق بقوله: «يؤخذ» و المراد بإلغاء جهه كشفه عدم لحاظها، و الا فالكاشفيه ذاتيه للعلم، فكيف يعقل إلغاؤها و سلبها عنه، فكان الأولى أن يقول: «بلا لحاظ جهه كشفه».

(٦). معطوف على «إلغاء» و حق العبارة أن تكون هكذا: «مع اعتبار خصوصيه أخرى فيه معها أو بدونه» إذ المقصود كون القطع مأخوذاً فى الموضوع بما أنه صفه لا بما أنه كاشف، غايه الأمر أنه قد يلاحظ مع صفتيه القطع خصوصيه أخرى، مثل تقييد القطع بسبب خاص أو شخص مخصوص، و قد لا يلاحظ ذلك، و عبارته المتن لا تفى بهذا المطلب.

(٧). كاعتبار كون العلم ناشئاً من سبب خاص كما قيل: ان جواز تقليد العالم موضوعه العالم بالاحكام الشرعيه عن الأدله المعروفه، لا من كل سبب، أو اعتبار شخص خاص ككون العالم بالاحكام الذى يجوز تقليده خصوص الإمامى لا غيره.

ص: ٨١

فيه معها (١)، كما صح (٢) أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاكٍ عنه (٣) فيكون أقسامه أربعة «-» .

(١). أى: فى الموضوع مع صفته القطع.

(٢). هذا إشاره إلى القطع المأخوذ فى الموضوع على نحو الكشف و الطريقيه لا الصفته، و لو قال: «و صح أن يؤخذ» ليكون معطوفاً على قوله: «صح» كان أولى، لأن أخذ القطع على وجه الصفته و الكاشفيه مترتب على قوله: «لما كان من الصفات الحقيقيه... إلخ».

(٣). أى: عن المتعلق، و ضميراً «متعلقه، أقسامه» راجعان إلى القطع. =====

(-). لا- يخفى أن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) أنكر القطع المأخوذ تمام الموضوع على وجه الطريقيه، بل ذهب إلى امتناعه، قال مقرر بحثه الشريف ما لفظه: «نعم فى إمكان أخذه تمام الموضوع على وجه الطريقيه إشكال بل الظاهر أنه لا يمكن من جهه أن أخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه، و أخذه على وجه الطريقيه يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة، و يكون النظر فى الحقيقه إلى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كل طريق، حيث ان لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقه لحاظاً المذى الطريق، و لحاظ العلم كذلك ينافى أخذه تمام الموضوع. فالإنصاف أن أخذه تمام الموضوع لا يمكن الا بأخذه على وجه الصفته».

و ملخص ما أفاده فى وجه الامتناع هو لزوم اجتماع اللحاظين الاستقلالى و الآلى و هو محال، لأن لحاظ القطع استقلالياً يقتضى عدم لحاظ متعلقه، و لحاظه آلياً يقتضى لحاظ متعلقه، و الجمع بين هذين اللحاظين ليس الا الجمع بين المتناقضين، هذا.

و يمكن الجواب عنه تاره بالنقض:

ص: ٨٢

أولاً: بدخل العلم بعداله امام الجماعه فى جواز الائتمام به، فانه أخذ موضوعاً لجوازه كاشفاً و طريقاً لا صفه. أما موضوعيته فلعدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف كما ورد به النص. و أما طريقته فليقيام الأمارات كالبينه و بعض الأصول كالاستصحاب مقامه، إذ من الواضح عدم قيامها مقام القطع المأخوذ على وجه الصفته.

و ثانياً: بما التزم به المحقق النائنى نفسه من صحه أخذ القطع جزء الموضوع على وجه الطريقيه مع وحده ملاك الاستحاله فى كلتا صورتى أخذه تمام الموضوع و جزءه على نحو الطريقيه، حيث ان ملاكها - و هو اجتماع اللحاظين - موجود فى كليهما.

و أخرى بالحل، توضيحه: أن مورد امتناع اجتماع اللحاظين مصداق العلم و هو العلم الخارجى المتعلق بالأشياء لا مفهومه، فان القاطع بخمريه مائع لا- يرى الا- ذلك المقطوع به مع الغفله عن قطعه فضلا عن لحاظه استقلالاً، نظير الناظر فى المرآه لرؤيه وجهه، فانه لا يلتفت فى هذا النظر إلى نفس المرآه. هذا فى مصداق العلم الذى لا شأن له الا إراءه الواقع و رفع الحجاب عنه.

و أما مفهوم العلم، فهو قابل لاجتماع اللحاظين فيه بأن يجعل مفهومه - و هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الكاشف عنه كشافاً تاماً - موضوعاً لحكم من الأحكام إذ لا- مانع من أن يلاحظه الحاكم مع هذا الكشف التام موضوعاً لجواز الشهاده مثلاً، فوقع الخلط بين المفهوم و المصداق. و عليه فما عن المشهور من انقسام القطع الموضوعى إلى أقسام أربعه لا يخلو من وجه و ان كان لمزيد التأمل فيه مجال.

(١). و هو القسم الأول أعنى القطع الطريقي الذي عرفته قبل أقسام القطع الموضوعي، فيصير المجموع خمساً أقسام كما تقدم.

و لا يخفى أن مقسم الأقسام الأربعة المذكوره في كلام المصنف (قده) للقطع الموضوعي هو كون القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع فيما إذا كان متعلقه موضوعاً، فان الصور فيه أربع، إذ القطع حينئذ اما أن يكون تمام الموضوع أو جزؤه، و على التقديرين اما أن يلاحظ القطع بما هو صفة أو بما هو كاشف، و مثل هذه الصور الأربع يتصور فيما إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يماثل حكم متعلق القطع أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع، فهذه اثنتا عشره صورته منضمه إلى الأربع الأولى و يصير المجموع ست عشره صورته.

كما أن مثل هذه الصور الأربع أيضا يتصور فيما إذا كان القطع بموضوع كالقطع بخمريه مائع موضوعاً لحكم يخالف حكم متعلق القطع أو يماثله أو يضاده، أو يكون ذلك الحكم نفس حكم متعلق القطع، فالمجموع ست عشره صورته أيضا، فهذه اثنتان و ثلاثون صورته.

و كما أن مثل هذه الصور الأربع يتصور أيضا فيما إذا كان القطع بحكم موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع فيما إذا كان متعلقه حكماً أو يماثله أو يضاده أو يكون ذلك الحكم نفس متعلق القطع، و فيما إذا كان القطع بموضوع موضوعاً لحكم يخالف متعلق القطع أو يماثله أو يضاده أو يكون نفسه، فهذه أيضا اثنتان و ثلاثون صورته فجميع الصور في القطع الموضوعي أربع و ستون صورته. و لا يخفى على الفطن كل من الصور الصحيحه و الممتنع.

ثم لا ريب (١) في قيام الطرق و الأمارات (٢)المعتبره بدليل حجيتها

(١). هذا إشاره إلى الأمر الثاني، و هو التعرض لبيان قيام الأمارات مقام بعض أقسام القطع.

(٢). قد يطلق كل منهما على مطلق الطريق و المحرز سواء كان ذو الطريق موضوعاً خارجياً كقيام البيئه على كون مائع خاص خمراً أو خلاء أم حكماً شرعياً كقيام خبر الثقة على وجوب صلاه الجمعه. و لكن يطلق الطرق كثيراً ما على الأدله المثبتة للأحكام الكليه، و الأمارات على الحجج المثبتة للموضوعات الخارجيه. و غرض المصنف من هذا الكلام التعرض لحكم من أحكام القطع و هو قيام الأمارات و الأصول مقامه و عدم قيامهما، و لما كان القطع طريقاً محضاً و موضوعياً بنحويه بأن أخذ صفه تاره و طريقاً أخرى جعل المصنف (قده) البحث عن قيام الأمارات مقام القطع مقامات ثلاثه.

أحدها: قيام الأمارات مقام القطع الطريقى المحض.

ثانيها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى على وجه الصفثيه.

ثالثها: عدم قيامها مقام القطع الموضوعى على وجه الكشف و الطريقيه.

و جعل البحث عن قيام الأصول مقامه فى مقام واحد، و هو عدم قيام الأصول مقام القطع مطلقاً حتى الطريق المحض عدا الاستصحاب كما سيأتى إن شاء الله
=====

(-). ثم ان هذه الأقسام الخمسه المذكوره فى القطع تجرى فى الظن أيضاً حرفاً بحرف كما نبه عليه الشيخ الأعظم بقوله: «ثم ان الذى ذكرناه من كون القطع مأخوذاً تاره على وجه الطريقيه و أخرى على وجه الموضوعيه جار فى الظن أيضاً».

واعتبارها مقام هذا القسم (١).

كما لا ريب (٢) ----- تعالي، فالمقامات أربعة.

المقام الأول: فى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، و حاصل ما أفاده فيه: أنه لا ريب فى قيام الأمارات بنفس دليل حجيتها مقام القطع الطريقي المحض، و توضيحه: أن المراد بقيامها مقام القطع هو ترتيب أثره - من الحكم العقلى و هو التنجيز فى صورته الإصابه و التعذير عند الخطأ فى القطع الطريقي المحض - على الأمارات القائمه مقامه. و عليه، فمقتضى أدله اعتبار الأمارات - سواء كان مفادها جعل الحكم التكليفى و هو وجوب العمل على طبق الأماره كما عن الشيخ (قده) أم جعل الحجيه أم تتميم الكشف أم غيرها من المباني - هو قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض، لأن البناء على كون الأماره طريقاً محرزاً للواقع يقتضى تنجيز مؤداها مع الإصابه و التعذير عند الخطاء، و الا فلا معنى لحجيه الأمارات، فترتب أثر القطع - و هو الحجيه - بمعنى التنجيز و التعذير على الأمارات المعتمره مما لا بد منه، و هذا مما لا ينبغى إطاله الكلام فيه. و الظاهر أنه لا فرق فى قيام الأمارات مقام القطع الطريقي المحض بين حجيتها على الطريقيه أو الموضوعيه، غايه الأمر أنها على الطريقيه تنجز الواقع، و على الموضوعيه تنجز مؤداها على كل حال سواء طابق الواقع أم خالفه، إذ المفروض كون مؤداها حكماً على كل تقدير كما لا يخفى.

(١). و هو القطع الطريقي المحض، و ضميراً «حجيتها، اعتبارها» راجعان إلى الأمارات.

(٢). هذا إشاره إلى المقام الثانى و هو بيان عدم قيام الأمارات بنفس أدله اعتبارها مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الصفته، فلا بد لإثبات قيامها

ص: ٨٦

فى عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل (١) مقام ما أخذ (٢) فى الموضوع على نحو الصفته من تلك الأقسام (٣)، بل لا بد من دليل آخر (٤) على التنزيل، فان (٥) قضيه الحجيه و الاعتبار ترتيب ما للقطع (القطع) بما هو حجه من (٦) ----- مقامه من التماس دليل آخر غير دليل اعتبارها، ذلك لأن مفاد دليل اعتبار الأماره هو ترتيب آثار القطع بما أنه كاشف و طريق على الأماره، إذ من المعلوم أن تلك الآثار مترتبه على القطع بلحاظ كشفه عن الواقع، لأنه بهذا اللحاظ منجز للواقع مع الإصابه و معذر مع الخطاء، و لا ترتب هذه الآثار على القطع بلحاظ كونه صفه من الصفات النفسائيه، ضروره أنه بهذا اللحاظ يكون كسائر الصفات النفسائيه كالشجاعه و السخاوه و العداله فى أجنبيه الحجيه المتقومه بالكشف عنها.

فقيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الملحوظ صفه منوط بدليل آخر غير الأدله العامه الداله على حجيه الأمارات.

(١). أى: الدليل العام الدال على حجيه الأمارات.

(٢). يعنى: مقام القطع الذى أخذ فى الموضوع على نحو الصفته.

(٣). يعنى: الأقسام الأربعة للقطع الموضوعى.

(٤). يعنى: غير دليل حجيتها، حتى يدل ذلك الدليل على تنزيل الأمارات منزله القطع الموضوعى على نحو الصفته.

(٥). تعليل لقوله: «كما لا ريب فى عدم قيامها» و حاصله: أن مقتضى دليل حجيه الأماره كون الأماره كالقطع فى الحجيه التى لا ترتب الا-على حيثيه طريقه القطع، لا على حيثيه كونه صفه من الصفات النفسائيه كما عرفت، فدليل الحجيه قاصر عن إثبات جواز قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى على وجه الصفته.

(٦). بيان للموصول فى قوله: «ما للقطع».

الآثار، لا ماله بما هو صفة (١) و موضوع، ضروره (٢) أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات.

و منه (٣) -----

(١). يعنى: لا ترتيب ما للقطع بما هو صفة من الآثار، بل ترتيب ما له بما هو كاشف من التنجيز و التعذير.

(٢). تعليل لعدم ترتيب آثار القطع بما هو صفة على الأمارات، يعنى:

ضروره أن القطع بما هو صفة يكون كسائر الموضوعات و الصفات فى عدم حجيتها و محزيتها للواقع، فإذا فرض أن الشارع أخذ العلم فى موضوع جواز الشهاده بما هو صفة خاصه كما ورد عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم و قد سئل عن الشهاده أنه قال: «هل ترى الشمس، على مثلها فاشهد أو دع» و فى موضوع حكم الركعتين الأوليين العلم بما هو صفة خاصه أيضا، فلا يقوم فى هذين الموردين شىء من الأمارات أو الظنون مقامه الا بدليل خاص كروايه حفص بن غياث «الداله على جواز الشهاده استناداً إلى اليد، و ما ورد من بعض الروايات الداله منطوقاً على اعتبار الظن فى الركعتين الأخيرتين، و مفهوماً على اعتباره فى الأوليين، فلاحظ.

(٣). أى: و من عدم قيام الأماره بمجرد دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى الصفتى قد ظهر... إلخ، و هذا هو المقام الثالث، و حاصله: أن مقتضى ما ذكرناه - فى القطع الموضوعى الملحوظ صفة - من عدم قيام الأماره بنفس دليل اعتبارها مقامه هو عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه أيضا، ضروره أن دليل حجيه الأماره لا يثبت لها أزيد من كونها كالقطع فى

ص: ٨٨

قد انقده عدم قيامها بذلك الدليل (١) مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الكشف، فان القطع المأخوذ بهذا النحو (٢) في الموضوع شرعاً كسائر مالها (ماله) (٣) دخل في الموضوعات أيضاً (٤) فلا يقوم مقامه -----
---- الكشف عن الواقع حكماً كان أم موضوعاً، فإذا كان للقطع حيثيات أخرى غير الكشف و الطريقيه - ككونه مأخوذاً في الموضوعى على وجه الطريقيه - فدليل اعتبار الأماره قاصر عن إثبات هذه حيثيات لها، فقيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي كقيامها مقام القطع الموضوعى الصفتى فى عدم ثبوته بنفس دليل اعتبارها.

(١). يعنى: بمجرد دليل حجيتها، و ضمير «قيامها» راجع إلى الأمارات و الطرق.

(٢). أى: الكشف و الطريقيه.

(٣). أى: كسائر الصفات التى لها دخل فى موضوعات الأحكام، فكما أن دليل اعتبار الأماره قاصر عن إثبات قيامها مقام هذه الصفات، فكذلك قاصر عن إثبات قيامها مقام القطع الموضوعى على نحو الكشف. و تذكير الضمير - كما فى بعض النسخ - باعتبار اللفظ، و تأنيته - كما فى بعضها الاخر - باعتبار ما يراد منه.

(٤). الأولى تقديم هذه الكلمه على «فى الموضوعات» إذ المقصود ان كان تنظير القطع الموضوعى بسائر ما له دخل فى الموضوع فى عدم قيام الأماره مقامه، فحق العبارة أن تكون هكذا «فان القطع الموضوعى أيضاً كسائر الصفات التى لها دخل فى الموضوعات فى عدم كفايه دليل اعتبار الأماره لإثبات تلك الصفات» بل لا حاجة إلى هذه الكلمه بعد تضمن الكلام لهذا التنظير بقوله:

«كسائر ما لها دخل فى الموضوعات». و ان كان المقصود - كما هو الظاهر -

شىء (١) بمجرد حجتيه (٢) أو قيام (٣) (و قيام) دليل اعتباره ما لم (٤) يقيم دليل على تنزيهه و دخله فى الموضوع كدخله (٥).

و توهم (٦) (كفايه دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه، -----تنظير المقام الثالث بالمقام الثانى، فكان المناسب أن يقال: «كسائر ما لها؛ اوو دخل فى الموضوعات على نحو الكشف أيضا» فتدبر فى العبارة.

(١). أى: فلا يقوم مقام القطع الموضوعى المأخوذ بنحو الطريقيه شىء من الإمارات.

(٢). أى: الشىء، و المراد بمجرد الحجيه هو الظن المطلق على الحكومه.

(٣). كما فى الإمارات المعبره بالأدله الخاصه المعبر عنها بالظنون الخاصه.

هذا - أى تفسير الشىء بالظن المطلق على الحكومه تاره و بالظنون الخاصه أخرى - بناء على ما فى أكثر النسخ من العطف ب «أو»، و أما إذا كان العطف بالواو فيكون قوله: «و قيام دليل» عطف تفسير للحجيه.

(٤). ظرف لقوله: «فلا يقوم» يعنى: فلا يقوم مقامه شىء ما لم يقيم دليل خاص غير دليل الحجيه على تنزيل ذلك الشىء منزله القطع الموضوعى على الكشف أو منزله غير القطع مما له دخل فى موضوع الحكم، و ضميرا «اعتباره، تنزيهه» راجعان إلى الشىء .

(٥). أى: القطع الموضوعى على نحو الكشف.

فالمتحصل مما ذكر: أن مختار المصنف (قده) هو عدم قيام الإمارات بنفس أدله حجيتها مقام القطع الموضوعى بأقسامه الأربعة، لأن أدله حجيه الإمارات لا تثبت الا طريقيه الشىء للموضوع أو الحكم، و إثبات الموضوعيه للأماره لا بد و أن يكون بدليل آخر.

(٦). هذا تعريض بما ذكره شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «بخلاف المأخوذ

ص: ٩٠

و جعله (١) بمنزله القطع من (٢) جهه كونه موضوعاً و من جهه كونه طريقاً فيقوم مقامه (٣) طريقاً كان (٤) أو موضوعاً « فاسد (٥) جداً ----- في الحكم على وجه الموضوعيه، فانه تابع لدليل ذلك الحكم، فان ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع كالأمثله المتقدمه قامت الأمارات و الأصول العمليه مقامه... إلخ». و حاصله: أن الأماره بنفس دليل اعتبارها قد تقوم مقام القطع الموضوعي الّمدى أخذ بنحو الطريقيه بدعوى إطلاق دليل تنزيلها منزله القطع الشامل ذلك الإطلاق لجميع آثار القطع من الطريقيه التي أثرها تنجز الواقع و الموضوعيه التي أثرها وجود الموضوع و تحققه، فان إطلاق دليل اعتبار الأماره ينزل الأماره منزله القطع في جميع آثاره و لوازمه المترتبه عليه من كونه طريقاً محضاً و موضوعاً بنحو الطريقيه.

و الحاصل: أن مصب النزاع بين الشيخ و المصنف (قدهما) هو القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الطريقيه، حيث ان الشيخ يرى قيام الأماره مقامه بنفس دليل اعتبارها، و المصنف لم يلتزم به و أورد عليه بما في المتن. و أما القطع الطريقي المحض فلا ريب في قيام الأماره مقامه، كما لا إشكال في عدم قيام الأماره مقام القطع الموضوعي الصفتي كما تقدم بيانهما مفصلاً.

(١). الضميران راجعان إلى «شيء» المراد به الأماره.

(٢). هذا بيان لمنزله القطع و تقريب لإطلاق التنزيل.

(٣). هذا الضمير و ضمير «كونه» في الموضوعين راجع إلى القطع، و ضمير الفاعل في «يقوم» راجع إلى «شيء» المراد به الأماره.

(٤). هذا تصريح بالإطلاق، و اسم «كان» ضمير راجع إلى القطع.

(٥). خبر قوله: «و توهم» و دفع له، و حاصل هذا الدفع: أن مقتضى إطلاق دليل التنزيل و ان كان تنزيل الأماره منزله القطع في كل ما للقطع من الموضوعيه

ص: ٩١

فان (١) الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا بأحد التنزيين، حيث (٢) لا بد فى كل تنزيل منهما (٣) من لحاظ المنزل و المنزل عليه، و لحاظهما (٤) ----- و الطريقيه و غيرهما، الا- أن الإطلاق ممتنع فى المقام، لاستلزامه اجتماع الضدين، توضيحه: أنه لا بد فى كل تنزيل من لحاظ المنزل و المنزل عليه معاً، و المنزل فى المقام هو الأماره و المنزل عليه هو القطع، و حينئذ فتزيل الأماره منزله القطع الموضوعى موقوف على لحاظ القطع استقلالاً، لأن مقتضى موضوعيه الشىء هو استقلاله فى اللحاظ من دون كونه تبعاً للغير، و تنزيلها منزله القطع الطريقي موقوف على لحاظه آله للغير و هو الواقع المنكشف به، فيكون الواقع هو الملحوظ بالاستقلال و هو المنزل عليه فى الحقيقه حينئذ، فلحاظ القطع آلى، و من الواضح أن هذين اللحاظين متضادان، فيمتنع اجتماعهما فى إنشاء واحد.

و الحاصل: أن تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى الطريقي يستلزم لحاظ المنزل عليه - و هو القطع - بلحاظين متضادين فى إنشاء واحد، لحاظ استقلالى نظراً إلى موضوعيته، و لحاظ آلى نظراً إلى طريقيته، و هو محال.

فالنتيجه: أن دليل حجيه الأماره قاصر عن إثبات التنزيين معاً، فلا بد أن يكون ناظراً إلى أحدهما، فلا وجه للتشبه بإطلاق دليل التنزيل لإثبات قيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي.

(١). هذا تقريب فساد التوهم، و قد عرفت توضيحه.

(٢). تعليل لعدم وفاء الدليل الا بأحد التنزيين.

(٣). أى: من التنزيين.

(٤). يعنى: و لحاظ المنزل و المنزل عليه فى أحد التنزيين - و هو تنزيل

فى أحدهما (١) آلى و فى الآخر (٢) استقلالى، بدهه (٣) أن النظر فى حجته و تنزيله (٤) منزله القطع فى طريقته (٥) فى الحقيقه إلى الواقع (٦) و مؤدى الطريق (٧)، و فى كونه (٨) ----- الأماره منزله القطع الطريقى - آلى، لأن لحاظهما حينئذ يكون بلحاظ الغير و هو المؤدى فى الأماره و الواقع فى القطع، و فى الآخر - و هو تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى - استقلالى كما هو مقتضى الموضوعيه، فتنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى الطريقى يستلزم اجتماع لحاظين متضادين كما تقدم توضيحه و هو محال.

(١). و هو تنزيل الأماره منزله القطع الطريقى، إذ لحاظهما حينئذ يكون تبعاً للحاظ المؤدى و الواقع.

(٢). و هو تنزيل الأماره منزله القطع الموضوعى، و كون لحاظهما استقلالياً حينئذ واضح.

(٣). تعليل لكون النظر فى أحدهما استقلالياً، و فى الآخر آلياً، و قد عرفته.

(٤). الضميران راجعان إلى الشىء المراد به الأماره.

(٥). أى: فى طريقه القطع، و هو متعلق ب «تنزيله».

(٦). خبر لقوله: «ان النظر» و قوله: «فى الحقيقه» متعلق ب «النظر».

(٧). معطوف على «الواقع» يعنى: أن المنزل عليه فى الحقيقه حينئذ هو الواقع و المنزل هو مؤدى الأماره، فلحاظ القطع و الأماره يكون آلياً، حيث ان لحاظهما آله للحاظ الواقع و المؤدى.

(٨). معطوف على «حجته» و الضمير راجع إلى «الشىء» يعنى: و بدهه أن النظر فى كون الشىء بمنزله القطع الموضوعى إلى نفس الأماره و القطع، فيكون النظر حينئذ استقلالياً.

ص: ٩٣

بمنزلة في دخله (١) في الموضوع إلى أنفسهما (٢) ولا يكاد يمكن الجمع بينهما (٣). نعم (٤) لو كان في البين ما بمفهومه (٥) جامع بينهما يمكن (٦) أن يكون دليلاً على التنزيلين، و المفروض أنه (٧) ليس، -----

(١). الضميران راجعان إلى القطع.

(٢). أي: الشيء - وهو الأما - و القطع، يعني: أن النظر بناء على هذا التنزيل يكون إلى ذاتهما لا إلى متعلقهما.

(٣). أي: بين النظرين: الآلى و الاستقلالى.

(٤). هذا استدراك على ما ذكره من امتناع اجتماع اللحاظين، و توضيحه:

أن ما ذكرنا من لزوم محذور اجتماع اللحاظين انما هو فيما إذا لم يكن هناك جامع مفهومي. و أما إذا كان بينهما جامع مفهومي، فلا يلزم هذا المحذور، و يكون الدليل الواحد دليلاً على التنزيلين، لصحة إطلاقه الشامل لكلا النظرين هذا.

و لكن وجود الجامع مجرد فرض، لأن لسان دليل الاعتبار - سواء كان تصديق الخبر أم حجيته أم إلقاء احتمال الخلاف، أم الوسطية في الإثبات أم غيرها - يكون موضوعه خبر العادل أو الثقة مثلاً، و من المعلوم أن الخبر اما ملحوظ طريقاً و كاشفاً أو ملحوظ موضوعاً، و لا يعقل اجتماع لحاظي الموضوعيه و الطريقيه في شىء واحد، فلا بد من أن يكون مسوقاً بأحد اللحاظين.

(٥). الموصول اسم «كان» و خبره «في البين» و صدر صله الموصول محذوف يعني: لو كان في البين ما هو بمفهومه جامع بينهما، فكلمه «جامع» خبر للضمير المحذوف، و الجملة صله للموصول.

(٦). جواب «لو كان».

(٧). أي: أن الجامع، و «ليس» هنا تامه، و معناها مجرد النفي، يعني:

فلا يكون (١) دليلاً على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلى، فيكون (٢) حجة موجبه لتنجز متعلقه، و صحه العقوبه على مخالفته فى صورتى (٣) اصابته و خطائه بناء (٤) على استحقاق المتجرى، أو بذلك (٥) (بذاك) اللحاظ الآخر الاستقلالى، فيكون (٦) مثله فى دخله فى الموضوع و ترتيب ماله عليه من (٧) الحكم الشرعى. ----- و المفروض أن الجامع المفهومى معدوم.

(١). يعنى: فلا يكون دليل اعتبار الأماره دليلاً على التنزيل الا... إلخ.

(٢). يعنى: فيكون الشىء - المراد به الأماره - حجه منجزه لمتعلقه و مصححه للعقوبه على مخالفته سواء أصاب أم أخطأ بناء على ما اختاره من استحقاق المتجرى للعقاب.

(٣). قيد ل «صحه العقوبه» يعنى: أن استحقاق المؤاخذه يكون فى صورتى الإصابه و الخطأ، و ضمير «متعلقه» راجع إلى الشىء، و ضمير «مخالفته» إلى متعلقه.

(٤). قيد ل «خطائه» يعنى: أن الاستحقاق فى كلتا صورتين مبنى على كون المتجرى مستحقاً للعقاب، و الا- كان استحقاق العقوبه مختصاً بصوره الإصابه، و ضميراً «اصابته، خطائه» راجعان إلى الشىء المراد به الأماره.

(٥). معطوف على قوله: «بذاك اللحاظ الآلى».

(٦). يعنى: فيكون الشىء - و هو الأماره - مثل القطع فى كونه دخيلاً فى الموضوع.

(٧). بيان ل «ما» الموصول، أى: و فى ترتيب الحكم الشرعى الثابت للقطع الموضوعى على الشىء و هو الأماره، و قوله: «و ترتيب» معطوف على قوله:

ص: ٩٥

لا يقال (١): على هذا (٢) لا يكون (٣) دليلاً على أحد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينه في البين.

فانه يقال (٤): لا إشكال في كونه (٥) دليلاً على حججه، فان (٦) ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلى مما لا ريب فيه، ولا شبهه تعتريه، وإنما

دخله. -----

(١). غرض هذا المستشكل: إثبات إجمال دليل اعتبار الأماره، و عدم صحه التمسك به أصلاً، و توضيحه: أنه بناءً على كون الدليل ناظرًا إلى أحد التنزيلين لا- يصح التشبث به، لإجماله الناشى عن عدم قرينه على تعيين أحد اللحاظين، فيسقط عن الاستدلال به على قيام الأماره مقام القطع الطريقي أيضاً. نعم إذا قامت قرينه على خصوص أحد التنزيلين صحح التمسك به على ذلك.

(٢). أى: على ما ذكرنا من امتناع اجتماع اللحاظين و عدم وجود جامع مفهومي بينهما ليصح اجتماعهما، و أنه لا مناص عن كون التنزيل ناظرًا إلى أحدهما.

(٣). أى: لا يكون دليل الاعتبار دليلاً على أحد التنزيلين.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن إشكال إجمال الدليل غير وارد في المقام، ضروره أن الأثر الظاهر للقطع هو الكشف و المرآتيه، فدليل تنزيل الأماره منزله القطع يكون ظاهراً في تنزيلها منزله في الطريقيه لا الموضوعيه، فيترتب بنفس دليل اعتبار الأماره آثار طريقيه العلم عليها دون موضوعيته، فلا إجمال في دليل حججه الأماره أصلاً، و لا نرفع اليد عن هذا الظهور ما لم تقم قرينه على خلافه.

(٥). أى: في كون دليل الاعتبار دليلاً على حججه الشىء و هو الأماره.

(٦). تعليل لقوله: «لا إشكال» يعنى: فان ظهور دليل اعتبار الأماره و تنزيلها

يحتاج تنزيهه (١) بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من (٢) نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام، فانه دقيق و مزال الإقدام للاعلام.

ولا يخفى أنه لو لا ذلك (٣) لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد دال على إلغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام أقسامه و لو فيما (٤) ----- منزله القطع في أن التنزيل انما هو بحسب اللحاظ الآلى دون الاستقلالي مما لا شك فيه، و قد عرفت وجه الظهور و هو: أن أظهر آثار القطع الكشف و الطريقيه، و هو يوجب ظهور الدليل في كون التنزيل بلحاظ الطريقيه لا الموضوعيه.

(١). أى: تنزيل ذلك الشئ ء أى الأماره.

(٢). متعلق بقوله: «يحتاج» و الصواب تبديل كلمه «من» ب «إلى» بأن يقال:

«إلى نصب دلالة عليه». و ضمير «عليه» راجع إلى تنزيهه بحسب اللحاظ الآخر.

(٣). المشار إليه هو: محذور امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى، و حاصله: أن المانع من قيام الأماره مقام القطع الموضوعى الطريقي هو هذا المحذور، و لولاه لأمكن القول بقيام الأماره مقام القطع بأقسامه الخمسه بنفس دليل اعتبارها، إذ بعد فرض إمكان الإطلاق فى دليل الاعتبار لا يتفاوت الحال بين أقسام القطع، و ضمير «خلافه» راجع إلى الطريق.

(٤). الظاهر أنه تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من التفصيل بين القطع الموضوعى الطريقي فى قيام الأماره مقامه، و بين القطع الموضوعى الصفتي فى عدم قيامها مقامه، حيث قال: «و ان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفه القطع فى الموضوع من حيث كونها صفه خاصه قائمه بالشخص لم يقم مقامه غيره... إلخ» و وجه التعريض هو: أن المانع من قيام الأماره مقام القطع الموضوعى مطلقاً هو ما تقدم من امتناع اجتماع اللحاظين الاستقلالي و الآلى، و هذا المحذور

ص: ٩٧

أخذ في الموضوع على نحو الصفته كان تمامه أو قيده (١)، و به قوامه (٢).

فتلخص مما (بما) ذكرنا (٣): أن الأماره لا تقوم بدليل اعتبارها فقط الا مقام ما ليس مأخوذاً (بمأخوذ) في الموضوع أصلاً.

و أما الأصول (٤)

----- موجود في كل من القطع الموضوعى الصفتى و الطريقي، فلا- وجه للتفصيل المزبور بين القطع الموضوعى الطريقي و الموضوعى الصفتى بتجوز قيام الأماره بنفس دليل اعتبارها مقام الأول دون الثانى «-» .

(١). أى: سواء كان القطع تمام الموضوع أم قيد الموضوع.

(٢). و هذا عطف تفسير ل «قيده» أى: و بالقطع قوام الموضوع.

(٣). يعنى: من امتناع اجتماع اللحاظين، فلا يصلح دليل الاعتبار الا لإثبات قيام الأماره مقام القطع الطريقي المحض كما عرفت تفصيله.

(٤). هذا هو المقام الرابع، و هو بيان قيام الأصول مقام القطع، و حاصل مرامه: أن ما عدا الاستصحاب من الأصول العمليه لا يقوم مقام القطع الطريقي المحض، لأن مفاد هذه الأصول ليس الا وظائف للجاهل بالأحكام، فموضوع =====

(-). الظاهر أن هذا التعريض فى غير محله، إذ المانع من قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى الصفتى عند المصنف هو محذور اجتماع اللحاظين، و ليس هذا مانعاً فى نظر الشيخ (قده)، بل المانع عنده هو قصور دليل الاعتبار عن دلالته على قيامه مقام القطع الموضوعى الصفتى، لظهوره فى حجه الأماره بلحاظ الطريقيه و الكشف، فالمانع عند الشيخ (قده) إثباتى و هو قصور الدليل، و عند المصنف ثبوتى، للزوم اجتماع اللحاظين المتضادين، فتدبر.

فلا- معنى لقيامها مقامه بأدلتها (١) أيضا (٢) غير الاستصحاب، لوضوح (٣) أن المراد من قيام المقام (٤) ترتيب ماله من الآثار و الأحكام من (٥) تنجز التكليف و غيره كما مرت إليه الإشارة (٦)، و هي (٧) ليست إلا وظائف مقرره للجاهل (٨) فى مقام العمل شرعاً أو (٩) عقلاً (١٠). ----- هذه الأصول هو الجهل بالاحكام، و مع الجهل لا نظر لها إلى الأحكام الواقعيه أصلاً، و مع عدم النظر إليها كيف يعقل ترتيب أثر الطريقيه إلى الواقع - الثابته للعلم - من التنجيز و التعذير على الأصول؟

(١). أى: بأدله الأصول.

(٢). يعنى: كعدم قيام الأماره بنفس دليل اعتبارها مقام القطع الموضوعى بأقسامه، لمحدور اجتماع اللحاظين كما عرفت.

(٣). تعليل لقوله: «فلا معنى لقيامها» و قد عرفت توضيحه.

(٤). بضم الميم، و المراد به الأصول، أى قيام الأصول مقام القطع، و ضمير «له» راجع إلى القطع.

(٥). بيان للآثار و الأحكام كالعذر، و ضمير «و غيره» راجع إلى التنجز.

(٦). فى قوله تفريراً على اللحاظ الآلى: «فيكون حجه موجهه لتنجز متعلقه و صحه العقوبه على مخالفته».

(٧). الواو للحال، و الضمير راجع إلى الأصول.

(٨). من دون نظرها إلى الواقع، و لذا لا يترتب عليه آثار الواقع.

(٩). كالبراءه الشرعيه المستفاده من حديث رفع التسعه و غيره.

(١٠). كالبراءه العقليه المستفاده من قاعده قبح العقاب بلا بيان.

ص: ٩٩

لا يقال (١): ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه (٢) في تنجز التكليف لو كان (٣).

فانه يقال (٤): أما الاحتياط العقلي فليس الانفس حكم العقل

(١). هذا الإشكال ناظر إلى ما منعه المصنف (قده) من قيام غير الاستصحاب من الأصول - الشامل ذلك الغير للاحتياط - مقام القطع، و أن الاحتياط يقوم مقامه كالأستصحاب، و توضيح الإشكال: أنه يمكن قيام الاحتياط مقام القطع الطريقي في تنجز التكليف في الموارد المشتبهه لو كان تكليف واقعاً، إذ كما يتنجز الواقع بالعلم به و يستحق العقوبه على مخالفته و المثوبه على موافقته كذلك يتنجز بإيجاب الاحتياط، و عليه، فلا بأس بقيامه مقام القطع، لفرض اشتراكه معه في أثره المهم و هو التنجيز. و يمكن جعل قوله: «بقيامه مقامه في تنجز التكليف» قرينه على كون المراد بالقطع المبحوث عنه في قيام الأصول مقامه و عدمه هو خصوص القطع الطريقي، فتأمل.

(٢). أى: لا بأس بالقول بقيام الاحتياط مقام القطع.

(٣). يعنى: لو كان تكليف، ف «كان» هنا تامه.

(٤). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن الاحتياط اما عقلي بمناط دفع الضرر المحتمل كما في أطراف العلم الإجمالي، و اما نقلي كإيجاب الاحتياط الشرعى في الشبهات الحكيمه التحريميه بعد الفحص عند القائل به. فان كان عقلياً، فلا معنى لقيامه مقام القطع الطريقي، إذ ليس الاحتياط العقلي الا حكم العقل بحسن المؤاخذه على المخالفه، و ليس هو شيئاً آخر ثبت له هذا الحكم العقلي، كما أن التنجيز الثابت للقطع ليس شيئاً غير هذا الحكم العقلي. و بيان آخر: لا بد في صحه التنزيل - مضافاً إلى المغايره بين المنزل و المنزل عليه - من المغايره بين المنزل و بين حكم المنزل عليه الثابت للمنزل بسبب التنزيل، كتنزيل

ص: ١٠٠

بتنجز التكليف و صحه العقوبه على مخالفته لا شىء (١) يقوم مقامه فى هذا الحكم (٢). -----
----- «الطواف بالبيت» منزله «الصلاه»، فان الطواف مغاير لأحكام الصلاه الثابته له ببركه التنزيل كمغايرته لنفس الصلاه. و كذا الحال فى قيام خبر الثقه مقام القطع فى التنجيز مثلاً، فان الخبر غير التنجيز الثابت له بتنزيله منزله القطع، و هكذا فى سائر التنزيلات، فلو كان المنزل نفس حكم المنزل عليه لم يصح التنزيل، و هذه المغايره مفقوده فى الاحتياط العقلى، لما عرفت من أن حقيقه الاحتياط العقلى هى حسن المؤاخذه عقلاً على المخالفه، و ليس الاحتياط الا نفس التنجيز الثابت للقطع، فلا مغايره بين الاحتياط العقلى و بين التنجيز.

و أما الاحتياط الشرعى، فملخص الكلام فيه: أن إلزام الشارع بالاحتياط و ان كان موجباً لتنجز التكليف به و صحه العقوبه على مخالفته، و كان هذا الإلزام الشرعى مغايراً للتنجيز أيضاً، و لذا صح تنزيله منزله القطع على خلاف الاحتياط العقلى، حيث انه عين التنجيز كما عرفت، الا- أن هذا الإلزام الشرعى بالاحتياط مجرد فرض، و لا- وجود له فى الخارج، إذ لا- نقول بوجوب الاحتياط شرعاً فى الشبهات البدويه و ان قال به أصحابنا المحدثون فى الشبهات التحريميه الناشئه من فقد النص. و أما فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى، فالاحتياط فيها و ان كان ثابتاً، لكنه عقلى و ليس بشرعى، و قد عرفت أنه لا معنى لقيام الاحتياط العقلى مقام القطع فى التنجيز، لأن الاحتياط عين التنجيز.

(١). يعنى: و ليس الاحتياط العقلى شيئاً آخر - غير حكم العقل بتنجز التكليف - يقوم مقام القطع فى التنجيز، و من هنا ظهر أن حق العبارة أن تكون هكذا: «لا شيئاً آخر يقوم... إلخ».

(٢). أى: التنجيز و صحه العقوبه على المخالفه.

ص: ١٠١

و أما النقلى (١) فالزام الشارع به و ان كان مما يوجب التنجز و صحه العقوبه على المخالفه كالقطع، الا أنه (٢) لا نقول (لا يقول) به فى الشبهه البدويه (٣)، و لا يكون بنقلى (٤) فى المقرونه بالعلم الإجمالى، فافهم (٥).

ثم لا يخفى أن دليل الاستصحاب (٦) -----

(١). هذا إشاره إلى عدم قيام الاحتياط النقلى مقام القطع، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما الاحتياط الشرعى، فملخص الكلام فيه... إلخ».

(٢). الضمير للشأن، و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى النقلى.

(٣). يعنى: بعد الفحص. و أما قبله فلا يكون وجوب الاحتياط فيها شرعياً بل عقلى، كما قرر فى محله.

(٤). أى: و لا يكون الاحتياط بنقلى فى الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالى.

(٥). لعله إشاره إلى: أن عدم التزامنا بالاحتياط الشرعى لا يمنع عن قيامه مقام القطع عند من يقول به فى الشبهات البدويه.

أو إلى: أن الاحتياط الشرعى ثابت فى بعض الموارد، كما فى تردد القبله فى الجهات الأربع، فان الاحتياط الموجب للقطع بالامثال يوجب تكرار الصلاه إلى أكثر من أربع جهات بأن يأتى بها إلى نفس النقاط أيضاً، لكن روايه خراش « تدل على الاكتفاء بالأربع، فهذا احتياط حكم به الشرع، فتأمل جيداً.

(٦). هذا بيان لما أجمله بقوله: «غير الاستصحاب» من قيام الاستصحاب مقام القطع و أنه كالأماره يقوم مقام القطع الطرىقى المحض فقط، و حاصله:

أن دليل الاستصحاب لا يفى بقيامه مقام القطع الموضوعى بأقسامه الأربعة

ص: ١٠٢

أيضاً (١) لا- يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع مطلقاً (٢)، و أن (٣) مثل «لا تنقض اليقين» لا بد من أن يكون مسوقاً
اما بلحاظ المتيقن (٤) أو بلحاظ نفس اليقين (٥). و ما ذكرنا فى الحاشيه (٦) فى وجه -----
-- كعدم وفاء دليل اعتبار الأماره بذلك كما تقدم، فـدليل الاستصحاب مثل قوله عليه السلام: «و لا تنقض اليقين أبداً بالشك»
لا- بد أن يكون ناظراً إلى تنزيل الشك فى البقاء منزله القطع به، أو إلى تنزيل المشكوك منزله المتيقن، و لا يعقل أن يكون
ناظراً إلى كلا التنزيلىن، لاستلزامه اجتماع اللحاظين على ما تقدم.

(١). أى: كدليل اعتبار الأماره.

(٢). أى: سواء كان تمام الموضوع أم جزءه، و سواء أخذ على نحو الصفته أم على نحو الكشف و الطريقيه.

(٣). معطوف على قوله: «ان» و مفسر له.

(٤). فيكون لحاظ القطع آلياً.

(٥). فيكون لحاظ القطع استقلالياً.

(٦). غرضه تصحيح قيام الأماره و الاستصحاب مقام القطع الموضوعى و الطريقي بنفس دليل اعتبارهما، و هذا الوجه أفاده فى
حاشيه الرسائل بقوله:

«و يمكن أن يقال: ان الدليل و ان لم يساعد الا على تنزيل المحكى منزله الواقع الا أنه يكتفى فى ترتيب آثار الواقع مطلقاً على
المحكى و لو كان القطع مأخوذاً فى موضوعها، بتقريب: أن الموضوع المقيد بالقطع فى مورد الأماره يكون محرزاً بنفسه بها،
حيث ان المفروض كون الدليل دالا- على أن المحكى بها واقع جعل و بقيده بالوجدان، إذ المفروض القطع بتحقق الواقع
الجعلى هناك

ص: ١٠٣

..... فيكون كما إذا قطع بتحقق الواقع الحقيقي، فيترتب عليه ما له من الآثار، و يتضح ذلك بمقايسته على سائر الموضوعات المقيدة أو المركبة، حيث انه لا شبهه في إمكان إحرازها بقيدتها أو بجزئها بالقطع بضميمه الأماره المتعلقه بالجزء أو القيد كإحرازها بتمامها بكل منهما، كما إذا قامت اليينه مثلاً على كريبه ماء مقطوع به أو مائه كز كذلك.

ان قلت: هذا قياس مع الفارق، لأن الموضوع المركب من غير القطع و مثله من الأمور الوجدانيه أو المقيدة كذلك إذا تعلقت به الأماره بتمامه أو بجزئه و قيده و أصابت لكان هو نفس الموضوع الواقعي كما يظهر من المثال، بخلاف ما إذا كان التركيب أو التقييد بالقطع، فانه لا يتعلق بالواقع الحقيقي أصلاً و لو مع إصابه الأماره في جزئه و قيده بل بالواقع الجعلى... إلى أن قال: قلت:

نعم لكنه ليس بفارق فيما فيه المقايسه من إمكان إحراز الجزء أو القيد مطلقاً بالأماره و تسريه دليل الجعل و التنزيل إلى موضوع أخذ فيه القطع سمي ما يترتب عليه من الحكم ظاهرياً أم لا، إذ لا مشاحه في الاصطلاح ان قلت: كيف ليس بفارق، و ما أخذ فيه القطع لا يكاد أن يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسريه دليل الجعل... إلى أن قال... قلت: نعم، و لكن لا يبعد دلالة دليل الأماره على هذا التنزيل بدعوى الملازمه العرفيه بينه و بين تنزيل المؤدى و لو فيما كان القطع به معتبراً في الحكم عليه الذي دل عليه الدليل بعمومه، حيث ان العرف لا يرى التفكيك بين تنزيل ما قامت اليينه على خمريته منزله الخمر مثلاً، و تنزيل القطع به كذلك منزله القطع بها واقعاً و ان لم يكن بينهما ملازمه عقلاً».

و حاصله: أن لدليل اعتبار الأماره دالتين: إحداهما مطابقيه، و الأخرى

أما الأولى، فهي دلالة بالمطابقه على تنزيل المؤدى فى الأماره و المستصحب فى الاستصحاب منزله الواقع. أما كون هذا التنزيل مطابقاً، فلما عرفت من أن أظهر آثار القطع هو الكشف و الطريقيه، و هذا يوجب ظهور دليل التنزيل فى كون التنزيل بحسب الطريقيه و الكاشفيه، فيكون المنزل عليه هو الواقع و المنزل هو المؤدى و المستصحب.

و أما الثانيه، فهي دلالة بالالتزام على تنزيل الأماره منزله القطع الّمدى له دخل فى الموضوع، بدعوى الالتزام العرفى بين تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشكك منزله القطع، حيث ان التنزيل لَمّا كان شرعياً - و بدون الأثر الشرعى يصير لغواً - فلا بد من الالتزام بدلاله دليل تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع على تنزيل الأماره و الشكك فى البقاء منزله القطع بالواقع الحقيقى دلالة التزاميه من باب دلالة الاقتضاء، لتوقف صون دليل التنزيل عن اللغويه على هذه الدلاله الالتزاميه، فان الموضوع - كالعلم بوجوب الصلاه - لوجوب التصديق لما كان مركباً من العلم و وجوب الصلاه، فلا محاله يكون تنزيل وجوب الصلاه - الّمدى أخبر به العادل - منزله الوجوب الواقعى مستلزماً لتنزيل قول العادل به منزله القطع بالوجوب الواقعى، إذ لو لم نلتزم بهذا التنزيل الثانى يلزم لغويه التنزيل الأول، إذ المفروض تركب الموضوع من العلم و الوجوب به، فلا يكفى فى ترتب الأثر تنزيل جزء الموضوع من العلم و الوجوب به، فلا يكفى فى ترتب الأثر تنزيل جزء الموضوع من العلم و الوجوب به، بل لا بد فيه من تنزيل الجزء الاخر أيضاً، كما هو شأن جميع الموضوعات بالنسبه إلى أحكامها، إذ لا يترتب الحكم الا بعد وجود تمام موضوعه بالوجدان أو التبعيد أو كليهما، كتركب موضوع

تصحيح لحاظ واحد «-» في التنزيل (١) منزله الواقع و القطع (٢) و أن (٣) دليل الاعتبار انما يوجب (٤) تنزيل المستصحب و المؤدى (٥) منزله الواقع، و انما كان (٦) تنزيل القطع (٧) ----- جواز التقليد من الحياه و الاجتهاد، فإذا علم بحياه زيد و شك في بقاء اجتهاده، فانه يستصحب اجتهاده لجواز تقليده، فان موضوع جواز تقليده حينئذ محرز بجزأيه، لكن أحدهما و هو الحياه بالوجدان و الآخر و هو الاجتهاد بالتعبد.

و بالجملة: فعلى مبنى تعدد الدلاله لا يلزم اجتماع اللحاظين، لأن لزوم اجتماعهما مبنى على وحده الدلاله كما لا يخفى.

(١). يعنى: فى تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع.

(٢). يعنى: و تنزيل الأماره و الشك منزله القطع، و قوله: «و القطع» معطوف على الواقع.

(٣). معطوف على قوله: «وجه» و مفسر له.

(٤). هذا إشاره إلى دلاله الدليل عليه مطابقه، و قد عرفت توضيحه.

(٥). الأول فى الاستصحاب و الثانى فى الطرق و الأمارات.

(٦). هذا إشاره إلى ما يدل عليه دليل اعتبار الأماره و الاستصحاب من تنزيل الأماره و الشك منزله القطع التزاماً، و قد عرفت توضيحه.

(٧). يعنى: تنزيل القطع بالواقع التنزيلى، حيث ان مؤدى قول العادل إذا =====

(-). فى هذه العبارة مسامحه، إذ لا يمكن تصحيح لحاظ واحد فى التنزيلين أصلاً، لتضاد الطريقيه و الموضوعيه، فكيف يعقل اجتماعهما فى لحاظ واحد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و ما ذكرناه فى الحاشيه فى وجه تصحيح التنزيلين بنفس دليل الاعتبار أو بدليل واحد... إلخ».

ص: ١٠٦

فيما له دخل في الموضوع (١) بالملازمه (٢) بين تنزيلهما (٣) و تنزيل القطع (٤) بالواقع تنزيلا و تعبدأ (٥) منزله القطع بالواقع حقيقه (٦) لا يخلو (٧) من تكلف ----- نزل منزله الواقع فلا- محاله يكون القطع به - و هو الأماره - منزلا- أيضا منزله القطع الوجداني بالواقع الحقيقي، لكن لا بد حينئذ من الاستخدام في ضمير «له» بإرادته القطع الوجداني الذي هو المنزل عليه منه كما هو واضح، و الا فلا بد من الحذف حينئذ بأن يقال: «و انما كان تنزيل الأماره أو الشك منزله القطع فيما له دخل... إلخ» و مقتضى الأصل عدمه، فيتعين الاستخدام.

و الحاصل: أن الكلام في تنزيل الأماره أو الشك منزله القطع، لا تنزيل القطع منزله غيره كما هو مقتضى العبارة.

(١). يعنى: في القطع الموضوعى.

(٢). خبر «كان» و هو متعلق ب «تنزيل».

(٣). يعنى: بين تنزيل المؤدى و المستصحب منزله الواقع و بين تنزيل الأماره و الشك منزله القطع بالواقع.

(٤). معطوف على «تنزيلهما» أى: و تنزيل القطع التعبدى - و هو الأماره - منزله القطع الوجداني بالواقع الحقيقي، هذا. و لا يخفى أن قوله: «و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا» يؤيد إرادته القطع بهذا المعنى فى قوله: «و انما كان تنزيل القطع» كما بيناه آنفاً.

(٥). بمعنى واحد، و هما قيدان للواقع أى الواقع التنزيلي و التعبدى.

(٦). قيد للواقع، أى القطع بالواقع الحقيقي.

(٧). خبر لقوله: «ما ذكرناه فى الحاشيه» و لعل وجه التكلف عدم اللزوم العرفى بين تنزيل المؤدى منزله الواقع و بين تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزله

ص: ١٠٧

بل تعسف (١) ----- القطع بالواقع الحقيقي، لإمكان دعوى عدم انسباق هذا اللزوم إلى أذهان العرف أصلاً، فليس في البين لزوم عرفي حتى تصح دعوى الملازمه العرفيه، فلا يدل دليل الاعتبار الا على ترتيب آثار القطع - بما هو طريق و كاشف - على الأماره أو الاستصحاب.

(١). و ذلك لاستلزام دلالة دليل الاعتبار على تنزيلين للدور، و توضيحه يتوقف على بيان أمور:

الأول: أن التنزيل الشرعي لا يصح الا في ظرف ترتب الأثر الشرعي على المنزل، مثلا تنزيل الطواف منزله الصلاه شرعاً لا يصح الا بإنشاء مثل ما للصلاه من الأحكام للطواف.

الثاني: أن الموضوع إذا وجد في الخارج ترتب عليه الحكم لا محاله، و الا لزم تخلف الحكم عن موضوعه، و هو غير جائز، إذ الحكم بمنزله المعلول لموضوعه كما قرر في محله، فإذا وجد بعض ماله دخل في الموضوع لم يترتب عليه الحكم، لكون الموضوع مؤلفاً منه و من غيره.

الثالث: أن موضوع الحكم الشرعي اما بسيط و اما مركب و اما مقيد، فان كان بسيطاً - كحياه زيد التي هي موضوع لوجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم أمواله بين ورثته و غير ذلك - فلا بد في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحرازه اما بالوجدان و اما بالتعبد كقيام اليينه أو الاستصحاب على ذلك.

و ان كان مركباً فلا بد في ترتيب الأثر الشرعي عليه من إحرازه أيضاً، فاما أن يحرز جميعه بالوجدان أو جميعه بالتعبد، و اما أن يحرز بعضه بالوجدان و بعضه الآخر بالتعبد، و ذلك كموضوع الضمان المركب من الاستيلاء و عدم اذن المالك، إذ لا بد في الحكم بالضمان من إحراز جزأى الموضوع اما وجداناً كما إذا شاهدنا استيلاء شخص على مال غيره عدواناً، و اما تعبداً كما إذا شهدت اليينه بهذا

ص: ١٠٨

..... الاستيلاء العدواني، و اما بالاختلاف كما إذا شاهدنا الاستيلاء المزبور و ثبت عدم اذن المالك بالاستصحاب.

و ان كان مقيداً كتقيد موضوع جواز التقليد - و هو المجتهد - بالعدالة، فلا بد أيضاً في ترتيب الأثر الشرعى عليه من إحراز كلا الجزئين - أعنى الذات و العدالة - وجداناً أو تعبداً أو باختلاف، و لا يكفى إحراز أحدهما في ترتيب الأثر الشرعى عليه.

و الحاصل: أنه لا بد في ترتيب الأثر الشرعى من إحراز تمام ماله دخل في الموضوع، و لا يكفى في ترتيبه إحراز بعضه.

الرابع: أن إحراز تمام ماله دخل في الموضوع المركب أو المقيد بالتعبد و ان كان ممكناً بلا إشكال، كبداهه إمكان إحراز تمامه بالوجدان، الا أن ترتب الأثر الشرعى على الموضوع بمجرد وجوده مشروط بكون التعبد المحرز لكل واحد مما له الدخل في الموضوع جزءاً أو قيداً في عرض التعبد المحرز للآخر، كما إذا شك في بقاء كل من استيلاء الغير و عدم رضاء المالك، فان كلا- منهما يحرز في عرض الآخر بالاستصحاب و يترتب عليه الأثر - و هو الضمان - فإذا لم يكن الإحراز التعبدى لكل ماله دخل في الموضوع عرضياً، بل كان أحدهما في طول الآخر و من لوازمه لم يترتب الأثر الشرعى بمجرد إحراز جزء الموضوع حتى يحرز - و لو بالتعبد - جزؤه الآخر، و ذلك لأن التعبد بوجود جزء الموضوع لا يصح الا بالتعبد بوجود جزئه الآخر في رتبته، إذ لا يترتب الأثر الشرعى على التعبد بجزء الموضوع بانفراده، بل يترتب عليه بعد انضمامه إلى الجزء الآخر.

و الحاصل: أن دليل التعبد لا يجرى في الموضوع - لترتيب الأثر الشرعى

..... عليه - ما لم يحرز في عرضه جزؤه الآخر وجداناً أو تعبدًا.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف مرام المصنف (قده) مما أجمله في العبارة بقوله:

«فانه لا يكاد يصح» و حاصله: أن الموضوع إذا كان مركباً من القطع و متعلقه كالقطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق، فإذا دل الدليل على اعتبار الأماره و أن مؤداها بمنزله الواقع و قامت أماره كخبر العادل على ثبوت أحد جزأى الموضوع - و هو وجوب الصلاة - لم يمكن إحراز جزئه الآخر - و هو القطع - بنفس دليل تنزيل مؤداها - و هو وجوب الصلاة - منزله وجوبها واقعاً، بأن يقال: ان دليل الاعتبار كما يدل على أن مؤدى الأماره بمنزله الواقع كذلك يدل على أن نفس الأماره بمنزله القطع، فإذا أخبر العدل بوجوب الصلاة فقد حصل القطع بوجوبها. وجه عدم الإمكان ما عرفت من أن صحه التنزيل موقوفه على وجود الأثر الشرعى للمنزل - و هو هنا الأماره كخبر العدل - و من المعلوم عدم ترتب الأثر - و هو وجوب التصديق - على مجرد تنزيل مؤداها - و هو وجوب الصلاة - منزله الوجوب الواقعى، إذ المفروض أن القطع بوجوب الصلاة أيضا جزء لموضوع وجوب التصديق، و ليس هو فى عرض وجوب الصلاة حتى يثبت بمجرد ثبوت وجوب الصلاة و بنفس دليله، بل هو فى طوله و من لوازمه المترتبه عليه، و لكن لا يمكن إثباته بمجرد إثبات وجوب الصلاة، بل يحتاج إثباته إلى دليل آخر، فإذا أريد إثبات هذا الجزء الآخر - أعنى القطع - بنفس دليل ثبوت ذلك الجزء - أعنى وجوب الصلاة - ليرتب الأثر الشرعى - و هو وجوب التصديق - لزم الدور، لأن تنزيل نفس الأماره منزله القطع موقوف على ترتب الأثر الشرعى - أعنى وجوب التصديق - عليه، و الا كان التنزيل لغواً، و ترتب هذا الأثر الشرعى عليه موقوف على إحراز

فانه (١) لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع (٢) أو قيده (٣) بما هو كذلك (٤) بلحاظ أثره (٥) الا فيما كان جزؤه الآخر (٦) --
----- موضوعه بكلا- جزئيه اللذين أحدهما القطع بوجوب الصلاه، و إحراز هذا القطع و
تحققه موقوف على كون الأماره بمنزله القطع أى تنزيلها منزلته، فتنزيل نفس الأماره منزله القطع موقوف على نفسه.

و بالجمله: فتنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع شىء، و تنزيل نفس الأماره منزله القطع شىء آخر، فإذا قام الدليل على التنزيل الأول لم يثبت به التنزيل الثانى، بل احتاج إلى دليل مستقل آخر عليه، فإذا أخذ القطع فى موضوع حكم كلا أو جزءاً كالمثال المذكور و لم يكن هناك الا- دليل واحد على التنزيل الأول لم يصح أخذ الأماره فى موضوع ذلك الحكم عوضاً عن القطع استناداً إلى نفس هذا الدليل الواحد، لاستلزامه الدور كما عرفت توضيحه. فدعوى كفايه دليل اعتبار الأماره - أى كون مؤداها بمنزله الواقع - لكلا التنزيلين فى غير محلها.

(١). تعليل لعدم خلو ما ذكره فى الحاشيه من التكلف بل التعسف، و الضمير للشأن.

(٢). يعنى: فى موضوع المركب من جزءين أو أكثر.

(٣). يعنى: فى موضوع المركب من ذات و صفه، مثل تقييد الذات بالعداله بالنسبه إلى جواز الاقتداء و الشهاده و غيرهما من الآثار.

(٤). أى: بما هو جزؤه و قيده.

(٥). الظرف مستقر و حال من التنزيل، يعنى: حال كون التنزيل بلحاظ أثر الموضوع.

(٦). فى الموضوع المركب، و ضمير «جزؤه» راجع إلى الموصول

ص: ١١١

أو ذاته (١) محرراً بالوجدان، أو بتنزيله (٢) (تنزيله) في عرضه. و أما إذا لم يكن كذلك (٣) -----
----- المراد به الموضوع المركب، ففي المثال المذكور لا يحكم بوجوب التصديق بمجرد إحراز وجوب الصلاة الا بعد
حصول القطع بوجوبها، لأن الأثر الشرعى - وهو وجوب التصديق - مترتب على وجوب الصلاة المقطوع به.

(١). في الموضوع المقيد، فلا يجرى استصحاب العدالة في المثال المزبور الا بعد إحراز ذات الموضوع - وهو المجتهد الحى
مثلا - إذ لو لم يحرز ذاته فلا فائده في استصحاب عدالته، لكون الأثر - أعنى جواز التقليد مثلا - مترتباً على الحى العادل.

(٢). معطوف على «الوجدان» يعنى: أو يكون الجزء الآخر أو الذات محرراً بالتعبد بسبب تنزيهه في عرض الجزء الأول أو القيد،
فيكون كلا الجزئين محرراً بالتعبد في رتبه واحده.

(٣). استدراك على قوله: «فيما كان جزؤه الآخر» و اسم «يكن» ضمير راجع إلى جزئه الآخر، و المشار إليه بقوله: «كذلك» هو
كونه محرراً بالوجدان أو التنزيل. و المقصود: أنه لا بد في صحه تنزيل جزء الموضوع أو قيده - بلحاظ ترتب الأثر الشرعى عليه
- من أحد أمرين اما إحراز جزئه الآخر أو ذاته أى المقيد - بالوجدان، أو إحرازه بالتعبد أى بتنزيهه في عرض تنزيل جزئه الأول
أو قيده. و أما إذا لم يكن جزؤه الآخر أو ذاته - أعنى المقيد - محرراً بالوجدان أو محرراً بالتنزيل عرضاً بأن كان محرراً في
طول الجزء الأول و من لوازمه، كما في مثال القطع بوجوب الصلاة إذا جعل موضوعاً لوجوب التصديق، فلا يكون دليل الأماره
أو الاستصحاب الذى هو دليل على تنزيل جزء الموضوع أو قيده دليلاً على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته فيما إذا لم يكن هذا الجزء
الآخر أو الذات

ص: ١١٢

فلا يكاد (١) يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما (٢) لم يكن ----- محرراً بالوجدان أو محرراً بالتعبد أو بدليل آخر مستقلاً. و على هذا فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا- يكون دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على جزئه الآخر ما لم يكن هناك دليل آخر على تنزيله فيما لم يكن محرراً... إلخ».

و قد تحصل من جميع ما ذكر: أنه لا بد في صحه تنزيل جزء الموضوع أو قيده بلحاظ ترتب الأثر الشرعى عليه من إحراز جزئه الآخر أو ذاته - أعنى المقيد - اما بالوجدان و اما بدليل يدل على تنزيلهما معاً بالمطابقه فيما إذا كان جزؤه الآخر أو ذاته فى عرض جزئه الأول أو قيده، أو بدليل آخر غير دليل تنزيل جزئه الأول أو قيده يدل على تنزيل جزئه الآخر أو ذاته فيما إذا كان هذا الجزء الآخر أو الذات فى طول الجزء الأول أو القيد، و الا - فان لم يحرز الجزء الآخر أو الذات بالوجدان و لا بدليل يدل على تنزيلهما معاً و لا بدليل آخر مستقل - لم يمكن إحرازه بدليل الأماره التى مؤداها كوجوب الصلاه فى المثال المتقدم الذى هو الجزء الأول من الموضوع، لاستلزامه الدور كما تقدم توضيحه و سيأتى من المصنف (قده) بيانه.

(١). جواب قوله: «و أما إذا لم يكن كذلك» و قد تقدم توضيحه بقولنا:

«و المقصود أنه لا بد فى صحه التنزيل... إلخ».

(٢). متعلق بقوله: «فلا- يكاد يكون» و المراد بالموصول هو الموضوع، و اسم «يكن» ضمير راجع إلى الجزء الآخر، يعنى: إذا لم يكن الجزء الآخر من الموضوع أو ذاته محرراً لا- حقيقه و لا تعبداً و لم يكن دليل مستقل على إحرازه لم يكن دليل الأماره أو الاستصحاب دليلاً على إحرازه، لما عرفت من استلزامه الدور لو أريد إحرازه بنفس دليل الأماره أو الاستصحاب.

ص: ١١٣

محرزاً حقيقه، و فيما (١) لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقه كما (٢) فيما نحن فيه - على ما عرفت (٣) - لم يكن (٤) دليل الأماره دليلاً عليه (٥) أصلاً (٦)، فان دلالتة (٧) على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالتة على تنزيل القطع (٨) -----

و من هنا ظهر: أن قوله (قده): «فيما لم يكن محرزاً إلى قوله: دليلاً على أصلاً» مستدرک و تکرار.

(١). الواو للاستئناف، توضيحه: أنه ان كان هناك دليل يدل مطابقه على تنزيل كلا الجزئين فلا إشكال، و الا فدليل الأماره لا يدل على تنزيل الجزء الآخر التزاماً، لما عرفت من إشكال الدور.

(٢). قيد للنفي و هو عدم الدليل على تنزيل الجزئين بالمطابقه، و ليس قيداً للنفي.

(٣). من إشكال اجتماع اللحاظين المانع عن إطلاق دليل اعتبار الأماره.

(٤). جواب قوله: «و فيما لم يكن دليل».

(٥). أى: على تنزيل الجزء الآخر.

(٦). لعل المراد به نفي الدلاله بنفي اللزوم مطلقاً عقلاً- و شرعاً و عرفاً، و الا فكان الأولى تبديل كلمه «أصلاً» ب «التزاماً» فى مقابل المطابقه، إذ بعد نفي الدلاله المطابقيه و وضوح عدم التضمنيه أيضاً لا يبقى الا الدلاله الائتزاميه التى هى محل البحث.

(٧). تعليل لقوله: «لم يكن» و ضمير «دلالتة» راجع إلى الدليل، يعنى: فان دلالة دليل الأماره على تنزيل مؤداها منزله الواقع تتوقف على دلالتة... إلخ، و قد تعرض لهذا التوقف بقوله: «فانه لا يكاد يصح... إلخ» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و حاصله أن الموضوع إذا كان مركباً... إلخ».

(٨). يعنى: تنزيل الأماره منزله القطع الوجدانى، و المقصود تنزيل القطع

بالملازمه (١)، و لا دلالة له (٢) كذلك الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى (٣)، فان (٤) الملازمه انما تدعى بين القطع بالموضوع
----- بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقيقى.

(١). متعلق ب «دلالاته على تنزيل القطع» يعنى: أن دلالة دليل الأماره على تنزيل المؤدى منزله الواقع تتوقف على دلالاته بالملازمه
على تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقيقى.

وجه الملازمه: أن الأثر الشرعى مترتب على القطع بالواقع الحقيقى لا- على المؤدى بما هو، و حينئذ فدلاله الدليل على أن
المؤدى كالواقع تستلزم دلالاته على أن الأماره كالقطع بالواقع الحقيقى ليرتب الأثر الشرعى عليه، و تنزيل القطع كذلك يتوقف
على تنزيل نفس الأماره منزله القطع، فيكون مفاد دليل التنزيل جعل الأماره قطعاً تعبدياً بالواقع التنزيلى، فمعنى تعلق الأماره
بالمؤدى تعلق القطع بالواقع.

و بالجملة: فدلاله الدليل على تنزيل المؤدى موقوفه على دلالاته التزاماً على تنزيل الأماره منزله القطع. هذا إثبات التوقف من أحد
الطرفين، و أما إثباته من الطرف الاخر فسيأتى قريباً.

(٢). أى: لدليل الأماره، و هذا إثبات التوقف من الطرف الاخر، يعنى:

و لا- دلالة لدليل الأماره على تنزيل القطع بالمؤدى منزله القطع بالواقع الحقيقى الا بعد دلالاته على تنزيل المؤدى، و وجه هذا
التوقف - أى: توقف دلالاته على تنزيل القطع على دلالاته على تنزيل المؤدى - ظاهر، لأن الأولى التزاميه و الثانيه مطابقيه، و
ضمير «دلالاته» راجع إلى دليل التنزيل.

(٣). أى: تنزيل مؤدى الأماره منزله الواقع.

(٤). هذا تقريب لتوقف دلالة دليل الأماره على تنزيلها منزله القطع على

ص: ١١٥

التنزيلى (١) و القطع بالموضوع الحقيقى، و بدون تحقق الموضوع التنزيلى (٢) التعبدى أولاً بدليل الأماره لا قطع بالموضوع التنزيلى كى يدعى الملازمه بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى (٣) منزله الواقع (فان الملازمه انما تكون بين تنزيل القطع به منزله القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزله الواقع) كما لا يخفى، فتأمل جيداً فانه لا يخلو عن دقه. ----- دلالتة على تنزيل المؤدى منزله الواقع، و حاصله: أن الملازمه انما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلى منزله القطع بالموضوع الحقيقى، و بين تنزيل المؤدى منزله الواقع، و من المعلوم توقف تنزيل القطع بالموضوع التنزيلى منزله القطع بالموضوع الحقيقى على تنزيل المؤدى منزله الواقع.

وجه التوقف: أن المؤدى ما لم ينزل منزله الواقع لم يصر موضوعاً تنزيلاً حتى يكون القطع به قطعاً بالموضوع التنزيلى المنزل منزله القطع بالموضوع الحقيقى.

فالمتحصل: أن اللازم - و هو فى المقام تنزيل الأماره منزله القطع - متأخر عن الملازم - و هو تنزيل المؤدى منزله الواقع - و تابع له.

(١). يعنى به المؤدى المنزل منزله الواقع.

(٢). الذى هو مدلول دليل الأماره مطابقه كما عرفت.

(٣). أى: و بين تنزيل المؤدى منزله الواقع، و ضمير «به» راجع إلى المؤدى.

و فى بعض النسخ بعد قوله: «الا- بعد دلالتة على تنزيل المؤدى» هكذا «فان الملازمه انما تكون بين تنزيل القطع به... إلخ» و المعنى واحد

ص: ١١٦

ثم لا يذهب عليك أن هذا (١) لو تم لعم، و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف.

الأمر الرابع (٢)

لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم (٣)،

(١). المشار إليه هو التوجيه المذكور في حاشية الرسائل، أي: لو تم التوجيه المذكور لعم جميع أقسام القطع، وقوله: «لو» إشارته إلى امتناع تماميه التوجيه المذكور نظراً إلى الإشكال المزبور من استلزامه الدور على ما عرفت، و مع الغض عن هذا الإشكال و تسليم تماميه ذلك التوجيه فمقتضاه قيام الأماره و الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض و الموضوعى بأقسامه الأربعة، لأنه بعد فرض تكفل دليل الاعتبار لتنزيلين - أحدهما؛ تتو بالمطابقه، و الآخر بالالتزام - لا مانع من التعميم المزبور أصلاً، هذا.

ثم ان قوله: «و لا اختصاص له... إلخ»، قرينه على أن المراد بالقطع الذي جعله مورداً لبحث قيام الأصول مقامه و عدمه هو القطع الطريقي.

و قد تحصل مما ذكره المصنف: صحه قيام الأمارات بنفس أدله اعتبارها مقام القطع الطريقي المحض، و عدم صحته بها مقام القطع الموضوعى بأقسامه الأربعة.

أخذ القطع بحكم في موضوع نفسه

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان امتناع أخذ العلم بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم و لا مثله و لا ضده، لما سيأتى وجهه.

(٣). كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام» بأن يكون حرمة الخمر منوطه بالعلم بها، و لا فرق في امتناع موضوعيه العلم بالحرمة لنفسها بين

ص: ١١٧

للزوم الدور (١)، و لا مثله (٢) للزوم (٣) اجتماع المثليين «-» . ----- كونه تمام الموضوع و جزؤه، و لا بين كونه بنحو الصفتيه و الطريقيه، فان جميع هذه الأقسام الأربعة ممتنع، لما أفاده المصنف و سيأتي توضيحه.

(١). تقريره: أن الحرمة موقوفه على العلم بها، لكونه موضوعاً لها، و توقف كل حكم على موضوعه بديهي، و العلم بها موقوف على وجودها قبل تعلق العلم بها، إذ لا بد من وجود حكم حتى يتعلق به العلم أو الجهل، فالعلم موقوف على الحكم، و هو موقوف على العلم، و هذا دور. و بيان أوضح: الحرمة تكون موقوفه على نفسها.

(٢). معطوف على قوله: «نفس» يعني: و لا يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع مثل هذا الحكم، كما إذا قال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر حرام بمثل تلك الحرمة المعلومه لانفسها» بمعنى: أن الحرمة المجعوله ثانياً ليست نفس الحرمة المجعوله لذات الخمر أولاً، بل مثلها.

(٣). تعليل لعدم إمكان أخذ العلم بحكم في موضوع مثل هذا الحكم، و توضيحه:

أن العلم بحرمة الخمر إذا جعل موضوعاً لحرمة أخرى مثلها بأن قيل: «إذا علمت بحرمة الخمر حرمت عليك الخمر حرمة مثلها» لزم اجتماع حكيمين متماثلين في موضوع واحد و هو الخمر المعلوم الحرمة، و اجتماع المثليين كالضدين ممتنع كما قرر في محله.

(-). و لا فرق في لزوم هذا الاجتماع الممتنع بين كون العلم تمام الموضوع و جزؤه، و لا بين كونه ملحوظاً على وجه الصفتيه أو الطريقيه.

كما لا فرق في تحقق المماثلة بين الحكمين بين نشوئهما عن مصلحتين أو

(١). معطوف أيضا على «نفس هذا الحكم» يعنى: و لا- يمكن أن يؤخذ القطع بحكم فى موضوع ضد هذا الحكم، بأن يكون العلم بحرمة شىء موضوعاً لضد حرمة و هو حليته مثلا، كأن يقال: «إذا علمت بحرمة الخمر فالخمر لك حلال» أو «إذا علمت بإباحه شرب التتن فهو لك مكروه».

(٢). هذا وجه امتناع أخذ العلم بحكم فى موضوع ضده، و حاصله: أن الخمر المعلوم حرمتها إذا جعل لها حكم ضد الحرمة كالحليه لزم تعلق حكمين =====

صلحه واحده، لأن المصالح و المفاسد فى المتعلقات - بناء على تبعيه الأحكام لها كما هو مذهب مشهور العدليه - جهات تعليليه للتشريع خارجه عما هو مناط المماثله من جعل حكمين مثلين كالجوبين أو الحرمتين لموضوع واحد، بل محذور اجتماع المثلين لا يختص بمذهب العدليه و يعم مذهب من لا يقول بالتبعيه أصلا. فما فى حاشيه بعض الأعظم (قده) «من الفرق بين ما يؤخذ فى نفسه و ما يؤخذ فى مثله بأن الحكم الذى أخذ فى موضوعه القطع ان كان ناشئاً عن تلك المصلحه الواقعيه فهو مأخوذ فى نفسه، و ان كان مصلحه أخرى فهو مأخوذ فى مثله» لا يخلو من الغموض.

ثم ان الامتناع المزبور مبنى على عدم إجراء تعدد الرتبه فى رفع غائله اجتماع المثلين، و الا فلا مانع من اجتماعهما معه.

نعم يلزم حينئذ لغويه جعل الحكم الثانى، لكفايه الحكم الأول فى تحريك العبد و بعثه.

و الحاصل: أنه بناء على كون تعدد الجبهه مجدياً فى دفع استحاله اجتماع المثلين يلزم القبح لا الاستحاله.

نعم (١) ----- متضادين - و هما الحرمة و الحليه - بموضوع واحد و هو الخمر المعلوم الحرمة، و من المعلوم امتناع اجتماع المتضادين فى موضوع واحد.

(١). استدراك على ما ذكره من امتناع أخذ العلم بحكم موضوعاً لحكم آخر، و حاصله: أن ما ذكرناه من عدم الإمكان انما هو فى الحكم الفعلى، بأن يكون العلم بالحرمة الفعلية مثلاً- موضوعاً لنفس هذه الحرمة الفعلية أو مثلها أو ضدها. و أما إذا كان الحكم المعلوم إنشائياً، فلا مانع من أخذه بهذه المرتبة الإنشائية موضوعاً لنفس ذلك الحكم فى المرتبة الفعلية، كأن يقال: «إذا علمت بإنشاء وجوب الجهر أو الإخفات أو القصر على المسافر وجبت عليك فعلاً- هذه الأمور» فيكون العلم بالحكم بمرتبه الإنشائية موضوعاً لنفس هذا الحكم بمرتبه الفعلية.

و كذا الحال فى المثل و الضد، فيصح أن يقال: «إذا علمت بإنشاء حرمة الخمر، فالخمر حرام عليك فعلاً حرمة مماثله» أو «إذا علمت بحرمة الخمر إنشاءً يباح لك فعلاً شربه» و كما إذا قال: «إذا علمت بإنشاء الحرمة لشرب التتن، فهو حلال لك فعلاً» و لا يلزم شىء من المحاذير المتقدمه من الدور أو اجتماع المثليين أو الضدين أصلاً، لتعدد الرتبة.

ثم ان المناط فى مثليه الحكم العدى تعلق به القطع هو كون الحكم المماثل ناشئاً عن ملاك غير ملاك الحكم العدى تعلق به القطع.

و قد تحصل من كلمات المصنف (قده) أمران: الأول: عدم صحه أخذ القطع موضوعاً لحكم يكون نفس متعلقه و لا مثله و لا ضده.

الثانى: صحه أخذ القطع بمرتبه حكم موضوعاً لمرتبه أخرى من نفس ذلك الحكم أو مثله أو ضده. هذه جملة مما يتعلق بأخذ القطع بحكم فى موضوع ذلك الحكم أو مثله أو ضده.

ص: ١٢٠

يصح أخذ القطع بمرتبته «-» من الحكم في مرتبه أخرى منه أو مثله أو ضده (أو من مثله أو من ضده).

و أما الظن (١) بالحكم، فهو و ان كان كالقطع في عدم جواز أخذه -----

(١). الغرض من هذا الكلام بيان حال الظن بالحكم، و أنه كالقطع به في استحاله أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم، و لكنه يفترق عن القطع بجواز أخذه - إذا تعلق بحكم - موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده، لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، و توضيحه: أن الظن بالحكم و ان كان كالقطع به في عدم جواز أخذ الظن به موضوعاً لنفس ذلك الحكم المظنون، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بنفس تلك الحرمة» للزوم الدور الذي عرفت تقريبه في القطع، الا أن جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده ممكن، و ذلك للفرق الواضح بين الظن و القطع، و هو: أن القطع لما كان موجباً لانكشاف الواقع بتمامه بحيث لا يبقى معه احتمال الخلاف أصلاً لم يمكن حينئذ جعل حكم آخر مثلاً كان أو ضداً كما لا يخفى. و هذا بخلاف الظن بالحكم، فانه لما لم يكن كاشفاً عن الواقع كشافاً تاماً، فلا محاله تكون مرتبه الحكم الظاهري معه محفوظة، فيمكن جعل حكم آخر مماثل للحكم المظنون، أو مضاد له، فيصح أن يقال: إذا ظننت بحرمة الخمر، فالخمر حرام بحرمة مماثله للحرمة المظنونه، أو مباح. -----

(-). لا يخفى أن إجراء تعدد الرتبة في عدم لزوم هذه المحاذير ما لم يوجب تعدد الموضوع لا يخلو من كلام.

نعم لا بأس بأخذ العلم بالحكم الفعلي موضوعاً لحكم العقل، كأن يقال:

إذا علمت بفعليه حرمة الخمر تنجزت و حسن العقاب على مخالفتها.

ص: ١٢١

فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، الا أنه لما كان معه (١) مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه كان جعل حكم آخر فى مورده (٢) مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان (٣) من الإمكان.

ان قلت: (٤) ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً أيضاً (٥) بأن يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلى لا يمكن أخذه فى موضوع حكم

(١). أى: مع الظن بالحكم، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). أى: جعل حكم آخر غير الحكم المظنون فى مورد الظن بالحكم.

(٣). خبر «كان» فى قوله: «كان جعل».

(٤). هذا الإشكال ناظر إلى ما ذكره من الفرق بين القطع و الظن فى إمكان أخذ الظن بحكم موضوعاً لمثل ذلك الحكم أو ضده دون القطع، و حاصله:

أن جعل مثل الحكم المظنون أو ضده انما يصح فيما إذا لم يكن الحكم المظنون فعلياً، و الا يلزم اجتماع الحكامين الفعليين المتضادين أو المتماثلين، مثلاً- إذا كانت الحرمة المظنونه للخمر حكماً فعلياً له، فلا يعقل أن يؤخذ الظن بهذه الحرمة الفعليه موضوعاً لحرمة مماثله أو للإباحه المضاده لها، لاجتماع المثليين أو الضدين، إذ الخمر مثلاً- يصير ذا حكيمين متماثلين أو متضادين. نعم لا- بأس بأخذ الظن بحكم فعلى لموضوع فى موضوع حكم آخر مماثل له أو مضاد، كأن يقال: «إذا ظننت بحرمة الخمر فالخل لك حلال أو حرام» كماكان أخذ القطع بحكم لموضوع فى موضوع حكم آخر كقوله: «إذا علمت بوجوب الصلاه فالتصدق واجب».

(٥). يعنى: كفعليه الحكم الذى أخذ الظن بحكم موضوعاً له، و حاصله: كون الحكامين فعليين.

ص: ١٢٢

فعلى آخر مثله أو ضده (١)، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، و إنما يصح أخذه (٢) فى موضوع حكم آخر كما فى القطع طابق النعل بالنعل.

قلت (٣): يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى أنه لو تعلق به -----

(١). هذان الضميران راجعان إلى الحكم الفعلى المظنون.

(٢). هذا الضمير و ضمير «استلزامه» راجعان إلى الظن بالحكم الفعلى، و قوله:

«لا يمكن» جواب الشرط، و قوله: «لاستلزامه» تعليل له، و قد عرفت توضيحه.

(٣). هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن الفعليه تتصور على وجهين:

أحدهما: كون الحكم بمثابة لو تعلق به العلم لتنجز على العبد، و صارت مخالفته موجباً لاستحقاق المؤاخذة عقلاً، مع عدم تعلق إرادته المولى أو كراهته به، فلا بأس حينئذ بالإذن فى فعله أو تركه، و لا- يجب عليه رفع جهل العبد و جعله عالماً تكوينياً، و لا إيجاب الاحتياط تشريعاً عليه مطلقاً أو فى خصوص صورته عدم التمكن من إزاله جهله، فالفعلية بهذا المعنى برزخ بين الإنشائية التى لا تنتجز معها الحكم بقيام الحجة عليه، و بين الفعلية التامة التى يكون معها الإرادة أو الكراهه.

ثانيهما: كون الحكم مقروناً بالإرادة أو الكراهه، فىكون تاماً فى البعث و الزجر و مقتضياً لرفع جهل العبد مع الإمكان، و لإيجاب الاحتياط بدونه، و هذا المعنى من الفعلية هو مراد المصنف بما عبر عنه فى غير مقام بالفعلى من جميع الجهات.

إذا عرفت هذين المعنيين فاعلم: أن الحكم المظنون ان كان فعلياً بالمعنى الثانى - و هو المقرون بالإرادة أو الكراهه - فالثنافى المزبور ثابت، لمنافاه

ص: ١٢٣

القطع على ما هو (١) عليه (٢) من الحال لتنجز، و استحق (٣) على مخالفته العقوبه، و مع ذلك (٤) لا يجب على الحاكم رفع (دفع) عذر المكلف برفع جهله (٥) ----- إرادته الفعل و كراهته مع الاذن فى الترك فى الأول، و الفعل فى الثانى. و أما إذا كان المراد بالفعل تنجز الحكم إذا تعلق القطع به من دون إرادته أو كراهته، فلا- ضمير فى اجتماع الحكامين الفعليين - كما هو المفروض فى المقام - مثلاً إذا كانت الحرمة المظنونه للخمر فعلية - بمعنى تنجزها بالقطع من دون كراهه الشارع - فلا بأس باجتماعها مع الإباحه أو الكراهه الفعلية.

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى الحكم، و ضمير «انه» للشأن.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما هو» و المراد به الحال، يعنى: أن الحكم المظنون فعلى بفعله غير منجزه، و تنجزه يكون بالعلم به، بخلاف الحكم الثانى الذى موضوعه الحرمة المظنونه، فانه حكم فعلى بفعله منجزه، و لا تنافى بين الحكم المنجز و غيره حتى يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين.

و على هذا فعبارته المتن لا تفى بالمقصود، فالأولى سوقها هكذا: «قلت: انما يمتنع أخذ الظن بحكم فعلى موضوعاً لحكم فعلى مثله أو ضده إذا كانت الفعلية فى كليهما بمعنى واحد و هو كون الحكم بحيث إذا تعلق به القطع لتنجز و استحق على مخالفته العقوبه... و أما إذا اختلف معناها فيهما بأن أريد بها فى الحكم المظنون الفعلية غير المنجزه، و فى الثانى الفعلية المنجزه فلا يلزم محذور اجتماع المثليين أو الضدين، لتعدد الرتبة فيهما».

(٣). معطوف على «لتنجز» و تفسير له.

(٤). يعنى: و مع كون الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول لا يجب... إلخ.

(٥). أى: بجعله عالمًا تكويناً.

لو أمكن، أو بجعل (١) لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز (٢) جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تاره و إلى ضده أخرى، و لا يكاد (٣) يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده (٤) كما لا يخفى، -----

(١). معطوف على قوله: «برفع جهله»، يعنى: لا- يجب رفع عذر المكلف برفع جهله مع الإمكان أو بجعل وجوب الاحتياط عليه فيما أمكن كما فى غير موارد دوران الأمر بين المحذورين.

(٢). هذا من آثار الفعلية بالمعنى الأول و هو كون الحكم بمثابة لو علم به لتنجز، إذ بعد فرض عدم تعلق إرادة المولى أو كراهته به، و عدم وجوب رفع جهله تكويناً على المولى، و لا- جعل وجوب الاحتياط على المكلف لا مانع من جعل أصل مرخص فى الارتكاب، أو أماره كذلك مخطئه كانت أم مصيبه إلى الحكم الواقعى الفعلى بهذا المعنى، فلا منافاه بين هذا الفعلى و بين جعل حكم آخر مثله أو ضده. و بهذا المعنى من الفعلية جمع المصنف بين الحكم الواقعى و الظاهرى كما سيجى ء إن شاء الله تعالى.

(٣). معطوف على قوله: «يجوز» و ضمير «به» راجع إلى الحكم، و قوله:

«جعل حكم» فاعل «و لا- يكاد يمكن» على التنازع، و الوجه فى عدم إمكان جعل حكم آخر مع تعلق القطع بالحكم هو: عدم كون رتبه الحكم الظاهرى محفوظه مع القطع، لانكشاف الواقع به، فجعل حكم آخر معه مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين. بخلاف الظن، فان رتبه الحكم الظاهرى معه محفوظه، فجعله حينئذ غير مستلزم لاجتماع الضدين أو المثلين، لتعدد رتبهما باختلاف الفعلية فيهما كما تقدم.

(٤). الضميران راجعان إلى الحكم المقطوع به.

فافهم (١).

ان قلت (٢): كيف يمكن ذلك (٣)، و هل هو (٤) الا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين (٥) أو الضدين.

قلت (٦): لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى (٧) - أى لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز - مع حكم آخر فعلى
في مورده (٨) -----

(١). لعله إشاره إلى عدم صحه فعليه الحكم بالمعنى الأول، أو إلى عدم إجرائها - بعد تسليمها - فى دفع التنافى المذكور.

(٢). هذا إشكال على ما ذكره من إمكان جعل حكم آخر مثل الحكم المظنون أو ضده، بجعل الحكم المظنون فعلياً بالمعنى الأول، و حاصله: امتناع أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده، لاستلزامه لاجتماع الحكمين المثليين أو الضدين، هذا. و لا يخفى عدم الحاجة إلى هذا الإشكال و دفعه أصلاً، لإغناء الإشكال الأول و دفعه عنهما.

(٣). أى: كيف يمكن جعل حكم آخر يقتضيه أصل أو أماره مؤديه إلى الحكم المظنون تاره و إلى ضده أخرى؟

(٤). يعنى: و ليس هذا الجعل للحكم الثانى الا أنه يكون مستلزماً... إلخ.

(٥). فى صورته إصابه الأماره، و اجتماع الضدين فى صورته الخطأ.

(٦). هذا دفع الإشكال، و حاصله: ما تقدم فى جواب الإشكال الأول من أن اختلاف معنى الفعلية مانع عن لزوم اجتماع المثليين أو الضدين كما مر توضيحه.

(٧). و هو أول الوجهين اللذين عرفتهما فى معنى الفعلية.

(٨). أى: مورد الحكم الواقعي الفعلي، و «مع حكم» متعلق ب «اجتماع الحكم».

ص: ١٢٦

بمقتضى الأصل أو الأماره (١) أو دليل (٢) أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص (٣) به على ما سيأتى (٤) من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الظاهرى و الواقعى. -----

(١). كما هو قضيه عمومات أدله الأمارات و الأصول، فان مؤدى الأماره و الأصل حكم فعلى، و يمكن أن يكون الحكم الواقعى فعلياً أيضاً بمعنى تنجزه و حتميته لو علم به، و لا- منافاه بين الحكمين الفعليين إذا كانت فعليه أحدهما بهذا المعنى، فقوله: «بمقتضى الأصل» متعلق بقوله: «فعلى» و «الأماره» معطوف على الأصل.

(٢). معطوف على «الأصل» يعنى: و فعليه الحكم غير الواقعى اما بمقتضى الأصل و اما بمقتضى الأماره، و اما بمقتضى دليل خاص دل على موضوعيه الظن بالحكم الواقعى لحكم آخر مثله أو ضده كما هو مفروض البحث، و الأولى سوق العبارة هكذا: «أو دليل دل بالخصوص على أخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده» كما لا يخفى.

(٣). قيد للظن، و لا يخفى أنه لا حاجه إلى كلمه «به» كما أن بعض النسخ خاليه عنه.

(٤). قيد لقوله: «لا- بأس»، و قوله: «من التحقيق» بيان للموصول فى «ما سيأتى» و اختار المصنف هذا المسلك فى أوائل بحث الأمارات فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، هذا.

و قد اتضح من قول المصنف (قده): «و أما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع... إلخ» أن الظن إذا كان طريقاً محضاً، و لم يؤخذ موضوعاً لحكم لم يصلح لأن يكون واسطه لإثبات متعلقه ان كان حكماً، كما إذا ظن بوجوب صلاه الجمعه مثلاً، و لا لإثبات أحكام متعلقه ان كان موضوعاً ذا أثر شرعى،

ص: ١٢٧

: هل تنجز التكليف بالقطع «-». ----- كما إذا تعلق الظن بإطلاق ماء، فإن الإطلاق موضوع لآثار شرعية، كجواز الغسل و التوضؤ و التطهير الخبثى به، فحال الظن الطريقي المحض حال القطع الطريقي الصرف، فلا أثر له الا حكم العقل بلزوم متابعتة فى حال الانسداد بناء على الحكومه، هذا فى الظن الذى لم يقيم دليل شرعى على اعتباره. و أما إذا قام عليه كالظنون الخاصه، فلا إشكال فى كونه واسطه لإثبات متعلقه تبعداً سواء كان موضوعاً أم حكماً، فيصح تأليف قياس منه تكون صغراه وجدانيه، كقولنا:

«هذا مظنون الخمرية أو مظنون الوجوب واجب» و كبراه شرعيه، و هى «كل مظنون الخمرية واجب الاجتناب» أو «كل مظنون الوجوب واجب» كما لا يخفى. =====

(-). أو غيره من الطرق و الحجج، و تخصيص القطع بالذكر اما لكون الكلام فى مباحث القطع، و اما لأنه أجلى الطرق، فحق العبارة أن تكون هكذا:

«بالقطع أو غيره مما يوجب تنجز الأحكام».

و كيف كان لا يرتبط هذا البحث بوجوب تصديق النبى صلى الله عليه و آله و سلم فيما أتى به من ربه جل و علا من التكليف، لأن معناه كون أحكامه صلى الله عليه و آله من قبله عز و جل كما هو مقتضى قوله تبارك و تعالى: «و ما ينطق عن الهوى ان هو الا-وحى يوحى» و بعد الالتزام بهذا المعنى يقع البحث فى أن وجوب الصلاه مثلا- العدى أتى به النسبى الأ-عظم عليه أفضل الصلوات و قطعنا بأنه من قبل الله عز و جل هل يقتضى عقلا وجوب إطاعته قلباً كما يقتضى لزوم امتثاله عملاً أم لا؟ فالبحث عن اقتضاء التكليف المعلوم لزوم الالتزام به عقلا و عدمه مغاير لوجوب التصديق الذى هو من لوازم الإيمان، فالبحث عن وجوب الالتزام مترتب عليه و متأخر عنه.

(١). أى: عقلا، و الغرض من عقد هذا الأمر: التعرض لوجوب الموافقه الالتزاميه و عدمه بعد بداهه حكم العقل بوجوب الموافقه العمليه، و حاصل ما

مضافاً إلى عدم اختصاص وجوب التصديق بتكليف ثابت فى حق هذا المكلف، لعمومه لكل حكم جاء به النبي صلى الله عليه و آله و ان كان فى حق الغير كأحكام الدماء الثلاثه بالنسبه إلى الرجال.

ثم ان الموافقه الالتزاميه - و هى التدين بحكم الشارع و عقد القلب عليه - لا تختص بالاحكام الإلزاميه، بل تجرى بناء على وجوبها فى غيرها كالإباحه أيضا. بخلاف وجوب الموافقه العمليه، فانه يختص بالاحكام الاقتضائيه.

ثم انهما تنفكان فى التوصليات، لإمكان الالتزام بوجوب دفن الميت مثلا بدون الامتثال عملا و بالعكس، بخلاف التعبديات، فان الموافقه العمليه فيها تلتزم الموافقه الالتزاميه و لا تنفك عنها، إذ المفروض أن وجوب الصلاه مثلا يقتضى امتثاله مطلقاً على وجه العباده سواء كان امتثالا قلبياً أم عملياً.

نعم تنفك الموافقه الالتزاميه عن العمليه، لإمكان الالتزام بوجوب الصلاه مع عدم امتثاله عملا، هذا ما قيل.

لكن يمكن أن يقال: ان العباديه لا تقتضى أزيد من اعتبار قصد القربه فى مقام الامتثال مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين الإطاعه العمليه و الالتزاميه. و أما ارتباطه الإطاعتين فهى مما لا تقتضيه العباديه، بل تحتاج إلى دليل آخر، فيمكن حينئذ إطاعه الأمر العبادى عملا بدون الالتزام و عقد القلب عليه، و لا بد من مزيد التأمل.

موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً (١) و التسليم له اعتقاداً و انقياداً كما هو (٢) -----
أفاده: أن تنجز التكليف بالقطع أو غيره من الحجج القائمة على الأحكام هل يوجب إطاعتين: إحداهما بحسب العمل، و الأخرى بحسب الاعتقاد، بأن يعقد قلبه على ذلك الحكم أم لا؟ بل يقتضى إطاعه واحده عمليه من دون وجوب الالتزام و عقد القلب عليه.

ثم انه يحتمل إرادته و وجوب الموافقه الالتزاميه شرعاً، و يحتمل إرادته عقلاً- و على الثانى يحتمل وجوب الإطاعتين العمليه و الالتزاميه بنحو الارتباط بأن لا تتحقق الموافقه العمليه بدون الالتزاميه، فإذا وافق التكليف عملاً و خالفه التزاماً كان كمن لم يوافق أصلاً و يستحق العقوبه و يحتمل وجوبهما بنحو الاستقلال، بأن يكون كل منهما واجباً مستقلاً، فإذا وافق التكليف عملاً صح عمله و استحق المثوبه و ان خالفه التزاماً، و إذا خالفه عملاً أيضاً استحق عقوبتين عليهما، كما أنه إذا وافقه عملاً و التزاماً استحق مثوبتين. و الظاهر من عبارته المصنف (قده) هو وجوب الموافقه الالتزاميه عقلاً بنحو الاستقلال، حيث انه صحح الموافقه العمليه و لو كانت بدون الالتزاميه، و جعل منشأ وجوب الموافقه الالتزاميه اقتضاء التنجز الذى هو حكم عقلى.

و عليه، فحاصل ما أفاده المصنف (قده) هو: أن تنجز التكليف هل يقتضى عقلاً- وجوب إطاعتين إحداهما عمليه و الأخرى التزاميه، و حرمة مخالفتين كذلك أم لا يقتضى الا وجوب إطاعه واحده و هى العمليه و حرمة مخالفه كذلك؟ ثم اختار الثانى و هو عدم اقتضاء تكليف واحد الا إطاعه واحده لما سيأتى منه (قده).

(١). قد عرفت معنى الموافقه الالتزاميه.

(٢). أى: الالتزام، و قوله: «و التسليم» معطوف على «موافقته».

ص: ١٣٠

اللازم فى الأصول الدينيه و الأمور الاعتقاديه بحيث كان له امثالان (١) و طاعتان (و إطاعتان) إحداهما بحسب القلب و الجنان (٢) و الأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق (٣) العقوبه على عدم الموافقه التزاماً (٤) و لو مع الموافقه عملاً، أو لا يقتضى (٥)، فلا يستحق (٦) العقوبه عليه (٧) بل انما يستحقها على المخالفه العمليه (٨)؟ الحق هو الثانى (٩)، لشهاده بشهاده (الوجدان ١٠) -----

(١). هذه قرينه أخرى على إرادته وجوب الموافقه الالتزاميه عقلاً - كقرينه قوله: «تنجز» - بدهاه أن الحاكم بلزوم الإطاعه هو العقل لا الشرع. و الضمائر فى «موافقته، له» فى الموضوعين راجعه إلى التكليف.

(٢). بفتح الجيم عطف تفسير للقلب.

(٣). هذا متفرع على اقتضاء تنجز التكليف إطاعتين.

(٤). قيد ل «الموافق» يعنى: الموافقه الالتزاميه.

(٥). معطوف على قوله: «يقتضى» يعنى: أو لا- يقتضى تنجز التكليف موافقته التزاماً؟ فالأولى أن تكون العبارة هكذا: «أو لا يقتضيه».

(٦). هذا متفرع على عدم وجوب الموافقه الالتزاميه.

(٧). يعنى: على عدم الموافقه التزاماً.

(٨). يعنى: فقط، و ضمير «يستحقها» راجع إلى العقوبه.

(٩). و هو: عدم اقتضاء تنجز التكليف وجوب الموافقه الالتزاميه، لما سيأتى.

(١٠). هذا استدلال على ما اختاره بقوله: «الحق هو الثانى» و توضيحه: أن مناط استحقاق العقوبه - و هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه كما تقدم فى مبحث التجري - مفقود هنا، إذ المفروض أن للغرض من التكليف - و هو احداث

الحاكم فى باب الإطاعة و العصيان بذلك (١)، و استقلال (٢) العقل بعدم استحقاق العبد الممثل (٣) لأمر سيده الا المثوبه دون العقوبه و لو لم يكن مسلماً (متسلاً) و ملتزماً به (٤) و معتقداً و منقاداً له و ان كان ذلك (٥) يوجب (لوجب) تنقيصه و انحطاط درجته (٦) ----- الداعى فى نفس العبد إلى إيجاد ما فيه المصلحه الداعيه إلى التشريع - متحقق، لفرض الموافقه العمليه و ان لم تتحقق الموافقه الالتزاميه.

و بالجمله: فالعقل لا يرى العبد الممثل عملاً تحت الخطر و ان لم يكن ملتزماً و مسلماً لحكم المولى اعتقاداً. نعم عدم التزامه اعتقاداً بتكليف المولى يوجب نقصانه عن كمال العبوديه، لا انحطاطه عن أصلها، لكن النقصان عن مزايا العبوديه و عدم الفوز بها لا يوجب استحقاق العقوبه، لما عرفت من أن سبب استحقاقها هو الهتك و عدم المبالاه بأحكام المولى، و هو مفقود فيمن يمتثل أحكام المولى عملاً، و لا يوافقها التزاماً.

(١). أى: بعدم الاقتضاء.

(٢). عطف تفسيرى ل «شهاده الوجدان»، يعنى: و لاستقلال العقل... إلخ.

(٣). يعنى: امتثالاً عملياً.

(٤). هذا الضمير و الضمير المجرور فى «و المنقاد له» راجعان إلى «أمر سيده».

(٥). أى: و ان كان عدم التسليم و الالتزام و الانقياد يوجب تنقيصه، فكلمه «ان» وصليه و «يوجب» خبر «كان»، و بناء على كون النسخه «لوجب» فقوله «ذلك» إشاره إلى الاقتضاء، يعنى: و ان ثبت الاقتضاء لوجب تنقيص العبد و انحطاط درجته، فكلمه «ان» حينئذ شرطيه، و «لوجب» جواب الشرط.

(٦). يعنى: انحطاط درجه العبد عن مزايا العبوديه كما عرفت آنفاً.

ص: ١٣٢

لدى سيده، لعدم اتصافه (١) بما يليق أن يتصف العبد به (٢) من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا (٣) غير استحقاق العقوبه على مخالفته لأمره (٤) أو نهيه التزاماً (٥) مع موافقته (٦) عملاً كما لا يخفى.

ثم لا يذهب عليك (٧) أنه على تقدير لزوم موافقه الالتزاميه -----

(١). تعليل لانحطاط العبد عن درجه الكمال.

(٢). الضمير راجع إلى «ما» الموصول، و قوله: «من الاعتقاد» بيان له.

(٣). يعنى: و انحطاط العبد عن مرتبه كمال العبوديه غير استحقاق العقوبه الذى مناطه هتك المولى و الطغيان عليه، لوضوح أنه ليس فى المخالفه الالتزاميه مع موافقه العمليه هتك و طغيان.

(٤). يعنى: مخالفه العبد لأمر سيده أو نهيه.

(٥). قيد ل «مخالفته» يعنى: مخالفه التزاميه.

(٦). أى: موافقه العبد للتكليف عملاً.

(٧). غرضه التفكيك بين وجوب موافقه الالتزاميه - على فرض تسليمه - و بين وجوب موافقه العمليه و عدم الملازمه بينهما، و انفكاكهما فى بعض الموارد كما فى دوران الأمر بين المحذورين، ضروره أن موافقه القطعيه العمليه غير مقدوره للعبد مع تمكنه من موافقه الالتزاميه فيه، لإمكان الالتزام بما هو حكم الله تبارك و تعالى فى الواقعه، إذ لا يشترط فى موافقه الالتزاميه معرفه الحكم الملتزم به بعينه، بل يكفى فى تحققها معرفه الحكم و لو إجمالاً فيعقد القلب عليه، فلا- ملازمه بين الإطاعتين، فتجب موافقه الالتزاميه، و لا تجب موافقه العمليه القطعيه، و لا تحرم المخالفه كذلك، لعدم القدره عليهما.

ص: ١٣٣

لو كان (و كان) المكلف متمكناً منها (١) «-» تجب (٢) و لو فيما لا يجب (٣) عليه الموافقه القطعيه عملاً، و لا يحرم المخالفه القطعيه عليه كذلك (٤) أيضا (٥)، -----

(١). أى: من الموافقه الالتزاميه.

(٢). خبر «انه» و الضمير المستتر فيه راجع إلى الموافقه الالتزاميه، و وجه اعتبار التمكن منها على تقدير لزومها: أن القدره شرط عقلى فى كل تكليف، فبدونها لا- تجب الموافقه الالتزاميه، و تعليق وجوبها على التمكن - مع إمكان الموافقه الالتزاميه إجمالاً فى دوران الأمر بين المحذورين - لعله لأجل عدم كون الموافقه الالتزاميه الإجماليه موافقه، فتتحصّر الموافقه الالتزاميه فى الالتزام التفصيلي، هذا لكن فيه ما ذكرناه فى التعليقه فراجع.

(٣). لاستقلال كل منهما و عدم الوجه فى سقوط الميسور منهما بالمعسور، فوجوب الموافقه الالتزاميه لا يسقط بتعذر الموافقه العمليه سواء كان وجوب الموافقه الالتزاميه عقلياً كما هو الظاهر، أم نقلياً كما يدعى دلالة قوله تبارك و تعالى «يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله و رسوله و الكتاب الذى نزل على رسوله...» عليه، فتأمل.

(٤). أى: عملاً، و ضمير «عليه» فى الموضعين راجع إلى المكلف.

(٥). يعنى: كعدم وجوب الموافقه القطعيه العمليه. =====

(-). الظاهر زياده هذه الجملة، لأنه مع عدم اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الملتزم به فى وجوب الموافقه الالتزاميه و كفايه العلم الإجمالي به خصوصاً مع ملاحظه قوله فيما بعد: «و ان أبيت... إلخ» لا يتصور عدم التمكن من الموافقه الالتزاميه، كما هو ظاهر قوله: «لو كان» أو «و كان» مع وضوح إمكان الموافقه الالتزاميه مع العلم الإجمالي أيضا.

ص: ١٣٤

لامتناعهما (١) كما إذا علم إجمالاً- (٢) بوجوب شىء أو حرمة للتمكن (٣) من الالتزام بما هو الثابت واقعاً و الانقياد له و الاعتقاد به (٤) بما هو الواقع و الثابت و ان لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة. و ان آيت (٥) الا عن -----

(١). تعليل لعدم وجوب الامتثال القطعى العملى، و عدم حرمة المخالفه كذلك، يعنى: أن عدم قدره أوجب ارتفاع الوجوب عن الموافقه العمليه القطعيه و الحرمة عن المخالفه كذلك.

(٢). هذا مثال لعدم التمكن من الموافقه و المخالفه القطعيتين.

(٣). تعليل لقوله: «تجب» يعنى: تجب الموافقه الالتزاميه - و لو مع عدم التمكن من الموافقه العمليه - للقدره على الموافقه الالتزاميه، بأن يلتزم بالحكم الثابت واقعاً و ان لم يعلم أنه خصوص الوجوب أو الحرمة، فيكفى الالتزام بما هو عليه واقعاً.

(٤). مرجع هذا و ضمير «له» الموصول فى «بما هو الثابت» المراد به الحكم.

(٥). غرضه إمكان فرض لا- يتمكن فيه العبد من شىء من الموافقه العمليه و الالتزاميه معاً، توضيحه: أن تنجز التكليف كما يقتضى إطاعه خصوصه عملاً دون غيره أو ما هو أعم منه، كذلك يقتضى الالتزام بنفسه دون ضده أو الجامع بينه و بين ضده، كعنوان «الإلزام» الجامع بين الوجوب و الحرمة، لأن اقتضاء التكليف لوجوب الالتزام به ليس الا- كاقترانه لوجوب الموافقه العمليه. و على هذا يسقط وجوب الموافقه الالتزاميه، لعدم التمكن منها، إذ المفروض عدم كفايه الالتزام الإجمالى و اعتبار العلم التفصيلي بالحكم الموجب لانتفاء قدره على كل من الموافقه الالتزاميه و العمليه، فتسقط الموافقه الالتزاميه كالعليه.

ثم ان المصنف (قده) شرع فى بيان جمله من اللوازم المترتبه على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعى، و سيأتى بيانها إن شاء الله.

ص: ١٣٥

لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت (١) موافقته (٢) (الموافقها لقطعها الالتزامية حينئذ (٣) ممكنه، و لما (٤) و جب عليه الالتزام بواحد قطعاً، فان محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً (٥) ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداهه (٦). مع (٧) ضروره أن التكليف لو قيل باقتضائه -----

(١). هذا هو اللازم الأول، و حاصله: أن وجوب الالتزام حينئذ ساقط، لعدم قدره على الالتزام بنفس الحكم الواقعي و عنوانه تفصيلاً مع فرض الجهل به.

(٢). مرجع هذا الضمير و ضميرى «به، عنوانه» هو الحكم.

(٣). يعنى: حين وجوب الالتزام بخصوص عنوان الحكم الواقعي.

(٤). معطوف على قوله: «لما كانت» و هذا هو اللازم الثانى، و حاصله: أنه لا يجب على المكلف الالتزام بشىء من الحكمين لا خصوص الوجوب و لا- خصوص الحرمة، لإمكان أن يكون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، و من المعلوم أن محذور الالتزام بضد الحكم الواقعي - و هو التشريع - ليس بأقل من محذور عدم الالتزام بحكم رأساً، بل لا محذور فى عدم الالتزام، لارتفاع وجوبه بعدم قدره عليه، فكما يكون الالتزام بحكم الله حسناً فكذلك يكون الالتزام بغير حكمه تعالى قبيحاً، لأنه تشريع محرم.

(٥). قيد ل «محذور الالتزام» و المراد من المحذور هو التشريع.

(٦). قيد «ليس» و ضمير «به» راجع إلى الحكم، و المراد بمحذور عدم الالتزام به هو المعصية.

(٧). هذا هو اللازم الثالث من اللوازم المترتبة على وجوب الالتزام بخصوص الحكم الواقعي، و حاصله: أنه يرد على وجوب الأخذ بأحدهما المعين من

ص: ١٣٦

للالتزام لم يكفد يقتضى الا- الالتزام بنفسه عيناً لا الالتزام به أو بضده تخييراً «-» .
خصوص الوجوب أو الحرمة إشكالان:

أحدهما: محذور التشريع، لاحتمال كون الحكم الملتزم به ضد الحكم الواقعي، وهو المذى أشار إليه بقوله: «فان محذور الالتزام... إلخ» وقد تقدم توضيحه.

ثانيهما: أن التكليف إذا اقتضى وجوب الالتزام فلا يقتضى الا الالتزام بنفسه عيناً، لا الالتزام به أو بضده تخييراً.

و الحاصل: أنه - بناء على عدم كفايه الموافقه الالتزاميه الإجماليه - لا بد من الالتزام بارتفاع وجوبها كارتفاع وجوب الموافقه العمليه.

و توهم أنه لا- بد اما من وجوب الالتزام بكلا- الحكمين فى الدوران بين الوجوب و الحرمة، لتوقف الموافقه القطعيه الالتزاميه عليه، أو الالتزام بأحدهما =====

(-). لا- يقال: ان وجوب الالتزام بأحد الحكمين تخييراً نظير التخيير بين احتمالات تكليف واحد كالصلاه إلى إحدى الجهات فيما إذا لم يتمكن من الجمع بين المحتملات.

فانه يقال: ان التكليف هناك منجز، و يجب عقلا امتثاله القطعى ان أمكن و الا فيما تسر، بخلاف المقام، لعدم تنجز التكليف مطلقاً، أما بالنسبه إلى الموافقه العمليه، فلوضوح عدم إمكانها، و عدم خلو المكلف من الفعل و الترك ليس موافقه احتماليه عقليه بل قهريه تكوينيه، و لذا نقول بأن التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين ليس عقلياً و لا شرعياً. و أما بالنسبه إلى الموافقه الالتزاميه فلما عرفت من عدم تعقل الالتزام الجدى بكل منهما بعد العلم بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى شأنه.

و من هنا (١) قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكميه (٢) -----
----- بالخصوص تخبيراً، لإناطه الموافقه الاحتماليه به فاسد. أما الأول، فلعدم معقوليته، إذ مع العلم بعدم كون أحدهما
مراداً له سبحانه و تعالى لا ينقدح في نفس العاقل التزام جدى بكل واحد منهما بعينه، هذا. مضافاً إلى استلزامه - بعد تسليمه -
للمخالفه القطعيه، لعلمه بعدم كون أحدهما حكماً له تعالى.

و أما الثانى، فلدورانه بين المحذورين، لأنه إذا اختار الوجوب و التزم به بعينه، فان كان الحكم الواقعى هو الوجوب أيضاً، فلا
بأس بهذا الالتزام، و لم يتوجه إليه محذور، و ان كان هو الحرمة فقد شرع و وقع في محذور التشريع. و كذا القول إذا اختار
الحرمة و التزم بها، فالالتزام بأحد الحكمين عيناً اما واجب و اما حرام.

(١). يعنى: و من اقتضاء التكليف المعلوم وجوب الالتزام بنفسه و بعنوانه - بناء على أصل الاقتضاء - دون التخيير بينه و بين ضده
قد ظهر: أن وجوب الالتزام ليس مانعاً عن جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالى إذا كانت بنفسها - مع قطع النظر عن
وجوب الموافقه الالتزاميه - جاريه فيها بأن تمت أدلتها بحيث تشمل أطراف العلم الإجمالى، و لم يمنع عن جريانها مانع آخر، و
الوجه فيه ما عرفته من سقوط وجوب الالتزام بامتناع امتثاله.

و بالجمله: فبعد البناء على اختصاص وجوب الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلاً لا يكون وجوب الالتزام - فيما لا يعلم التكليف
تفصيلاً - ثابتاً حتى يمنع عن جريان الأصول.

(٢). كأصالة الإباحه فيما دار أمره بين الوجوب و الحرمة، كالدعاء عند رؤيه الهلال إذا فرض دوران حكمه الكلى بين الوجوب
و الحرمة.

ص: ١٣٨

أو الموضوعيه (١) في أطراف العلم لو كانت (٢) جاريه مع قطع النظر عنه (٣).

كما لا يدفع بها (٤) (هنا) محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام -----

(١). كاستصحاب عدم تعلق الحلف لا- فعلا- ولا تركاً بوطى المرأه المعينه في زمان معين فيما إذا ترددت بين من وجب وطيبها بالحلف و بين من وجب ترك وطيبها به.

(٢). فلو لم تجر فيها الأصول لمانع آخر غير وجوب الالتزام - كالمخالفه العمليه - كان عدم جريانها مستنداً أيضاً إلى ذلك المانع لا إلى وجوب الالتزام.

(٣). يعنى: عن وجوب الالتزام.

(٤). أى: بالأصول الحكميه و الموضوعيه، و هذا إشاره إلى ما فى كلمات شيخنا الأعظم فى بحث الموافقه الالتزاميه من مباحث العلم الإجمالى، قال فى الرسائل: «و أما المخالفه الغير العمليه فالظاهر جوازها فى الشبهه الموضوعيه و الحكميه معاً سواء كان الاشتباه و التردد بين حكمين لموضوع واحد كالمثاليين المتقدمين أم بين حكمين لموضوعين كطهاره البدن و بقاء الحدث لمن توضأ غفله بمائع مردد بين الماء و البول... إلخ» و حاصله: أن الأصول الموضوعيه رافعه لموضوع وجوب الالتزام و هو الحكم العدى يجب الالتزام به، فلا- يلزم من جريانها طرح الحكم و رفعه عن موضوعه حتى يترتب عليه محذور عدم الالتزام به بسبب طرحه، بل يلزم من جريانها ارتفاع الموضوع، حيث ان الأصول الموضوعيه حاكمه على أدله الأحكام، لأنها ناظره إلى موضوعاتها بإثباتها أو نفيها، و من المعلوم قصور أدله الأحكام عن هذا النظر، حيث انها فى مقام بيان الحكم للموضوع على فرض وجوده، فان قوله: «أكرم العلماء» مثلا لا نظر له إلى كون زيد عالماً أو جاهلاً، بخلاف الاستصحاب الموضوعى فانه ناظر إلى أنه عالم فعلا إذا كان عالماً سابقاً، و إلى كونه جاهلاً كذلك إذا

بخلافه (١) لو قيل بالمحذور فيه (٢) حينئذ (٣) أيضا (٤) الا- على وجه دائر (٥) -----
كان سابقاً جاهلاً، فإذا ثبت بالاستصحاب جهل زيد لا- يكون ذلك طرحاً لدليل وجوب أكرم العلماء. و عليه، فإذا جرى
استصحاب عدم تعلق الحلف بوطى هذه المرأه أو تركه لم يكن ذلك طرحاً لدليل وجوب الوفاء باليمين، بل تخرج المرأه حينئذ
عن المرأه التى تعلق بها الحلف، فالأ-صول الموضوعيه أو الحكميه النافيه للحكم رافعه لموضوع وجوب الالتزام، هذا توضيح
كلام الشيخ، و سيأتى بيان إيراد المصنف عليه.

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى التكليف، و المراد من المحذور هو المعصيه.

(٢). أى: فى عدم الالتزام، و قوله: «بل الالتزام» معطوف على «عدم الالتزام».

(٣). يعنى: حين العلم الإجمالى بوجوب شىء أو حرمة.

(٤). يعنى: كالعلم التفصيلى فى ثبوت المحذور فى عدم الالتزام بالتكليف أو الالتزام بصدده. و غرضه من هذه العبارات: أن العقل
إذا حكم بلزوم الالتزام بالتكليف مطلقاً سواء كان معلوماً تفصيلاً أم إجمالاً، و بوجود المحذور فى عدم الالتزام به أو فى الالتزام
بخلافه، فلا يمكن رفع هذا؛ بخ و الزوم العقلى بجريان الأصول، لما سيذكره من لزوم الدور.

(٥). هذا هو الوجه فى عدم اندفاع محذور عدم الالتزام بالتكليف بسبب إجراء الأصول الحكميه أو الموضوعيه بالتقريب
المتقدم.

و حاصل هذا الوجه: أن دفع محذور عدم الالتزام بالتكليف بإجراء الأصول كما يستفاد من كلام الشيخ (قده) مستلزم للدور، و
ذلك لأن جريان الأصول موقوف على عدم ترتب محذور فى عدم الالتزام بالحكم الواقعى بسبب جريانها، إذ

ص: ١٤٠

لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم (١) من جريانها، و هو (٢) موقوف على جريانها بحسب الفرض.

اللهم الا- أن: يقال (٣) ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف، ----- لو ترتب على عدم الالتزام به محذور لم تجر الأُصول، للعلم حيثئذ بمخالفه بعضها للواقع، و عدم المحذور موقوف أيضا على جريانها، إذ المقصود نفي المحذور بجريانها الرافع لموضوع وجوب الالتزام، فجريان الأصول موقوف على عدم المحذور، و عدم المحذور متوقف على جريانها.

(١). صفه ل «عدم الالتزام»، و كون عدم الالتزام لازماً لجريان الأصول واضح، إذ الأصول تنفى الحكم الذى هو موضوع وجوب الالتزام به، فيلزم من انتفائه عدم وجوب الالتزام.

(٢). أى: و عدم المحذور موقوف على جريان الأُصول، لأنه المفروض كما يظهر من كلمات شيخنا الأعظم (قده)، و ضمير «جريانها» راجع إلى الأصول.

(٣). هذا استدراك على قوله: «كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام به... إلخ» و دفع للدور المزبور، و تصحيح لكلام الشيخ الناظر إلى ارتفاع حكم العقل بلزوم الالتزام بالتكليف المحتمل. و حاصل ما أفاده في هذا الاستدراك هو:

أن حكم العقل بلزوم الموافقه الالتزاميه ان كان منجزاً غير معلق على شىء بأن يكون العلم الإجمالى بالتكليف عله تامه لفعليته الحتميه الموجه لحكم العقل بلزوم الالتزام به كان للدور المذكور حيثئذ مجال. و أما إذا كان حكم العقل بلزوم الموافقه الالتزاميه معلقاً على عدم مانع كالترخيص فى ارتكاب الأطراف و جعل الحكم الظاهرى على خلاف الحكم المعلوم بالإجمال ارتفع محذور عدم

ص: ١٤١

و معه (١) لا محذور فيه (٢)، بل (٣) و لا فى الالتزام بحكم آخر. الا أن الشأن (٤) حينئذ (٥) -----
----- الالتزام ببركه الأصول بدون غائله الدور، لأن الأصول ترفع موضوع حكم العقل بلزوم الالتزام أعنى الحكم الملتزم به،
إذ موضوع حكم العقل معلق على عدم جريان الأصول، و أما جريان الأصول، فلا يتوقف على شىء أصلاً فلا دور.

(١). يعنى: و مع الترخيص الكاشف عن عدم فعله الواقع.

(٢). هذا و الضمير المجرور فى «بالمحذور فيه» راجعان إلى عدم الالتزام.

(٣). يعنى: بل و لا- محذور فى الالتزام بحكم آخر مغاير للحكم الواقعى و هو الحكم الفعلى الظاهرى العمدى يقتضيه الأصل،
كالاتزام بحليه شرب التتن التى هى حكم فعلى ظاهرى يقتضيه الأصل مع فرض حرمة واقعاً.

(٤). حاصله: أنه لا- إشكال فى جريان الأصول من ناحيه حكم العقل بلزوم الالتزام، لكون حكم العقل تعليقاً كما عرفت. لكن
الإشكال فى جريانها انما هو لعدم المقتضى له فى أطراف العلم الإجمالى، و ذلك لما ثبت فى محله من هو لعدم المقتضى له
فى أطراف العلم الإجمالى، و ذلك لما ثبت فى محله من اعتبار الأثر العملى فى جريان الأصول، لأنها أحكام عمليه كسائر
الأحكام الفرعية، فبدون الأثر العملى لا- مقتضى لجريانها، و من المعلوم عدم ترتب أثر عملى على جريانها فى المقام، لأن
المكلف فى موارد دوران الأمر بين المحذورين اما فاعل و اما تارك، و على كل واحد منهما يحتمل كل من الموافقه و
المخالفه، فلا- يوجب جريان الأصل أمراً زائداً على ما يكون المكلف عليه تكويناً من الفعل أو الترك، فلا أثر للأصول فيما دار
حكمه بين الوجوب و الحرمة.

(٥). يعنى: حين عدم استقلال العقل بلزوم الالتزام مع الترخيص فى ارتكاب الأطراف، لكون حكمه تعليقاً كما عرفت.

ص: ١٤٢

فى جواز جريان الأصول (Z) فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم ترتب (1) أثر عملى «-» عليها، مع أنها (2) أحكام عمليه كسائر الأحكام الفرعية.

مضافاً إلى (3) -----

(1). - هذا إشاره إلى وجه عدم جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى، و قد عرفت توضيحه بقولنا: لكن الإشكال فى جريانها انما هو لعدم... إلخ.

(2). هذا الضمير و ضمير «عليها» راجعان إلى الأصول.

(3). هذا وجه آخر لمنع جريان الأصول، و مرجعه إلى قصور أدله الأصول =====

(-). لا يخفى أن الوجوب و الحرمة و الحليه من الأحكام الفرعية نفيًا و إثباتًا، فأصالة عدم الوجوب و الحرمة تثبت فعليه عدمها، إذ المفروض عدم منجزيه العلم الإجمالى، فلا مانع من جريانها الموجب لاستناد فعليه عدمهما إليها، لا إلى حكم العقل بعدم الحرج فى الفعل و الترك، فما لم يكن فعليه عدم الوجوب و الحرمة مما تناله يد التشريع لم يجر الأصل فى عدمهما، و لعل هذا مراد المصنف (قده) بما فى تعليقه من قوله: «عدا قابليه المورد للحكم إثباتًا و نفيًا» و مع إمكان جريان الأصل الشرعى لا وجه للاستناد إلى الحكم العقلى.

و كذا الحال ان أريد بالأصل قاعده الحل، فان الثابت بها هو الحليه الشرعيه، و وصول النوبه إلى حكم العقل بنفى الحرج فى الفعل و الترك منوط بعدم جريان الأصل الشرعى فى المورد. _____

(Z) و التحقيق جريانها، لعدم اعتبار شىء فى ذلك عدا قابليه المورد للحكم إثباتًا و نفيًا، فالأصل الحكمى يثبت به (له) الحكم تاره كأصالة الصحه و بنفيه أخرى كاستصحاب الحرمة و الوجوب فيما دار بينهما، فتأمل جيداً.

ص: ١٤٣

عدم شمول أدلتها لأطرافه (١)، للزوم التناقض «-» في مدلولها على ----- عن الشمول لأطراف العلم الإجمالي، وهو ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في رساله الاستصحاب، و حاصله: لزوم التناقض بين صدر أدله الاستصحاب و ذيلها إذا بنى على شمولها لأطراف العلم الإجمالي، لأن مقتضى الصدر - وهو قولهم عليهم الصلاه و السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» - عدم جواز نقض اليقين بالطهاره مثلا بالشك في نجاسه كل واحد من أطراف العلم الإجمالي بنجاسه أحدها، و مقتضى الذيل - وهو قولهم عليهم السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» - هو وجوب نقض هذا اليقين بالطهاره بالعلم الإجمالي المذكور، لكونه فرداً ليقين آخر، و من المعلوم أن الإيجاب الجزئي - وهو النقض في الجملة - يناقض السلب الكلي و هو عدم نقض شىء من أفراد اليقين بالشك، مثلا- إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين، فاستصحاب طهاره كل منهما بمقتضى عدم جواز نقض اليقين بها بالشك في نجاسه أحدهما يناقض وجوب البناء على نجاسه واحد منهما بمقتضى العلم الإجمالي بها، و مع تهافت الصدر و الذيل و عدم مرجح لأحدهما يسقطان معاً، فيبقى جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي خالياً عن الدليل.

(١). أى: عدم شمول أدله الأصول لأطراف العلم الإجمالي. =====

(-). لا- يخفى أن إشكال المناقضه جار في كل علم إجمالى، الا أن شيخنا الأعظم (قده) ذكره في خصوص العلم الإجمالى المنجز للحكم المعلوم إجمالاً، و قد حكى أنه (قده) تعرض لوجه التخصيص به في مجلس درسه الشريف بما حاصله: أن اليقين في ذيل دليل الاستصحاب ظاهر في اليقين المنجز دون غيره، فاليقين غير المنجز غير مشمول لليقين المذكور في الذيل، و عليه فهذا الإشكال

ص: ١٤٤

(١). هذا الضمير و ضمير «مدلولها» راجعان إلى أدله الأصول.

(٢). أى: ادعى الشيخ عدم شمول أدله الأصول لأطراف العلم الإجمالى، للتناقض المزبور. =====

ير متجه فى دوران الأمر بين المحذورين، لعدم كون العلم الإجمالى فيه منجزاً لمتعلقه. فإشكال جريان الأصول فى المقام أعنى الدوران بين المحذورين منحصر فى الوجه الأول، و هو عدم ترتب الأثر العملى عليها.

أقول: الاستظهار المزبور و ان كان فى محله خصوصاً بملاحظه تعليق جواز النقص بقوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» فانه كالنص فى إرادته اليقين المنجز للحكم، الا- أن مقتضى كون الاستصحاب أصلاً تنزيليّاً - و أن مفاده البناء على كون المشكوك بقاءً هو الواقع المعلوم سابقاً - مناقضته للعلم و لو إجمالاً بعدم بقاءه و انكشاف خلافه.

و بالجمله: حكم الشارع ببقاء الواقع مع العلم بارتفاعه متناقضان، و هذه المناقضة لا تختص بالعلم المنجز للحكم، إذ مناطها هو انكشاف عدم بقاء المعلوم السابق، و من الواضح عدم اختصاص هذا الانكشاف بالعلم المنجز.

و عليه، فالمانع عن جريان الأصل التنزيلي فى أطراف العلم الإجمالى - و هو التناقض - ثبوتى لا- إثباتى حتى يختص المانع بالنص المشتمل على الذيل المذكور.

نعم هذا المحذور مفقود فى الأصول غير التنزيلية، لعدم حكم الشارع فيها بالبناء على أحد طرفى الشك على أنه هو الواقع، فالمانع عن جريانها فى أطراف العلم الإجمالى هو المخالفه العمليه.

و ان كان (١) محل تأمل و نظر، فتدبر جيداً.

الأمر السادس (٢)

:

لا- تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً (٣) بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف و من سبب (٤) ينبغي حصوله منه (٥) أو غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كما -----

(١). أى: و ان كان هذا الإشكال الأخير - أعنى مناقضه الصدر و الذيل - محل تأمل و نظر، و وجه التأمل ما سيذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظة في أطراف العلم الإجمالي، لكونه مقتضياً لتنجز التكليف به، لا عله تامه له، فانتظر.

قطع القطاع

(٢). غرضه من بيان هذا الأمر: التنبيه على عدم الفرق في حجية القطع الطريقي المحض بين أسبابه و موارده و الأشخاص القاطعين، و توضيحه: أن القطع الطريقي المحض يكون حجه في نظر العقل من دون فرق في ذلك بين مناشئه و أسبابه المتعارفه و غيرها، لأن المدار في ترتب آثار الحجية على القطع هو انكشاف الواقع تمام الانكشاف، فموضوع حكم العقل بالحجيه هو مطلق العلم سواء حصل من سبب ينبغي حصوله منه لمتعارف الناس أم حصل من سبب لا ينبغي حصوله منه للمتعارف.

(٣). قيد ل «الآثار» و المراد بالآثار العقلية المترتبة على القطع هي تنجز التكليف و إيجابه المثوبه على الطاعه عند الإصابه و كونه عذراً عند الخطأ، و سببته لاستحقاق العقوبه على المخالفه عند الإصابه، و التجري عند الخطأ.

(٤). معطوف على «متعارف» و مفسر له.

(٥). أى: حصول القطع من هذا السبب المتعارف.

ص: ١٤٦

هو الحال (١) غالباً (٢) فى القطع «-» ضروره (٣) أن العقل يرى تنجز التكليف (٤) بالقطع الحاصل مما لا ينبغى حصوله (٥)، و صحه (٦) مؤاخذه قاطعه على مخالفته (٧)، و عدم (٨) صحه الاعتذار عنها بأنه حصل -----

(١). مثال لحصول القطع مما لا ينبغى حصوله من الأسباب غير المتعارفه، فضمير «هو» راجع إلى حصول القطع من الأسباب غير المتعارفه.

(٢). وجه التقييد بقوله: «غالباً» هو إمكان حصول القطع للقطع من الأسباب المتعارفه التى ينبغى حصول القطع منها، فيكون القطع كغيره من القاطعين فى أنه لا إشكال فى حجيه قطعه، كعدم الإشكال فى حجيه قطع غيره، هذا.

(٣). تعليل ل «لا تفاوت» و حاصله: أن العقل الحاكم بحجيه القطع لا يفرق فى اعتباره بين أفراده و أسبابه، فىرى تنجز التكليف بالقطع من أى سبب حصل، إذ المناط فى الحجيه عند العقل هو انكشاف الواقع، و هو حاصل للقطع بحسب نظره كحصوله لغيره من القاطعين.

(٤). لكون حجيه القطع كما تقدم سابقاً ذاتيه، فلا يعقل تخصيصها بالقطع.

(٥). أى: من السبب الذى لا ينبغى حصول القطع منه، فلا بد من كلمه «منه» بعد «حصوله» ليكون ضميره عائداً إلى الموصول.

(٦). معطوف على «تنجز التكليف»، و هذا أيضاً من آثار حجيه القطع.

(٧). أى: يصح للمولى مؤاخذه قاطع التكليف على مخالفه قطعه.

(٨). معطوف على «تنجز التكليف» يعنى: أن العقل يرى عدم صحه اعتذار =====

(-). بل الظاهر أن القطع كالشكاك لا يطلق الا على كثير القطع الحاصل قطعه من الأمور غير المتعارفه، فكثره القطع انما هى باعتبار كثره أسبابه غير العاديه التى لا توجه لغير القطع ممن اطع عليها.

ص: ١٤٧

كذلك (١)، و عدم (٢) صحه المؤاخذه مع القطع بخلافه (٣)، و عدم (٤) حسن الاحتجاج عليه بذلك (٥) و لو مع التفاته (٦) إلى كيفية حصوله. ----- العبد عن مخالفه القطع بكونه حاصلًا من سبب غير متعارف، فلو كان القطع الطريقي المعتبر خصوص ما يحصل من الأسباب المتعارفه لكان هذا الاعتذار صحيحاً.

(١). أى: حصل القطع من أمر لا ينبغي حصوله منه، فضمير «عنها» راجع إلى مخالفه القطع، و ضمير «بأنه» إلى القطع، و معناه: أنه لا يصح اعتذار العبد المخالف لقطعه بحصوله من سبب غير متعارف.

(٢). هذا أيضا معطوف على «تنجز التكليف» و هو أثر آخر من آثار حجيه القطع الطريقي أعنى كونه عذراً للعبد فى مخالفه الواقع، و حاصله: أن القطع إذا أخطأ كان عذراً فى فوات الواقع، و هذا الأثر مترتب أيضا على قطع القطع.

(٣). أى: بخلاف التكليف الواقعى.

(٤). هذا أيضا معطوف على «تنجز التكليف» يعنى: أن العقل يرى عدم صحه احتجاج المولى على القاطع العامل بقطعه الحاصل من سبب غير متعارف بأنك لم عملت به مع حصوله من سبب غير متعارف؟

(٥). متعلق ب «الاحتجاج» أى: عدم حسن الاحتجاج على القاطع بسبب حصول قطعه من سبب غير متعارف.

(٦). يعنى: و لو مع التفات القاطع إلى كيفية حصول قطعه، لأن المدار فى حجيته عقلا هو كشفه عن الواقع، و هذا المناط موجود فى قطع القطع سواء التفت إلى كيفية حصوله أم غفل عنها. هذا كله فى قطع القطع إذا أخذ طريقاً إلى الحكم. و أما إذا أخذ فى موضوع الحكم فسيأتى الكلام فيه إنشاء

ص: ١٤٨

نعم (١) ربما يتفاوت الحال (٢) في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله (٣) في كل مورد «-». ----- الله تعالى.

(١). استدراك على ما ذكره من عدم التفاوت في حجية القطع في نظر العقل بين أسبابه المتعارفه و غيرها، و إشاره إلى قطع القطع المأخوذ في موضوع الحكم، و حاصل الاستدراك - الذي نبه عليه الشيخ الأعظم (قده) أيضاً في أول رساله القطع بقوله: «و حكمه أنه يتبع في اعتباره مطلقاً أو على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت... إلخ» - أنه قد يتفاوت حال حجية القطع المأخوذ في موضوع الحكم شرعاً، فلا- يكون حجه مطلقاً أى: من أى سبب حصل و ان كان سبباً غير متعارف، بل انما يكون حجه إذا حصل من سبب متعارف أو على وجه مخصوص، و المدار في عموم و خصوص سبب القطع الموجب لحجيته هو دلالة الدليل الذي أخذ القطع دخيلاً في موضوع الحكم و لو كانت تلك الدلالة بمعونه القرائن التي منها مناسبة الحكم و الموضوع.

(٢). أى: حال حجية القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً.

(٣). أى: دليل الحكم، و ضميراً «عمومه، خصوصه» راجعان إلى السبب. =====

(-). إجراء تقييد القطع الموضوعي بحصوله من سبب ينبغي حصوله منه في الردع عن ترتيب أثر القطع الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه مشكل، ضروره أن القاطع يرى أن السبب الموجب لقطعه مما ينبغي حصوله منه، و يخطى من لا يراه كذلك بعدم إحاطته بمزاياه الموجبه للقطع، بل يتوقف رده حينئذ بتقييد القطع الموضوعي بما يحصل من الأسباب المتعارفه العقلية، فلو ادعى حصول قطعه من تلك الأسباب المتعارفه، فالمرجع حينئذ هو العقلاء، و إنكارهم

ص: ١٤٩

فربما يدل على اختصاصه (١) بقسم في مورد (٢)، و عدم (٣) اختصاصه به في آخر على اختلاف (٤) الأدله و اختلاف المقامات بحسب مناسبات -----

(١). يعنى: فربما يدل دليل الحكم على اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، لا من كل سبب، كما في العلم بالاحكام الشرعيه - الناشى من أدله الفقه المعهوده - المأخوذ في موضوع جواز التقليد، فان مطلق العلم بالاحكام الشرعيه - و لو من الرمل و الجفر - ليس موضوعاً لجواز التقليد، بل الموضوع له هو القسم الخاص منه.

(٢). كجواز التقليد كما عرفت.

(٣). معطوف على «اختصاصه» يعنى: و ربما يدل دليل الحكم في مورد آخر على عدم اختصاص الحكم بموضوع أخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص، بل يدل على ترتب الحكم على الموضوع الذى حصل القطع به من أى سبب كان كالعلم بالاحكام الشرعيه، فانه موضوع لحرمة تقليد العالم بها لغيره، فان دليل الحرمة يدل على أن موضوعها هو العلم بالاحكام من أى سبب حصل، إذ بعد فرض حصوله من أى سبب كان ليس العالم بها جاهلاً- حتى يجوز له التقليد، و المفروض أن القطع الطريقي المحض - من أى سبب حصل - حجه على نفس القاطع.

(٤). قيد لقوله: «فربما يدل... إلخ». =====

بيبه منشئه له عندهم يجدى في الردع عن ترتيب آثار القطع على قطعه، بل إنكارهم يرفع الموضوع - أعنى القطع - و يوجب اعترافه بخطائه.

و أما تقييد القطع الموضوعى من حيث المورد و الشخص، فلا إشكال في كونه مجددياً في الردع كما هو ظاهر.

ص: ١٥٠

الأحكام و الموضوعات و غيرها (١) من الأمارات.

و بالجمله (٢): القطع (٣) فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع (٤)، و لا- من حيث المورد و لا- من حيث السبب (٥) لا عقلاً (٦) و هو واضح، -----

(١). يعنى: و غير مناسبات الأحكام و الموضوعات من الأمارات و القرائن التى يعتمد عليها فى مقام الاستظهار و استنباط الأحكام الشرعيه من مداركها.

(٢). هذا ملخص ما ذكره، و حاصله: أن القطع كما تقدم غير مره على قسمين موضوعى و طريقي، أما الأول، فقد تقدم أن عمومه من حيث السبب و المورد و الشخص تابع لدليله. و أما الثانى، فقد عرفت أنه لا- فرق فى موضوعيته للآثار العقليه من التنجيز و التعذير بين أسبابه و موارد و القاطعين، فالقطع الطريقي من أى سبب حصل و بأى مورد تعلق من الموضوع و الحكم التكليفى و الوضعى و لأى شخص تحقق يكون حجه عقلاً، لما تقدم فى محله من استلزام عدم حجيته للتناقض و غيره، فراجع، هذا من حيث حكم العقل، و كذا الحال من حيث الحكم الشرعى لما سيأتى فى كلامه (قده).

(٣). يعنى: فى القطع الطريقي الذى هو الموضوع للأحكام العقليه كالتنجيز و التعذير، دون القطع الموضوعى، لما عرفت من تبعيته فى العموم و الخصوص من حيث الشخص و المورد و السبب لدلاله الدليل الشرعى.

(٤). خلافاً لما حكاه الشيخ الأعظم عن الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قدهما) بقوله: «و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو ظنه، فيلغو اعتبارهما فى حقه» حيث ان ظاهره عدم حجيه قطع القطاع و ان كان كلامه قابلاً للتوجيه.

(٥). خلافاً للأخباريين كما سيأتى.

(٦). لاستلزام التفاوت المزبور للتناقض و غيره كما مر فى الأمر المتقدم.

ص: ١٥١

و لا شرعاً (١)، لما عرفت (٢) «-» من أنه لا- تناله يد الجعل نفيًا و لا إثباتًا و ان نسب (٣) إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، الا أن مراجعه كلماتهم لا تساعد على هذه النسبه، بل تشهد بكذبها، و أنها (٤) (انما تكون) -----

(١). معطوف على قوله: «لا عقلا» و هما قيدان لقوله: «لا يكاد يتفاوت».

(٢). أى: فى الأمر الأول من الأمور المتعلقة بالقطع، و ضميرا «أنه، لا تناله» راجعان إلى القطع.

حجيه القطع بالحكم الشرعى الحاصل من المقدمات العقلية

(٣). فانه و ان نسب إلى غير واحد منهم (قدس سرهم) - و ان كانت النسبه غير ثابتة - التفصيل فى حجيه القطع الطريقي بين أسبابه و مناشئه بأنه ان كان حاصلًا من من مقدمات عقلية لم يكن حجه فى الأحكام الشرعية، بل المدرك فى الشرعيات منحصر بالسمع من أهل بيت الوحي و الطهاره صلوات الله عليهم أجمعين، كما هو صريح كلمات الأمين الأسترآبادى (قده) على ما نقله المصنف عنه. و ان كان حاصلًا من أسباب أخرى غير المقدمات العقلية كانت حجه فى الشرعيات.

(٤). يعنى: و أن كلماتهم - التى لا تساعد على النسبه المزبوره - اما ناظره إلى منع الملازمه بين حكم العقل و الشرع، و اما فى مقام عدم جواز الاستناد فى الأحكام الشرعية إلى المقدمات العقلية، لعدم افادتها العلم. أما التوجيه الأول، فقد ادعى المصنف صراحه كلام السيد الصدر المحكى عن شرح الوافيه فى =====

(-). التعليل واضح، لكنه مشترك بين الشرع و العقل، فتخصيصه بالشرع بلا موجب، فتأمل جيداً.

ص: ١٥٢

اما فى مقام منع الملازمه «-» بين حكم العقل بوجوب شىء و حكم الشرع بوجوبه، كما ينادى به (١) بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر فى باب الملازمه، فراجع. ----- ذلك، بدعى أن مراده من كلامه هو: أن العقل لا يدرك ما هو العله التامه للحكم، بل غايته أن يدرك بعض الجهات المقتضيه له، و من المعلوم عدم كفايه ذلك فى العلم بالحكم، بل يتوقف - مضافاً إلى ذلك - على العلم بعدم مانع من جعله كما هو واضح.

و أما التوجيه الثانى فلما سيأتى من تصريح المحدث الأسترآبادى (قده) به فى مواضع من كلامه، و حاصله: أن العقل و ان أمكن أن يدرك بمقدماته جميع الجهات المقتضيه للحكم الشرعى، الا- أنها لا- تفيد الا- الظن به دون القطع، و الظن مما لا يجوز الاعتماد عليه سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها، و سيأتى توضيح ذلك ذيل نقل المواضع إن شاء الله تعالى. و هذان الكلامان - كما ترى - لا- ينافيان ما هو مورد البحث أعنى حجيه العلم لو فرض حصوله بمقدمات عقلية حتى يتم ما نسب إلى الأخباريين من التفاوت بين أسباب القطع.

(١). الضمير راجع إلى الموصول المراد به كون كلماتهم فى مقام منع الملازمه. =====

(-). ان أريد بعباره السيد الصدر التى حملها المصنف على منع قاعده الملازمه العباره التى نقلها الشيخ الأعظم فى الرسائل بقوله: «ان المعلوم هو أنه يجب فعل شىء أو تركه أو لا- يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهه نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا- أنه يجب فعله أو تركه أو لا- يجب مع حصولهما من أى طريق كان» فهى كالصريحه فى عدم حجيه القطع الحاصل من غير السنه. و ان أريد بها ما ذكره فى باب الملازمه فهو أجنبى عن المقام.

ص: ١٥٣

و اما فى مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد الا الظن، كما هو صريح (١) الشيخ المحدث الأمين الأسترآبى رحمه الله، حيث قال فى جملة ما استدل به فى فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين فى السماع عن الصادقين عليهم السلام: «الرابع أن كل مسلک غير ذلك المسلک يعنى التمسك بكلامهم عليهم الصلاة و السلام انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى، و قد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن (٢) المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها». و قال فى جملتها أيضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقه ما هذا لفظه: «و إذا عرفت ما مهدناه من المقدمه الدقيقه الشريفه، فنقول: ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و ان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمه من (عن) الخطأ أمر مرغوب فيه شرعاً و عقلاً، ألا ترى أن الإماميه استندوا (استدلو) على وجوب العصمه (عصمه الإمام) بأنه لو لا العصمه للزم أمره تعالى عباده باتباع (بإيقاع) الخطأ، و ذلك الأمر -----

(١). يدل على عدم جواز الاعتماد على الظن سواء حصل من المقدمات العقلية أم غيرها مواضع ثلاثه من كلامه، كما أشرنا إليه، و سيأتى بيانها عند تعرض المصنف لها.

(٢). هذا هو الموضوع الأول من كلام المحدث الأسترآبى، و ما ذكره صريح فى عدم اعتبار الظن فى أحكامه تبارك و تعالى إثباتاً و نفيّاً.

ص: ١٥٤

محال، لأنه قبيح، و أنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى»
(١) انتهى موضع الحاجة من كلامه. و ما مهده من الدقيقه هو الذى نقله شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فى رساله. و قال (٢) فى فهرست فصولها أيضا:

«الأول (٣): فى إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنيه فى نفس أحكامه تعالى شأنه، و وجوب (٤) التوقف عند فقد القطع
(٥) بحكم الله تعالى شأنه أو بحكم (٦) ورد عنهم عليهم السلام» انتهى. و أنت ترى أن محل
=====

(١). هذا هو الموضع الثانى، و صراحته فى عدم جواز الاعتماد على الأدله الظنيه فى الأحكام الشرعيه فى غايه الوضوح.

(٢). أى: و قال الأسترآبادى فى فهرست فصول فوائده.

(٣). هذا هو الموضع الثالث، و هذه العبارة كسابقتها صريحه فى عدم جواز التمسك بالأدله الظنيه فى أحكامه تبارك و تعالى.

(٤). معطوف على قوله: «إبطال جواز...».

(٥). مقتضى إطلاق القطع هو اعتبار كل قطع تعلق بحكم الله تعالى سواء كان ناشئاً من المقدمات العقلية أم غيرها، فيستفاد من مجموع كلمات المحدث الأسترآبادى أنه فى مقام إثبات عدم جواز الاعتماد على الظن فى الأحكام الشرعيه، و أن عدم جواز الخوض فى المقدمات العقلية لأجل عدم افادتها الا الظن الذى لا يجوز الركون إليه فى الأحكام الإلهيه، و ليس فى مقام المنع عن حجيه القطع بالحكم الشرعى الحاصل من المقدمات العقلية كما نسب إليه.

(٦). الظاهر أن المراد بالأول هو حكم الله تعالى الثابت بالكتاب العزيز، و بالثانى حكمه تعالى الثابت بالسنة، و إلا فكلاهما حكم الله سبحانه و تعالى.

ص: ١٥٥

كلامه، و مورد نقضه و إبرامه هو العقلي الغير المفيد للقطع، و إنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع (١).

و كيف كان (٢) فلزوم اتباع (٣) القطع مطلقاً (٤) -----

(١). كما هو صريح قوله: «و وجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله تعالى» فهو في مقام منع حجيه ما عدا القطع من غير النقل، و ليس بصدد التفصيل في حجيه القطع بالحكم الشرعى بين ما يحصل من مقدمات عقليه و بين غيره بحجيه الثانى دون الأول، و يشعر بذلك أيضا دليله الخامس، حيث قال فيه:

«أنه قد تواترت الاخبار عن الأئمه عليهم السلام بأن مراده تعالى من قوله: فاستلوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون، و من نظائرها من الآيات الشريفه: أنه يجب سؤالهم فى كل ما لا نعلم» فان جملته الأخيره تشعر بعدم وجوب السؤال عنهم عليهم السلام فيما علمناه و لو كان منشؤه مقدمات عقليه (-) .

(٢). يعنى: سواء كانت النسبه إلى بعض المحدثين صحيحه أم لا، فالحق حجيه القطع الطريقي مطلقاً.

(٣). أى: لزومه عقلا.

(٤). يعنى: من حيث السبب و المورد و الشخص، فلا- فرق فى حجيه القطع عقلا- بين قطع القطاع الحاصل من سبب لا- ينبغى حصوله منه و بين غيره، و كذا بين القطع الناشى من المقدمات العقليه و بين غيره. =====

(-). لكن الظاهر أن كلام جدنا السيد المحدث الجزائرى المحكى عن شرح التهذيب و كذا كلام المحدث البحرانى غير آبين عن النسبه التى ادعاها شيخنا الأعظم من عدم حجيه القطع بالحكم الشرعى الحاصل من غير الكتاب و السنه، فراجع.

ص: ١٥٦

و صحه (١) المؤاخذه على مخالفته عند اصابته، و كذا ترتب (٢) ترتيب آثاره عليه (٣) عقلا (٤) مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل، فلا بد فيما يوهم (٥) خلاف ذلك فى الشريعة -----

(١). معطوف على «لزوم» و هذا من آثار القطع عقلا، لصحه المؤاخذه على مخالفته القطع المصيب.

(٢). مثل كون القطع المخطئ معذراً مع الموافقه و موجباً لاستحقاق العقوبه مع المخالفه على ما تقدم فى بحث التجري.

(٣). هذا الضمير و ضمائر «مخالفته، اصابته، آثاره» راجع إلى القطع.

(٤). قيد ل «آثاره» و بالجملة: فالقطع الطريقي حجه عقلا سواء حصل من الأسباب المتعارفه و غيرها، أو من المقدمات العقلية و غيرها، و لأى شخص حصل و بأى مورد تعلق، فلا بد فيما يوهم عدم حجه القطع الطريقي من الموارد التى تعرض لبعضها شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل من حمله على عدم حصول القطع التفصيلي بالحكم الفعلى حتى يكون حجه، و الافحجيه القطع كما عرفت من الأحكام العقلية المستقله التى لا تقبل التخصيص كما قرر فى محله.

(٥). من الاخبار و كلمات أصحابنا الأخيار فى الفقه و أصوله.

أما الأول، فلقول أبى جعفر عليه السلام: «أما لو أن رجلا صام نهاره و قام ليله، و تصدق بجميع ماله و حج دهره و لم يعرف ولايه و لى الله فيواليه و تكون جميع أعماله بدلالته إليه، ما كان له على الله ثواب و لا كان من أهل الإيمان» و قوله عليه السلام: «من دان الله بغير سماع من صادق ألزمه التيه يوم القيامة» و قول أبى عبد الله عليه السلام: «أما أنه شر عليكم أن تقولوا بشىء

ص: ١٥٧

..... ما لم تسمعوه منه » و غير ذلك من الاخبار الظاهره فى انحصار مدارك الأحكام فى السماع عن الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و عدم اعتبار غيره و ان أفاد العلم.

و أما الثانى، فأما فى الأصول فلما تقدم من مخالفه بعض المحدثين، و التزامهم - على ما نسب إليهم - بعدم حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية.

و أما فى الفقه، فلحكمهم فى جملة من الفروع بما يكون مخالفاً للقطع:

منها: حكمهم برد الجاربه إلى صاحبها فيما لو قال لغيره: «بعتك الجاربه بمائه، و قال الآخر: وهبتنى إياها بعد أن تحالفا» فان رد الجاربه إلى صاحبها مخالف للعلم بانتقالها عن ملكه إلى الغير... إلى غير ذلك من الموارد التى ذكر بعضها فى الرسائل، و لذا تصدى الشيخ الأعظم و غيره لتوجيه الروايات و كلمات الأعلام بما لا ينافى حكم العقل بحجيه القطع الطريقي.

أما ما عدا روايه التصديق المذكوره من الروايات - بعد تسليم دلالتها على عدم حجيه القطع الحاصل من المقدمات العقلية - فيحتمل أن يكون مسوقاً لبيان عدم جواز الاستقلال فى استنباط الأحكام بالوجه الاستحسانيه العقلية كما هو دأب العامه من دون مراجعه الأئمه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، فانها و ان كانت ربما تؤدى إلى العلم بالأحكام، الا- أنه لا يجوز الاعتماد عليها، لكثرة خطائها. و يحتمل أن تكون الأحكام الواقعيه مقيده بالسماع عن الصادقين عليهم السلام بأن لا يكون حكم واقعى أصلاً قبل بيانهم صلوات الله عليهم. و يحتمل أن يكون تنجزها مقيداً ببيانهم عليهم السلام، فهى موجوده واقعاً، لكن وجوب إطاعتها موقوف على بيان الحججه عليه الصلاه و السلام لها. و يحتمل وجوه

من المنع (١) عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي (العقلي) لأجل منع بعض مقدماته الموجبه له (٢) و لو إجمالاً (٣)، فتدبر جيداً. ----- أخرى مذكوره فى المطولات.

و أما روايه التصديق، فيحتمل أن يكون عدم الثواب فيها لأجل عنوان قبيح، و هو التصديق على المخالفين من حيث كونهم مخالفين و معاندين لأهل البيت عليهم السلام، أو عدم معرفتهم لولى الأمر و امام العصر صلوات الله عليه، هذا.

و أما كلمات بعض المحدثين، فقد عرفت بعض احتمالاتها، و فيها احتمالات أخرى لا يسعنا التعرض لها.

و أما الفروع التى ذكر بعضها الشيخ الأ-عظم، فيمكن منع حصول العلم فيها حتى يكون حكم الفقهاء فيها منافياً له، اما بدعوى فقدان شرط حصوله فيها بأن يقال فى مسأله الجاربه المزبوره: ان العلم بكون الجاربه ملكاً لغير مالکها الأولى مشروط بعدم سببه التحالف لانفساخ العقد و انحلاله، و لا بأس بالالتزام بذلك، فلا يلزم من حكم الفقهاء برد الجاربه إلى صاحبها مخالفه للعلم بكونها ملكاً للغير. و اما بدعوى وجود مانع عن حصول العلم بالحكم الفعلي.

(١). متعلق ب «فلا-بد» يعنى: لا بد من المنع عن حصول القطع بالحكم الفعلي فى الموارد الموهمه له، و المشار إليه ل «ذلك» هو اعتبار القطع مطلقاً.

(٢). أى: منع بعض المقدمات الموجبه للعلم، و قوله: «لأجل متعلق ب «المنع».

(٣). يعنى: و لو منعاً إجمالياً، و حاصله: منع العلم بالحكم الفعلي بمنع بعض ماله دخل فى حصوله، بأن يقال: ان شرط فعليته - و هو اما كذا و اما كذا - مفقود، أو أن المانع عن فعليته - و هو اما كذا و اما كذا - موجود، لا أن العلم حاصل،

ص: ١٥٩

: أنه (١) قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي (٢) عله تامه لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الإجمالي كذلك (٣)؟ فيه إشكال (٤)، ----- لكنه ليس حجه، فالمقدمه الممنوعه مردده بين أمرين أو أمور، و ليست معينه، و هذه التكاليف انما هي لأجل عدم تعقل انفكاك الحجيه العقليه عن القطع الطريقي.

حجيه العلم الإجمالي

(١). الضمير للشأن، و الغرض من عقد هذا الأمر التنبيه على أن العلم الإجمالي هل هو كالتفصيلي أم لا؟ و قد تعرض له في مقامين: الأول: في أنه كالعلم التفصيلي بالتكليف منجز و مثبت له أم لا. الثاني: في أن الامتثال العلمي الإجمالي المعبر عنه بالاحتياط هل هو مسقط للتكليف أم لا.

(٢). التقييد به في قبال الاقتضائي و الإنشائي، إذ لا أثر في العلم التفصيلي بهما فضلا عن الإجمالي.

(٣). يعنى: عله تامه لتنجز التكليف كالعلم التفصيلي.

(٤). هذا شروع في المقام الأول، و الأقوال في المسألة سبعة - حسبما ظفرنا عليه - لكن المصنف اقتصر على اثنين منها.

الأول: ما اختاره بقوله: «لا- يبعد أن يقال» من أن العلم الإجمالي مقتضٍ بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين، فلا- ينافي الاذن في مخالفتها ظاهراً، و حاصل ما أفاده في وجهه: أن مرتبه الحكم الظاهري - و هي الجهل بالواقع - محفوظه مع العلم الإجمالي، لعدم انكشاف الواقع به تمام الانكشاف، و يمكن حينئذ الاذن في مخالفه التكليف المعلوم بالإجمال،

ص: ١٦٠

..... و لا مانع من الترخيص الا محذور منافاه الحكم الظاهرى للواقعى، و هذا التنافى لا يختص بالمقام بل يعم الشبهه غير المحصوره و الشبهه البدويه، إذ الاذن فى الارتكاب مناف للحكم الواقعى. و سيأتى توضيح ذلك عن قريب.

الثانى: ما أفاده بقوله: «و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء... إلخ» و سيأتى توضيحه «-» .
=====

(-). الثالث: أنه كالشك البدوى، و هو ظاهر أربعين العلامه المجلسى على ما حكاه المحقق القمى عنه فى قانون البراءه، حيث قال فيه: «و قيل يحل له الجميع، لما ورد فى الاخبار الصحيحه: إذا اشتبه عليك الحلال و الحرام فأنت على حل حتى تعرف الحرام بعينه، و هذا أقوى عقلا و نقلا» و الظاهر اختيار العلامه المجلسى له.

الرابع: أنه عله تامه للحجيه و التنجيز بلا تفصيل بين المخالفه و الموافقه.

الخامس: أنه يجب التخلص عن المشتبه بالقرعه كما نسب إلى السيد ابن طاوس مستدلا بعموم «القرعه لكل أمر مشكل» و خصوص بعض الاخبار مثل ما ورد فى تعيين الشاه الموطوءه بالقرعه.

السادس: أنه عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه الاحتماليه و هذا هو المستفاد من مجموع كلمات المحقق القمى، حيث قال فى الشبهه الموضوعيه التحريميه فى رد أدله القائل بوجوب الاجتناب عن جميع الأطراف فى الشبهه المحصوره ما لفظه: «الأقوى فيه أيضا أصالة البراءه، بمعنى أنه يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام و نحن لا نحكم بحليه المجموع أبداً حتى يلزم الحكم بحليه الحرام الواقعى اليقيني، و لا- نحكم بحليه أحدهما بعينه أو حرمة ليلزم التحكم، بل نقول بحليه الاستعمال ما لم

تحقق استعمال ما لا ينفك عن استعمال الحرام جزءاً، لا بمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكم بل بمعنى التخيير في استعمال أي منهما أراد من حيث انه مجهول الحرمة لعدم المرجح.

و نحن نقول بوجوب إبقاء ما هو مساو للحرام الواقعي أو أزيد منه» و قال أيضاً: «و أما أن الشبهه المحصوره ليست بداخله فيما لا يعلم إلى آخره فيعلم جوابه مما مر، لأن كون حرمة أحدهما يقينيه بمعنى اتصافه في نفس الأمر بالحكمه الموجبه للحرمة أو النجاسه لا- يوجب اليقين باتصافه بالحرمة و النجاسه مضافاً إلى المكلف، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمه».

و هذه العبارة و ان كانت ظاهره في جواز ارتكاب جميع الأطراف الا أنه لا بد من رفع اليد عن ظهورها بما تقدم من عدم جواز ارتكاب الجميع، فان تلك العبارة صريحه في حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه الاحتماليه.

و قال في الشبهه الوجوبيه في الرد على المحقق الخوانسارى ما لفظه: «إذ غايه ما يسلم في القصر و الإتمام و الظهر و الجمع و أمثالها أن الإجماع وقع على أن من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحق العقاب، لا أن من ترك أحدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحق العقاب. و نظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعيه سيما في أمثال زماننا على مذهب أهل الحق من التخطئه، فان التحقيق أن الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدله الظنيه، لا تحصيل الحكم النفس الأمري في كل واقعه، و لذلك لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظن الاجتهادي في أول الأمر أيضاً.

عم لو فرض حصول الإجماع أو ورود النص على وجوب شىء معين عند الله مردد عندنا بين أمور من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين فى الطاعه لَتَمَّ ذلك».

و هذه العبائر تشهد بعدم صحه ما نسب إليه من أن العلم الإجمالى كالشك البدوى، إذ لازمه جواز ارتكاب جميع الأطراف فى الشبهه المحصوره التحريميه مع تصريحه (قده) بذلك - بعد اختيار البراءه - بقوله: «و نحن لا نحكم بحليه المجموع أبداً» كما أنه التزم فى الشبهه الوجوبيه بوجود الإتيان ببعض الأطراف. و نسب هذا القول - و هو حرمة المخالفه القطعيه و وجوب الموافقه الاحتماليه - إلى جمع من الأساطين كصاحبى المدارك و الذخيره و الرياض و المناهج و الوحيد البهبهانى (قدس سرهم) فلاحظ.

السابع: أنه عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه فقط، و ليس عله و لا مقتضياً لوجوب الموافقه القطعيه.

و الحق هو القول الرابع - أعنى عليه العلم الإجمالى لكل من الإطاعه و المعصيه القطعيتين، و ذلك لأمر مسلمه:

الأول: أن المراد بالحكم الذى يعلم تفصيلاً تاره و إجمالاً أخرى و يقع البحث فى كون العلم الإجمالى به كالتفصيلى منجزاً و عدمه هو الحكم المنشأ بداعى البعث و الزجر الواصل إلى العبد، لأنه الذى يدور عليه رضى الإطاعه و العصيان، و يصلح للبعث و التحريك، دون الحكم الذى أنشئ بداعى آخر من الامتحان و نحوه، فان العلم به لا يصلح للتحريك، و دون الحكم المنشأ بداعى البعث و لكن لم يصل إلى العبد بحجه من علم أو علمى، ضروره أن الأحكام

وجوداتها الواقعيه ما لم تقم عليها حجه معتبره لا تصلح لإحداث الداعى إلى الإطاعه.

الثانى: أنه لا- فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي فى كشف كل منهما عن الحكم و إيصاله إلى مرتبه صلاحيته للبعث و التحريك، بدهاه تعلق كل واحد منهما بنفس الحكم المنشأ بداعى البعث أو الزجر، فان العلم بوجود الاجتناب عن النجس موجب لبلوغه مرتبه التنجز فى نظر العقل من غير فرق فى ذلك بين معرفه النجس بعينه و بين ترده بين اثنين أو أكثر، إذ المدار فى التحريك على بلوغ التكليف إلى العبد بحيث يصلح للبعث، و هذا موجود فى العلم به و ان تردد متعلقه و لم يعرف شخصه، فان تردد المتعلق بين شيئين كترده بين عنوانين - كما إذا تردد شخص معين و جب إكرامه بين العالم و الجاهل أو بين الهاشمى و غيره مثلا - لا يقدر فى العلم بالحكم الذى يدور عليه التحريك، و لا يوجب صحه الاعتذار عن المخالفه بإجمال المتعلق، فإذا قتل العبد شخصين يعلم إجمالاً بأن أحدهما ابن المولى، فهل يصح اعتذاره بإجمال العلم و عدم كونه تفصيلاً حتى يكون منجزاً.

فتوهم اعتبار تميز المتعلق عن غيره خارجاً و معرفه خصوصياته فى تنجز العلم للتكليف و تقييح العقل مخالفته الموجهه لاستحقاق العقوبه، حيث ان حكمه بالتنجز و قبح مخالفه المولى ليس الا فيما إذا علم بالمخالفه حين الارتكاب لا بعده كالعالم بحصول المخالفه فى الشبهات البدويه، و من المعلوم أن العلم بالمخالفه حين الارتكاب منوط بتميز متعلق التكليف عن غيره، فحال العلم الإجمالي كحال الشك البدوى فى عدم تنجز التكليف به فاسد، للفرق الواضح

بين العلم الإجمالى و الشك البدوى، لوصول التكليف إلى المكلف فى الأول، و لذا يصدق التمرد على المولى بارتكاب بعض الأطراف فيه، دون الثانى، و من المعلوم حكم العقل بقبح التمرد و حسن المؤاخذه عليه، و ليس هذا الا لتنجز الحكم و وصوله إلى المكلف بنفس العلم به و لو مع عدم تميز متعلقه، فلا وجه لقياس العلم الإجمالى بالشبهات البدويه، لصدق وصول التكليف فى الأول، و لذا لا- تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا- بيان، دون الثانى، لجريانها فيه، و لذا لا يصدق التمرد على المولى على ارتكاب شىء من أطراف الشبهات البدويه بعد الفحص.

الثالث: أن ملاك استحقاق العقوبه هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه بالخروج عن رسوم العبوديه، حيث ان ذلك كله ظلم عليه، و هذا الملاك مفقود مع الجهل بالحكم، فارتكاب مبعوض المولى فى هذا الحال ليس خروجاً عن زى العبوديه و رسم الرقيه، لاستناده إلى مؤمن و هو قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و هذا بخلاف العلم بالحكم، فان عدم المبالاه به هتك لحرمة السيد و ظلم عليه سواء أ كان العلم به تفصيلاً أم إجمالياً كما عرفت آنفاً. و لا- فرق فى حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالبراءه عما اشتغلت به الذمّه قطعاً بين كون الاشتغال ثابتاً بالعلم التفصيلىّ و الإجمالى.

الرابع: أن الظلم العدى يكون هتك حرمة المولى من مصاديقه قبيح ذاتاً، لأنه بنفسه و بعنوانه محكوم بالقبح، و ليس مثل الكذب الذى هو مقتضى للقبح لا عله تامه له، و لذا يتخلف عنه إذا طرأ عليه عنوان حسن كإصلاح أو إنجاء نفس محترمه.

و الحاصل: أن القبح لا يتخلف عن الظلم.

إذا عرفت هذه الأمور تعرف: أن العلم الإجمالي يوجب تنجز الحكم، لانكشافه به كانكشافه بالعلم التفصيلي و يكون بياناً رافعاً لموضوع البراءة، و معه لا مجال لجعل الجهل بمتعلقه عذراً شرعاً أو عقلاً، لأن مخالفته تعد بنظر العقل ظلماً على المولى و قبيحاً ذاتاً. نعم لا بأس بجعله عذراً مع التصرف في المعلوم بأن يكون العلم التفصيلي به دخيلاً في بلوغه إلى مرتبه الفعلية، لكنه خلف، لأن الكلام في طريقه العلم له و عدم موضوعيته.

و بالجملة: فالعلم الإجمالي عله تامه للتنجيز كالعلم التفصيلي، و الانبعاث عن التكليف الإلزامي المعلوم الإجمالي لا يحصل إلا بفعل طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه فيما إذا كان الحكم الوجوب، و الترك كذلك إذا كان هو الحرمة، و الا فالإقتصار على أحد الطرفين فعلاً- أو تركاً يكون انبعاثاً عن الواقع المحتمل، لا عن الحكم اللزومي المعلوم المتعلق بما لا يخرج عن الطرفين بما هو معلوم، بل يعد في نظر العقل ممن لا يبالي بما علمه من الحكم اللزومي، و عدم المبالاه به خروج عن رسوم العبودية و ظلم على المولى، و من المعلوم صدق عدم المبالاه على المخالفه القطعية العملية كصدقه على ترك الموافقه القطعية، فالإكتفاء بالموافقه الاحتماليه يصدق عليه عدم الاعتناء بالحكم اللزومي المعلوم، إذ الاعتناء به انما هو بفعل ما يوجب القطع بفراغ ذمته عن ذلك الحكم الذي اشتغلت به يقيناً.

فلا يصغى إلى ما قيل أو يمكن أن يقال من: «أن مقتضى عدم العلم بخصوصيه

تعلق العلم الإجمالى و تردده بين طرفين مثلاً- هو تنجز الحكم بمقدار تعلق به العلم، و هو عدم خروج متعلقه عنهما، و ذلك لا يقتضى الا- حرمه فعلهما فقط فيما إذا كان المعلوم الإجمالى الحرمة، أو تركهما كذلك إذا كان المعلوم الوجوب، و هذا هو المسمى بالمخالفة القطعية. و أما وجوب الموافقة القطعية و كذا حرمه المخالفة الاحتمالية، فلا يقتضيهما تنجز الحكم المزبور بالعلم الإجمالى أصلاً.

فدعوى كون العلم الإجمالى عله تامه للتنجز بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمه المخالفة كذلك خاليه عن الشاهد».

وجه عدم الإصغاء: ما عرفته من أن الظلم الذى هو قبيح ذاتاً يصدق على الاكتفاء بأحد طرفى العلم الإجمالى فعلاً أو تركاً، لأنه من عدم المبالاه بأمر المولى و نهيته الذى هو خروج عن وظيفه العبوديه، حيث ان الانبعاث عن الأمر و النهى بما هما معلومان منوط بالاعتناء بطرفى العلم لا بأحدهما.

فان قلت: لازم ما ذكرت استحقاق العقوبه مطلقاً و لو كان ما اقتصر عليه من أحد الطرفين مصادفاً للواقع كما إذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين الظهر و الجمعة مثلاً- و أتى بالجمعه و كانت هى الفريضة واقعاً، مع أن استحقاقها على ترك الظهر حينئذ بلا موجب.

قلت: لا- بأس بالالتزام بذلك بعد ما عرفت فى مبحث التجري من أن مناط استحقاق العقوبه هو هتك حرمه المولى و الطغيان عليه، لوجود هذا المناط هنا، حيث ان الاقتصار على أحد الطرفين ينطبق عليه عدم المبالاه بأحكام المولى كما مر آنفاً فلاحظ.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن العلم الإجمالى كالتفصيلى عله تامه للحجيه

لا يبعد أن يقال (ربما يقال): ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبه الحكم الظاهرى معه محفوظه «-»

=====

تنجيز متعلقه من الأحكام مطلقاً سواء كانت من نوع واحد أم نوعين. و سيأتى إن شاء الله تعالى سائر ما يتعلق بالعلم الإجمالى من المباحث فى التعاليق الآتية.

(-). قد ظهر من التعليقه السابقه: أن العلم الإجمالى كالتفصيلى بيان للتكليف و موجب لوصوله إلى العبد و فعليه باعثيته و زاجريته، و أن عدم تميز متعلقه عن غيره لا- يقدر فى شىء من ذلك، لأجنيبته عن مناط التنجيز و هو وصول التكليف به كوصوله بالعلم التفصيلى، و بعد الوصول و البيان يرتفع موضوع البراءه العقلية و الشرعية - الذى هو الجهل بالحكم و عدم البيان - و مع ارتفاعه لا- مجال لدعوى محفوظيه مرتبه الحكم الظاهرى مع العلم الإجمالى، فان مرتبه هي الجهل بالحكم و عدم وصوله، و قد عرفت عدم قصور فى بيانه العلم الإجمالى له و رافعيته للجهل به.

و عليه، فالترخيص فى مورده يناقض التكليف الواقعى المعلوم بالإجمال، و مرجع دعوى المصنف (قده) لمحفوظيه مرتبه الحكم الظاهرى فى أطراف العلم الإجمالى إلى دخل العلم التفصيلى فى فعليه الحكم بأن يتميز متعلقه عن غيره، و أما مع عدم التميز فلا فعليه له، فلا مانع حينئذ من جريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى كالأصول فى الشبهات البدويه و الشبهه غير المحصوره.

و أنت خير بما فيه أما دعوى محفوظيه مرتبه الحكم الظاهرى فى العلم

.....
لإجمالى، ففيها: ما مر فى التعليقه السابقه من كون العلم الإجمالى كالتفصيلى بياناً بنظر العقل بحيث يرتفع معه موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان.

و من أن ارتكاب بعض الأطراف داخل فى التجرى الذى هو قبيح ذاتاً كقبح المعصيه، فالإذن فى ارتكابه اذن فى ارتكاب القبيح الذاتى، و هو لا يصدر من الشارع الحكيم، فحال العلم الإجمالى حال العلم التفصيلى فى العليه التامه لتنجيز الحكم من غير فرق بينهما أصلاً.

و فعليه الحكم لا- تتوقف على العلم أصلاً لا- إجمالياً و لا- تفصيلياً، بل تتوقف على تحقق موضوعه خارجاً، فالحكم ينشأ بنحو القضيهِ الحقيقيه كقولنا:

«المستطيع يحج» و متى وجد المستطيع فى الخارج صار وجوب الحج فعلياً سواء علم به المكلف أم لا، و بعد العلم به يصير الوجوب منجزاً.

و أما قياس العلم الإجمالى بالشبهات البدويه و الشبهه غير المحصوره، فهو مع الفارق. أما الشبهات البدويه فلان استحقاق العقوبه فيها بنظر العقل منوط بالبيان و وصول التكليف إلى العبد، لأن مجرد وجود التكليف واقعاً لا يكفى فى حكم العقل باستحقاق العقوبه، فقاعده قبح العقاب بلا بيان تجرى فيها بلا مانع.

و كذا كل أصل شرعى ناف للتكليف فى ظرف الجهل به كحديث الرفع، لكنه إرشاد حقيقه إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان بلسان نفى الملزوم و هو التكليف، فلا ينافى الحكم الواقعى، لأن الترخيص حينئذ حكم عقلى مترتب على الجهل بالواقع، و ليس حكماً شرعياً حتى يناقض أو يضاد الواقع، و يتكلف فى الجمع بينهما بالوجوه التى جمع بها بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

و ان شئت فقل: ان موضوع حكم العقل بحسن الإطاعه و قبح المعصيه

.....
=====
و الحكم الواصل إلى العبد، لا- الحكم بوجوده الواقعي، فانه قبل وصوله إليه لا يحركه و لا يبعثه و يقبح على المولى مؤاخذته عليه.

و كذا الحال في الأصول الشرعيه المثبتة الترخيص مثل «كل شىء حلال» أو «مطلق» و نحوهما، فان مفادها ليس الا الترخيص المترتب على نفي الواقع المنجز المتحد حقيقه مع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، بل هو هو كما لا يخفى.

و أما ما فى تقريرات بعض أعاضم العصر دامت أيام إفاداته الشريفه «من الالتزام بجعل الحكم الظاهرى و دفع منافاته للحكم الواقعى بدعى: أن الأحكام الشرعيه لا مضاده بينها فى أنفسها إذ ليس الحكم الا الاعتبار أى اعتبار شىء فى ذمه المكلف من الفعل أو الترك و من الواضح عدم التنافى بين الأمور الاعتباريه، و كذا لا تنافى بين إبرازها بالألفاظ، بأن يقول المولى افعل كذا و لا تفعل كذا كما هو ظاهر، و انما التنافى بينها فى موردين: الأول فى المبدأ الثانى فى المنتهى و المراد بالمبدأ ملاك الحكم و بالمنتهى مقام الامتثال.

و التنافى فى هذين الموردين مفقود بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه فى الشبهات البدويه، حيث ان وجه التنافى بينهما فى المبدأ هو اجتماع المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه فى شىء واحد، و وجه التنافى بينهما فى مقام الامتثال هو عدم القدره على امتثال كلا الحكمين و من المعلوم انتفاء المنافاه بكلا قسميها فى الشبهات البدويه، أما من ناحيه المبدأ فلتعدد متعلق المصلحه و المفسده، حيث انه فى إحداهما متعلق الحكم الواقعى كسرب التتن، و فى الأخرى نفس الحكم الظاهرى كحليته، و مع تعدد المتعلق لا تنافى بينهما.

و أما من ناحيه المنتهى فلعدم لزوم امتثال الحكم الواقعى المجهول حتى ينافى لزوم امتثال الحكم الظاهرى.

فالمتحصل: أن مورد التنافى بين الحكمين و هو المبدأ و المنتهى مفقود فى الشبهات البدويه، و أما نفس الحكمين فلا تنافى بينهما لأنهما من الأمور الاعتباريه.

فلا يخلو من الغموض، لأن الأحكام و ان كانت من الأمور الاعتباريه بلا إشكال، الا أن اعتباريتها ليست بمعنى إنشائها بلا ميزان و ضابط، إذ ليس الإنشاء مجرد التلفظ و لقلقه اللسان كتلفظ الهازل، بل معنى اعتباريتها إنشاؤها فى وعاء الاعتبار فى قبال وعاءى الذهن و العين، و من المعلوم أن الاعتبار الصحيح الذى يترتب عليه الآثار الشرعيه لا يجتمع مع اعتبار آخر صحيح، فإذا أنشى ملكيه عين شخصيه لزيد مثلاً فى زمان لا يصح إنشاء ملكيتها لعمرو أيضاً بحيث يصير كل منهما مالكاً لتمامها فى آن واحد.

و عليه، فالتنافى بين الحكمين الواقعى و الظاهرى موجود فى نفس اعتبارهما، و هذا التنافى كاف فى المنع عن تشريع الحكم الظاهرى.

نعم إذا أغمض عن التنافى بين نفس الحكمين كان منعه بينهما فى المبدأ و المنتهى فى محله، لكن لا تصل النوبه إليه مع المنافاه بين نفسهما، فالأولى إنكار الحكم الظاهرى رأساً. هذا كله فى الشبهات البدويه.

و أما الشبهه غير المحصوره فلارتفاع الحكم الواقعى أو فعليته فيها - كما أفاده مد ظله - اما لخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء و اما للزوم الحرج أو

لضرر، أو اختلال النظام من الامتثال، و مع انتفاء الحكم الواقعي ينتفى موضوع اجتماع الحكمين هذا على تقدير عدم إنكار الحكم الظاهري، إذ ليس حينئذ الا حكم واحد، و مع إنكاره لا حكم أصلاً، فلا يلزم اجتماع الحكمين فى شىء من الصورتين.

و أما ما أفيد من قيام أحد الملاكين بالمتعلق و الآخر بنفس الحكم.

ففيه: أنه و ان كان مجدداً فى نفي التنافى بين نفس الملاكين لقيامهما بشيئين، لكنه غير مجد فى دفع المنافاه بين نفس الحكمين، لاتحاد موضوعهما كشرب التتن، و الملاكات كالجهاات التعليليه للأحكام لا الجهاات التقييديه، فقيام أحد الملاكين بنفس شرب التتن و الآخر بالحكم الظاهري كحليلته لا يوجب تعدد موضوع الحكمين حتى يرتفع المنافاه بينهما.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: أن العلم الإجمالى عله تامه للتنجيز كالعلم التفصيلي.

الثانى: إنكار الحكم الظاهري و كون الأصول المرخصه إرشاداً إلى الحكم العقلى و هو قبح العقاب بلا بيان، من دون حكم مولوى بالإباحه و الحل.

الثالث: أن الالتزام بالحكم الظاهري يوجب الاستحاله و هى اجتماع الضدين أو النقيضين لتنافى نفس الحكمين أو نحوهما و تعدد متعلق الملاك لا يدفع هذه الغائله لما مر.

الرابع: أنه بناء على القول بالحكم الظاهري لا يجرى شىء من الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى، لانتفاء موضوعها و هو الجهل بالحكم، بداهه

.....
=====
نه يزول بسبب العلم الإجمالى، لما تقدم من أنه بيان للتكليف و حجه عليه، و مع العلم به و انكشافه لا- تكون مرتبه الحكم الظاهرى محفوظه حتى تجرى الأصول فى أطرافه، فمناطق عدم جريانها فى أطراف العلم الإجمالى هو مناطق عدم جريانها فى المعلوم بالعلم التفصيلى، فالمانع عن جريانها ثبوتى لا إثباتى كما فى رسائل شيخنا الأعظم (قده).

و ان شئت فقل: ان تشريع الأصول فى الأطراف ممتنع، فالمحذور يكون فى نفس جعلها، لا لأجل منافاتها للإطاعة و استلزام جريانها للمخالفة القطعيه، و لذا لا نقول بجريانها و لو فى صوره عدم لزوم المخالفه كاستصحاب نجاسه الإناءين اللذين كانا متنجسين و علم إجمالاً بطهاره أحدهما.

و دعوى: أن عدم جريانها فيهما انما هو لعدم ترتب الأثر عليه، لكفايه العلم الإجمالى فى لزوم الاجتناب عنهما، لا لمانعيه العلم عن جريانه، غير مسموعه، لأن أثر جريانه لزوم الاجتناب عن ملاقى أحد الإناءين، لأنه ملاقى لمستصحب النجاسه الذى هو كالمعلوم النجاسه فى لزوم الاجتناب عن ملاقيه، بخلاف عدم جريان الاستصحاب، فانه لا يجب الاجتناب عن الملاقى كغيره مما يلاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

الخامس: أن حجه العلم الإجمالى بنحو العليه التامه لا- تمنع عن تصرف الشارع فى مرحله الفراغ بالاكْتفاء بأحد المحتملات بجعله واقعاً تنزلياً، كما لا تمنع عن تصرفه فى الفراغ عن الحكم المعلوم تفصيلاً كموارد قاعدتى التجاوز و الفراغ و استصحاب الطهاره، فان حكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ انما هو للتأمين من العقوبه، و مع تأمين الشارع منها لا يبقى موضوع لحكم العقل

(١). جواب «حيث» و ضميراً «به، معه» راجعان إلى القطع الإجمالي، و قوله: «و كانت» معطوف على «لم ينكشف» و المراد بمرتبته الحكم الظاهري هو الشك، حيث ان خصوص كل من طرفي العلم الإجمالي أو أطرافه مشكوك الحكم.

(٢). قيد ل «مخالفته» و ضمير «مخالفته» راجع إلى التكليف المعلوم، يعني:

أن محفوظيه رتبة الحكم الظاهري مع العلم الإجمالي بالتكليف تسوغ اذن الشارع بمخالفته الاحتماليه، كما إذا أذن في ارتكاب بعض الأطراف دون بعض، فان مرجع هذا الاذن إلى جواز المخالفه الاحتماليه.

(٣). هذا أيضا قيد للمخالفه، يعني: بل يجوز الاذن في ارتكاب جميع الأطراف الموجب لجواز المخالفه القطعيه، و هذه العبارة كالصريحه في نفي العليه التامه، و أن العلم الإجمالي مقتضى بالنسبه إلى كلتا المرحلتين أعنى وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين، فتدبر.

(٤). هذا إشاره إلى ما تقدم مما يتراءى من محذور منافاه الترخيص في ارتكاب بعض الأطراف للحكم الواقعي المعلوم إجمالاً، كما إذا علم إجمالاً حرمة أحد شيئين، فان الاذن في ارتكابهما ينافي المعلوم بالإجمال. -----
--- بذلك. و ان شئت فقل: ان حكم العقل في باب الإطاعه معلق على عدم تصرف الشارع في كفيتهها، و هذا غير حكمه بتنجز العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي، و قد عرفت عدم المنافاه بين حجيه العلم الإجمالي بنحو العليه التامه و بين الاكتفاء بالفراغ الاحتمالي تعبداً.

مع المقطوع إجمالاً انما (١) هو محذور مناقضه الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهه غير المحصوره، بل الشبهه البدويه (٢).

(لا- يقال: ان التكليف فيهما لا- يكون بفعلى. فانه يقال: كيف المقال في موارد ثبوته في أطراف غير محصوره أو في الشبهات البدويه، مع القطع به أو احتمالاه أو بدون ذلك) (٣) ضروره (٤) عدم -----

(١). هذا دفع محذور التنافي المذكور، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و لا مانع من الترخيص» و حاصله: أن المناقضه هنا بين اذن الشارع في ارتكاب بعض الأطراف و بين العلم الإجمالي بالتكليف وجوباً أو حرمة بعينها موجوده بين الحكم الظاهري و الواقعي في الشبهات غير المحصوره و الشبهات البدويه من غير تفاوت بين المقامين، فما يدفع به محذورها هناك يدفع به محذورها هنا، و سيأتي مزيد توضيح لذلك عند تعرض المصنف (قده) لها بقوله: «ضروره عدم تفاوت... إلخ».

(٢). أى: غير المقرونه بالعلم الإجمالي التي لا علم فيها بالتكليف، فان الاذن فيها انما هو على تقدير وجود الحكم فيها واقعاً، و مع هذا الاحتمال لا- يمكن الاذن، لأن احتمال المناقضه كالقطع بها في الامتناع، و أشار بقوله: «بل» إلى أن إشكال التناقض موجود فيما يجرى فيه الأصل قطعاً مع عدم العلم بالتكليف، فما يدفع به إشكال التناقض هناك يدفع به هنا.

(٣). هذا الإشكال و جوابه لم يوجد في بعض النسخ، و على فرض ثبوتهما فهما مستدركان، لاستفاده مضمونهما من مطاوى ما تقدم.

(٤). تعليل لاطراد محذور المناقضه و عدم اختصاصه بالعلم الإجمالي في الشبهه المحصوره، و أن هذا المحذور العقلي موجود بين الحكم الواقعي و بين

تفاوت في المناقضة بين التكليف (١) الواقعي و الاذن في الاقتحام بالاقتحام) في مخالفته بين الشبهات (٢) أصلا (في المناقضة بينهما بذلك أصلا) فما به التفصي (٣) عن المحذور فيهما كان (٤) به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصوره أيضا (٥) كما لا يخفى. وقد أشرنا (٦) ----- الاذن في مخالفته كما هو مقتضى الحكم الظاهري المدلول عليه بالأماره أو الأصل العملي في جميع الشبهات سواء كانت مقرونه بالعلم الإجمالي من المحصوره و غيرها، أم مجردة عنه كالشبهه البدويه.

(١). متعلق ب «المناقضه» و قوله: «الاذن في الاقتحام» بالجر عدل للتكليف الواقعي، و قوله: «في مخالفته» متعلق بالاذن.

(٢). متعلق ب «عدم التفاوت» و قوله: «أصلا» قيد ل «عدم تفاوت».

(٣). بعد تسجيل الإشكال و عدم اختصاصه بالشبهه المحصوره قال: فبكل ما يتفصي به عن الإشكال في هاتين الشبهتين - يعنى غير المحصوره و الشبهه البدويه - يتفصي به في المقام و هو الشبهه المحصوره.

(٤). خبر «فما به التفصي» و المراد بالموصول هو الوجه الذى يجمع به بين الحكم الظاهري و الواقعي، و ضمير «عنه» يرجع إلى المحذور، و ضمير «به» إلى التكليف.

(٥). قيد لقوله: «كان به التفصي».

(٦). يعنى: فى أواخر الأمر الرابع بقوله: «قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى... إلخ» فراجع.

ص: ١٧٦

إليه (١) سابقاً، و يأتي إن شاء الله مفصلاً (٢).

نعم (٣) كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء لا في العلية التامة (Z).

(١). أى: إلى ما به التفصي و هو وجه الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

(٢). في أوائل البحث عن حجيه الأمارات، و ملخص ما أفاده في الموردین هو: حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقي، و الظاهري على الفعلي الحتمي، و عدم كون الحكمين حينئذ متناقضين بل هما من الخلافين اللذين يجتمعان، و انتظر لتوضيح البحث في ذلك هناك.

(٣). هذا استدراك على ما ذكره من كون رتبة الحكم الظاهري محفوظه مع العلم الإجمالي، كمحفوظيتها في الشبهه البدويه و غير المحصوره، حيث انه يترأى منه كون العلم الإجمالي حينئذ كالشك البدوي، فاستدرك على ذلك بقوله: «نعم» و حاصله: أن العلم الإجمالي ليس كالشك البدوي في عدم الاقتضاء للتنجيز، بل هو مقتضٍ لتنجز التكليف بالنسبه إلى كل من وجوب الموافقه القطعيه و حرمة المخالفه كذلك، و هذا هو القول الذي اختاره المصنف هنا، و لكن عدل عنه في بحث الاشتغال و في حاشيته التي ستلي عليك.

(Z). لكنه لا يخفى أن التفصي عن المناقضه على ما يأتي لما كان بعدم المنافاه و المناقضه بين الحكم الواقعي ما لم يصر فعلياً، و الحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الأصول و الأمارات المؤديه إلى خلافه لا محاله غير فعلي، و حينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الاذن في مخالفته، بل يستقل مع قطعه بيعث المولى أو زجره و لو إجمالاً بلزوم موافقته و إطاعته. نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً أو عقلاً، كما إذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حينئذ، لكنه لأجل عروض الخلل بالمعلوم، لا لقصور العلم عن ذلك

ص: ١٧٧

فيوجب تنجز التكليف أيضا (١) لو لم يمنع عنه (٢) مانع عقلا كما كان في أطراف كثيرة (٣) غير محصوره، أو شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها (٤) كما هو (٥) ظاهر «كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه». -

(١). يعنى: كالعلم التفصيلي.

(٢). يعنى: عن تنجز التكليف، فان شأن المقتضى تأثيره في وجود مقتضاه بشرط عدم المانع عن تأثيره فيه، ففي المقام يكون العلم الإجمالي مقتضياً لتنجز التكليف ان لم يكن هناك مانع عنه عقلا كعدم القدره على الاحتياط كما في أطراف الشبهه غير المحصوره، حيث ان عدم القدره على الاحتياط فيها مانع عقلي عن تنجز التكليف.

(٣). هذا مثال لوجود المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

(٤). أى: في الأطراف، وهذا مثال لإذن الشارع في ارتكاب الأطراف، وحاصله: أن الشارع إذا أذن في الاقتحام في أطراف الشبهه المحصوره كان ذلك مانعاً شرعياً عن تنجز العلم الإجمالي، فمنافاه الاذن في ارتكاب بعض الأطراف مع احتمال وجود الحكم الواقعي في المقام كمنافاه الاذن في الشبهه البدويه، فالوجه الذى يدفع المنافاه هناك يدفعها في المقام أيضا.

(٥). أى: الاذن في الاقتحام إذ ظاهره بقرينه قوله عليه السلام: «بعينه» هو جواز ارتكاب الأطراف، لعدم معرفه الحرام بعينه منها.

كما كان الأمر كذلك فيما إذا أذن الشارع في الاقتحام، فانه أيضا موجب للخلل في المعلوم، لا للمنع عن تأثير العلم شرعاً، وقد انقده بذلك أنه لا مانع عن تأثيره شرعاً أيضا، فتأمل جيداً.

و بالجمله (١): قضيه صحه المؤاخذة على مخالفته (٢) مع القطع به بين أطراف (أفراد) محصوره و عدم (٣) صحتها مع عدم حصرها أو مع الاذن (٤) فى الاقتحام فيها هو (٥) كون القطع الإجمالى مقتضياً للتنجز لا عله تامه «-» . -----

(١). غرضه: إثبات اقتضاء العلم الإجمالى للتنجز - دون العليه التامه - بما يترتب عليه من اللوازم، تقريبه: أن مقتضى حكم العقل بصحه المؤاخذة على مخالفه العلم الإجمالى إذا كانت أطرافه محصوره، و بعدم صحتها إذا لم تكن محصوره، أو كانت محصوره و لكن أذن الشارع فى الاقتحام فيها هو كون العلم الإجمالى مقتضياً للتنجز، لا عله تامه له، فتنجزه معلق على عدم المانع عقلاً أو شرعاً.

(٢). أى: مخالفه التكليف مع القطع به بين أطراف محصوره.

(٣). بالجر معطوف على «صحه المؤاخذة» و ضمير «صحتها» راجع إلى المؤاخذة.

(٤). معطوف على «مع عدم» و ضمير «حصرها» راجع إلى الأطراف.

(٥). خبر لقوله: «قضيه» و ضمير «منها» راجع إلى أطراف محصوره. =====

(-). قد عرفت فى التعليقه السابقه: أن عدم صحه المؤاخذة فى الشبهه غير المحصوره انما هو لأجل ارتفاع التكليف المعلوم إجمالاً- بعدم قدره على الامتثال، أو بالضرر، أو بالخرج، و ليس نفس عدم الحصر مانعاً عن تأثير العلم الإجمالى فى التنجز حتى يقال: ان تأثيره فيه بنحو الاقتضاء لا العليه التامه.

كما أن الاذن فى الاقتحام فى بعض أطراف الشبهه المحصوره لا يدل على كون العلم الإجمالى مقتضياً للحجيه لا عله تامه لها، و ذلك لما مر فى التعليقه السابقه من أن تصرف الشارع فى مرحله الفراغ عن التكليف الثابت بالعلم الإجمالى

ص: ١٧٩

و أما احتمال أنه (١) بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية و بنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفه

(١). أى: العلم الإجمالى، و هذا إشاره إلى القول الثانى الذى تعرض له المصنف، و هو التفصيل فى حجيه العلم الإجمالى، و أنها بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية و بنحو العلية التامه بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية، و يستفاد هذا من كلمات شيخنا الأعظم فى مبحثى العلم الإجمالى و الاشتغال، حيث انه (قده) فى الشبهه المحصوره بعد أن حكم بحرمة المخالفه القطعية لوجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها - قال بعد جملة كلام له فيما يدل على كونه مقتضياً للزوم الموافقة القطعية ما لفظه:

«نعم لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع فى الاجتراء بالاجتناب عنه جاز، فاذن الشارع فى أحدهما لا يحسن الا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعى، فيكون المحرم الظاهرى هو أحدهما على التخيير، و كذا المحلل الظاهرى و يثبت المطلوب و هو حرمة المخالفه القطعية بفعل المشتبهين» و يستفاد منه اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقة القطعية، إذ لو كان عله له لم يصح اذن الشارع فى ارتكاب بعض الأطراف، كما يستفاد منه عليته لحرمة المخالفه القطعية، إذ لو لم يكن عله لها جاز الاذن فى ارتكاب جميع الأطراف لا بعضها.

و قال فى مبحث العلم الإجمالى فيما يدل على كونه تامه بالنسبة إلى حرمة المخالفه القطعية ما لفظه: «و أما المخالفه العمليه فان كانت لخطاب تفصيلى =====»

تصرفه فى الفراغ عن التكليف المحرز بالعلم التفصيلي لا ينافى تنجيز العلم بنحو العلية التامه، فلاحظ.

ص: ١٨٠

القطعيه، فضيف (١) جداً، ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين (٢) (المناقضه) كالقطع بثبوتهما (٣) (بثوتها) -----
----- فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهه الموضوعيه كارتكاب الإناءين المشتبهين المخالف
لقول الشارع: اجتنب عن النجس أو كترك القصر و الإتمام في موارد اشتباه الحكم، لأن ذلك معصيه لذلك الخطاب، لأن
المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإناءين و وجوب صلاه الظهر و العصر، و كذا لو قال: أكرم زيدا و اشتبه
بين شخصين، فان ترك إكرامهما معصيه... إلخ».

(١). هذا جواب «و أما احتمال» و حاصله: أنه لا- وجه للتفصيل بين وجوب الموافقه القطعيه و بين حرمه المخالفه كذلك،
بدعوى الاقتضاء في الأولى و العليه في الثانيه، و ذلك لأن محذور الاذن في ارتكاب جميع الأطراف - و هو التناقض بين
الترخيص و بين التكليف المعلوم إجمالاً الذي دعا الشيخ الأعظم و غيره إلى الالتزام بالعليه بالنسبه إلى حرمه المخالفه القطعيه -
موجود بعينه في الترخيص في بعض الأطراف أيضاً، لأن المعلوم بالإجمال إذا انطبق على مورد الاذن لزم التناقض أيضاً، غايه
الأمر أن التناقض في صورته الترخيص في جميع الأطراف قطعي و في صورته الترخيص في بعضها احتمالي، و احتمال صدور
التناقض من العاقل - فضلاً عن الحكيم - كالقطع بصدوره في استحالته، فإذا جاز الاذن في ارتكاب بعض الأطراف جاز في
الكل. و عليه فيكون العلم الإجمالي مقتضياً مطلقاً و بلا تفاوت بين الموافقه القطعيه و بين حرمه المخالفه القطعيه.

(٢). يعنى: ثبوت المتناقضين في الترخيص في بعض الأطراف، و المراد بالمتناقضين الحكم المعلوم بالإجمال و الحكم الظاهري
الذي هو مقتضى الأصل.

(٣). أى: كالقطع بثبوت المتناقضين، و ذلك في الاذن في ارتكاب جميع

فى الاستحالة، فلا يكون (١) عدم (هدم) القطع بذلك (٢) معها (معها) موجباً لجواز الاذن فى الاقتحام (٣)، بل لو صح معها (٤) (معها) الاذن فى المخالفه الاحتماليه صح فى القطعيه أيضاً (٥)، فافهم (٦). -----
الأطراف الموجب للإذن فى المعصيه القطعيه، فكما أن مناقضه الحكم الإلزامى المعلوم إجمالاً للترخيص فى جميع الأطراف ضروريه، فكذلك مناقضته للترخيص فى بعض الأطراف.

(١). هذا متفرع على التساوى بين المناقضه القطعيه و بين المناقضه الاحتماليه، يعنى: أن مجرد عدم القطع بالمناقضه فى الاذن بارتكاب بعض الأطراف لا يسوغ الاذن فيه، بل يكون احتمال التناقض كالعلم به فى الاستحاله، فلا يجوز الاذن فى ارتكاب شىء من الأطراف.

(٢). أى: بثبوت المتناقضين، و يمكن جعل المشار إليه «التناقض» المستفاد من قوله: «المتناقضين» و ضمير «معهما» راجع إلى الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه القطعيه.

(٣). يعنى: فى بعض الأطراف.

(٤). أى: مع الموافقه الاحتماليه و ترك المخالفه القطعيه. و فى بعض النسخ «معها» و مرجع الضمير حينئذ «المناقضه الاحتماليه» المستفاده من العبارة.

(٥). يعنى: صح الاذن فى المخالفه القطعيه كالأذن فى المخالفه الاحتماليه، لوحده المناط - و هو عدم التضاد - إذ الاذن فى ارتكاب بعض الأطراف كاشف عن عدم التناقض أو التضاد، و هذا موجود أيضاً فى الترخيص فى الكل، و حيث لم يقل أحد بجواز ارتكاب جميع الأطراف فى المخالفه القطعيه، فلا بد من عدم القول بجواز الارتكاب فى المخالفه الاحتماليه أيضاً.

(٦). لعله إشاره إلى: أن الاذن فى ارتكاب بعض الأطراف يمكن أن يكون

ص: ١٨٢

و لا يخفى أن المناسب (١) ----- بنحو جعل البديل عن الواقع بأن يجعل الشارع الباقي - وهو البعض الآخر العذى لم يرتكبه المكلف - بدلاً عن الحرام الواقعى، كما هو مذهب من من جوز ارتكاب ما عدا ما يساوى مقدار الحرام الواقعى أو أزيد كالمحقق القمى (قده) فى القوانين، فلا- محذور فيه حينئذ، وهذا بخلاف الاذن فى جميع الأطراف.

(١). اعلم: أن كل ما يعد من شئون القطع و أحكامه ينبغى البحث عنه فى مبحث القطع، و كل ما يعد من أحكام الشك و شئونه ينبغى البحث عنه فى المقصد المتكفل لمباحث البراءة و الاشتغال. و على هذا فالمناسب هنا البحث عن تأثير العلم الإجمالى فى التنجيز بنحو الاقتضاء أو العلية التامة أو عدم تأثيره أصلاً، فعلى القول بتأثيره فيه بنحو العلية التامة مطلقاً - يعنى بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة كذلك - لا- يبقى مجال للبحث عنه فى البراءة و الاشتغال، لكونه حينئذ كالقطع التفصيلى فى عدم إمكان التعبد بشىء من الأصول معه. و على القول بتأثيره بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث عنه فى الاشتغال من حيث وجود المانع و عدمه، و لا- مجال للبحث عنه فى البراءة، إذ المفروض العلم بالتكليف النافى للشك العذى هو موضوع الأصول. و على القول بتأثيره بنحو العلية التامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية و الاقتضاء بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية لا يبقى مجال للبحث عن الجبهه الأولى - و هى التنجيز و إثبات التكليف - إذ التكليف بالنسبة إليها حينئذ ثابت و منجز، و يبقى المجال للبحث عن الجبهه الثانيه و هى ثبوت التكليف و عدم ثبوته، و أنه ان وجد المانع من تنجزه فهو غير ثابت، و ان فقد فهو ثابت. و على القول بعدم تأثير العلم الإجمالى أصلاً و كونه كالشك البدوى يبحث عنه فى البراءة فقط، لكونه كسائر الشكوك

ص: ١٨٣

..... في موضوعيته لأصل البراءة.

فالمتحصل: أنه بناء على تأثير العلم الإجمالي بنحو الاقتضاء مطلقاً يبحث في الاشتغال عن وجود المانع و عدمه، و بناء على عدم تأثيره مطلقاً يبحث في البراءة عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي.

و كيف كان فغرض المصنف (قده) التعريض بشيخنا الأعظم (قده) بوجهين:

الأول: أنه تكلم في العلم الإجمالي من مباحث القطع عن حرمة المخالفة القطعية و أو كل البحث عن وجوب الموافقة القطعية أو كفايه الاحتماليه إلى مباحث الاشتغال، قال الشيخ في المقام الأول من العلم الإجمالي: «أما المقام الأول و هو كفايه العلم الإجمالي في تنجز التكليف و اعتباره كالتفصيلي، فقد عرفت أن الكلام في اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية و عدم كفايه الموافقة الاحتماليه راجع إلى مسأله البراءة و الاحتياط، و المقصود هنا بيان اعتباره في الجملة الذي أقل مرتبه حرمة المخالفة القطعية» و حاصل تعريض المصنف به: أن المناسب هو البحث عن كل من حرمة المخالفة و وجوب الموافقة في مباحث القطع، لرجوعهما إلى تنجيزه، فلا- وجه لتأخير البحث عن وجوب الموافقة القطعية و عدمه إلى البراءة و الاشتغال اللذين موضوعهما الشك.

الثاني: أن الشيخ الأعظم تعرض لعليه العلم الإجمالي لكل من حرمة المخالفة و وجوب الموافقة القطعيتين في بحث الاشتغال، حيث عقد للشبهه المحصوره مقامين، فقال: «أما المقام الأول، فالحق فيه عدم الجواز و حرمة المخالفة القطعية، و حكي عن بعض جوازها، لنا على ذلك وجود المقتضى للحرمة و عدم المانع عنها». و قال في المقام الثاني: «فالحق فيه وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين وفاقاً للمشهور...» و حاصل التعريض به: أنهما من آثار العلم لا الشك، فالمناسب

للمقام (١) هو البحث عن ذلك (٢)، كما أن (٣) المناسب في باب البراءة و الاشتغال بعد الفراغ هاهنا (٤) عن أن تأثيره في التنجز بنحو (٥) الاقتضاء لا العلية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً أو عقلاً، و عدم ثبوته.

كما لا مجال بعد البناء على أنه (٦) بنحو العلية للبحث عنه هناك (٧) أصلاً، كما لا يخفى. هذا (٨) -----
----- هو البحث عنهما هنا، و ما يناسب البحث عنه في الاشتغال هو التعرض لثبوت الترخيص عقلاً- أو شرعاً في بعض الأطراف أو جميعها بعد البناء على أن العلم الإجمالي مقتضى لكليتا المرتبتين، كما أنه لا وجه للبحث عن الترخيص بعد البناء على علية التامه للتنجيز مطلقاً كما لا يخفى.

و بالجمله: كل ما يعد من شئون العلم كاستحقاق العقوبه على مخالفته يناسب البحث عنه هنا، و كل ما يعد من شئون الجهل ينبغي البحث عنه في المقصد المعقود لأحكام الشك من البراءة و الاشتغال.

(١). أى: البحث عن أحكام القطع.

(٢). يعنى: عن تنجيز العلم الإجمالى بنحو العلية أو الاقتضاء.

(٣). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى على الشيخ، و قد تقدم بقولنا: «الثانى أن الشيخ الأعظم تعرض... إلخ».

(٤). أى: فى أحكام القطع، و ضمير «تأثيره» راجع إلى العلم الإجمالى.

(٥). خبر «أن تأثيره» و قوله: «هو البحث» خبر «أن المناسب».

(٦). أى: أن العلم الإجمالى، و ضمير «ثبوته» راجع إلى المانع.

(٧). يعنى: فى البراءة و الاشتغال، و ضمير «عنه» راجع إلى ثبوت المانع، و قوله: «للبحث» متعلق بقوله: «لا مجال».

(٨). أى: ما تقدم إلى هنا من كون العلم الإجمالى عله تامه أو مقتضياً إنما هو

بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به (١).

و أما سقوطه به (٢) بأن يوافقه إجمالاً فلا إشكال فيه (٣) فى التوصليات، و أما فى العبادات (٤) (العباده) فكذلك (٥) فيما لا يحتاج إلى التكرار، ----- بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به.

(١). أى: تنجز التكليف بالعلم الإجمالى.

(٢). أى: سقوط التكليف بالعلم الإجمالى و ضمير «يوافقه» راجع إلى التكليف.

و هذا هو المقام الثانى من مقامى الأمر السابع، و حاصله: أنه يبحث تاره عن الامتثال العلمى الإجمالى فى التوصليات، و هى التى يكون المطلوب فيها نفس وجودها فى الخارج بأى داع كان و لو بدون قصد القربه. و أخرى يبحث عنه فى التعبديات، فيقع الكلام فى جهتين، الأولى فى التوصليات و الثانى فى التعبديات.

(٣). أى: فى السقوط بمعنى موافقه التكليف إجمالاً، و هذا بيان الجبهه الأولى و حاصلها: أن المقصود بالتوصليات وجودها فى الخارج بأى نحو اتفق من غير فرق بين توقف الاحتياط فى التوصليات على التكرار و عدمه.

(٤). هذا بيان الجبهه الثانى، و فيه موضعان للكلام، الأول: فى الاحتياط غير المستلزم للتكرار، الثانى: فى الاحتياط المستلزم له و شرع فى بيان الموضوع الأول بقوله: «و أما فى العبادات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار...» و حاصله:

أن الاحتياط إذا لم يتوقف على التكرار فلا إشكال فى سقوط التكليف به، كما إذا ترددت العباده - كالصلاه - بين عشره أجزاء و تسعه، فان الاحتياط فيها يتحقق بإتيان عشره، و لا يتوقف على تكرار الصلاه، و يسقط التكليف به سواء كان المشكوك فيه جزءاً أم شرطاً.

(٥). يعنى: لا إشكال فى السقوط.

ص: ١٨٦

كما إذا ترددت عبادته (تردد أمر عبادته) بين الأقل والأكثر، لعدم (١) الإخلال بشىء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره (٢) فى حصول الغرض منها مما (٣) لا يمكن أن يؤخذ فيها، فانه (٤) (لكونه) نشأ من قبل الأمر بها كقصد (٥) الإطاعة، والوجه والتميز (٦) (التمييز) -----

(١). تعليل لمشروعيه الاحتياط غير المستلزم للتكرار فى العبادات و عدم الإشكال فى سقوط التكليف به، و حاصله: أنه إذا أتى بالأكثر، فلا يقدر ذلك فى الامتثال و سقوط الأمر، لعدم كونه موجبا للإخلال بما يعتبر قطعاً فى حصول الغرض من العبادته من القيود التى لا يعقل أن تؤخذ فى نفس العبادته، كقصد القربه و الوجه و التميز، لتأخرها عن الأمر و لنشوها عنه، فكيف يمكن أخذها فى موضوع الأمر.

نعم يكون الاحتياط مخالفاً بقصد الجزئيه أو الشرطيه بالنسبه إلى المشكوك فيه، إلا أن دخل قصدها فى حصول الغرض من العبادته فى غايه الضعف و السقوط.

و على هذا فلا إشكال فى مشروعيه الاحتياط فى العبادات فيما لا يلزم منه التكرار.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الشىء.

(٣). بيان لقوله: «ما يعتبر أو يحتمل» و ضميراً «منها، فيها» راجعان إلى العبادته.

(٤). تعليل لقوله: «لا يمكن أن يؤخذ» و قد عرفت إجمالاً و جه عدم إمكان الأخذ فى نفس العبادته بحيث تكون على حدو سائر ماله دخل فى متعلق الأمر، و ضمير «بها» راجع إلى العبادته.

(٥). مثال لما يعتبر قطعاً فى حصول الغرض من العبادته، و لا يمكن أخذه فى نفس العبادته.

(٦). مثالان لما يحتمل اعتباره فى حصول الغرض، مع عدم إمكان أخذهما

ص: ١٨٧

فيما (١) إذا أتى بالأكثر، ولا يكون إخلال حينئذ (٢) إلا بعدم إتيان ما احتمال جزئيته (٣) على تقديرها بقصدها (٤)، و احتمال دخل قصدها (٥) في حصول الغرض ضعيف في الغايه و سخييف إلى النهايه. ----- في نفس العباده، و سيأتي المراد منهما.

(١). متعلق بقوله: «لعدم الإخلال» و محصل غرضه: أن الاحتياط في العباده - إذا لم يلزم منه تكرار - لا مانع عنه أصلاً، لأنه ليس مخلاً بشيء مما يعتبر في نفس العباده من الاجزاء و الشرائط، إذ المفروض الإتيان بتمامها، أو يعتبر في الغرض من العباده مما يقطع باعتباره في تحقق الغرض كقصد القربه، أو يحتمل اعتباره كقصد الوجه و التميز، ضروره إمكان قصد القربه بما علم دخله في العباده جزءاً و شرطاً، و إمكان قصد الوجه و التميز أيضاً بما علم دخله في نفس العباده من الاجزاء و الشرائط. نعم يلزم الإخلال بقصد جزئيه المشكوك فيه على تقدير كونه جزءاً واقعاً، و قد أشار إلى هذا بقوله: «و لا يكون إخلال».

(٢). يعنى: حين الاحتياط بإتيان الأكثر لاحتمال وجوبه.

(٣). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الشيء.

(٤). متعلق ب «إتيان» و الضميران راجعان إلى الجزئيه.

(٥). أى: الجزئيه، و غرضه دفع توهم، و هو: أن دخل قصد جزئيه المشكوك فيه في حصول الغرض على فرض جزئيته واقعاً مانع عن الامتثال الاحتياطي بإتيان الأكثر، لكونه مخلاً بالقصد المزبور و مفوتاً له.

و حاصل الدفع: أن احتمال دخل قصد الجزئيه في حصول الغرض في غايه الوهن، فالإخلال بقصد الجزئيه لا يضر بالاحتياط أصلاً كما لا يخفى.

و الوجه في وهن احتمال دخل قصد الجزئيه في حصول الغرض هو عدم

ص: ١٨٨

و أما (١) فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تاره (٢) -----
الدليل على دخله في معلوم الجزئيه فضلا عن محتملها، بل الدليل قائم على عدم اعتباره، لاقتضاء الإطلاقات المقاميه لعدم
الاعتبار كما لا يخفى، فقصد مشكوك الجزئيه أو الشرطيه حينئذ يكون تشريعاً محرماً (-) .

(١). هذا هو الموضع الثانى، و هو الاحتياط فى العباده المستلزم للتكرار، و فيه جهتان:

الأولى: فى الامتثال الاحتياطى مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى.

الثانيه: فى الامتثال الاحتياطى مع عدم التمكن من الإطاعه العلميه التفصيليه.

أما الجبهه الأولى - و هى التى أشار إليها المصنف بقوله: «و أما فيما احتاج إلى التكرار» - فحاصلها: أن الاحتياط المستلزم
للتكرار - كإصلاحه إلى جهتين أو أزيد فى اشتباه القبله، أو فى الثوبين المشتبهين مع التمكن من تشخيص القبله أو تمييز الثوب
الظاهر عن المتنجس و نحو ذلك من الأمثله - قد استشكل فيه بوجه ثلاثه يأتى بيانها فى طى شرح كلمات المصنف.

(٢). هذا هو الوجه الأول، و حاصله: أن الاحتياط المتوقف على التكرار مخل بقصد الوجه و هو الوجوب، حيث انه حين الإتيان
بكل واحده من الصلاتين لا يعلم بوجودها حتى يقصد الوجوب، بل كل منهما محتمل الوجوب، فلا يمكن قصد الوجوب بالنسبه
إلى واحده منهما بعينها، مع أن قصد الوجوب دخيل فى تحقق الامتثال حسب الفرض. و لا فرق فيما ذكرناه بين كون الاحتياط
المستلزم =====

(-). و مع الغرض عن الإطلاق المقامى، و تسليم اعتبار قصد الجزئيه يمكن منع اعتباره فى المقام أيضا، لاخصاصه بصوره العلم
بها. و أما مع الجهل بها فلا دليل على اعتباره فيه، إذ لا إطلاق فى دليله، و المتيقن منه هو صوره العلم بها.

و بالتميز (و بالتمييز) أخرى (١)، و كونه (٢) لعباً و عبثاً ثالثه.

و أنت خير (٣) ----- لل تكرار فى الشبهات الموضوعيه كالمثالين المزبورين و نظائرهما، و بين كونه فى الشبهات الحكميه، كدوران فريضه يوم الجمعة بين الظهر و الجمعة، و دوران الوظيفه فى بعض الموارد بين القصر و الإتمام، مع التمكن فى الجميع من إزاله الشبهه و الامتثال العلمى التفصيلي كما هو المفروض.

(١). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أن تكرار العباده يوجب الإخلال بالتمييز، و هو إحراز عنوان المأمور به الواقعى، لوضوح عدم العلم بكون هذا المأتى به هو المأمور به بحيث ينطبق عليه عنوان المأمور به، و يكون هذا المأتى به مصداقه. و بالجملة: فالتمييز و قصد الوجه يفوتان فى الامتثال الاحتياطى.

(٢). أى: التكرار، و هذا هو الوجه الثالث، و حاصله: أن التكرار لعب و عبث بأمر المولى، و لا يكون إطاعه له بنظر العقلاء، إذ الواجب صلاه واحده، فلا وجه لتكريرها.

(٣). هذا شروع فى رد الوجوه الثلاثه المتقدمه و أشار إلى رد الوجه الأول بقوله: «بعدم الإخلال بالوجه بوجه» و حاصله: أنه لا يلزم من التكرار إخلال بقصد الوجه، حيث ان الداعى إلى فعل كل واحد واحد من المحتملين أو المحتملات هو الأمر المتعلق بالواجب، فإتيانه بكل منهما أو منها منبعث عن ذلك الأمر، فلا محاله يكون قاصداً للواجب، فقصد الوجه - أعنى الوجوب - موجود قطعاً، و حينئذ فيقصد الوجوب بنحو الغايه تاره بأن ينوى «أصلى صلاه الظهر لوجوبها» و بنحو الوصف أخرى بأن يقصد «أصلى الصلاه الواجبه» فليس التكرار مخلاً

بعدم الإخلال بالوجه بوجه (١) في الإتيان مثلاً بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه (٢)، غايه (٣) الأمر أنه لا تعيين له و لا تميز (٤)، فالإخلال انما يكون به، و احتمال (٥) ----- بقصد الوجه. نعم يكون التكرار مخلاً- بالتمييز، لعدم تمييزه للمأمور به عن غيره، لأن احتمال انطباق المأمور به على كل واحد من المحتملين أو المحتملات موجود.

لكن عدم التميز ليس مخلاً بالإطاعة و مانعاً عن صدق الامتثال، إذ لا دليل على اعتباره كما سيأتي

(١). أى: لا يخل بوجه المأمور به الواقعي بوجه من وجهيه، و هما قصده بنحو الغايه أو بنحو الوصف، يعنى: أن التكرار غير مانع عن قصد الوجه أصلاً لا غايه و لا وصفاً.

(٢). أى: لوجوب الواجب، و هو متعلق ب «الإتيان» و هذا تقريب أخذ قصد الوجه غايه كما تقدم مثاله بقولنا: «أصلى صلاه الظهر لوجوبها».

(٣). يعنى: أن الإشكال ليس من ناحيه فقد قصد الوجه، بل الإشكال يكون من جهه عدم التمييز، لعدم تمييز المأمور به عن غيره كما هو واضح.

(٤). عطف تفسير ل «لا- تعيين» و المراد عدم تعيين المأمور به الواقعي و عدم تمييزه عند المكلف و ان كان له تعيين و تميز فى الواقع. و على هذا فالصواب التعبير ب «لا- تعيين له» من باب التفعّل كما عبر ب «التمييز» من بابه، لأنّ التعيين كالتمييز و صف قائم بنفس المأمور به. كما أن الصواب جعلهما من باب التفعّل ان كان المقصود بهما فعل المكلف.

و بالجملة: فاما أن يجعل كلاهما من باب التفعّل أو كلاهما من باب التفعّل و ان كان الأولى أولى.

(٥). هذا إشاره إلى رد الوجه الثانى من وجوه الإشكال الثلاثه المتقدمه،

ص: ١٩١

اعتباره أيضا (١) في غايه (٢) الضعف، لعدم (٣) عين منه و لا أثر في الاخبار، مع أنه (٤) مما يغفل عنه غالباً، -----
----- و حاصله: أن إخلال الاحتياط بالتمييز و ان كان مسلماً، لكنه غير قادح، لأن احتمال اعتباره ضعيف
جداً لوجهين سيأتى بيانهما.

و بالجملة: فالإخلال اما غير لازم كما في قصد الوجه، و اما غير قادح كما في التمييز، لما سيأتى.

(١). يعنى: كضعف الإشكال عليه بلزوم الإخلال بقصد الوجه، فالأولى جعل كلمه «أيضا» بعد قوله: «في غايه الضعف» و ضميرا
«به، اعتباره» راجعان إلى التمييز.

(٢). خبر قوله: «و احتمال» و دفع له.

(٣). تعليل لقوله: «في غايه الضعف» و هذا هو الوجه الأول من وجهى ضعف اعتبار التمييز، و حاصله: أن تمييز المأمور به غير
لازم على المكلف حين الامتثال، و ذلك لعدم الدليل على اعتباره في الاخبار.

(٤). أى: التمييز، و ضمير «منه» راجع إلى «ما» الموصول، و هذا هو الوجه الثانى من وجهى ضعف اعتبار التمييز.

و توضيحه: أن الشىء الذى يكون له دخل في الغرض تاره يكون مما هو مركز في أذهان عامه الناس، و أخرى لا يكون
كذلك، بل مما يغفل عنه العامه.

فان كان من قبيل الأول لم يلزم على المتكلم بيانه، لكفايه تنبه العامه له و ارتكازه لديهم في عدم فوات الغرض، فيصح الاعتماد
على هذا الارتكاز و عدم تعرض المتكلم لبيانه نظير اعتبار السلامه في البيع، فانه مرتكز عند المتعاقدين، و لذا لا يصرح به في
العقد و يكتفى في اعتبارها على هذا الارتكاز.

و ان كان من قبيل الثانى لزم على المتكلم بيانه، و إلا لأخل بغرضه، إذ

و فى مثله لا بد من التنبيه على اعتباره و دخله (١) فى الغرض، و الا (٢) لأخل بالغرض كما نبهنا عليه سابقاً.

و أما كون التكرار لعباً و عبثاً، فمع «-» . ----- ليس هنا ارتكاز يعتمد عليه عند عدم بيانه. و التمييز من القسم الثانى، لغفله عامه الناس عن دخله فى الغرض، فلو كان دخيلاً فيه لزم التنبيه عليه، و الا لأخل بالغرض اللازم استيفاؤه. و قد عرفت الإشاره إلى خلوّ الاخبار عن اعتبار التميز، فيقطع حينئذ بعدم دخله فى الغرض.

(١). هذا الضمير و ضميراً «مثله، اعتباره» راجع إلى الموصول المراد به مما يغفل عنه غالباً.

(٢). يعنى: و ان لم ينبه عليه لأخل بالغرض كما نبهنا سابقاً على لزوم التنبيه على ما يغفل عنه عامه الناس مع دخله فى الغرض، و قوله: «سابقاً» يعنى: فى مبحث التبعدى و التوصلى. =====

(-). العبارة لا- تخلو عن قصور، فالأولى أن تكون هكذا: «ففيه - مع أنه ممنوع، إذ يمكن أن يكون التكرار لداع عقلائى فلا يكون عبثاً - أنه لو سلم كونه لعباً و عبثاً فهو انما يضر... إلخ».

و كيف كان يندفع إشكال العبثيه بنشوء التكرار عن داع عقلائى، بداهه عدم كونه حينئذ لعباً عندهم، فما فى تقرير بعض الأعاظم (١) من «أن هذا الجواب غير واف بدفع الإشكال، لأن اللعب ان سرى إلى نفس الامثال لا يجدى كونه بغرض عقلائى، إذ الكلام فى العباده المتوقفه على قصد القربه، و لا يجدى فى صحتها مطلق اشتمالها على غرض عقلائى، بل لا بد من صدورها عن قصد التقرب،

ص: ١٩٣

أنه (١) ربما يكون لداع عقلائي (عقلاني) انما (٢) يضر إذا كان لعباً بأمر

(١). أى: التكرار، وهذا إشارة إلى رد الوجه الثالث من وجوه الإشكال الثلاثة المتقدمه على الاحتياط، وقد دفع المصنف هذا الوجه بوجهين يأتي توضيحهما. وكيف كان فأما الوجه الأول وهو الذى أشار إليه بقوله: «فمع أنه...» فحاصله: أن التكرار يمكن أن يكون لداع عقلائي يخرج عن اللغويه و العبث، كما إذا كان تحصيل العلم التفصيلي موجبا لمشقه أو مستلزما لمنه، بحيث يكون التكرار أهون من تحملهما، فيكرر الصلاة لذلك، أو نحوه من الأغراض العقلانيه المخرجه لتكرير العباده عن اللغويه و العبث، فلا يكون التكرار عبثاً و لعباً بأمر المولى بعد انبعاث العبد عن أمره بالنسبه إلى جميع الافراد.

(٢). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: - بعد تسليم عبثيه التكرار - أنه انما

اللعب لا يوجب القرب، فلا يصح التقرب به.

لا- يخلو من الغموض، ضروره أنه بالغرض العقلائي تنتفى لعبيه التكرار، لامتناع اجتماع الغرض العقلائي و اللعبيه، حيث انهما ضدان، فلم يظهر معنى لقوله: «لأن اللعب ان سرى إلى نفس الامتثال... إلخ» لأن السرايه فرع وجود السارى، و هو منتفٍ بالفرض.

مع أنه بعد فرض وجود اللعب مع الغرض العقلائي كيف يسرى إلى نفس الامتثال المتحقق بإتيان الأمور به الواقعي، مثلاً إذا كرر الصلاة فى الثوبين المشتبهين مع كون التكرار لغرض عقلائي، فان الامتثال يتحقق بفعل الصلاة فى الثوب الطاهر، فهل تسرى إليها لعبيه الصلاة الأخرى الواقعه فى الثوب المتنجس؟ و هل يتصور بينهما رابط يوجب هذه السرايه؟ و أما قصد القربه فالمفروض حصولها، لكون الإتيان بقصد إطاعه الأمر.

ص: ١٩٤

المولى (١)، لا فى كفيه إطاعته (٢) بعد حصول الداعى إليها (٣)، كما لا يخفى. هذا (٤) -----
----- يقدر إذا كان لعباً بأمر المولى، حيث ان التكرار حينئذ لا يكون إطاعه مع فرض الاستهزاء بالأمر، فليس منبعاً عن أمره،
ولا إشكال حينئذ فى عدم صدق الإطاعه، لكن هذا لا يختص بصورة التكرار، بل مع العلم التفصيلي بالمأمور به، أو عدم استلزام
الاحتياط للتكرار كدوران المأمور به بين الأقل والأكثر إذا أتى به مستهزئاً ولاعباً بالأمر لا يصح المأنى به، ولا يكون مجزياً
أيضاً، لعدم تحقق الإطاعه، كما لا يخفى.

أما إذا كان أصل العمل منبعاً عن أمر المولى، ولم يكن له داع سواه، فليس العبث فى نفس الإطاعه التى هى عباره عن الانبعاث
المرتب على بعث المولى حتى يكون قادحاً فى تحققها، بل العبث انما هو فى طريق الإطاعه، و كفيته، و من المعلوم أنه ليس
قادحاً فى تحقق الإطاعه كما هو المطلوب.

فالمحصل: أن التكرار ليس عبثاً أولاً، لإمكان اقترانه بغرض عقلائي.

و على تقديره ليس عبثاً فى نفس الإطاعه ثانياً، بل انما هو فى كفيته، و هو غير قادح.

(١). اللعب بأمر المولى هو الاستهزاء به كما مر آنفاً، فالداعى إلى الفعل حينئذ شيطاني لا رحمانى.

(٢). أى: إطاعه الأمر، و الضمير المستتر فى «إذا كان» راجع إلى التكرار.

(٣). أى: إلى الطاعه، و المراد بالداعى إلى الإطاعه هو الأمر.

(٤). أى: ما ذكرناه من حكم الامتثال العلمى الإجمالى انما كان فى ظرف القدره على تحصيل الامتثال العلمى التفصيلي، و به تم
الكلام فى الجبهه الأولى.

ص: ١٩٥

كله فى قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلاً بالامثال «-». -----

=====

(-). فعلى ما ذكره المصنف (قده) يكون الامتثال الاحتياطى فى عرض الامتثال العلمى التفصيلى، و هو الذى ينبغى المصير إليه، خلافاً للمحقق النائىنى (قده) لذهابه إلى أنه فى طول الامتثال العلمى التفصيلى «نظراً إلى اعتبار العلم التفصيلى بانطباق الأمور به على المأتى به حين العمل فى الإطاعه عقلاً، و هو مفقود فى الامتثال الاحتياطى المتوقع على التكرار، لعدم انبعاث العبد إلى إتيان كل فرد إلا عن احتمال الأمر دون العلم به، مع أنه يعتبر عقلاً فى الإطاعه الحقيقيه الانبعاث عن الأمر المعلوم تفصيلاً، فمع التمكن منه لا تصل النوبه إلى الإطاعه الاحتياطيه.

و لو فرض شك فى جوازها مع إمكان الإطاعه العلميه التفصيليه فأصالة الاشتغال تقضى بعدم الاجزاء، حيث ان الشك فى كيفيه الإطاعه عقلاً- لا- فى دخل شىء فى الأمور به شرعاً حتى تجرى فيه البراءه. و من المعلوم أن الشك فى مرحله الفراغ مجرى قاعده الاشتغال لا البراءه.

نعم لا- بأس بالامتثال الاحتياطى فيما إذا دار المعلوم بالإجمال بين الأقل و الأكثر، كدوران الأمر بين جزئيه السوره للصلاه و عدمها، و ذلك لتحقق الامتثال التفصيلى بالنسبه إلى جمله العمل، للعلم بتحقيق الأمر بجملته و ان كان تعلقه بالجزء مشكوكاً فيه» انتهى كلامه ملخصاً.

و فيه: أن المقام ليس من إطاعه الأمر الاحتمالى - بعد تسليم اعتبار العلم بالأمر عقلاً فى الإطاعه - و ذلك لأن كل فرد لا يؤتى به الإبداعى الأمر القطعى، إذ المفروض حصول العلم به كالصلاه فى الثوبين المشتبهين، أو المردده بين

لقصر و الإتمام، بالإتيان بكل فرد يكون بداعى الأمر القطعى لا- الأمر الاحتمالى، و عدم تميز متعلقه لا يرفع قطعيه الأمر و لا يوجب انقلاب الانبعاث عن الأمر القطعى إلى الانبعاث عن الأمر الاحتمالى.

و أما ما أفاده فى مرجعيه الاشتغال إذا شك فى جواز الامتثال الاحتياطى مع التمكن من العلم التفصيلى، ففيه: أن قصد القربه و ما يتعلق به ان كان معتبراً فاعتباره شرعى لا عقلى كما تقدم تفصيله فى الجزء الأول من هذا الشرح، فلو شك فى اعتبار تميز متعلق الأمر خارجاً فى الإطاعه عقلا فالمرجع الإطلاق المقامى، و الا فأصل البراءه لا قاعده الاشتغال.

ثم ان هنا أمراً ينبغى التنبيه عليه، و هو: أنه كما يجرى الاحتياط فى التعدييات كالصلاه - على ما تقدم آنفاً - كذلك يجرى فى التوصليات، فإذا علم إجمالاً باشتغال ذمته بدينار لزيد أو لعمر، فلا إشكال فى جريان الاحتياط حينئذ بأن يعطى ديناراً لزيد و ديناراً لعمر، و حصول اليقين بالفراغ و براءه ذمته به.

و فى الوضعيات كالطهاره، فإذا اغتسل أو توضأ بمائعين أحدهما ماء مطلق و الآخر مضاف، أو غسل بهما متنجساً ارتفع الحدث و الخبث.

و كذلك يجرى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات، فلو أنشأ البيع أو الطلاق بصيغ متعدده يعلم إجمالاً بصحة إحداها و ترتب الأثر عليها حكم بتحقيق البيع أو الطلاق.

و الإشكال فيه - كما عن شيخنا الأ-عظم (قده) - «بأن الاحتياط ينافى الجزم المعتبر فى الإنشاء، و لذا لا- يصح التعليق فى الإنشائيات إجمالاً» مندفع بأن

لتعليق تاره ينشأ من تردد المنشى فى إنشائه لأجل أمور خارجيه كقدوم الحجاج و نحوه بأن يقول: «بعتك المتاع الفلانى ان قدم الحجاج فى هذا اليوم أو ان كنت عالماً أو هاشمياً أو ابن زيد مثلاً» فان تعليق الإنشاء فى مثل هذه الموارد مانع عن صحته، لعدم جزم المنشى بما أنشأه من الأمر الاعتبارى النفسانى، إذ المفروض جهله بحصول المعلق عليه.

و أخرى ينشأ من عدم علمه بإمضاء الشارع له مع جزمه بما أنشأه من الاعتبار النفسانى، فعدم جزمه ليس الا- من جهه جهله بالسبب المؤثر شرعاً فى ترتب الأثر. و القادح فى صحه الإنشاء هو الأول دون الثانى، و لذا لو عامل الوالد مع ولده معامله ربويه، أو طلق شخص زوجته - التى لم يدخل بها - حال الحيض أو تزوج بأخت زوجته المطلقة بائناً فى عدتها، أو بالربيبه بعد تطبيق أمها قبل الدخول بها و غير ذلك جاهلاً بإمضاء الشارع لها ثم انكشف صحتها، فلا إشكال فى ترتب آثار الصحه عليها، بل لا ينبغى التأمل فى صحتها مع العلم بعدم إمضاء الشارع لها و انكشاف خطائه، حيث ان موضوع إمضائه - و هو الاعتبار النفسانى المنشأ جزماً من ناحيه المنشى - قد تحقق بالفرض، و ليس علم المنشى بترتب الأثر الشرعى على إنشائه دخيلاً فى الموضوع، لخروجه عما هو فعله و تحت اختياره.

فالتتيجه: أن الإنشاء جزمى لا تعليق فيه، و هو الموضوع لإمضاء الشارع، و المردد هو السبب المؤثر و الممضى شرعاً، لتردده بين هذا و ذاك، و بالجمع بينهما يحصل العلم بتحقق ما هو الموضوع لإمضاء الشارع، فيجرى الاحتياط فى العقود و الإيقاعات كجريانه فى العبادات و التوصليات و الوضعيات.

(١). أى: من الظن بالامتنال تفصيلاً، وهذا شروع فى الجبهه الثانيه و هى جواز الاحتياط المزبور عند تعذر الامتنال العلمى التفصيلى، و حاصل ما أفاده:

أنه إذا لم يقدر على الامتنال العلمى التفصيلى و لكن تمكن من الامتنال الظنى التفصيلى فله صور، لأن ذلك الظن اما ظن خاص و هو ما ثبت اعتباره بغير دليل الانسداد الآتى بيانه إن شاء الله تعالى، أو ظن مطلق و هو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد، و الظن الخاص قد يكون معتبراً بشرط عدم التمكن من الامتنال العلمى الإجمالى أى الاحتياط، و قد يكون معتبراً مطلقاً يعنى حتى مع التمكن من الاحتياط. و الظن المطلق - أى الثابت اعتباره بدليل الانسداد - قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره - أى الانسداد - عدم وجوب الاحتياط، و قد يبنى على أن من مقدمات دليل اعتباره عدم جواز الاحتياط، فالصور حينئذ أربع:

الأولى: الظن الخاص المشروط اعتباره بعدم التمكن من الاحتياط، و لا إشكال حينئذ فى عدم جواز الامتنال الظنى إذا تمكن من الامتنال العلمى الإجمالى، و وجوب تقديمه على الامتنال الظنى، لعدم اعتباره حسب الفرض.

الثانيه: الظن الخاص المعتبر مطلقاً حتى مع التمكن من الامتنال العلمى الإجمالى، بأن يكون مقتضى دليل اعتباره حجتيه فى عرض الاحتياط و رتبته، و لا إشكال فى جواز الاجتزاء بكل من الامتنال الظنى و الاحتياطى حينئذ.

الثالثه: الظن المطلق أى الثابت اعتباره بدليل الانسداد مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و لا إشكال أيضاً فى جواز الاجتزاء بالامتنال الظنى فى عرض الامتنال العلمى الإجمالى كما فى الصوره الثانيه لأن الظن المطلق حينئذ كالظن الخاص المعبر مطلقاً فى جواز كل من الامتنال الظنى و الاحتياطى.

فلا إشكال في تقديمه (١) على الامتثال الظنى لو لم يقم (٢) دليل على اعتباره الا فيما إذا لم يتمكن منه (٣).

و أما (٤) لو قام على اعتباره مطلقاً (٥) فلا إشكال في الاجتزاء بالظنى.

كما (٦) لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الإجمالى في قبال الظنى بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء (٧) على أن يكون من مقدماته -----

الرابعه: الظن المطلق المذكور مع البناء على أن من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، لما سيذكره المصنف (قده) من استلزامه - أى الاحتياط - العسر، أو أنه ليس طاعه، بل هو لعب بأمر المولى فيما إذا توقف على التكرار. و لا إشكال هنا في تعيين الامتثال الظنى التفصيلي، لبطلان الاحتياط حسب الفرض، و على هذه الصورة الرابعه يبتنى بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد و ان احتاط فيها، لما عرفت من عدم كونه امتثالا فلا- يوجب الاحتياط سقوط الأمر كما ذهب إليه بعض، بل حكى عليه الإجماع، فلاحظ.

(١). أى: في تقديم الامتثال الاحتياطي على الظنى التفصيلي.

(٢). إشاره إلى الصورة الأولى من الصور الأربع، و ضمير «اعتباره» راجع إلى الظن.

(٣). أى: من الامتثال العلمى الإجمالى.

(٤). معطوف على: «لو لم يقم» و هو إشاره إلى الصورة الثانيه.

(٥). أى: على اعتبار الظن مطلقاً سواء تمكن من الاحتياط أم لا.

(٦). هذا إشاره إلى أن الظن المطلق كالظن الخاصّ في جواز الاجتزاء به كالعلمى الإجمالى كما أشرنا إليه في بيان الصورة الثالثه.

(٧). قيد ل «الاجتزاء بالامتثال» و ضمير «مقدماته» راجع إلى الانسداد، و هو

ص: ٢٠٠

عدم وجوب الاحتياط. و أما (١) لو كان من مقدماته بطلانه «-» لاستلزامه (٢) العسر المخل بالنظام، أو لأنه (٣) ليس من وجوه الطاعة و العباده، ----- إشارة إلى الصورة الثالثة من الصور الأربع المتقدمه.

(١). معطوف على «بناء على أن يكون» و هو إشارة إلى الصورة الرابعة.

(٢). هذا الضمير و ضمير «بطلانه» راجعان إلى الاحتياط، و هذا أحد الوجوه التي يستدل بها على بطلان الاحتياط في العبادات، و هو يعم ما لو كان الاحتياط مستلزماً للتكرار و ما لم يكن كذلك كما سيأتى التعرض له مفصلاً في مبحث الاشتغال إن شاء الله تعالى.

(٣). أى: لأن الاحتياط، و هو معطوف على «لاستلزامه» و هذا وجه آخر لبطلان الاحتياط، و حاصله: عدم كون الاحتياط من وجوه الطاعة اما لحكم العقل بذلك، لفوات التمييز أو قصد الوجه أو كليهما، و اما لحكم الشرع بعدم كون =====

(-). بطلان الاحتياط هو مبنى الكشف، كما أن عدم وجوبه مبنى الحكومه، فتعين الامتثال الظنى المترتب على بطلان الاحتياط انما هو على الكشف دون الحكومه، إذ المفروض جواز الاحتياط عليها لا بطلانه.

و من هنا يظهر: أن تعجب الشيخ الأعظم (قده) من ذهاب من يعمل بالطرق و الأمارات من باب الظن المطلق إلى تقديم الامتثال الظنى على الاحتياطى فى محله، لأن حجيه الظن كشافاً متوقفه على بطلان الاحتياط لا- جوازه، بخلاف حجيته على الحكومه، لجواز الاحتياط عليها، فتقديم الامتثال الظنى عليه - بناء على الحكومه - لا يخلو من التعجب، إذ لا منشأ لتقديمه عليه بعد فرض جواز الاحتياط أيضاً. نعم لو كان تعجبه (قده) ناشئاً من مجرد العمل بالظن المطلق - و لو على الحكومه - لم يكن فى محله.

ص: ٢٠١

بل هو نحو لعب (١) و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار كما توهم، فالمتعين (٢) هو التنزل عن القطع تفصيلاً إلى الظن كذلك (٣).

و عليه (٤) فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادته تارك طريقى التقليد و الاجتهاد و ان احتاط فيها (٥)، كما لا يخفى.

هذا بعض الكلام فى القطع مما (٦) يناسب المقام، و يأتى بعضه الآخر (٧) فى مبحث البراءة و الاشتغال، فيقع المقال فيما هو المهم ----- الاحتياط من وجوه الطاعة، لما ادعى من الإجماع على عدم مشروعيه الامتثال الاحتمالى و الرجائى.

(١). هذا الوجه مختص بالاحتياط المتوقف على التكرار.

(٢). جواب «و أما لو كان» و قوله: «فيما» قيد ل «لعب».

(٣). أى: تفصيلاً، إذ المفروض بطلان الامتثال الاحتياطى، فالمتعين هو الامتثال الظنى.

(٤). أى: و بناء على هذا التنزل عن القطع التفصيلى إلى الظن التفصيلى - لبطلان الاحتياط - فلا مناص عن الذهاب... إلخ.

(٥). أى: فى العبادات، لفرض بطلان الاحتياط.

(٦). من المباحث المتعلقة بتنجز العلم الإجمالى، لما عرفت من أن المناسب لمبحث القطع هو البحث عن تنجزه بنحو العلية أو الاقتضاء أو عدم تنجزه مطلقاً على التفصيل الذى عرفته.

(٧). المراد بهذا البعض المباحث المتعلقة بجريان الأصل و عدمه فى أطراف العلم الإجمالى، فان المناسب لهذه المباحث هو المقصد المتكفل لأحكام الشك، فعلى القول بالاقتضاء يبحث فى أصل البراءة عن وجود المانع عن جريان

ص: ٢٠٢

من (عن) عقد هذا المقصد و هو (١) (في) بيان ما قيل باعتباره من الأمارات أو صح أن يقال، و قبل الخوض في ذلك (٢)

ينبغي تقديم

أشاره

أمور:

أحدها (٣)

----- البراءة في أطراف العلم الإجمالي و عدمه، و على القول بالعليه يبحث في أصل الاشتغال عن عدم جريان الأصول.

(١). أي: ما هو المهم، و ضمير «باعتباره» راجع إلى الموصول في «ما قيل» المراد به الأمارات غير العلميه.

(٢). أي: في بيان الأمارات.

عدم اقتضاء الأماره غير العلميه للحجيه ذاتاً

(٣). الغرض من عقد هذا الأمر: إثبات أن الحجيه للأمارات غير العلميه ممكنه الثبوت لها و ليست ضروريه الثبوت لها لا بنحو العليه و لا- بنحو الاقتضاء، و حاصل الكلام فيه: أن إقامة البرهان على إثبات محمول لموضوع منوطه بعدم كون ذلك المحمول من مقتضيات ذات الموضوع و لوازمه، و بعدم كون المحمول ممتنع الثبوت للموضوع، ضروره عدم صحه إقامه الدليل على ثبوت المحمول للموضوع في هاتين الصورتين، إذ في الصوره الأولى لا- حاجه إلى البرهان، لفرض كون المحمول من لوازم الموضوع و مقتضياته التي لا تنفك عنه، فإقامه البرهان على ثبوته للموضوع من قبيل تحصيل الحاصل، و هو محال.

و في الثانيه لا يمكن الحمل، لفقدان مصحح الحمل - و هو الاتحاد الوجودي بينهما - بعد فرض امتناع ثبوته له.

ص: ٢٠٣

أنه لا ريب في أن الأماره الغير العلميه (١) ليست كالقطع في كون الحجيه من لوازمها و مقتضياتها (٢) «=» بنحو العليه (٣) ----

إذا عرفت هذا فاعلم: أن محصل ما أفاده المصنف في هذا الأمر: أن الأماره غير العلميه ليست عله تامه للحجيه - كما في القطع - ولا مقتضيه لها، إذ لا كشف تاماً لها عن الواقع، بل الحجيه ممكنه الثبوت لها ذاتاً، و حينئذ فلا بد في ثبوت اعتبارها من جعل الحجيه لها شرعاً، كجعل الحجيه لخبر الواحد أو الإجماع المنقول، أو من حصول مقدمات توجب الحجيه لها كالظن المطلق إما عقلاً بناءً على تماميه مقدمات الانسداد على تقرير الحكومه، و اما شرعاً بناءً على تماميتها بنحو الكشف كما سيأتى.

(١). كخبر الواحد و الإجماع المنقول و غيرهما.

(٢). الضميران راجعان إلى «الأماره غير العلميه» و «بنحو» متعلق ب «لوازمها» و «مقتضياتها» اسم المفعول تفسير ل «لوازمها».

(٣). كما في القطع، فانه عله تامه للحجيه. =====

(-). حتى يذهب القائل بحجيه قاعده المقتضى و المانع إلى أن الظن مقتضى للحجيه، فإذا شك في وجود مانع عنها و ارتفع بالأصل ثبت اعتباره، فينقلب أصل عدم حجيه الظن بمقتضى قاعده المقتضى و المانع إلى أصله اعتباره.

و المصنف (قده) أنكر اقتضاه للحجيه لثلا يبقى مجال لهذا التوهم.

لكن الأولى إسقاط كلمه «لاقتضائها» لثلا- يتوهم رجوع ضميره إلى الأمارات و أنها مقتضيه للحجيه و ان كان الظاهر رجوع الضمير إلى المقدمات و الحالات فهى المقتضيه للحجيه لا نفس الأمارات، فحق العبارة حينئذ أن تكون هكذا:

«و طرو حالات موجه لحجيتها».

ص: ٢٠٤

بل مطلقاً (١) و أن ثبوتها (٢) لها محتاج إلى جعل (٣) أو ثبوت (٤) مقدمات و طروء (و طرو) حالات موجبه لاقتضائها (٥)
الحجيه بنحو الحكومه (٦)، و ذلك (٧) لوضوح (٨) عدم اقتضاء غير القطع للحجيه بدون ذلك (٩) -----

- (١). اضراب عن قوله: «بنحو العليه» يعنى: أن الأماره لا تكون مقتضيه للحجيه لا بنحو العليه التامه و لا بنحو الاقتضاء.
- (٢). معطوف على قوله: «أن الأماره» يعنى: و لا- ريب أيضا فى أن ثبوت الحجيه للأماره غير العلميه محتاج إلى... إلخ، و هذا إشاره إلى أن الحجيه ممكنه الثبوت للأماره، و ليست ضروريه لها.
- (٣). أى: جعل الشارع كالظنون الخاصه، و كالظن المطلق الانسدادي بناء على الكشف.
- (٤). معطوف على «جعل» يعنى: أن حكم العقل بالحجيه انما يكون لأجل تلك المقدمات.
- (٥). أى: لاقتضاء المقدمات أو الحالات للحجيه.
- (٦). إذ على الكشف تكون الحجيه بجعل الشارع، و «بنحو» متعلق ب «اقتضائها».
- (٧). أى: ما ذكرنا من عدم اقتضاء الأمارات غير العلميه للحجيه مطلقاً انما هو لوضوح... إلخ.
- (٨). تعليل لما ذكره من عدم كون الأمارات عله تامه للحجيه و لا مقتضيه لها، و حاصله: أن الوجدان و بناء العقلاء شاهدان على عدم حجيه الظن و منجزيته، و عدم كون العبد تحت الخطر لو خالف ظنه كما هو واضح.
- (٩). أى: بدون الجعل أو ثبوت مقدمات.

ص: ٢٠٥

ثبوتاً (١) بلا خلاف «-» و لا سقوطاً (٢) و ان كان ربما يظهر فيه (٣) من بعض (٤) المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله (٥) لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل، فتأمل (٦). -----

(١). يعنى: فى مقام إثبات التكليف.

(٢). أى: فى مقام امتثال التكليف و سقوطه، فلا يكفى الظن بفراغ الذمه.

(٣). أى: فى سقوط التكليف بالظن.

(٤). كالمحققين الخوانسارى و البهبهانى على ما قيل.

(٥). أى: و لعل الاكتفاء، و هذا توجيه للاكتفاء بالظن فى مرحله الفراغ، و حاصله: أن المقام من صغريات قاعده دفع الضرر المحتمل، بيان: أن عدم الاكتفاء بالظن بالفراغ ملازم لاحتمال بقاء التكليف و عدم سقوطه، و بقاؤه مستلزم للضرر على مخالفته، و دفع الضرر المحتمل لازم، فعدم الاكتفاء بالظن بالفراغ لازم، و لكن حيث ثبت عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فلا تجب مراعاة احتمال بقاء التكليف حتى لا- يكتفى بالظن بالفراغ، بل يكتفى به. و بعبارة أخرى: لو كان دفع الضرر المحتمل واجباً لم يجز الاكتفاء بالظن بالفراغ عن التكليف، لاحتمال بقاءه المستلزم للضرر على مخالفته، لكن دفع الضرر المحتمل غير لازم، فعدم جواز الاكتفاء بالظن بالفراغ غير ثابت، فيجوز الاكتفاء به، و هو المطلوب.

(٦). يمكن أن يشير به إلى: أن هذه القاعده لا تثبت ما أرادته ذلك البعض =====

(-). ان كان غرضه التمسك بنفى الخلاف عند المتشرعه، ففيه: أنه لا وجه له بعد كون عدم الحجية بمقتضى الوجدان و بناء العقلاء كما عرفت. و ان كان غرضه نفي الخلاف عند العقلاء فلا بأس به، الا أن ذكر الوجدان لعله أولى و أمتن.

ص: ٢٠٦

من اقتضاء الظن للحجيه و جواز الاكتفاء به في مرحله الفراغ، إذ التعليل بقاعده عدم لزوم دفع الضرر المحتمل تعليل بما هو خارج عن مقام الذات، و المدعى اقتضاء الظن ذاتاً للحجيه المستلزمه لجواز الاكتفاء به في مرحله الفراغ، لا- اقتضاؤها لها بما هو خارج عن ذاته، فلا يصلح عدم لزوم دفع الضرر المحتمل لأن يكون عله لاقتضاء الأمارات ذاتاً - كما عبر به بعض - للحجيه.

أو يشير به إلى عدم صغرويه الفراغ لتلك القاعده، إذ موردها هو الشك في ثبوت التكليف لا سقوطه الذي يكون المرجع فيه قاعده الاشتغال، فدعوى اقتضاء الأماره ذاتاً للحجيه في مرحله الفراغ في غير محلها، بل المرجع عند الشك في الفراغ قاعده الاشتغال.

إمكان التعبّد بالأماره غير العلميه وقوعاً

(1). بعد أن أثبت في الأمر الأول الإمكان الذاتى فقط لحجيه الأمارات دون العليه و الاقتضاء عقد الأمر الثانى لبيان الإمكان الوقوعى لها كما نسب إلى المشهور، إذ لا- ملازمه بين الإمكانين، حيث ان الإمكان الذاتى هو سلب الضروره عن الطرف المخالف بالنظر إلى نفس الذات كما كان زيد، فان معناه عدم ضروريه عدمه بالنظر إلى ذاته، و هذا المعنى لا ينافى امتناعه بلحاظ ما هو خارج عن الذات، فالممكن الذاتى يمكن أن يكون ممتنعاً بالغير، فلا- يكون حينئذ ممكناً بالإمكان الوقوعى، فالإمكان الذاتى أعم من الإمكان الوقوعى، و يقابل الإمكان الوقوعى الامتناع الوقوعى، و هو ما يلزم من وجوده محذور، و المراد بالإمكان هنا هو الوقوعى فى مقابل من يدعى الامتناع الوقوعى كابن قبه⁽¹⁾

فى بيان إمكان التعبد بالأماره الغير العلميه شرعاً (١) و عدم لزوم محال المحال (منه عقلا (٢) فى قبال دعوى استحاله للزومه (٣).

و ليس (٤) الإمكان بهذا المعنى (٥) بل مطلقاً (٦) أصلاً متبعاً عند العقلاء ----- الذى هو من قدماء الأصحاب، فانه قد ادعى عدم الإمكان الوقوعى، فابن قبه و المشهور يتفقان فى دعوى الإمكان الذاتى لحجيه الأمارات غير العلميه و يختلفان فى أن المشهور يدعون الإمكان الوقوعى لها أيضاً، و ابن قبه يدعى الامتناع الوقوعى لها، لما تخيله من ترتب محال أو باطل على التعبد بالأمارات كما سيظهر.

(١). قيد ل «التعبد»، و قوله: «فى قبال» متعلق ب «إمكان».

(٢). قيد ل «محال» و ضمير «منه» راجع إلى التعبد.

(٣). أى: استحاله التعبد للزوم المحال.

(٤). غرضه التعريض بشيخه الأعظم الأنصارى (قده) حيث اعترض على المشهور - المستدلين على إمكان التعبد بالأمارات بأنا نقطع بعدم لزوم محال من التعبد بها - بما لفظه: «و فى هذا التقرير نظر، إذ القطع بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على إحاطه العقل بجميع الجهات المحسنه و المقبحه، و علمه بانتفائها، و هو غير حاصل فيما نحن فيه، فالأولى أن يقرر هكذا: انا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحاله، و هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان» و ظاهر كلامه: أن الإمكان أصل متبع عند العقلاء عند الشك فى إمكان شىء و امتناعه. و المصنف (قده) أورد عليه بوجه ثلاثه سيأتى بيانها.

(٥). أى: الوقوعى.

(٦). يعنى: سواء كان ذاتياً أم وقوعياً أم قياسياً كما سيأتى بيانه.

ص: ٢٠٨

فى مقام احتمال ما يقابله (١) من الامتناع، لمنع (٢) كون سيرتهم على (٣) ترتيب آثار الإمكان عند الشك فيه. و منع (٤) حجيتها لو سلم ثبوتها، لعدم (٥) قيام دليل قطعى على اعتبارها (٦)، و الظن به (٧) لو كان فالكلام الآن فى إمكان التعبد به (بها) و امتناعه (٨) فما ظنك به (٩)؟ لكن دليل (١٠) -----

(١). أى: الإمكان، و «من الامتناع» بيان للموصول فى «ما يقابله».

(٢). هذا هو الإيراد الأول على كلام الشيخ الأعظم (قده) و حاصله: المنع من ثبوت سيره العقلاء على ترتيب آثار الإمكان عند الشك فى إمكان شىء و امتناعه.

(٣). خبر «كون» و الضمير فى «الشك فيه» راجع إلى الإمكان.

(٤). بالجر معطوف على «منع» و هذا هو الإيراد الثانى على كلام الشيخ (قده) و حاصله: أن السيره - على تقدير ثبوتها - لا اعتبار لها، لعدم دليل قطعى على حجيتها، و الظن باعتبارها لا- يكفى فى الحجية، لأن الشأن فى اعتبار الظن، فلا يمكن إثبات حجيه الظن بالظن بالحجيه، لاستزامه الدور.

(٥). تعليل ل «منع حجيتها».

(٦). هذا الضمير و ضميرا «حجيتها، ثبوتها» راجع إلى السيره.

(٧). أى: و الظن بالاعتبار لو كان و ثبت، ف «كان» هنا تامه.

(٨). هذا الضمير و ضمير «التعبد به» راجعان إلى الظن.

(٩). أى: بالظن، و الاستفهام للإنكار، يعنى: أنه - بعد أن كان الظن بالسيره ساقطاً عن الاعتبار، إذ هو من أفراد الظن الذى لم ينهض إلى الآن دليل على اعتباره - كيف يكون الظن بالسيره دليلاً- على اعتبار مطلق الظن؟ و هل الشىء يكون دليلاً و مثبتاً لنفسه؟

(١٠). اسم «لكن» و «من طرق» خبره، و غرضه من ذلك إثبات الإمكان الوقوعى

وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه (١) «-» حيث يستكشف به عدم ترتب محال من (٢) تال باطل، فيمتنع (٣) مطلقاً (٤) أو على الحكيم (٥) تعالى، فلا حاجة «-». ----- بطريق آخر غير ما ذكره الشيخ و المشهور، لعدم ارتضائه له، لما عرفت من عدم السيره أولاً، و عدم اعتبارها ثانياً، و حاصل ذلك الطريق هو: أن الدليل على وقوع التعبد بالأماره دليل على إمكانه، لتفرغ الفعلية على الإمكان، فالوقوع أقوى دليل على الإمكان.

(١). أى: إمكان التعبد.

(٢). بيان ل «محال» و ضمير «به» راجع إلى وقوع التعبد.

(٣). بالفتح، لأنه نتيجة لترتب المحال، أى: لا يترتب محال حتى يمتنع.

(٤). كما إذا كان اللازم المترتب على التعبد بالأماره محالاً ذاتياً كاجتماع النقيضين أو الضدين.

(٥). كما إذا كان اللازم محالاً عرضياً كقبحه عقلاً، نظير تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده، فان صدور القبيح من الحكيم تعالى محال، لمنافاته و الإلقاء فى المفسده، فان صدور القبيح من الحكيم تعالى محال، لمنافاته لحكمته، فدليل فعلية التعبد كاشف عن عدم المحال بقسميه. =====

(-). لكن فيه: أن دليل الوقوع ليس دليلاً على الإمكان بالنسبه إلى من يدعى الامتناع الوقوعى و الاستحاله، إذ المنكر لا يرى ما يدعيه المثبت من الوقوع واقعاً حتى يكون صغرى للكبرى المسلمه، و هى كون الوقوع أدل دليل على الإمكان. و عليه فإذا قام دليل ظاهراً على وقوع محال فلا بد من طرحه أو تأويله.

(--). عدم الحاجه إلى إثبات الإمكان فى دعوى الوقوع انما هو مع تسليم الخصم لدليل الوقوع، و أما مع إنكاره و عدم تسليمه له و بنائه على الامتناع و طرح

ص: ٢١٠

معها (١) (في دعوى الوقوع) إلى إثبات الإمكان (٢)، وبدونه لا فائده في إثباته (٣) كما هو واضح «-» .

(١). أى: فلا حاجة مع دليل الوقوع، وهذا هو الإيراد الثالث على الشيخ (قده)، وحاصله: أنه مع فعلية التعبد لا حاجة إلى البحث عن الإمكان، كما لا فائده في إثبات إمكان التعبد بدون دليل الوقوع، لوضوح أن الأثر العملي مترتب على فعلية التعبد، لا على مجرد إمكانه كما لا يخفى.

(٢). أى: إثبات إمكان التعبد، كما تقدم في عبارته شيخنا الأعظم.

(٣). أى: وبدون الوقوع لا فائده في إثبات الإمكان، إذ مجرد لا يدل على الوقوع. =====

أظاهرة الوقوع أو تأويله فلا محيص حينئذ عن إثبات الإمكان أولاً ثم إقامة الدليل على الوقوع.

(-). ان كان مراد شيخنا الأعظم (قده) من الإمكان المقابل للامتناع والوجوب - كما هو ظاهر إطلاق عبارته - فورود ما فى المتن من الإشكالات الثلاثة عليه واضح. ولا يندفع بما فى تقرير بحث بعض الأعاضم، قال المقرر: «أما الوجه الأول فلثبوت بنائهم على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يثبت من العقل استحالته.

و أما الوجه الثانى، فلثبوت حجيه بنائهم هذا، لأنه يرجع إلى بنائهم على حجيه الظواهر ما لم يثبت خلافه، ومن الظاهر أن الشارع قد أمضى بناءهم على حجيه الظواهر. و أما الوجه الثالث، فلان مورد بنائهم هذا فى المقام انما هو وقوع الدليل على التعبد، فلا يكون بلا أثر» إذ هى مبتنيه على مقام الإثبات والاستفاده من ظواهر الألفاظ، و المقام - لكونه ثبوتياً - أجنبى عن ظواهر الألفاظ، إذ لا سبيل إلى إحراز إمكان ماهيه أو امتناعها عند دوران أمرها بينهما الا بالبرهان.

ص: ٢١١

و بناء العقلاء - بعد تسليم ثبوته - لا- يجدى هنا، لعدم الدليل على حجيته، و انما يكون معتبراً - فى موارد اعتباره كظواهر الألفاظ - يامضاء الشارع و لو بعدم الردع، و ليس مورد البحث منها، فلاحظ.

نعم لا يرد على شيخنا الأعظم ما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قدهما) حيث قال: «و المراد من الإمكان المبحوث عنه فى المقام هو الإمكان التشريعى، يعنى: أن من التعبد بالأمارات هل يلزم محذور فى عالم التشريع من تفويت المصلحه و الإلقاء فى المفسده، و استلزامه الحكم بلا ملاك، و اجتماع الحكمين المتنافيين و غير ذلك من التوالى الفاسده المتوهمه فى المقام، أو أنه لا- يلزم شىء من ذلك، و ليس المراد من الإمكان هو الإمكان التكويني بحيث يلزم من التعبد بالظن أو الأصل محذور فى عالم التكوين، فان الإمكان التكويني لا- يتوهم البحث عنه فى المقام و ذلك واضح» إذ فيه: أن الإمكان أمر وحدانى اعتبارى ذهنى كالوجوب و الامتناع، و لا ينقسم إلى قسمين تكوينى و تشريعى حتى يقال: ان مورد بناء العقلاء هو الإمكان التكويني لا التشريعى الذى هو مورد البحث، و الاختلاف انما يكون فى متعلقه، فقد يكون تكوينياً و قد يكون تشريعياً.

نعم ينقسم الإمكان باعتبار علته وجوداً و عدماً إلى الواجب بالغير و الامتناع كذلك، لكنه أجنبي عما نحن فيه.

و ان كان مراد شيخنا الأعظم (قده) بناء العقلاء على الأخذ بظاهر دليل يدل على وقوع شىء يشك فى إمكانه و امتناعه - كما استظهره بعض الأعظم

وقد انقذ بذلك (١) ما فى دعوى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً و الإمكان (٢) فى كلام الشيخ الرئيس: «كل ما قرع سمعك من الغرائب، فذره فى بقعه الإمكان ما لم يزدك (٣) عنه واضح البرهان» بمعنى (٤) الاحتمال المقابل للقطع

(١). أى: بما تقدم من الإشكال على السيره التى ادعاها الشيخ الأعظم كما تقدم فى عبارته.

(٢). هذا دفع لما يمكن توهمه من: أن أصله الإمكان فى عبارته شيخنا الأعظم مما يدعيه الشيخ الرئيس أيضاً، حيث ان ظاهر عبارته هو الحكم بالإمكان حتى يثبت امتناعه بالبرهان.

(٣). أى: ما لم يمنعك، و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول فى «كل ما».

(٤). خير قوله: «و الإمكان» و دفع للتوهم، و حاصله: أن الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس ليس بمعنى الإمكان الذاتى و لا الوقوعى حتى يكون هذا الكلام دليلاً على أن الأصل المتبع عند العقلاء - لو سلم هو الإمكان بأحد هذين المعنيين، أما أنه ليس بمعنى الإمكان الذاتى فلان الإمكان الذاتى مما لا نزاع فيه فيما نحن فيه، مع أنه بمجرد لا يفيد الوقوع الذى هو محل البحث. و أما أنه ليس بمعنى الإمكان الوقوعى حتى يكون أصلاً متبعاً يستند إليه فى المقام،

لمذكور - فلا- ينبغى الإشكال فى ثبوت هذا البناء منهم و حجيته، لكونه من ظواهر الألفاظ التى هى معتبره ما لم يقم برهان قطعى على استحالته، إذ لا بد حينئذ من رفع اليد عن هذا الظاهر بهذا البرهان القطعى، فلو قام دليل على حجية خبر الواحد و فرض شك فى إمكانها، فلا ريب فى أن بناءهم على الأخذ بظاهر دليل الاعتبار.

ص: ٢١٣

و الإيقان، و من الواضح أن لا موطن له (١) الا الوجدان، فهو المرجع فيه (٢) بلا بينه و برهان. -----
----- فلأنه لو كان بمعنى الإمكان الوقوعى لما احتاج المشهور القائلون بإمكان التعبد إلى التمسك فى وقوعه بما سيأتى
من الأدله.

بل الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع الشامل لجميع أقسام الممكن، بل الواجب، لصدق كلام
الشيخ الرئيس حيثئذ على الواجب أيضا، كما إذا سمع أن هنا موجوداً بسيطاً داخلاً فى الأشياء لا- بالممازجه خارجاً عنها لا
بالمباينه... إلى غير ذلك مما يدل على الوجوب الذاتى، فانه أيضا يُجعل فى بقعه الإمكان أى: احتمال وجوده مع كونه واجباً فى
نفسه، فلا يمكن حمل قوله: «فذرّه فى بقعه الإمكان» على الإمكان بأحد المعنيين المذكورين.

(١). أى: للإمكان بمعنى الاحتمال، و حاصله: أن الإمكان الاحتمالى من الأمور الوجدانية غير المحتاجه إلى إقامه برهان، و لعل
غرضه من هذه العبارة دفع ما ربما يتوهم من أن حمل الإمكان فى كلام الشيخ الرئيس على الاحتمال لا ينافى كونه أصلاً فى
المقام، لاحتمال أن يكون مورد النزاع بين ابن قبه و المشهور فى التعبد بالأمارات و عدمه هو الاحتمال، بأن يكون ابن قبه مدعياً
لعدم احتمال التعبد بغير العلم، و المشهور مدعين لاحتماله.

فدفعه المصنف بأن الإمكان بهذا المعنى أمر وجدانى غير قابل للإنكار حتى يحتاج فى إثباته إلى إقامه بينه و برهان، مع أن
المشهور أقاموا البرهان على ذلك، فيعلم أن مرادهم بالإمكان ليس هو الاحتمال، هذا.

(٢). أى: أن الوجدان هو المرجع فى الإمكان بمعنى الاحتمال.

ص: ٢١٤

فما قيل أو يمكن (٢) أن يقال في بيان ما يلزم التعبد

أشاره

بغير العلم من المحال أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور:

أحدها (٣)

(١). أى: سواء كان الإمكان بمعنى الاحتمال أو بمعنى الإمكان الوقوعى.

(٢). هذا شروع فى بيان ما استدلل به على امتناع وقوع التعبد بالأمارات غير العلميه، و أنه يترتب عليه محاذير، و هو ثلاثه أوجه، لأن ما يترتب عليه اما محذور خطابى و ملاكى معاً، أو خطابى فقط أو ملاكى فقط، و المراد بالمحذور خطابى هو اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين فى محل واحد كاجتماع وجوبين أو وجوب و حرمة فى موضوع واحد. و بالمحذور الملاكى أن يكون التنافى بين نفس الملاكين أعنى ما يكون مبدأً للحكم و متقدماً عليه تقدم العله على المعلول كالمصلحه و المفسده.

(٣). حاصل ما أفاده فى هذا الوجه من امتناع التعبد بالطريق غير العلمى هو ترتب المحذور الخطابى و الملاكى معاً عليه، أما الأول - و هو المحذور الخطابى - فلاستلزامه اجتماع المثليين فيما إذا أدت الأماره إلى الحكم المماثل للحكم الواقعى نظير أدائها إلى الوجوب أو الحرمة أو الإباحه مثلاً- مع كون الحكم الواقعى مثل مؤدى الأماره، فيلزم اجتماع المثليين من الوجوبين أو الحرمتين أو الإباحتين، كطهاره العصير العنبى بعد الغليان واقعاً مع قيام الأماره عليها أيضاً. و يلزم اجتماع الضدين من الوجوب و الحرمة أو الوجوب و الإباحه فيما إذا أدت الأماره إلى الحكم المخالف للحكم الواقعى كما إذا فرض وجوب الاستعاذه قبل القراءه واقعاً مع قيام الأماره على استحبابها.

و أما الثانى - و هو المحذور الملاكى - فللزوم اجتماع الضدين من الإراده و الكراهه فيما إذا أخطأت الأماره، لنشوء الأمر عن الإراده، و الحرمة عن

اجتماع المثلين من إيجابين أو تحريمين مثلاً فيما (١) أصاب، أو ضدّين من إيجاب و تحريم (٢) و من إرادته و كراهه و مصلحه و مفسده ملزمتين (٣) بلا كسر و انكسار في البين فيما (٤) أخطأ، أو التصويب (٥) -----
الكراهه، و من المصلحه و المفسده المؤثرتين في الإراده و الكراهه فيما إذا لم يكن بينهما كسر و انكسار، إذ معهما لا يكون كل من الإراده و الكراهه متصفه بالملزميه حتى يتحقق التضاد بينهما، لعدم تأثير كل منهما بالاستقلال في الإراده أو الكراهه حتى تحدث إرادته بالاستقلال أو كراهه كذلك، بل تتحقق إحداهما، فلا يحصل التضاد بينهما، لصيروره الحكم على طبق ما هو الغالب منهما، و هو - أى تحقق إحداهما - خلاف المفروض، إذ الفرض وجود الإراده و الكراهه المستقلتين اللتين هما تابعتان للمصلحه و المفسده الملزمتين اللتين يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

و بالجملة: ففي صورته الخطأ يلزم اجتماع الضدين في كل من الخطاب و الملاك.

(١). متعلق ب «اجتماع المثلين».

(٢). إشاره إلى المحذور الخطابي.

(٣). إشاره إلى المحذور الملاكي.

(٤). متعلق ب «أو ضدّين».

(٥). معطوف على قوله: «اجتماع المثلين» يعنى: أن ما ذكرنا من اجتماع المثلين أو الضدين مبنى على كون الحكم الواقعي الموافق المؤدى الأماره أو المخالف له محفوظاً و باقياً على حاله. و أما بناء على عدم كونه محفوظاً بل منقلباً إلى ما تؤدى إليه الأماره فيلزم التصويب، و انحصار الحكم في مؤديات

ص: ٢١٦

و أن لا يكون (١) هناك غير مؤديات (غير مورد) الأمارات أحكام.

ثانيها (٢): طلب الضدين

فيما أخطأ (إذا أخطأ) و أدى إلى وجوب ضد الواجب (٣).

ثالثها (٤)

----- الأمارات، و من المعلوم أن التصويب اما محال و اما باطل كما قرر في محله.

(١). تفسير للتصويب.

(٢). أى: ثانى الأمور المترتبة على التعبد بغير العلم طلب الضدين، و هو نظير قيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مع كون الواجب الواقعى هو الظهر بعد فرض التضاد - و لو شرعاً - بين الظهر و الجمعه، و طلب الضدين اما محال ان قلنا بسرايه التضاد من المطلوب إلى نفس الطلب، فلا يمكن انقداح الإرادتين المتعلقتين بالمتضادين فى نفس المولى، فهو من قبيل اجتماع الإراده و الكراهه. و ان قلنا بعدم السرايه - كما قيل - كان قبيحاً بالعرض، لعدم قدره العبد على الانبعاث عنهما. و ان شئت فقل: ان طلب الضدين يكون من باب التراحم لا التعارض على ما تقرر فى محله من ضابط التعارض و التراحم.

و قد ظهر من هذا البيان: الفرق بين هذا الوجه و سابقه، حيث ان متعلق التكليف فى هذا الوجه متعدد كصلاتى الظهر و الجمعه. بخلاف الوجه الأول، فان المتعلق فيه واحد كاجتماع الوجوب و الحرمة على فعل واحد، كما إذا فرض حرمة شرب التتن واقعاً و قام الأماره على حليته.

(٣). نظير صلاه الجمعه التى هى ضد للواجب الواقعى و هى الظهر.

(٤). أى: ثالث الأمور اللازمه من التعبد بغير العلم: فوات المصلحه كما إذا أدت الأماره إلى عدم وجوب صلاه الجمعه مع فرض وجوبها واقعاً، فان

ص: ٢١٧

تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده فيما (١)أدى إلى عدم وجوب (٢) ما هو واجب أو عدم حرمة (٣) ما هو حرام، و كونه (٤) محكوماً بسائر الأحكام.

و الجواب (٥): أن ما ادعى لزومه اما غير لازم أو غير باطل، -----التعبد بالأماره حينئذ موجب لفوات مصلحه الوجوب عن المكلف أو الوقوع فى المفسده، كما إذا أدت الأماره إلى إباحه العصير العنبى و حليته قبل ذهاب ثلثيه مع فرض حرمة واقعاءً، فان التعبد بالأماره موجب لوقوع المكلف فى مفسده الحرمة الواقعيه. و لا يخفى أن هذا المحذور الملاكى ليس بمحال كاجتماع الضدين و النقيضين، لكنه قبيح على الحكيم، لمنافاته لحكمته.

(١). المراد بالموصول «الأماره» يعنى: فيما إذا أدت الأماره إلى عدم وجوب... إلخ» فتذكير «أدى» باعتبار الموصول. و يحتمل أن يراد بالموصول «التعبد بالأماره» فالمقصود حينئذ: فيما إذا أدى التعبد بالأماره إلى عدم وجوب... إلخ.

(٢). هذا مثال لتفويت المصلحه.

(٣). هذا مثال للإلقاء فى المفسده.

(٤). أى: و كون مؤدى الأماره، و هو معطوف على قوله: «عدم وجوب» يعنى: أن الأماره لم تؤد إلى وجوب ما هو واجب واقعاءً، أو إلى حرمة ما هو حرام كذلك، بل أدت إلى كون مؤداها محكوماً بسائر الأحكام كالمثالين المتقدمين، فالأولى سوق العبارة هكذا: «و كونه محكوماً بغير الوجوب أو الحرمة من سائر الأحكام».

(٥). حاصل ما أفاده فى الجواب عن المحاذير الثلاثه المتقدمه اما راجع

و ذلك لأن التعبد بطريق غير علمي إنما هو بجعل حجته (١)، و الحجية (٢) ----- إلى منع الصغرى، و هي لزوم ما ادعى لزومه و هما المحذوران الأولان، و اما راجع إلى منع الكبرى و هي بطلان اللانزوم و هو المحذور الثالث. أما منع الصغرى و هي ما أشار إليه بقوله: «و ذلك لأن التعبد... إلخ» فتوضيحه: أن الحجية من الاعتبارات القابلة للجعل كالملكية و الزوجية و الرقيه و الحرية و نحوها، و معنى جعلها ترتيب آثار الحجة الذاتية - و هي العلم - من التنجيز و التعذير على الأماره غير العلميه التي صارت حجه بالتعبد، و ليس معنى جعل الحجية جعل الحكم التكليفي لمؤدى الأماره، مثلاً إذا قام خير الواحد على وجوب صلاه الجمعه، فان معنى حجيته تنجيز الواقع عند الإصابه و تعذير المكلف عند المخالفه، لا أن معنى حجيته وجوب صلاه الجمعه حتى يلزم اجتماع المثليين فيما إذا كانت واجبه واقعاً، أو الضدين فيما إذا لم تكن واجبه واقعاً. و عليه فليس فى مورد الأماره المعتبره حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين فى صورته توافقهما أو الضدين فى صورته تخالفهما.

و مما ذكرنا ظهر عدم لزوم التصويب أيضاً، إذ لزومه مترتب على ثبوت أمرين:

أحدهما: كون مؤدى الأماره حكماً مجعولاً.

ثانيهما: خلو الواقع عن الحكم. و المفروض بطلانهما، أما الأول فلما قلنا من عدم استتباع حجيه الأماره للحكم الشرعى. و أما الثانى، فلوضوح أن لكل واقعه حكماً يشترك فيه العالم و الجاهل. و أما منع الكبرى فسيأتى.

(١). أى: حجيه الطريق غير العلمى.

(٢). هذا إشاره إلى ما ذكرناه بقولنا: «و ليس معنى الحجية جعل الحكم... إلخ».

ص: ٢١٩

المجعوله غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفه بحسب ما أدى إليه (١) الطريق، بل انما تكون موجبه لتنجز التكليف به إذا أصاب و صحه الاعتذار به إذا أخطأ (لو أخطأ) (٢) و لو كان مخالفته و موافقته تجريباً و انقياداً مع عدم اصابتة (٣) كما هو شأن الحجه غير المجعوله (٤)، فلا يلزم (٥) اجتماع حكمن مثلين أو ضدتين و لا طلب الضدين و لا اجتماع -----

(١). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الحكم التكليفي، و «بحسب» متعلق ب «إنشاء».

(٢). اسم «تكون» ضمير راجع إلى الحجيه المجعوله، و الضمير في «أصاب» و «به» في الموضوعين راجع إلى الطريق، يعنى: بل تكون الحجيه المجعوله موجبه لتنجز التكليف بالطريق المجعول حجيته إذا أصاب ذلك الطريق، و لصحه الاعتذار به إذا أخطأ. و بعبارة أوضح: أن الآثار الأربعة الثابتة للحجه الذاتية - و هى القطع - من التنجيز و التعذير فى صورته موافقه القطع، و التجري فى صورته مخالفته مع عدم الإصابه، و الانقياد فى صورته الموافقه مع عدم الإصابه مترتبه على الحججه غير الذاتية أيضاً.

(٣). هذا الضمير و ضميراً «مخالفته، موافقته» راجع إلى الطريق غير العلمى، و «لو» فى «و لو كان» وصلية، و قوله: «تجريباً» متمم لقوله:

«مخالفته» و قوله: «و انقياداً» متمم لقوله: «و موافقته» على طريق اللف و النشر المرتب.

(٤). أى: القطع.

(٥). لما عرفت من عدم كون الحجيه مستتبعه لأحكام تكليفه مع وضوح أن منشأ الاجتماع المزبور هو جعل الحكم التكليفي فى التعبد بالأمارات، و المفروض عدمه.

ص: ٢٢٠

المفسده و المصلحه، و لا الكراهه و الإراده كما لا يخفى. و أما تفويت (١) مصلحه الواقع، أو الإلقاء فى مفسدته (٢) فلا محذور فيه أصلاً إذا كانت فى التعبد به (٣) مصلحه غالبه «-» على مفسده التفويت أو الإلقاء. نعم (٤) -----

(١). هذا بيان لمنع الكبرى - و هى ما أشار إليه بقوله: «أو غير باطل» - و توضيحه: أن تفويت المصلحه أو الإلقاء فى المفسده و ان كان يلزم فى التعبد بالأماره عند مخالفتها للواقع، الا أنه لا محذور فيه، و لا يكون باطلاً، لأنه مع وجود المصلحه فى التعبد بالأماره يتدارك المصلحه الواقعيه الفائتة، أو المفسده الملقى فيها. نعم إذا لم يكن فى التعبد بالأمارات مصلحه يتدارك بها المصلحه الفائتة أو المفسده الملقى فيها كان المحذور المتقدم لازماً.

(٢). أى: مفسده الواقع، كما إذا أدت الأماره إلى حليه شرب التنن مع فرض حرمة واقعاً، و ضمير «فيه» راجع إلى ما ذكر من التفويت أو الإلقاء.

(٣). أى: بالطريق غير العلمى.

(٤). استدراك على ما ذكره فى الجواب عن الإشكال الأول و الثانى من عدم لزوم المحذور الخطابى و الملاكى، و المقصود من هذا الاستدراك الإشكال ثانياً على وقوع التعبد بالأمارات غير العلميه بلزوم محذور اجتماع حكيمين =====

(-). ظاهر العبارة اعتبار غلبه مصلحه اعتبار الأماره على الواقع فى صحه التعبد بها، لكن التحقيق عدم اعتبارها و كفايه التساوى، لارتفاع المحذور به أيضاً.

الا- أن يقال: ان ذلك المحذور و ان كان يرتفع بالتعبد بالأماره، لكن مجردة لا يكفى فى التعبد بها و يلغو تشريع الحجية لها حينئذ، بل لا بد من ملاك آخر مضافاً إلى جبر ما يفوت من المصلحه أو يقع فيه من المفسده.

ص: ٢٢١

..... مثلين أو ضدّين أيضاً، و هذا الإشكال مبني على أحد قولين، و توضيحه:

أن في باب حجّيه الأمارات غير العلميه قولين آخرين:

أولهما: أن الحجّيه التي هي من الأحكام الوضعيه و ان كانت قابله للجعل بنفسها، لكنها مستتبعه لأحكام تكليفيه كوجوب العمل بمؤدى الأماره.

ثانيهما: أن الحجّيه غير مجعوله بنفسها و لكنها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها أعنى الأحكام التكليفيه، و هو وجوب العمل كما عليه شيخنا الأعظم، فالحجّيه نظير الملكيه في انتزاعها من جواز تصرف المالك في ماله و عدم جواز تصرف غيره فيه بدون اذنه، و كانتزاع الزوجيه من جواز الاستمتاع و وجوب الإنفاق و غيرهما من أحكامها، فحجّيه الأمارات منتزعه من جعل الشارع المؤدى هو الواقع، كما يظهر من قول الشيخ في الانسداد في رد الوجه الثاني من أدله صاحب الحاشيه على حجّيه الظن بالطريق: «فيه: أن تفرّغ الذّمّه عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما أراده الشارع في ضمن الأوامر الواقعيه، و اما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد، و هو مضمون الطرق المجعوله».

و بناء على كل من هذين القولين يلزم اجتماع الحكمين المثليين أو الضدّين، و ذلك لأن الأماره غير العلميه إذا قامت على وجوب صلاه الجمع مثلاً و فرض وجوبها واقعاً اجتمع فيها وجوبان أحدهما وجوبها واقعاً، و ثانيهما وجوب مؤدى الطريق، و من المعلوم أن اجتماع المثليين ممتنع كاجتماع الضدّين فيما إذا فرض عدم وجوبها واقعاً، فلا يمكن التعبد بالطريق غير العلمى حذراً عن المحاذير المتقدمه.

و قد دفع المصنّف هذا الإشكال بما محصله: أن الحكم على قسمين:

ص: ٢٢٢

الأول: حقيقى ناشٍ عن مصلحه أو مفسده فى متعلقه بناءً على مذهب مشهور العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد فى المتعلقات.

الثانى: طريقى ناشٍ عن مصلحه فى نفسه لا فى متعلقه كالأوامر الامتحانية فى عدم وجود مصلحه فى متعلقاتها. و حينئذ فحيث ان الأمر الطريقى غير كاشف عن مصلحه فى متعلقه و لا- عن إرادته له، بل المصلحه فى جعل نفس الطريقيه للأماره، و الحكم الحقيقى كاشف عن المصلحه و المفسده و الإراده و الكراهه فى نفس متعلقه لم يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدّين فى مورد واحد، إذ المفروض أنه ليس فى مورد الأمارات حكم حقيقى كاشف عن مصلحه أو مفسده و إرادته أو كراهه حتى يلزم اجتماع فى الخطابين و الملاكين، بل المصلحه أو المفسده و كذا الإراده أو الكراهه منحصره فى الحكم الواقعى.

و بالجملة: فلا- يلزم محذور اجتماع المثلين أو الضدّين فى شىء من الخطاب و الملا-ك على كلاً- القولين فى باب حجيه الأمارات غير العلميه - أى القول بأن المجمعول فى بابها هو خصوص الحكم الوضعى أعنى الحجيه دون الحكم التكليفى، و القول بأن المجمعول فيه هو الحكم التكليفى الطريقى، غايه الأمر أنه حينئذ يلزم اجتماع حكيمين حقيقى و طريقى، و لا محذور فيه، لكونهما نوعين مختلفين، و الممتنع انما هو اجتماع فردين من نوع واحد كاجتماع الوجوبين الحقيقيين أو الطريقيين أو الفعلين أو الإنشائيين، هذا ملخص ما أفاده المصنف.

(١). إشاره إلى أحد القولين فى باب حجيه الأمارات اللذين بنى عليهما إشكال اجتماع الحكيمين، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أولهما أن الحجيه... إلخ».

(٢). هذا إشاره إلى ثانى القولين اللذين بنى عليهما إشكال الاجتماع، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الثانى أن الحجيه... إلخ». و يبتنى هذا القول على إنكار

الا- جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكيم و ان كان يلزم، الا (١) أنهما ليسا بمثلين أو ضدين، لأن أحدهما طريقي (٢) عن
مصلحه في نفسه (٣) موجب لإنشائه الموجب (٤) للتنجز أو لصحه (٥) الاعتذار بمجرد «-» من دون -----
----- الجعل في الوضعات و الالتزام بانتزاعها من الأحكام التكليفية.

(١). هذا شروع في الجواب عن إشكال الاجتماع، و قد تقدم توضيحه بقولنا:

«و قد دفع المصنف هذا الإشكال بما محصله... إلخ».

(٢). و تسميته هنا بالطريقي لكونه متعلقاً بما هو محرز للواقع و طريق إليه، فالمراد بالحكم الطريقي هو الإنشاء بداعي تنجز
الواقع لا بداعي البعث الجدى.

و ان شئت فقل: ان الغرض من إنشائه جعل المنجز، و هو غير الغرض القائم بنفس الحكم الواقعي من المصلحه و المفسده.

(٣). أى: فى نفس هذا الحكم الطريقي فى قبال مصلحه المؤدى، و قوله:

«عن مصلحه» متعلق بمحذوف أى: ناش عن مصلحه فى نفس هذا الطريق موجب لإنشائه الموجب هذا الإنشاء لمجرد التنجز عند
الإصابه و لمجرد صحه الاعتذار عند الخطاء من دون إرادته... إلخ، و «موجه» صفه لمصلحه، و ضمير «لإنشائه» راجع إلى الحكم
الطريقي.

(٤). صفه ل «إنشائه» يعنى: أنه لا يترتب على هذا الإنشاء الا تنجز الواقع أو صحه الاعتذار.

(٥). معطوف على «للتنجز» و ضمير «بمجرده» راجع إلى كل من التنجز و الاعتذار كما تقدم توضيحه، و «من دون» تفسير ل
«مجرده». =====

(-). لا- يخفى عدم استقامه العبارة، لأن الإنشاء بنفسه ليس موجباً للتنجز، بل الموجب له هو العلم بهذا الإنشاء، فالطريق غير
الواصل إلى المكلف ليس

ص: ٢٢٤

إرادته نفسانيه أو كراهه كذلك (١) متعلقه (٢) بمتعلقه فيما (٣) يمكن هناك انقداحهما، حيث (٤) انه مع المصلحه أو المفسده الملزمتين في فعل -----

(١). أى: نفسانيه. و بالجمله: الإراده و الكراهه و المصلحه و المفسده مختصه بالحكم الحقيقى دون الطريقي الذى منه حجيه الأمارات.

(٢). صفه ل «إرادته أو كراهه» يعنى: أن جعل الحجيه للأماره لا يوجب إرادته و لا كراهه بالنسبه إلى متعلق الطريق و هو المؤدى، فيجعل الحجيه لخبر الواحد الدال على وجوب صلاه الجمعه لا يوجب تعلق كراهه أو إرادته بنفس الوجوب.

(٣). متعلق ب «من دون» أى: أن عدم حدوث الإراده و الكراهه انما هو فيما يمكن حصولهما.

(٤). تعليل لما ذكره بقوله: «فيما يمكن» و ضمير «انه» للشأن، و غرضه:

أن الإراده و الكراهه مفقودتان في الحكم الطريقي، و انما تتحققان في الحكم الحقيقى، فإذا قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه، فهذا الوجوب يدل على تعلق إرادته بها ناشئه عن مصلحه في نفس الصلاه، و لكن هذه الإراده لا تتحقق في ذات البارى تعالى شأنه، لتوقفها على مقدمات من خطوط الشىء بالبال و تصور نفعه و ميل النفس إليه و غيرها من مبادئ الإراده الممتنع في حقه تعالى شأنه. نعم تحصل الإراده و الكراهه في الحكم الحقيقى في المبادئ العالیه، و هى النفس المقدسه النبويه و الولويه صلوات الله و سلامه عليهما و آلهما الطاهرين، فانه تتحقق الإراده و الكراهه فيهما، و ترتبان على المصلحه و المفسده الثابتين في المتعلقات. =====

نجزاً للواقع كالطريق الواصل الذى لم يعلم التعبد به شرعاً أو عقلاً كما سيأتى، فحق العبارة أن تكون هكذا: «موجبه لإنشائه الذى يوجب العلم به تنجز الواقع عند الإصابه، و العذر عند الخطأ».

ص: ٢٢٥

و ان لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه في المبدأ الأعلى (١)، الا- أنه تعالى إذا أوحى بالحكم الشأني (الإنشائي) من قبل تلك المصلحه أو المفسده إلى النبي أو ألهم به (٢) الولي فلا- محاله ينقذح في نفسه الشريفه بسببهما (٣) الإراده أو الكراهه (٤) الموجبه للإنشاء بعثاً أو زجراً، بخلاف (٥).-----

(١). لعدم كونه تعالى محلاً للحوادث.

(٢). أى: ألهم بالحكم الشأني، و المراد بالشأني المعبر عنه بالإنشائي أيضاً هو المرتبه الثانيه من مراتب الحكم عند المصنف.

(٣). أى: بسبب المصلحه أو المفسده.

(٤). حيث ان الإراده ان كانت هي الشوق المؤكد كما قيل عقيب داع دركنا الملائما شوقاً مؤكداً إرادته سما فهي ممتنع في حقه تبارك و تعالى. و ان كانت عبارته عن العلم بالنفع، كما هو المنسوب إلى كثير من المعتزله، و ظاهر عبارته المحقق الطوسي (قده) في التجريد في الكيفيات النفسائيه حيث قال فيها: «و هما - أى الإراده و الكراهه - نوعان من العلم» فليست ممتنع في الباري تعالى شأنه، و ظاهر عبارته المصنف (ره) هنا: أن الإراده هو العلم بالنفع و الصلاح، و الكراهه هو العلم بالضرر و الفساد دون الشوق المؤكد، و لذا نفى حدوثهما عن المبدأ الأعلى تعالى بقوله قبل أسطر: «و ان لم يحدث بسببهما إرادته أو كراهه في المبدأ الأعلى» و أثبت العلم المذكور له تعالى بقوله فيما سيأتي: «و ان لم يكن في المبدأ الأعلى الا العلم بالمصلحه أو المفسده».

(٥). متعلق بقوله قبل أسطر: «حيث انه مع المصلحه و المفسده» فكأنه قيل:

«ان الإراده و الكراهه تحدثان في نفس النبي و الولي عند وجود المصلحه

ما ليس هناك (١) مصلحه أو (و) مفسده فى المتعلق، بل انما كانت فى نفس إنشاء الأمر به (٢) طريقياً. و الآخر (٣) واقعى حقيقى عن (٤) مصلحه أو مفسده فى متعلقه موجب (٥) لإرادته أو كراهته الموجبه لإنشائه (٦) بعثاً أو زجراً فى بعض (٧) المبادئ العاليه و ان لم يكن فى المبدأ الأعلى الا العلم بالمصلحه أو المفسده كما أشرنا (٨)، فلا يلزم (٩) -----
----- و المفسده فى المتعلق، و لا تحدثان إذا لم توجد المصلحه و المفسده فى المتعلق.

(١). أى: فى الواقع و نفس الأمر، كما فى الحكم الطريقي المجعول فى الأمارات.

(٢). أى: بالطريق طريقياً، فمرجع الضمير حكمى، و الأولى تبديل الأمر بالوجوب أو الحكم، لأن الأمر آله للإنشاء، و ليس هو المنشأ، و الأمر سهل.

(٣). معطوف على قوله قبل أسطر: «لأن أحدهما طريقى».

(٤). أى: ناش عن مصلحه أو مفسده فى متعلقه، و هذا هو الحكم حقيقه فى مقابل الطريقي الثابت للأماره.

(٥). صفه ل «مصلحه أو مفسده» و «الموجب» صفه ل «إرادته أو كراهته».

(٦). هذا الضمير و ضمير «متعلقه» راجعان إلى الحكم، و ضميرا «إرادته، كراهته» راجعان إلى المتعلق.

(٧). متعلق ب «إرادته أو كراهته» يعنى: أن المصلحه و المفسده الواقعتين موجبتان لتحقيق الإراده أو الكراهه فى نفس النبى أو الولى صلى الله عليهما و آلهما الطاهرين، و هما توجبان إنشاء الحكم الوجوبى أو التحريمى.

(٨). قبل أسطر حيث قال: «و ان لم يحدث بسببها إرادته أو كراهه فى المبدأ الأعلى».

(٩). هذا تفريع على ما ذكره بقوله: «لأن أحدهما طريقى... إلى أن قال:

ص: ٢٢٧

أيضا (١) اجتماع إرادته و كراهه، و انما لزم (٢) إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثاً أو (و) زجراً، و إنشاء حكم آخر طريقي، و لا مضاده بين الإنشاءين (٣) فيما إذا اختلفا (٤) و لا- يكون من اجتماع المثليين المستحيل فيما اتفقا (٥) و لا إرادته (٦) و لا كراهه أصلا الا بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي (٧)، ----- و الاخر واقعي حقيقي» فلا- يلزم الاجتماع المذكور أي المحذور الملاكي و الخطابي.

(١). أي: كما لا يلزم اجتماع الإرادة و الكراهه في شيء واحد بناء على الجواب الأول المذكور بقوله: «لأن التعبد بطريق غير علمي انما هو بجعل حجيته... إلخ».

(٢). الأولى أن يقال: «و انما يلزم»، لكونه معطوفاً على «فلا يلزم».

(٣). و هما إنشاء الحكم الواقعي و إنشاء الحكم الاخر الطريقي.

(٤). أي: الحكمان، بأن كان الحكم الواقعي الحرمة، و الطريقي الوجوب، فانه لا بأس باجتماعهما، لاختلافهما سنخاً.

(٥). بأن كان كل من الحكم الواقعي و الطريقي الوجوب، فانه ليس من اجتماع المثليين المستحيل، لاختلاف الحكمين سنخاً.

(٦). عطف على «و لا مضاده» أي: و لا إرادته و لا كراهه بالنسبه إلى الحكم الطريقي، و انما هما ثابتتان بالنسبه إلى متعلق الحكم الواقعي فقط.

(٧). لأنه الحكم النفسى التابع المصلحه و المفسده المستتبعين للإرادته و الكراهه. بخلاف الحكم الصورى الذى منه الطريقي، فانه في نفسه فاقد للمصلحه و المفسده المستتبعين للإرادته و الكراهه المتوقفين على مبادئ خاصه كما عرفت.

ص: ٢٢٨

نعم (٢) يشكل الأمر فى بعض الأصول العمليه كأصالة الإباحه

(١). لعله إشاره إلى: أن ظاهر ما تقدم فى دفع غائله الاجتماع المذكور بقاء الحكم الواقعى على الفعلية الحتميه المستلزمه لانقداح الإراده و الكراهه فى صورتى إصابه الأماره و خطائها، و حينئذ يقع الإشكال فى أنه كيف يسوغ الاذن فى خلافه، فان الحكم الطريقي ان كان هو الإباحه مثلا كان منافياً قطعاً للحرمة أو الوجوب الحقيقي، فمجرد الالتزام بالحكم الطريقي و ان كان يدفع غائله اجتماع المثلين أو الضدين، لكنه لا يدفع منافاه الإراده أو الكراهه للإذن، لأنه مساوق لعدمهما و ان كان صورياً. و لكن سيأتى من المصنف (قده) دفع هذه المنافاه فى الجمع بين الحكم الظاهرى و الواقعى، فانتظر.

(٢). هذا استدراك على ما ذكره فى دفع غائله اجتماع الحكمين فى الأمارات بجعل أحد الحكمين حقيقياً و الاخر طريقياً، و حاصل الاستدراك: أن ظاهر أدله بعض الأصول العمليه كقوله عليه السلام فى روايه مسعده بن صدقه(١): «كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه» جعل الإباحه الشرعيه، و هى تنافى الحرمة الواقعيه، و يلزم اجتماع المثلين إذا كان الحكم الواقعى هو الإباحه أيضاً. و عليه فلا يندفع محذور اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين فى مثل أصاله الإباحه بما دفع به فى حجيه الطرق.

و لتوضيحه نقول: ان الإباحه على قسمين:

أحدهما: الإباحه الاقتضائية، و هى الإباحه الناشئه عن مصلحه فى متعلق الإباحه أو نفسها.

ثانيهما: الإباحه اللاقتضائية، و هى الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده

..... في المتعلق، إذ لو كان فيه إحداهما كان الحكم الوجوب أو الحرمة ان كانت ملزمه، أو الاستحباب أو الكراهه ان لم تكن ملزمه، و غالب الإباحات الظاهريه بل تمامها من قبيل الأول، و الإباحات الواقعيه من قبيل الثاني، و لذا تتغير بالعناوين الثانويه كالنذر و أخويه.

إذا عرفت هذين القسمين من الإباحه تعرف لزوم الإشكالات المتقدمه من اجتماع المثليين و الضدين في الحكم بالإباحه ظاهراً و ان كانت لمصلحه في نفس الإباحه، غايه الأمر أن محذور الإباحه الناشئه عن عدم المقتضى في المتعلق أكثر من الإباحه الناشئه عن المصلحه في نفس الإباحه، إذ الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده في المتعلق تستلزم اجتماع الضدين في الحكم، لتضاد الحرمة أو الوجوب للإباحه، و كذا في مبادئ الحكم من الإراده و الكراهه و المصلحه و المفسده، لكشف الإباحه عن عدم الإراده و الكراهه و عن عدم المصلحه و المفسده. و هذا بخلاف الإباحه الاقتضائية الناشئه عن مصلحه في نفس الإباحه، فان محذورها أقل من الإباحه اللا-اقتضائية، إذ يلزم حينئذ اجتماع الضدين في الحكم و الإراده و الكراهه دون المصلحه و المفسده، لكشف الإباحه الاقتضائية عن عدمهما، فأشكال الإباحه الاقتضائية أقل من محذور الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده في المأذون فيه. لكن أقلية المحذور لا توجب ارتفاع غائله اجتماع الضدين.

و الحاصل: أن الالتزام بكون الإباحه المجعوله في أصله الإباحه من الإباحه الناشئه عن مصلحه في نفس الإباحه لا عن عدم المصلحه و المفسده في المأذون فيه لا يدفع الإشكال و ان كان أقل محذوراً من الإباحه الناشئه عن عدم المصلحه و المفسده في المتعلق.

الشرعيه، فان الاذن فى الإقدام و الاقتحام ينافى (١) المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و ان كان (٢) الاذن فيه لأجل مصلحه فيه
(٣) لا لأجل عدم مصلحه أو مفسده ملزمه فى المأذون فيه (٤)، فلا محيص (٥) فى مثله (٦) -----

(١). يعنى: فان الاذن فى الإقدام بجعل الإباحه الظاهريه ينافى الحرمة الواقعيه الفعلية، و هذه المنافاه لا تختص بالإباحه الظاهريه، بل هى ثابتة مطلقاً سواء كان الاذن لمصلحه فى نفس الإباحه، أم كان لعدم مصلحه أو مفسده فى المتعلق. نعم محذور المنافاه فى الإباحه الاقتضائية أكثر من الإباحه اللاقتضائية، و ذلك لأن التضاد بين الحكم الواقعي - و هو الحرمة - و بين الإباحه الظاهريه لا يختص بالخطاب، بل يسرى إلى الملاك أيضاً، لوقوع التضاد بين مفسده الحرمة الواقعيه و مصلحه الإباحه الظاهريه.

(٢). إشاره إلى الفرد الخفى من المحذور الموجود فى كل من الإباحه الظاهريه و الواقعيه، و قد تقدم بقولنا: «نعم محذور المنافاه فى... إلخ».

(٣). هذا الضمير و ضمير «فيه» المتقدم راجعان إلى الاذن، أى الإباحه الظاهريه.

(٤). كما فى الإباحه الواقعيه.

(٥). هذا هو الجواب الثالث عن محذور اجتماع الحكمين أو طلب الضدين، و هو جواب عن محذور الاجتماع فى جميع الأحكام الظاهريه سواء ثبتت بالأماره أم بالأصل.

(٦). أى: مثل بعض الأصول، و أشار بقوله: «فى مثله» إلى جريان الوجه - الذى سيذكره فى الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري - فى غير أصاله الإباحه، بل كل حكم ظاهري نفسى سواء كان فى الأمارات على القول به، أم فى غيرها كالأستصحاب على ما يظهر منه (قده) فى الاستصحاب من التزامه بجعل الحكم

ص: ٢٣١

الا- عن «-» . ----- المماثل و ان كان كلامه فى الا-جزء «بل و استصحابهما فى وجه قوى» يحتمل الخلاف. و كيف كان، فمحصل مرامه فى هذا الجمع هو: إنكار انقداح الإرادة و الكراهه فى بعض المبادئ العالیه، و توقفه على عدم الاذن لمصلحه فيه، لما عرفت من أنه على تقدير انقداحهما يلزم اجتماع النقيضين فضلا عن اجتماع الضدين فى نفس الحكمين، لتضاد الإباحه مع الحرمة أو الكراهه، و مناقضه الإراده أو الكراهه لعدمهما المنكشف بالإباحه الظاهرية.

و بالجمله: فلا بعث و لا زجر فى الحكم الواقعى و لا تنجز له أيضا، و فعليته - أى تنجزه - معلقه على قيام الأماره عليه.

و أما الحكم الظاهرى فهو فعلى حتمى، فيجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى بأن كالا- الحكمين فعلى، غايه الأمر أن الواقعى فعلى تعليقى، و الظاهرى فعلى حتمى، و لا مضاده بينهما، لاختلاف رتبتهما. =====

(-). الصواب إسقاط «الا» أو «عن» إذ المقصود إثبات الالتزام بعدم انقداح الإراده و الكراهه فى بعض المبادئ العالیه أيضا، و أنه مما لا- بد منه فى دفع الإشكال فى بعض الأصول العمليه، و حيثئذ فاما أن يقال: «فلا محيص الا للالتزام» يعنى: أنه لا مفر من الإشكال المذكور الا للالتزام، فالالتزام هو الذى يدفع الإشكال، و هذا كناية عن ثبوت الالتزام المذكور. أو يقال: «لا محيص عن الالتزام» أى: لا يوجد شىء غير الالتزام يفر من الإشكال المذكور إليه، بل الالتزام هو الذى يفر إليه فى دفع الإشكال، و هذا أيضا كناية عن ثبوت هذا الالتزام. و هذا بخلاف ما إذا قلنا: «لا محيص الا عن الالتزام» فان المعنى - بمقتضى كلمه المجاوزه - أن الالتزام هو الذى يفر منه إلى غيره، و يرفع اليد عنه، دون الإشكال، و أن الإشكال المذكور لا يفر منه و لا يرفع اليد عنه،

الالتزام «-» بعدم انقداح الإرادة أو الكراهه فى بعض المبادئ العالیه -----.....

=====

معنى ذلك ثبوت الإشكال و تسليمه، و هو خلاف المقصود كما لا يخفى.

(-). لا- يخفى أن الالتزام بعدم انقداح الإرادة و الكراهه اللتين هما من مبادئ الحكم يستلزم كون الحكم اقتضائياً أو إنشائياً محضاً، إذ لا- معنى للفعليه بمعنى التنجز فى ظرف العلم به مع فرض عدم الإرادة و الكراهه، إذ معنى التنجز هو استحقاق المؤاخذة على مخالفه الحكم، و من المعلوم توقف هذا الاستحقاق على بعث المولى أو زجره التابعين للإرادة و الكراهه، فمع عدمهما لا بعث و لا زجر و لا مخالفه.

و بالجملة: فإنكار انقداح الإرادة و الكراهه بالنسبه إلى الحكم الواقعى يساوق الالتزام بالإنشائيه التى ذكرها الشيخ الأعظم (قده)، و لانزومه عدم و جوب موافقه مؤديات الأمارات، إذ وجوبها منوط بالبعث أو الزجر المنوطين بالإرادة و الكراهه، و الأماره لا تنجز الحكم الا- بعد البعث و الزجر، إذ يعتبر أن يكون انبعث العبد عن بعث المولى لتكون إرادته التكوينيّه تابعه لإرادة المولى التشريعيّه، و مع عدم الإرادة لا بعث فلا انبعث، هذا.

اللهم الا أن يقال: ان قيام الأماره يوجب كلا من البعث و الزجر، حيث ان المانع عن انقداح الإرادة و الكراهه هو مصلحه الجهل، و بالأماره - كالعلم - يرتفع المانع، فينقداح الإرادة أو الكراهه، و يتنجز أيضاً. و عليه فالعلم بالحكم الإنشائى موضوع لمرتبتين: إحداهما الفعليه - و هى البعث أو الزجر - و الثانيه التنجز، إذ لو كان العلم بالبعث أو الزجر موضوعاً لمتعلقه لزم الدور كغيره مما يؤخذ العلم موضوعاً لمتعلقه، و لزم وحده رتبتي الفعليه و التنجز، و ذلك خلاف ما عليه المصنف (قده) من ترييع مراتب الحكم، و تأخر التنجز رتبه عن الفعليه

ص: ٢٣٣

(١). قيد ل «بعض المبادئ» و قوله: «كما فى المبدأ الأعلى» تفسير له، يعنى: كعدم انقداحهما فى المبدأ الأعلى جلاً و علا. و الحاصل: أنه لا تنقذح الإراده أو الكراهه بالنسبه إلى الحكم الواقعى لا فى ذاته تعالى، و لا فى النفس النبويه و الولويّه.

(٢). أى: لكن الالتزام، و هذا دفع لما ربما يتوهم من: أن الالتزام بعدم وجود الإراده و الكراهه فى المبادئ العالیه يوجب الالتزام بعدم فعليه الحكم الواقعى، لفرض أنه لم يتعلق الإراده أو الكراهه به، و إذا لم يصّر الحكم الواقعى فعلياً أنهدم أساس الجمع المذكور، لانحصار الحكم فى الظاهرى فقط.

و الحاصل: أن ما أفاده المصنف بقوله: «بعدم انقذح الإراده أو الكراهه» صار منشأ لتوهم عدم فعليه الحكم الواقعى، فأورد عليه بعدم وجود حكيمين فعليين حينئذ حتى يجمع بينهما بما ذكره الماتن، بل ليس هنا الا الحكم الظاهرى الذى هو مقتضى الأمره أو الأصل.

و المصنف دفع هذا التوهم بما حاصله: أن الفعلية على قسمين:

الأول: الفعلية المنجزه، و هى بالنسبه إلى الحكم الذى قامت الحججه من علم أو علمى عليه. =====

ذا. لكن إشكال وحده رتبى الفعلية و التنجز باقى على حاله، إذ المفروض كونهما معاً معلولين للعلم بالإنشاء.

و بالجمله: فقول المصنف: «لو علم به المكلف لتنجز عليه» مع الاعتراف «بعدم انقذح الإراده أو الكراهه فى بعض المبادئ العالیه أيضاً» مشكل جداً، فتأمل جيداً.

لا- يوجب «-» الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي بمعنى كونه على صفه و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه (١) كسائر التكاليف الفعلية التي تنتج بسبب القطع بها، و كونه (٢) فعلياً انما يوجب «--» البعث أو الزجر في النفس النبويه أو الولويّه فيما إذا لم ينقدح فيها الاذن لأجل مصلحه فيه. -----

الثانى: الفعلية المعلقه، و هى بالنسبه إلى الحكم الّذى كان بنحو لو علم به لتنجز. و المراد بالفعلية فى المقام هو المعنى الثانى، فالحكم الواقعي يكون فعلياً معلقاً، و لا منافاه بينه و بين الحكم الظاهري الّذى هو فعلي منجز بأماره أو أصل.

(١). أى: على المكلف، و ضميراً «كونه، به» راجعان إلى التكليف الواقعي.

(٢). أى: و كون الحكم الواقعي، و هذا تتميم لدفع التوهم، و توضيحه:

أن وصول الحكم الواقعي إلى مرتبه الفعلية بالمعنى الثانى لا يستلزم البعث أو الزجر مطلقاً، بل انما يستلزمهما فيما إذا لم ينقدح فى النفس النبويه أو الولويّه الاذن فى الإقدام لأجل مصلحه فى نفس الاذن فيه، فإذا انقدح الاذن فى نفسها

=====

(-). بل يوجب الالتزام بعدم فعليته كما عرفت إلا بناء على ما ذكرناه أخيراً بقولنا: «اللهم الا أن يقال... إلخ».

(--). سوق العبارة يقتضى أبدال البعث أو الزجر بالإرادة أو الكراهه كما فى كلام المتوهم، لأنهما و ان كانا كالإرادة و الكراهه قائمين بالنفس المقدسه النبويه أو الولويّه، لكن العلم بهما لا يوجب التنجز و استحقاق المؤاخذة على المخالفه، بل الموجب لهما هو العلم بالبعث و الزجر المتأخرين عن الإراده و الكراهه و المبرزين لهما.

ص: ٢٣٥

فانقدح (١) بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الأصول و الأمارات فعلياً كى يشكل (٢) تاره بعدم لزوم الإتيان ----- المقدسه، فلا- تتحقق فعليه الحكم بمعنى إيجابها للبعث و الزجر، إذ الاذن مانع عنهما.

(١). يعنى: ظهر بما ذكرناه - فى دفع الإشكالات الوارده على التعبد بالأمارات غير العلميه و الأصول العمليه، و فى مقام الجمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري من حمل الحكم الواقعي على الفعلي التعليقى الذى لو علم به لتنجز و الظاهري على الفعلي التنجيزى - أنه لا- يلزم فى بيان إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فى مورد الأصول و الأمارات فعلياً، و الالتزام بأنه شأنى كما أفاده شيخنا الأعظم فى الرسائل فى الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي بقوله: «الثانى: أن يكون الحكم الفعلي تابعاً لهذه الأماره... إلى أن قال... فالحكم الواقعي فعلى فى حق غير الطان بخلافه، و شأنى فى حقه...» و الحاصل أن مراد المصنف من نفي فعليه الحكم الواقعي ليس نفي الفعليه بكلام معنيها المتقدمين، و الالتزام بالشأنيه كما ذكره الشيخ (قده)، بل مراد المصنف من نفي الفعليه نفي الفعليه التنجيزيه و إثبات التعليقيه، و هى أنه لو علم به لتنجز.

(٢). توضيحه: أن حمل الأحكام الواقعيه على الإنشائيه - كما أفاده الشيخ - يستلزم ورود إشكالين عليه، أشار إلى أولهما بقوله: «تاره بعدم...» و حاصله:

أن لازم الإنشائيه عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات، إذ المفروض كون مؤدياتها أحكاماً إنشائيه، و من المعلوم: أن الحكم الإنشائي لا يجب عقلاً امتثاله إذا علم به فضلاً عما إذا قامت عليه الأماره غير العلميه. و من البديهي خلافه، للزوم امتثال مؤديات الأمارات. و أما الإشكال الثانى فسيأتى توضيحه.

ص: ٢٣٦

حينئذ (١) بما قامت الأماره على وجوبه (٢)، ضروره (٣) عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية «-» ما لم تصر فعليه (٤) و لم تبلغ (٥) مرتبه البعث و الزجر، و لزوم (٦) الإتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامه برهان. -----

(١). أى: حين كون الحكم الواقعي إنشائياً.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «بما» المراد به متعلق الحكم الإنشائي.

(٣). تعليل لقوله: «بعدم لزوم» و قد عرفت توضيحه.

(٤). أى: بعثيه و زجريه، إذ لا بد فى تنجز الحكم بالأماره من وصوله إلى هذه المرتبه.

(٥). عطف تفسيرى لقوله: «ما لم تصر فعليه». و يمكن إرادته التنجز من الفعلية، فيكون المعنى عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائية ما لم تنتجز و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر، لكنه لا يخلو عن حرازه، لتقدم رتبه البعث و الزجر على التنجز.

(٦). الواو للحال، أى: و الحال أن لزوم الإتيان بما قامت الأماره على وجوبه مما... و الحاصل: أن حمل الأحكام الواقعيه على الإنشائية يستلزم عدم وجوب امتثالها و لو أدت الأماره إليها، مع أن لزوم امتثالها حينئذ من البديهيّات، و فساد هذا اللازم كاشف عن بطلان جعل الأحكام الواقعيه إنشائية. =====

(-). لا- يخفى أن مغايره الحكم الشأني للإنشائي مبنيه على مذهب المصنف (قده) من كون الحكم ذا مراتب أربع، حيث ان الشأني هو مرتبه الاقتضاء التى هى مرتبه الملاكات، و الإنشائي هو ما يبلغ مرتبه الإنشاء. لكن الشيخ (قده) لما لم يلتزم بتعدد مراتب الحكم، فلا بد أن يكون مراده بالشأني هو الإنشائي، و لذا حملة المصنف (قده) عليه.

ص: ٢٣٧

لا يقال: لا مجال لهذا الإشكال (١) لو قيل بأنها كانت قبل أداء الأماره إليها إنشائيه، لأنها (٢) بذلك (٣) تصير فعلية تبلغ (٤) تلك المرتبه.

فانه يقال (٥): لا يكاد يحرز بسبب قيام الأماره المعتبره على حكم -----

(١). أى: إشكال عدم لزوم الإتيان بما قامت الأماره على وجوبه، ببيان: أن هذا الإشكال - بناء على إنشائيه الأحكام الواقعيه - مبنى على بقائها على الإنشائيه حتى بعد قيام الأمارات عليها. و أما بناء على أن قيام الأمارات سبب لوصولها إلى مرتبه الفعلية، فلا وجه للإشكال المزبور، لصيرورتها بواسطة الأماره فعلية، فلا يتوجه إشكال عدم لزوم امتثال مؤديات الأمارات على مبنى إنشائيه الأحكام الواقعيه كما يستفاد من كلام الشيخ (قده).

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال لهذا الإشكال» و قد مر توضيحه، و الضمائر فى «لأنها، بأنها، إليها» راجعه إلى الأحكام الواقعيه.

(٣). أى: بقيام الأمارات على الأحكام تصير فعلية.

(٤). صفه ل «فعلية» و المراد ب «تلك المرتبه» مرتبه البعث و الزجر.

(٥). هذا دفع الإشكال، و توضيحه: أن موضوع الفعلية - على ما ذكره المستشكل من أنه الحكم الإنشائي المتصف بكونه مؤدى الأماره - مؤلف من الإنشائيه و الوصف المزبور، و من المعلوم توقف أثر المركب على وجود جميع أجزائه، كاستيلاء غير المأذون فيه الموضوع للضمان، فما لم يحرز الموضوع بتمام أجزائه بالوجدان أو بالتعبد أو بالاختلاف لم يترتب عليه الأثر. و فى المقام كذلك، فانه لا يترتب أثر الفعلية على الحكم الإنشائي الذى أدت إليه الأماره، و ذلك لانتفاء إحراز الموضوع وجداناً و تعبداً، أما وجداناً فلان إصابه الأماره غير معلومه، فلا يعلم أن مؤداها هو الحكم الإنشائي.

و أما تعبداً، فلان دليل حجيه الأماره لا يقتضى الا التعبد بوجود مؤداه، و أن مؤداها هو الواقع، فلا يتكفل الا تنزيل المحكى بالأماره منزله الواقع، و لا- يمكن أن يتكفل الجزء الثانى من الموضوع و هو كون هذا الحكم الإنشائي المحكى مؤدى الأماره و ذلك لأن اتصاف المحكى بهذا الوصف متأخر عن قيام الأماره عليه فلو فرض تقدمه على قيام الأماره عليه - لفرض أنه جزء الموضوع، و الموضوع بجميع أجزائه مقدم على الحكم -، لزم الدور كما هو واضح.

و منه يظهر عدم إحراز جزئى الموضوع بالاختلاف، بأن يحرز أحدهما بالوجدان و الاخر بالتعبد، و ذلك لأن المحرز وجداناً ان كان نفس الحكم كالوجوب، فلا- مجال حينئذ لحجيه الأماره، إذ لا شك فى الواقع حتى يحرز بالتعبد. و ان كان قيد الحكم الواقعى - أعنى كونه مؤدى الأماره - فلا يتصور كونه مؤدى الأماره بالوجدان، إذ هذا الإحراز منوط بإحراز الواقع، إذ لا يعقل إحراز القيد وجداناً مع عدم إحراز نفس المقيد أعنى الواقع كذلك، و حيث ان نفس المقيد لم يحرز، إذ لو كان محرزاً لم يبق مجال لحجيه الأماره كما تقدم فلا يعقل إحراز قيده فقط كما لا يخفى.

و بالجملة: فلا- يمكن تكفل دليل التعبد لإحراز قيد الحكم الإنشائي و هو اتصافه بكونه مؤدى الأماره. نعم لو فرض دليل آخر غير دليل حجيه الأمارات يدل على اعتبار قيام الأماره فى فعلية الأحكام الإنشائية، فيصير الحكم المذى قامت عليه الأماره فعلياً، لوجود القيد - أعنى قيام الأماره بالوجدان - لكن ذلك الدليل مفقود.

(١). نائب فاعل «يحرز»، و قوله: «لا حقيقه و لا تعبداً» قيد ل «يحرز».

إنشائي، لا حكم إنشائي أدت (١) إليه الأماره، أما حقيقه فواضح (٢)، و أما تعبدًا، فلان قصارى ما هو قضيه حجيه الأماره كون مؤداه (مؤداهها) هو الواقع تعبدًا، لا الواقع (٣) الذى أدت إليه الأماره، فافهم (٤).

اللهم الا أن يقال (٥): ان الدليل على تنزيل المؤدى منزله الواقع -----

(١). صفه ل «إنشائي».

(٢). لما مر من أن إصابه الأماره غير معلومه حتى يكون مؤداهها حكماً إنشائياً قطعاً.

(٣). يعنى: أن الأماره تؤدى إلى الواقع بما هو واقع، لا الواقع المتصف بكونه مما أدت إليه الأماره، لأن الأماره لا تزيد على العلم الوجدانى، فان العلم يتعلق بنفس الواقع لا الواقع بعنوان كونه معلوماً.

(٤). لعله إشاره إلى: أنه لو فرض إمكان دلالة دليل غير الأماره على كون مؤداهها هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الأماره لم يكف ذلك أيضاً فى الحكم بالفعل، لأن الحكم بها منوط بدلاله دليل على هذا الوصف، و لم يثبت، فالقول بصيروره الأحكام الإنشائية فعلية بمجرد قيام الأماره عليها خال عن الدليل.

(٥). غرضه تصحيح ما أنكره - من عدم تكفل دليل التنزيل لإثبات كون مؤدى الأماره هو الحكم الإنشائي الموصوف بكونه مؤدى الأماره بدلاله الاقتضاء - يعنى:

أن نفس دليل حجيه الأماره يوجب اتصاف مؤداهها بالوصف المذكور - و هو كونه مؤدى الأماره - بدلاله الاقتضاء، و ذلك لأن دليل اعتبار الأماره لو لم يثبت الوصف المذكور - و هو كونه مؤدى الأماره - لزم لغويته، لعدم ترتب الأثر الا- على الحكم الإنشائي المتصف بالوصف المزبور، فصول كلام الحكيم

ص: ٢٤٠

المذى صار مؤدى لها هو (١) دليل الحجية بدلاله الاقتضاء «--» لكنه (٢) ----- عن اللغويه يقتضى اتصاف الحكم الإنشائي بوصف كونه مؤدى الأماره «-» .

(١). خبر قوله: «ان الدليل» و ضمير «لها» راجع إلى الأماره.

(٢). يعنى: لكن ما ذكرناه من إثبات فعلية الحكم بدلاله الاقتضاء، و غرضه المناقشه فى ما أفاده من وجه التصحيح، توضيحه: أن دلالة الاقتضاء انما تثبت الفعلية إذا لم يكن للأحكام الإنشائية أثر أصلا. و أما إذا كان لها أثر - و لو بملاحظه العنوان الثانوى كالنذر و نحوه - فلا- يبقى مجال لدلاله الاقتضاء، لعدم لزوم اللغويه حينئذ، لكفايه مثل هذا الأثر فى الحجية.

=====

(-). أقول: ليس المقصود دعوى دلالة الاقتضاء على ارتفاع محذور الاستحاله - و هو تقدم الشىء على نفسه - كما عرفت الإشاره إليه، بل المقصود أن دلالة الاقتضاء توجب تعدد الدال و المدلول، فللدليل الحجية دالتان: إحداهما كون المؤدى هو الواقع، و الأخرى فعلية هذا الواقع الذى قام عليه الأماره.

(--). الحق أن يقال: ان نفس دليل حجية الأماره - بعد وضوح انسداد باب العلم بالاحكام مع تنجزها على المكلف بالعلم الإجمالى و لزوم امتثالها و عدم جواز إهمالها و فرض عدم العلم التفصيلى بها، و عدم إمكان الاحتياط أو عدم لزومه - يقتضى فعلية مؤديات الأمارات و تنجزها، و عليه فلا حازه إلى التشبث بدلاله الاقتضاء لإثبات فعليتها حتى يستشكل عليها بما فى المتن من ترتيب الأثر على إنشائية مؤديات الأمارات قبل بلوغها مرتبه الفعلية أيضا، فلا يلزم اللغويه فى إنشائها حتى يتمسك بدلاله الاقتضاء فى دفعها، فان تنزيل دليل الحجية على مثل النذر من الآثار النادره من قبيل حمل المطلق على الفرد النادر.

فالتتيجه: كفايه نفس دليل حجية الأمارات فى إثبات فعلية مؤدياتها.

ص: ٢٤١

لا يكاد يتم الا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلاً، و الا (١) لم يكن لتلك الدلاله مجال، كما لا يخفى.

و أخرى (٢) -----

(١). أى: و ان كان للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر كالنذر و نحوه، بأن يقول:

«ان قامت الأماره على إنشائه حكم، فله على أن تصدق بدرهم» فلا يبقى لدلاله الاقتضاء أصلاً.

(٢). معطوف على قوله: «تاره بعدم لزوم الإتيان حينئذ» و هو إشاره إلى ثاني الإشكاليين الواردين على جعل الأحكام الواقعيه إنشائية كما تقدم فى كلام الشيخ، و حاصل الإشكال: احتمال اجتماع المتنافيين، حيث ان المحتمل فعليه الحكم الواقعي الّذى يكون فى مورد الأصل أو الأماره، و المفروض فعليه الحكم الظاهري أيضاً، فيلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين، و احتمال المتنافيين كالقطع بثبوتهما محال. و لازم هذا الإشكال عدم جواز الرجوع إلى الأمارات و الأصول الا مع القطع بعدم فعليه الحكم الثابت فى موردهما، و دعوى هذا القطع مما لا-وجه لها، لاحتمال تماميه مقتضى الحكم و عدم مانع له، إذ لا-إحاطه لنا بمقتضيات الأحكام و موانعها، فاحتمال وجود المقتضى و عدم المانع بالنسبه إلى الحكم الواقعي المساوق لفعليته لا دافع له، و معه لا يمكن الرجوع إلى الأمارات و الأصول «-». . =====

(-). أقول: هذا الإشكال بعينه وارد على المصنف أيضاً، لاحتمال وجود مقتضى البعث و الزجر و عدم مانع منه، و الفعليه بمعنى البعث و الزجر الكاشفين عن الإراده و الكراهه لا-تجتمع مع فعليه مؤديات الأمارات و الأصول، لتنافى الحكمين الفعليين و ان جعل المصنف انقداح الإراده و الكراهه منوطاً بعدم الاذن و الترخيص، فالفعليه المعلقه على عدم الاذن تساوق الإنشائية التى تستفاد من

ص: ٢٤٢

بأنه كيف يكون التوفيق (١) بذلك (٢) مع احتمال أحكام فعلية بعثيه أو زجريه فى موارد الطرق و الأصول العمليه المتكفله
لأحكام فعلية (٣)، ضروره (٤) أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالها، -----

(١). أى: الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى.

(٢). أى: بعدم كون الحكم الواقعى فى مورد الأمارات و الأصول فعلياً.

(٣). يعنى: فيلزم حينئذ - و لو احتمالاً - اجتماع حكيمين فعليين متنافيين، و احتمال اجتماع المتنافيين محال كالقطع به.

(٤). تعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يكون» و ضمير «احتماله» راجع إلى ثبوت المتنافيين. =====

لام الشيخ (قده) و الا فيكون من الحكم الشأنى و هو الاقتضائى باصطلاح المصنف، إذ الفعلية اما بمعنى البعث و الزجر، و اما
بمعنى التنجز، و فقدانها بالمعنى الثانى مع الجهل و عدم قيام الحجه عليه واضح، و فقدانها بالمعنى الأول ليس الا الإنشاء.

و بالجمله: فلم يظهر فرق بين الفعلية التى ادعاها المصنف هنا و هى توقف انقداح الإراده و الكراهه على عدم الاذن فى
الارتكاب و بين الإنشائية المستفاده من كلام الشيخ حتى يرد الإشكال المزبور عليه و لا يرد على المصنف قدس سرهما هذا.

ثم انه لا- سبيل إلى الالتزام بهذا الجمع - أعنى حمل الحكم الواقعى على الإنشائى - من جهه أخرى و هى عدم كون الإنشائى
حكماً حقيقه، إذ الحكم الحقيقى هو الحاكى عن الإراده و الكراهه، و بدونهما لا حكم حقيقه، كما لا يخفى.

ص: ٢٤٣

فلا يصح (١) التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون في مورد الطرق و الأصول العمليه إنشائياً غير (٢) فعلى.

كما لا يصح التوفيق بأن الحكمين ليسا في مرتبه واحده (٣) -----

(١). هذه نتيجة ما ذكره من عدم لزوم الالتزام بما أفاده الشيخ (قده) في إمكان التعبد بالأمارات غير العلميه، لورود الإشكاليين السابقين عليه، يعنى: فبعد توجه هذين الإشكاليين عليه لا يصح ما ذكره (قده) في الجمع بين الحكمين الواقعي و الظاهري بالتزام كون الحكم الواقعي... إلخ.

(٢). خبر «كون» و «إنشائياً» خبر «يكون» و «بالتزام» متعلق ب «التوفيق».

(٣). هذا جمع آخر بين الحكم الواقعي و الظاهري قد ينسب إلى السيد المحقق المسدد السيد محمد الأصفهاني (قده) و يظهر أيضاً من كلمات الشيخ (قده) في أول مبحث البراءة و أول مبحث التعادل و الترجيح، فراجع.

و هذا الجمع في قبال الجمع بين المبرورين، و حاصله: أن محذور اجتماع المتنافيين مختص بما إذا كانا في رتبه واحده دون ما إذا كانا في رتبتين كالمقام.

توضيحه: أن موضوع الحكم الواقعي هو نفس الذات مع الغض عن تعلق العلم أو الجهل به، و موضوع الحكم الظاهري هو الشئ ء بوصف أنه مشكوك في حكمه الواقعي، و حينئذ فالحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي متأخر الحكم عن الموضوع و الشك في الموضوع الواقعي متأخر أيضاً عن نفس الحكم الواقعي متأخر العارض عن المعروف و الوصف عن الموصوف، فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين: إحداهما تأخره عن موضوعه، و ثانيتهما تأخر موضوعه - و هو الشك - عن الحكم الواقعي الذي هو متعلق الشك، و لا محذور في اجتماع حكمين فعليين مع تعدد رتبتهم.

و بالجملة: فمناط هذا الجمع هو تعدد الرتبه مع فعليتهما معاً، لا حمل

بل فى مرتبتين، ضروره (١) تأخر الحكم الظاهرى عن الواقعى بمرتبتين، و ذلك (٢) لا يكاد يجدى، فان الحكم الظاهرى و ان لم يكن فى تمام مراتب الواقعى، الا- أنه يكون فى مرتبه (٣) أيضا، و على تقدير المنافاه لزم اجتماع المتنافيين فى هذه المرتبه (٤) «-» فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق فى التوفيق، فانه دقيق و بالتأمل حقيق. ----- الحكم الواقعى على الإنشائى كما هو مناط الجمع السابق، هذا.

(١). هذا بيان لإثبات تعدد رتبه الحكمين، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: و الجمع المزبور باختلاف الرتبه لا- يكاد يجدى، و حاصل ما أفاده فى رده: أن الحكم الظاهرى - لمكان تأخر موضوعه عن الحكم الواقعى - و ان لم يكن مع الواقعى فى جميع المراتب، لكن الواقعى يكون معه فى رتبه الشك، إذ المفروض إطلاق الحكم الواقعى و وجوده فى كلتا صورتى العلم و الجهل به، و الا- لزم التصويب لو اختص الواقعى بالعالم به، ففى هذه المرتبه يجتمع الحكمان المتنافيان، فهذا الجمع لا يرفع محذور اجتماع الحكمين المتنافيين.

(٣). أى: أن الحكم الواقعى يكون فى مرتبه الحكم الظاهرى، كما أنه موجود قبل رتبه الحكم الظاهرى.

(٤). أى: مرتبه الحكم الظاهرى. =====

(-). و فى حاشيه المحقق القوجانى تلميذ المصنف (قدهما) تقريب الجمع المزبور بنحو لا يرد عليه إشكال المتن، قال: «لأن موضوع الحكم الظاهرى الشىء بما هو مشكوك الحكم، و لا- ريب أن الشك فى الحكم كالعالم به متأخر عن نفس الحكم المتأخر عن موضوعه، فكيف يكون مجتمعاً معه، مع وضوح

ص: ٢٤٥

نه لا يكاد يكون كذلك الا مع فرض كون الشئ ء الواحد موضوعاً لحكمين.

و بالجمله: فالحكم الواقعي ثابت للشئ ء بعنوانه الواقعي، و هو ليس متعلقاً للحكم الظاهري، ضروره أنه ثابت له عند فرض كونه مشكوك الحكم، و الحكم الظاهري ثابت له بما هو مشكوك الحكم، و هو ليس مورداً للحكم الواقعي، بداهه أن الحكم الواقعي، لم يثبت للشئ ء الا بما له من العنوان، و ليس بمطلق بالنسبه إلى حالتى العلم بحكمه و عدمه، لوضوح أن الإطلاق انما يتأتى مع فرض صحه التقييد، و لا شك فى امتناع الحكم على الشئ ء بقيد كونه مشكوك الحكم بنفس هذا الحكم، لاستلزامه الخلف احتمالاً- كاستلزام أخذ القطع به فى موضوعه ذلك قطعاً واقعاً أو اعتقاداً، فاذن لا- اجتماع بين الحكمين، لتغاير موضوعهما».

لكن فيه: أن المراد بالإطلاق ليس هو الدليلى اللحاظى الإثباتى، بل الإطلاق التيجى الثبوتى الناشئ عن امتناع الإهمال الثبوتى، بمعنى استلزام عدم لحاظ شئ ء مع الذات المأخوذه موضوعاً للحكم الشرعى لإطلاق الحكم لجميع الحالات الطارئه على الموضوع من العلم بموضوعيته للحكم الفلانى و الشك فيها، فموضوعيه الذات للحكم الواقعي محفوظه فى جميع تلك الحالات التى لا دخل لها فى موضوعيه الذات له و ان كانت دخيله فى موضوع الحكم الظاهري، فكل حكم ثبت للذات مقيده بالشك فى حكمها الواقعي يستلزم اجتماع الحكمين:

أحدهما الواقعي الثابت لنفس الذات، و الآخر الظاهري الثابت للذات بقيد الشك فى حكمها الأولى. و يكفى فى إثبات هذا الإطلاق الثبوتى مضافاً إلى إطلاق أدله تشريع الأحكام - الاخبار المدعى تواترها الداله بإطلاقها على اشتراك الأحكام بين العالمين و الجاهلين.

و الحاصل: أن موضوعه نفس الذات توجب اجتماع الحكمين حال الشك و ان لم يجتمعا فى رتبه الذات، لتأخر موضوع الحكم الظاهرى عن تلك الرتبه، هذا.

مضافاً إلى: أن إنكار الحكم الواقعى حال الشك مساوق للتصويب، و هو خلاف الفرض.

و بالجملة: فأشكال المصنف وارد على هذا الجمع، كوروده على الجمعين السابقين.

و هناك وجوه أخرى للجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى:

منها: ما عن الشيخ الأعظم (قده) فانه - بعد الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى باختلاف الرتبه فى الأصول العمليه - قد جمع بينهما فى الأمارات بوجه آخر، و هو: أن المجمعول فى الأمارات هى الهوهويه بين المؤدى و الواقع، ففى صورته إصابه الأماره يكون مؤداها هو الواقع حقيقه، و فى صورته الخطاء لا حكم للأماره أصلاً، فلا يلزم اجتماع الضدين و لا المثليين.

و فيه: أن ذلك متجه بناء على حجيه الأمارات غير العلميه ببناء العقلاء الذين لا يعملون بغير العلم العادى من الظن و الشك، فحينئذ تكون الأماره مع الإصابه منجزه للواقع و مع الخطاء معذره. و أما بناء على التعبد فى حجيه الأمارات كما هو صريح كلامه (قده) فى دليل الانسداد «أو ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد» فلا بد من ترتيب الأثر الشرعى على حجيه الأمارات، لأنه كسائر التنزيلات الشرعيه كتنزيل الطواف منزله الصلاه، فحجيه الأماره شرعاً عباره عن ترتيب الأثر الشرعى عليها، و هذا مستلزم لاجتماع الحكمين الواقعى

الظاهرى الذى هو مقتضى حجه الأماره.

و منها: ما فى تقرير بحث شيخ مشايخنا المحقق النائينى (قده) و حاصله:

«أن الموارد التى توهم وقوع التضاد فيها بين الأحكام الواقعيه و الظاهريه على أنحاء ثلاثه: أحدها: موارد الطرق و الأمارات. ثانيها: موارد الأصول المحرزه. ثالثها: موارد الأصول غير المحرزه.

أما الطرق فالمجوعول فيها هو الحجيه و الوسطيه فى الإثبات من دون أن تكون منتزعه عن حكم تكليفي حتى يقع إشكال التضاد بينه و بين الحكم الواقعي، فحال الأماره المخالفه للواقع حكم القطع المخالف له فى التنجيز و التعذير فى صورتى الإصابه و الخطاء.

و بالجملة: ففى موارد الطرق و الأمارات ليس حكم تكليفي حتى يشكل الجمع بينه و بين الحكم الواقعي.

و أما الأصول المحرزه المعبر عنها بالتنزيله أيضا فالمجوعول فيها ليس مغايراً للواقع، بل هو وجوب الجرى العملى على المؤدى على أنه هو الواقع كما يرشد إليه قوله عليه السلام فى بعض أخبار قاعده التجاوز: «بلى قد رقع» و حينئذ فان كان المؤدى هو الواقع فهو، و الا كان الجرى واقعاً فى غير محله من دون أن يتعلق بالمؤدى حكم على خلاف الواقع.

و أما الأصول غير المحرزه كأصالتى الاحتياط و البراءه فالمجوعول فيها يكون فى طول الواقع، بمعنى أنه اما متمم لقصور محركيته و موجب لمنجزيته ان كانت مصلحه الواقع مهمه جداً بحيث لا يرضى الشارع بفوتها حتى فى ظرف الجهل كما فى إيجاب الاحتياط فانه فى صوره المصادفه عين الحكم الواقعي،

في صورته عدمها ليس له جعل أصلاً.

و اما مؤمن من تبعه التكليف الواقعي على فرض وجوده ان لم تكن مصلحته بتلك المشابه من الأهميه كما في أصالتي الحل و البراءه، فانهما ترفعان تنجز التكليف في ظرف الشك فيه.

و بالجملة: فليس في الأصول مطلقاً حكم حتى يضاد الحكم الواقعي و يشكل الجمع بينهما». هذا ملخص ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

أقول: ان أريد بالحجيه المجمعوله في الأمارات ما يحتج به المولى على العبد و بالعكس فهو متين، لأنها حينئذ حكم وضعي متأصل غير ناش عن حكم تكليفي و لا مستتبع له. و ان أريد بها تتميم ما للأمارات من الكشف الناقص و جعلها وسطاً لإثبات متعلقاتها - كما هو ظاهر عبارته التقرير بل صريحها - ففيه:

أن تتميم الكشف تكوينياً بالتشريع غير معقول، فلا بد أن يراد به تنزيل غير العلم منزله العلم في الآثار الشرعيه، و مرجعه إلى ترتيب الأثر الشرعي على الأماره كترتيب آثار المتيقن على المشكوك فيه في الاستصحاب.

و عليه فإذا أخبر العادل بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مثلاً فمعنى تتميم كشفه و جوب العمل به، فلو كان الدعاء عند رؤيه الهلال واجباً واقعياً لزم اجتماع الحكمين المثليين الواقعي و الظاهري، و لو كان مستحباً لزم اجتماع الضدين، و لزم أيضاً بطلان حكومه الأمارات على الاستصحاب، لاتحاد مفادهما و هو لزوم ترتيب الأثر كما عرفت في التعليقه المتقدمه.

فالحق أن يقال: ان الأمارات حجه ببناء العقلاء لا بالتعبد، و من المعلوم

.....
=====
ن بناءهم ليس على العمل بالشك أو الظن بل على الاطمئنان المسمى بالعلم العادى الذى يدور عليه رعى نظامهم، و الشارع لم يردع عن هذا البناء.

و عليه فلا حكم فى الأمارات بل هى منجزه للحكم الواقعى مع الإصابه و موجه للعدر مع الخطاء، هذا فى الأمارات.

و أما الأصول مطلقاً فليس فيها أيضا حكم مجعول مغاير للحكم الواقعى حتى يكون هناك حكمان واقعى و ظاهرى، بل الحكم منحصر فى الواقعى، و المجعول فى الأصول اما متمم لقصور محركته و داعوته فى ظرف الشك فيه لأهميه ملاكه الداعيه إلى تتميم محركته بجعل إيجاب الاحتياط، فان كان هناك حكم واقعاً كان إيجاب الاحتياط عينه لا غيره، لوحده المناط التى هى ملاك وحده الحكم فيهما و ان تعدد الخطاب، و ان لم يكن انكشف عدم جعل لوجب الاحتياط حينئذ و أنه كان حكماً صورياً.

و اما مؤمن من تبعه الحكم الواقعى، لعدم الاهتمام بحفظ مصلحته فى ظرف الشك كما فى الأصول النافيه سواء أ كانت بلسان الرفع كحديثى الحجب و الرفع أم بلسان الوضع و الإثبات كقاعدتى الحل و الطهاره. بل دعوى كون الأصول المؤمنه مطلقاً إرشاداً إلى قاعده قبح العقاب بلا بيان قريبه جداً، إذ مرجع التأمين إلى نفى تنجز الواقع و عدم محركته حال الشك، لعدم قيام حجه و بيان عليه.

و اما حكم بقاء تنجز الواقع تعبداً فى ظرف الشك كما فى الاستصحاب، فان المستفاد من مثل «لا تنقض اليقين بالشك» إبقاء المعلوم سابقاً حال الشك

.....
ي بقاءه، فان كان المعلوم سابقاً باقياً حال الشك فهو الحكم الوحيد، و الا فلا حكم للاستصحاب.

و الحاصل: أن مفاد أدله الاستصحاب ليس الا- حفظ الواقع المنجز في ظرف الشك في بقاءه، فلو ارتفع المعلوم السابق حقيقه فالحكم الاستصحابي صوري، و ليس بحكم، و أجزاءه محتاج إلى الدليل، إذ الأصل عدمه لعدمه حقيقه.

و إما حكم بسقوط الواقع كالأصول الجاربه في وادي الفراغ، فانها توسع دائره المفرغ، و مرجعه إلى الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي و التصرف في حكم العقل بتعين الإطاعه العلميه كما هو مقتضى الاشتغال اليقيني.

و بالجملة: شأن هذا القسم من الأصول كقواعد التجاوز و الفراغ و الحيلولة توسعه دائره المفرغ و المسقط، و ليس فيه حكم في قبال الواقع.

و عليه فالأصول العمليه ناظره إلى الواقع اما بتتميم محركته، و اما بالتأمين من تبعته، و اما بإسقاطه بالامتثال الاحتمالي، و اما بإثباته في مرحله الشك في البقاء بعد العلم بحدوثه، فليس في الأصول العمليه حكم في قبال الواقع حتى يلزم اجتماع الحكمين الواقعي و الظاهري.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الحكم واحد و هو الواقعي، و الأصول العمليه ناظره إليه بأحد الأنظار المتقدمه في ماهيه الأصول المقرره لوظيفه الشاك، فليس فيها حكم في قبال الحكم الواقعي حتى يشكل الجمع بينهما.

و قد ظهر: أنه ان أريد بالبناء العملي الذي أفاده المحقق النائيني (قده) في

لأصول التنزيليه ما بيناه من إبقاء الواقع المعلوم سابقاً حال الشك في بقائه - كما هو الظاهر - فهو متين، و كذا ان أريد ذلك من جعل المماثل و ان كان خلاف الظاهر.

و أما ان أريد به وجوب مستقل مغاير الواقع المتيقن سابقاً، ففيه: أنه يلزم محذور اجتماع الحكامين و يقع الإشكال في الجمع بينهما.

و أما ما أفاده من جعل إيجاب الاحتياط متمماً لقصور محركه الحكم الواقعي فهو أيضاً صحيح كما بيناه. و لا يرد عليه ما في تقرير بعض الأعظم مد ظله من قول المقرر:

«أما أولاً- فلان ما ذكره من اختصاص وجوب الاحتياط بصوره المصادفه يدفعه - مضافاً إلى كونه خلاف أدله الاحتياط من كونها ظاهره في وجوب الاحتياط بما أنه أخذ بالحائطه للدين، فيكون واجباً مطلقاً صادف الواقع أم خالفه، نعم وجوبه كذلك انما هو لأجل التحفظ بملاك الواقع و التحرز عن هلكته على تقدير وجوده واقعاً على ما هو مفاد روايات التثليث، فيكون نظير وجوب الاعتداد على المرأه لأجل التحرز عن اختلاط المياه على تقدير وجود حمل واقعاً - أنه غير صحيح في نفسه، لأن الغرض من الاحتياط انما هو إيجاد الداعي إلى حفظ الواقع عند الجهل به، و من الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير إلى حفظ الواقع عند الجهل به، و من الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير إلى حفظ الواقع عند الجهل به، و من الظاهر أن الاحتياط المصادف أيضاً غير إلى حفظ الواقع عند الجهل به، فلا يمكن التوصل به إلى الغرض، فيصبح لغواً في جعله».

و ذلك لما فيه أولاً: من أن إطلاق الوجوب لا بد أن يكون بمقدمات الحكمه التي منها عدم القرينه أو الصالح للقرينه، و من المعلوم أن الاهتمام بحفظ مصلحه الواقع الداعي إلى إيجاب الاحتياط ان لم يكن قرينه على اختصاص وجوبه بوجود الحكم الواقعي فلا أقل من صلاحيته لذلك، فلا دليل على إطلاق الوجوب.

و ثانياً: من أن نفس الاحتياط المتعلق للأمر يقتضى اختصاص الوجوب بصوره وجود الحكم الواقعي، لأن تشريعه انما يكون لحفظه في ظرف الجهل به، لأنه متمم لقصور الخطاب المجهول، و الإحاطه به - أى امتثاله - منوطه بالاحتياط في الشبهات، للعلم الإجمالى بمصادفه بعض أوامر الاحتياط فيها للحكم الواقعي، و هذا العلم الإجمالى يوجب العمل بأوامر الاحتياط في الشبهات، و به يخرج الأمر بالاحتياط عن اللغويه، و عن التمسك بالعام في الشبهه المصادقيه، ففي قوله:

«فيصبح لغواً في جعله» ما لا يخفى.

و أما قياس المقام بمسأله وجوب الاعتداد على المرأه، ففيه أولاً: أنه لم يظهر انحصار ملاك وجوب الاعتداد في اختلاط المياه.

و ثانياً: أن لازمه خلوّ جملته من الموارد عن الملاك بعد وضوح كون الأحكام انحلاليه، و ذلك يوجب الترجيح بلا مرجح، و قد استقر مذهب العدليه على تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد، و الالتزام بخلوّ بعض الأحكام عن الملاك منافٍ للحكمه.

و ثالثاً: أن إطلاق وجوب الاحتياط في صورته عدم المصادفه يستلزم حرمة التصرف في المال المردد بينه و بين غيره مع كونه ملكاً له واقعاً. و كذا حرمة الاستمتاع بالمرأه المردده بين كونها أجنبيه و زوجته مع فرض زوجيتها له واقعاً، لأنه خالف وجوب الاحتياط، فيسقط عن العدالة، و يترتب عليه آثار ارتكاب الحرام من وجوب التعزير و غيره.

و رابعاً: أنه على فرض صحه ما أفيد في مسأله وجوب الاعتداد على المرأه

.....
=====

ن حمل الملاك على الحكمه لا وجه لقياس ما نحن فيه به بعد بطلانه فى مذهبنا و منع استشمام رائحته و استعماله فى أحكامنا، و عدم حجيه الظن المستفاد منه.

و منها: ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) و حاصله بطوله: «اندفاع كلا المحذورين الخطابى و الملاكى. أما المحذور الخطابى - و هو اجتماع الحكمين - فيندفع بمقدمتين:

الأولى: أن متعلق الأحكام هى الصور الذهنيه الملحوظه خارجيه المعبر عنها بالفارسيه «بماهيت خارج ديد» غير مقيده بالوجود الذهنى و لا بالوجود الخارجى، لخلو الأول عن الأثر، مضافاً إلى استلزامه الامتثال بمجرد تصور المتعلق و استلزام الثانى تحصيل الحاصل المحال لأن الخارج ظرف سقوط الإراده لا ثبوتها.

الثانيه: طوليه الذات المعروضه للحكم الظاهرى للذات المعروضه للحكم الواقعى، إذ المتصور أولاً هو نفس الذات، و ثانياً الذات المشكوك حكمها، و الأول موضوع الحكم الواقعى. و الثانى موضوع الحكم الظاهرى، و هذان المتصوران طوليان و متباينان، لتباين الصور الذهنيه كالخارجيه كزيد و عمرو، فلا يلزم اجتماع الحكمين مع طوليه موضوعيهما.

و أما المحذور الملاكى - و هو تفويت الملاك بالتعبد بالأمارات غير العلميه - فيندفع أيضاً بمقدمتين:

أولاهما: أن المصالح الواقعيه تاره تكون مهمه بنظر الشارع بمثابه لا يرضى بتركها، فيسد جميع أبواب عدمها مما يكون من قبله كإنشاء الخطاب و إقرار

لمكلف وإعلامه برفع جهله تكويناً أو إيجاب الاحتياط عليه. وأخرى لا تكون كذلك، بل يسد بعض أبواب عدمه كإنشاء الخطاب القاصر عن تحريك العبد حال جهله به، فإن عدم المصلحه ينسد من هذه الحثيه دون سائر الحثيات التى لها دخل فى وجود المصلحه، فلا يرفع جهل العبد بالخطاب.

و بيان أوضح: قد تتعلق الإراده التشريعيه بوجود فعل ذى المصلحه و سد عدمه من جميع الجهات، و قد تتعلق بوجوده من بعض الجهات.

ثانيتها: أن الكاشف عن كفيه المصلحه و الدليل عليها فى مقام الإثبات ليس الا الخطاب، و من المعلوم أنه بنفسه قاصر عن التحريك و البعث فى ظرف الشك فيه، فلا يحفظ المصلحه من قبله إلا حال العلم به، و لو اهتم الشارع بحفظها مطلقاً كان عليه تتميم قصور محركيه الخطاب الأولى بجعل آخر.

إذا عرفت هذا ظهر لك: أن الإراده التى ينافيها الترخيص فى ترك ذى المصلحه هى الإراده التشريعيه المولويه المتعلقة بوجود المراد بنحو الإطلاق، إذ المفروض اهتمام الشارع حينئذ بحفظ المصلحه التى لا يرضى بتركها فى شىء من الحالات، فلا بد من نشوء إرادات غيريه منها بإيجاد مقدمات وجودها و سد جميع أبواب عدمها، و الا فلا مانع من الترخيص فى تركها، لأن حثيه إعلام الواقع لم تكن موضوعاً للإرادته، و إلا- لزم تتميم محركيه خطابيه بإيجاب الاحتياط، بل الإراده تعلقت بوجود الواقع من ناحيه الجعل فقط و لم يكن إعلامه موضوعاً لها، فالترخيص بلحاظ الحججه عليه من أماره أو أصل لا بأس به، لأنه لم يتعلق إرادته بسد باب عدمه من ناحيه الاعلام.

فالمتحصل: أن الإشكال الخطابى يندفع بطوليه الموضوع الموجه لتعددته،

.....
=====
كون متعلق الحكمين الصورتين الذهنيتين المتباينتين، و الإشكال الملا-كى يندفع بعدم منافاه الترخيص للمصلحه التى لم يرد
الشارع وجودها على كل حال».

و أنت خبير بأن ما أفاده (قده) فى دفع الإشكال الخطابى لا- يخلو من المناقشه، إذ فى طوليه موضوعى الحكمين الموجه
لتعدددهما:

أولاً: أنها مبنيه على تباين الصور الذهنيه، و هو منوط بتباين حدودها و قيودها كتصور حصه من الحيوان بفصل الناطقيه أو
الناهقيه، فان الحصه المتحيثه بحيثه الناطقيه مباينه للحصه المتفصله بالناهقيه، فليس تباينها بمجرد تعدد تصور الصوره ضروره أن
تصور صوره شرب التتن مثلاً مرات لا يوجب تعدد الصور و تباينها حتى لا تندرج أحكامها فى اجتماع الأمثال و الأضداد.

و عليه فلا- يوجب تعدد تصور نفس الذات المعروضه للحكم الواقعى و تصور الذات المشكوك حكمها المعروضه للحكم
الظاهرى تباين المتصورين حتى لا يندرج حكماهما فى اجتماع المثلين أو الضدين، بل يكونان من صغريات الاجتماع الممتنع،
بداهه أن تقييد الذات بالشك فى حكمها ليس من القيود الموجه لتباين صورتى الذات المطلقه و المشكوكه، حيث ان الأولى
تصدق على الثانيه، و حينئذ يجتمع حكماهما، فلا يندفع إشكال اجتماع الحكمين بمجرد طوليه موضوعيهما التى لا توجب تباين
الصورتين الذهنيتين اللتين تعلق بهما الحكمان.

و ثانياً: أن الإراده و ان تعلق بالصور الذهنيه، لكنها ان كانت هى موضوع الحكم حقيقه أو جب ذلك سقوط الأمر و امثاله
بمجرد تصور المكلف لتلك الصوره، إذ المفروض تعلق الحكم بها بما هى ذهنيه.

و ان كانت مرآة للصوره الخارجيه و حاكيه عنها بحيث يتعلق الطلب بالخارج لزم تحصيل الحاصل و خلو الطلب عن الملاك و الإراده، لأن الخارج ظرف سقوطهما لا ثبوتهما.

فتلخص: أنه لا يندفع إشكال اجتماع المثليين أو الضدين بتعلق الأحكام بالصور الذهنيه و طوليتها. فالأولى إنكار الحكم الظاهري كما تقدم سابقاً.

و أما الإشكال الملاكي فهو مندفع بعدم قبح تفويت الملاك غير المطالب الذي هو مورد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، و قد تقدم نفى البعد عن كون الأصول النافيه الشرعيه إرشاداً إلى هذا الحكم العقلي، و لا ملزم بالالتزام بالحكم الظاهري حتى يرد عليه إشكال تفويت ملاك الحكم الواقعي، و التمحل بالجمع بينهما بما لا يخلو من المناقشات، بل لا مسوغ للالتزام بالحكم الظاهري، لما مر سابقاً من منافاته لنفس الحكم الواقعي، فلا وجه لنفي البأس عن جعلهما بدعوى عدم منافاه الظاهري له لا في المبدأ و لا في المنتهى كما سيأتي.

و منها: ما في تقرير بعض الأعظم، و حاصله: «أن الأحكام الشرعيه لا مضاده بينها في أنفسها، إذ ليس الحكم الا اعتبار شئ في ذمه المكلف من الفعل أو الترك كاعتبار الدين في ذمه المديون، و لذا عبر في بعض الروايات عن وجوب قضاء الصلوات الفائتة بالدين، و من الواضح عدم التنافي بين الأمور الاعتباريه، و كذا لا تنافي بين إبرازها بالألفاظ بأن يقول المولى: افعل كذا أو لا تفعل كذا، و انما التنافي بين الأحكام في موردين:

أحدهما: المبدأ، و هو المصلحه أو المفسده الداعيه إلى التشريع كما عليه الإماميه و المعتزله، أو الشوق و الكراهه كما عليه الأشاعره المنكرون لتبعيه

لأحكام للمصالح و المفسد.

ثانيهما: المنتهى و هو مقام الامتثال.

أما لزوم التنافى فى المبدأ، فإنه يلزم من اجتماع الحكيم - كالوجوب و الحرمة - اجتماع المصلحة و المفسده فى المتعلق بلا كسر و انكسار، و هو من اجتماع الضدين المستحيل، و كذا الحال فى اجتماع الترخيص مع الوجوب أو الحرمة، للزوم وجود المصلحة الملزمه و عدمها فى شىء واحد، أو وجود المفسده و عدمها كذلك، و هو من اجتماع النقيضين المحال.

و أما لزوم التنافى من حيث المنتهى، فلعدم قدره المكلف على امتثال كلا الحكيمين، بداهه دعوه الوجوب إلى الفعل و الحرمة إلى الترك، و يستحيل منه الفعل و الترك فى آن واحد، و كذا فى الوجوب و الحرمة مع مثل الإباحه من الحكم غير الإلزامى.

إذا عرفت ذلك ظهر لك عدم التنافى بين الحكم الواقعى و الظاهرى أصلا لا من ناحيه المبدأ و لا من ناحيه المنتهى.

أما من ناحيه المبدأ، فلقيام المصلحة فى الحكم الظاهرى بنفس جعل الحكم، لا فى متعلقه كما فى الحكم الواقعى، فلا يتحد موردا المصلحتين حتى يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين.

و أما من ناحيه المنتهى، فلان الحكم الظاهرى موضوعه الشك فى الحكم الواقعى، و من المعلوم أن العقل لا يحكم بلزوم امتثاله إلا بعد وصوله إلى العبد و تنجزه، بل الحكم الذى يلزم امتثاله عقلا هو خصوص الحكم الظاهرى.

ص: ٢٥٨

و الحاصل: أن الممتنع هو اجتماعهما في المبدأ و المنتهى، و المفروض عدمه.

و أما نفس جعلهما فقد عرفت عدم التنافى بينهما، لكونهما من الأمور الاعتباريه التى لا تنافى بينها ذاتاً، و التنافى العارض لهما انما هو من ناحيه المبدأ و المنتهى، و هو مفقود فى الحكم الظاهرى و الواقعى. نعم هو موجود فى الحكمين المتحددين سنخاً كالواقعيين أو الظاهرين».

و فيه: أن التنافى موجود فى نفس تشريع الحكم الواقعى و الظاهرى و ان كانت الأحكام طراً - سواء أ كانت تكليفيه أم وضعيه - من الأمور الاعتباريه بلا إشكال، لكن مجرد اعتباريه الأحكام لا يسوغ اجتماعها، و لا يرفع تضادها، بدهاه أن الأمور الاعتباريه من الإنشائيات المتقومه بالقصد و الإنشاء، فلا تشتغل الذمّه بها حتى يصح إطلاق الدين عليها الا بقصدها و إنشائها بما جعل آله لإيجادها من قول أو فعل، ضروره أنها لا- توجد بمجرد لقلقه اللسان، و من المعلوم: أنه بعد تحققها لا يمكن إيجاد مثلها أو ضدها، فهل يصح اعتبار ملكيه دار مثلا لزيد و اعتبارها لعمره أيضا فى نفس ذلك الزمان، أو ملكيتها لزيد و وقفيتها على مسجد مثلا؟ و بالجملة: فحال الأمور الاعتباريه حال الاعراض الخارجيه فى امتناع الاجتماع.

و عليه، فالتنافى موجود فى نفس اعتبار الأمور الاعتباريه، كالتنافى فى مبدئها و منتهاها. و قد مر غير مره أن الحكم الواقعى ثابت مع الحكم الظاهرى، لثبوت

----- : أن الأصل (١) «-»

تأسيس الأصل

(١). بعد أن أثبت في الأمرين الأولين إمكان حجيه الأماره ذاتاً و وقوعاً صار بصدد بيان مقتضى الأصل في الشك في الحجيه، و قبل الخوض في بيانه لا بأس بالتنبيه على أمرين.

أحدهما: أن الحجيه شرعاً على قسمين: الأول: الحجيه الإنشائية.

الثاني: الحجيه الفعلية و هى العلم بالحجيه الإنشائية.

ثانيهما: أن الآثار الشرعيه أو العقليه تترتب تاره على نفس وجود الشىء واقعاً، عليم به العبد أم لم يعلم به، و أخرى تترتب على وجوده العلمى أى بوصف =====

لذات بلا قيد، فالواقعي موجود في ظرف الشك الذى هو موضوع الظاهري، فالوجه المزبور الذى مرجعه إلى منع تضاد الأحكام ذاتاً في مرحله الجعل لا يجدى في دفع التنافي بين الحكم الواقعي و الظاهري، لعدم صحته في نفسه.

و منها: اختلاف الحكم الواقعي و الظاهري سنخاً، فلا يكون اجتماعهما من اجتماع الضدين و المثليين، فان ضد الوجوب الواقعي هو الحرمة الواقعيه لا الظاهريه، و لعل هذا الوجه مراد من جمع بين الحكم الواقعي و الظاهري باختلاف المحمول.

و فيه: أن اختلافهما انما هو من ناحيه الموضوع، حيث ان موضوع الحكم الظاهري هو الشىء المشكوك حكمه، و موضوع الحكم الواقعي هو ذات الشىء بلا قيد، و أما المحمول فهو في كليهما واحد، فان الطهاره و الحليه مثلا لم تستعملا الا في معنى واحد سواء كانتا واقعيتين أم ظاهريتين.

(-). لا يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) جعل هذا الأصل بمعنى القاعده

ص: ٢٦٠

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أن للحجيه آثاراً أربعه: التنجيز في صورته الإصابه، و التعذير في صورته الخطأ، و التجري في صورته مخالفه الأماره المخطئه و الانقياد في صورته موافقتها، و موضوع هذه الآثار الأربعه هو الحجيه الفعلية دون الإنشائية، و ذلك لأن الحججه ما يصح أن يحتج به العبد على مولاه ليثبت عذره، و يصح للمولى أن يحتج به على العبد ليقطع عذره، و من المعلوم توقف هذين الأثرين على العلم بالحجيه التي هي من الأمور الاعتباريه، فإذا شك في حججه شىء قطع بعدم ترتب هذين الأثرين عليه. و من هنا يعلم أن المراد بالأصل في المقام هو القاعده العقلية القاضيه بعدم ترتب الحكم قطعاً على الموضوع الذى ينتفى جزؤه أو قيده، فلا حاجه في إثبات عدم ترتب آثار الحججه على الأماره المشكوكه حجيتها إلى إجراء أصاله عدم الحجيه، بل لا يعقل إجراؤها، لاستلزامها إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد، لما عرفت من انتفاء الحكم وجداناً بانتفاء موضوعه كلاً أو بعضاً كما هو واضح. =====

الاستصحاب، إذ الأثر الشرعى المترتب على جريانه - و هو حرمة التعبد بالأماره المشكوكه حجيتها - يترتب على عدم العلم بحجيتها، لا على عدم ورود التعبد بها واقعاً حتى نحتاج في إحرازه إلى استصحاب عدمه، بل لا معنى للاستصحاب في أمثال المقام مما يكون الموضوع فيه محرزاً بالوجدان، لاستلزامه إحراز ما هو محرز بالوجدان بالتعبد، و ذلك لأن موضوع عدم حجيه الأماره هو الشك في حجيتها و هو محرز بالوجدان، فيستحيل إحرازه تعبداً بالاستصحاب، هذا.

لكن اعترض عليه المصنف (قده) في حاشيته على الرسائل بما لفظه:

قلت: الحجية و عدمها و كذا إيجاب التعبد و عدمه بنفسها مما يتطرق إليه الجعل و تناله يد التصرف من الشارع، و ما كان كذلك يكون الاستصحاب فيه جارياً كان هناك أثر شرعى يترتب على المستصحب أولاً، و قد أشرنا إلى أنه لا مجال للأصل فى المسبب مع جريان الأصل فى السبب كما حقق فى محله.

هذا مع أنه لو كانت الحجية و عدمها من الموضوعات الخارجيه التى لا يصح الاستصحاب فيها الا بملاحظه ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه فانما لا يكون مجال لاستصحاب عدم الحجية فيما إذا لم يكن حرمة العمل الا أثراً للشك فيها، لا لعدمها واقعاً. و أما إذا كانت أثراً له أيضاً فالمورد و ان كان فى نفسه قابلاً لكل من الاستصحاب و القاعده المضروبه لحكم هذا الشك، الا أنه لا يجرى فعلاً الا الاستصحاب، لحكومته عليها».

و ملخص ما أفاده فى هذه الحاشيه إشكالان:

أحدهما: أن نفس الحجية من الأحكام الوضعيه القابله للجعل الشرعى، فيصح إجراء الاستصحاب فيها، و لو نوقش فى قابليه الحجية للجعل الشرعى و قيل بأن المجعول فى الأمارات هو الحكم التكليفي كما يظهر من الشيخ الأعظم (قده) حيث قال فى أواخر أول تنبيهات دليل الانسداد ما لفظه: «ان تفرغ الذمه عما اشتغلت به اما بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعيه، و اما بفعل ما حكم حكماً جعلياً بأنه نفس المراد، و هو مضمون الطرق المجعوله» كفى فى صحه جريانه فى الحجية كون منشأ انتزاعها وجوب العمل بالأماره تكليفاً، فلا حاجه فى جريانه فى هاتين الصورتين إلى أثر شرعى آخر.

ثانيهما: أن مجرد عدم كون الحجية مما يقبل التشريع لا يمنع عن جريان

لاستصحاب فيها الا إذا كان الأثر الشرعى - و هو حرمة العمل - أثراً لخصوص الشك في الحجية، إذ المفروض وجود الشك وجداناً، و لا معنى للتعبد بوجود شىء موجود بالوجدان، حيث انه من أردا وجوه تحصيل الحاصل المحال.

و أما إذا كان الأثر الشرعى - كحرمة العمل في المقام - أثراً لكل من عدم الحجية واقعاً و من الشك فيها، فلا مانع من استصحاب عدم الحجية واقعاً و ترتيب أثره و هو حرمة العمل، و هذا الاستصحاب يقدم على القاعده المضروبه لحكم هذا الشك، لحكومته عليها كحكومته استصحاب الطهاره على قاعدتها هذا. لكن المصنف (قده) عدل عما في الحاشيه إلى ما في الكفايه، و لم يجر الاستصحاب في عدم الحجية.

و كيف كان ففيما أفاده (قده) في الحاشيه منع، بداهه أن حكم العقل بقبح التشريع و الإسناد إلى المولى في صورتى العلم بمخالفه الواقع و الجهل بها انما هو بملاك واحد و هو نفس عدم العلم بالواقع، لا عدم الواقع حتى نحتاج في إثبات حرمة العمل بمشكوك الاعتبار إلى إحراز موضوعه، و هو عدم جعل الحجية له واقعاً.

و بالجملة: موضوع حكم العقل بقبح التعبد و حكم الشرع بحرمة العمل واحد و هو عدم العلم بورود التعبد بالأماره، و من المعلوم أن عدم العلم موجود وجداناً، و لا يعقل إحرازه بالتعبد.

فالنتيجه: أن استصحاب عدم إنشاء الحجية لا يجرى في الأماره التى شك في اعتبارها، بل تترتب آثار عدم الحجية على مجرد الشك فيها، كما ذهب إليه شيخنا الأعظم و تبعه المصنف في الكفايه و المحقق النائيني قدس الله تعالى أسرارهم

مرادهم بأصالة عدم الحجية في الأمارات غير العلمية هو القاعده المستفاده من العمومات و حكم العقل، لا الاستصحاب، لما عرفت من استلزامه إحراز ما هو المحرز وجداناً بالتعبد، و من عدم أثر للاستصحاب بعد وضوح كون الأثر الذي يراد ترتيبه عليه من عدم المنجزية و المعذرية مترتباً على نفس الشك في الحجية المحرز وجداناً، فلا- يشمله عموم دليل الاستصحاب، بل الموضوع المحرز بالاستصحاب - على فرض جريانه - أجنبي عن موضوع الأثر - و هو حرمة التعبد بمشكوك الاعتبار - حيث ان الحرمة مترتبة على مشكوك الحجية، و هذا الشك موجود وجداناً، و ليست الحرمة مترتبة على عدم إنشاء الحجية حتى يلزم إحرازه بالاستصحاب.

و بالجملة: فالغرض من إجراء الاستصحاب ان كان إثبات الموضوع، ففيه:

أن ما يثبت الاستصحاب أجنبي عن موضوع حرمة التعبد. و ان كان إثبات الحكم، ففيه: أن الحكم ثابت بدون جريانه، إذ موضوعه نفس الشك في الحجية و هو محرز وجداناً، و ليس حرمة التعبد مترتباً على عدم جعل الحجية واقعاً حتى نحتاج في إحرازه إلى الاستصحاب، فلا وجه لإجرائه اما لعدم الأثر، و اما للزوم تحصيل ما هو حاصل وجداناً بالتعبد.

و يظهر مما ذكرنا غموض ما في تقارير بعض أعظم العصر^(١)، حيث انه أجرى الاستصحاب في عدم الحجية، و دفع إشكال لزوم تحصيل الحاصل «بأنه يلزم فيما إذا كان كل من الحاصل و المحصل أمراً واحداً، و ليس المقام

.....
=====

ذلك، فان ما هو حاصل بالوجدان هو عدم الحجية فعلا، لعلم المكلف بعدم حجيه مشكوك الحجيه، و عدم صحه اسناد مؤداه إلى الشارع، حيث ان آثار الحجه لا- تترتب على مجرد جعل الحجيه واقعا، بل تترتب على وجودها الواصل. بخلاف ما يحصل بالتعبد الاستصحابي، فانه عدم الحجيه إنشاء، فما هو حاصل بالوجدان غير ما يحصل بالاستصحاب، و معه لا يلزم تحصيل الحاصل فضلا عن كونه من أردإ أنحائه».

و ذلك لأن إشكال تحصيل الحاصل و ان كان يندفع بما أفاده، لكن يرد عليه: أنه لا أثر لهذا الاستصحاب، حيث ان آثار الحجيه لا- تترتب على مجرد تشريعها واقعا حتى تنتفي بجريان استصحاب عدم تشريعها، بل تترتب على عدم علم المكلف بحجيه أماره، كما اعترف به في كلامه المتقدم بقوله: «بل تترتب على وجودها الواصل».

و في موضع آخر من الكتاب المزبور«) أيضا بقوله: «فان الموضوع في العموم - أي عموم ما دل على عدم جواز العمل بغير علم - هو العمل بغير العلم، و من الظاهر أن العمل بما يشك في حجيته عمل بغير علم، فان ثبوت حجيته واقعا مع فرض عدم علم المكلف به لا يخرج العمل به عن كونه عملا بغير العلم».

هذا كله في جريان الاستصحاب في عدم الحجيه، و أما جريانه في حجيه أماره كانت معلومه سابقا كفتوى المجتهد بعد وفاته، فانه لا مانع منه بعد شمول

موم دليله له، ضروره أنه لا- يترتب آثار حجيه الفتوى بعد وفاه المجتهد الا- بعد إثبات حجيتها بعد الوفاة، فعدم إجراء الاستصحاب مستلزم لنقض اليقين بالحجيه بالشك فيها، و النقص بمقتضى «لا- تنقض اليقين بالشك» منهي عنه، فيجرى الاستصحاب حتى لا- يلزم النقص، ففرق بين استصحاب الحجيه و استصحاب عدمها، فانه فى الثانى لا أثر له، لأن آثار عدم الحجيه من عدم المنجزيه و المعذريه تترتب على نفس الشك و عدم العلم بالحجيه، و هو موجود وجداناً، و لا تترتب على العلم بعدمها حتى نحتاج إلى استصحاب عدمها، فلو جرى هذا الاستصحاب لم يترتب عليه أثر شرعى زائداً على الأثر الثابت للشك فى الحجيه، فلا يلزم من عدم جريانه نقض اليقين بالشك، فلا يشمله دليل الاستصحاب.

و هذا بخلاف الأول - و هو استصحاب الحجيه - فانه ذو أثر شرعى، فلو لم يجر لزم النقص المنهى عنه كما أشرنا إليه.

نعم فى استصحاب حجيه فتوى الميت إشكال من جهه أخرى قد تعرضنا له فى مبحث الاجتهاد و التقليد من شرح العروه.

ثم ان هنا أموراً ينبغى التعرض لها إجمالاً:

الأول: أن حكم العقل بقبح التعبّد و البناء على حجيه الأماره غير العلميه لا يمنع عن حكم الشارع مولوياً بحرّمته كما هو ظاهر العمومات الناهيه عن العمل بغير العلم، و لا منافاه بينهما أصلاً، لعدم وقوع الحكم العقلى هنا فى سلسله معلولات الأحكام، فمع الغض عن تلك العمومات لا ينبغى الإشكال فى

غرويه المقام لقاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع.

الثانى: أن العمل بالأماره التى لم يثبت اعتبارها استناداً إليها مع الالتفات إلى عدم دليل على حجيتها يوجب الفسق و سقوط العامل بها عن درجه العدالة مع كونه كبيره، أو مع الإصرار عليه ان كان صغيره، إذ المفروض فى الأمر السابق حرمة العمل شرعاً بمشكوك الحجيه بمعنى اسناد مؤداه إلى الشارع، و أنه حكم الله تعالى شأنه.

الثالث: أنه لا- مانع من العمل بالأماره المشكوكه الحجيه المثبتة لحكم رجاء و احتياطاً سواء كان ذلك الحكم استقلالياً أم ضمناً، نفسياً أم غيرياً، و ذلك لحسن الاحتياط و كونه ضدّاً للتشريع المحرم، فهو خارج عن عمومات حرمة التشريع موضوعاً، فلو قامت أماره لم يثبت اعتبارها على وجوب شىء فى الصلاه أو غيرها نفسياً أو غيرياً فلا مانع من الإتيان به احتياطاً.

الرابع: أن المحرم شرعاً هو الإسناد إلى الشارع و البناء القلبي على أن مؤدى الأماره هو حكم الشارع، فان هذا هو التشريع المحرم، و أما حرمة نفس العمل الصادر على وجه التشريع فهى مبنية على كون التشريع من العناوين المغيره لأحكام العناوين الأوليه كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم (قده) حيث قال: «و الحاصل أن المحرم هو العمل بغير العلم متعبداً به و متديناً به... إلخ» و مال إليه المحقق النائيني (قده) بتقريب: «أنه من الممكن أن يكون القصد و الداعى من الجهات و العناوين المغيره لوجهه حسن العمل و قبحه... إلى ان قال المقرر (قده) و ظاهر قوله: - رجل قضى بالحق و هو لا- يعلم - حرمة القضاء و استحقاق العقوبه عليه، فيدل على حرمة نفس العمل».

فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص (١) شرعاً، و لا يحرز (٢) (و لا يجوز التعبد به واقعاً عدم حجته جزماً بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبه -----

(١). أى: بدليل خاص، كالخبر الواحد الثابت حجته بالدليل الخاصّ فى قبال الظن المطلق الثابت اعتباره بدليل الانسداد الآتى بيانه.

(٢). الظاهر أنه عطف تفسيري ل «ما لا- يعلم» و احتمال كونه عِدْلاً له بأن يكون المراد به الظن المطلق ليكون المتحصل: أن الأماره إذا لم تثبت حجيتها بدليل خاص و لا بدليل الانسداد، فالأصل عدم حجيتها (ضعيف) لأن التعبير ب «التعبد» ظاهر فى اعتبار الأماره بدليل خاص لا بدليل الانسداد العدى هو دليل عقلى على حجيه مطلق الظن الا بناء على أن نتيجه الكشف عن حجيه الظن شرعاً.

(٣). خبر «أن الأصل» أى: عدم الحجيه الفعلية التى هى موضوع للآثار =====

و لكن المصنف جعل التشريع من الآثام القلبيه مع بقاء الفعل المشرع به على ما هو عليه من الحكم واقعاً، و لعل هذا أقرب إلى الصواب، حيث ان مجرد إمكان مغيريه القصد و الداعى لجهه الحسن و القبح لا- يكفى فى الالتزام به ما لم ينهض دليل على الوقوع. و أما العمومات الناهيه عن العمل بغير العلم فظاهرها النهى عن العمل بغير العلم على نهج العمل بالعلم حجه و استناداً، فالنهى متوجه إلى ترتيب آثار العلم على غير العلم، و المراد بحرمة القضاء بالحق مع الجهل به هو اسناد الحكم بالملكيه أو غيرها إلى الشارع، و استحقاق العقوبه انما هو على ذلك.

و بالجملة: فالمتيقن حرمة نفس التشريع العدى هو اسناد شىء إلى الشارع مع عدم العلم به، و لو شك فى حرمة نفس العمل الخارجى الصادر بداعى التشريع فأصالة البراءه تنفيها.

و كيف كان فالبحث عن حرمة الفعل مسأله فقهيه و ليس مسأله أصوليه.

ص: ٢٦٨

من الحججه عليه (١) قطعاً، فانها (٢) لا- تكاد تترتب إلا- على ما اتصف بالحجيه فعلا، و لا يكاد يكون الاتصاف بها (٣) الا إذا أحرز التعبد به و جعله (٤) طريقاً متبعاً، ضروره (٥) أنه بدونه (٦) لا يصح المؤاخذه على مخالفه التكليف بمجرد اصابته (٧) --- المرغوبه.

(١). هذا الضمير و ضمير «حجيته» راجعان إلى الموصول في «ما لا يعلم» فالحجيه الفعلية تتوقف على العلم بها، و أما الإنشائية فلا تتوقف على العلم بها.

(٢). أى: فان الآثار المرغوبه، و هذا تعليل لقوله: «عدم ترتب».

(٣). أى: بالحجيه، يعنى: أن الآثار المرغوبه لا تترتب الا على ما ثبت حجيته فعلا، و لا تثبت الحجيه الفعلية الا بعد إحراز التعبد به و جعله طريقاً متبعاً.

(٤). عطف تفسيري ل «التعبد» و ضميره و ضمير «به» راجعان إلى الموصول المراد به الأماره غير العلميه، يعنى: أن موضوع آثار الحجيه مؤلف من أمرين:

أحدهما: إنشاء الحجيه و التعبد بالأماره، و الآخر: إحراز هذا الإنشاء، و المراد بالآثار المترتب على الحجيه الفعلية التى لا تنفك عنها هى المنجزيه و المؤمنيه، فان العقل ما لم يحرز حجيه الطريق لا يحكم بصحه المؤاخذه على مخالفتها، و لا كونه عذراً و مؤمناً له.

(٥). تعليل لكون موضوع آثار الحججه هو الحججه المعلومه.

(٦). أى: بدون الإحراز، و ضمير «أنه» للشأن.

(٧). أى: إصابه ما لم يعلم اعتباره، يعنى: أن العقل لا- يحكم بحسن المؤاخذه على مخالفه الواقع بمجرد كون الطريق المعتبر مصيباً له مع عدم إحراز العبد اعتباره، و غرضه: أن الحجيه الإنشائية المحضه لا- يترتب عليها أثر من صحه المؤاخذه ان كان الطريق مصيباً، و كونه مؤمناً و عذراً ان كان مخطئاً.

و لا يكون (١) عذراً لدى مخالفته مع عدمها، و لا يكون (٢) مخالفته تجريباً، و لا يكون (٣) موافقته بما هي موافقه (موافقته)
انقياداً و ان كانت بما هي محتمله لموافقته الواقع كذلك (٤) إذا وقعت برجاء اصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته
و عدم ترتيب شيء من الآثار عليه (٥) -----

(١). معطوف على «لا يصح» و هذا أثر آخر للأماره المعتمده، أى: و ضروره أنه لا يكون الطريق العذرى لم يحرز التعبد به عذراً
عند مخالفه العبد للتكليف فى صوره عدم إصابه ذلك الطريق، مثلاً إذا قام أماره غير معتمده على عدم وجوب صلاه الجمععه مع
فرض وجوبها واقعاً و اعتمد عليها العبد فى ترك صلاه الجمععه، فان هذه الأماره غير المعتمده لا توجب عذراً للعبد فى ترك
الواقع.

(٢). معطوف على «لا يصح» و هذا أيضاً أثر آخر للأماره المعتمده، أى: و لا يكون مخالفه ما لم يعلم اعتباره تجريباً، لإناطه صدق
التجربى على مخالفه ما هو حجه عنده، و المفروض فى المقام عدم إحراز حجه هذا الطريق، فلا يكون مخالفته تجريباً.

(٣). معطوف على «لا يصح» و هذا أيضاً أثر آخر للأماره المعتمده، و لا يترتب الا على الأماره الثابته حجيتها.

(٤). أى: انقياداً، يعنى: و ان كانت موافقه الطريق غير المعتمده برجاء مطابقته للواقع انقياداً، و قوله: «إذا وقعت» ظرف لقوله: «و آن
كانت».

(٥). هذا الضمير و ضمائر «اصابته، به، حجيته» راجعه إلى الموصول فى «ما لا يعلم» و قوله: «فمع الشك» نتيجه ما ذكره من كون
موضوع آثار الحجه هو الحجه الفعلية، و أنه يقطع بانتفائها بالشك فى الحجية، لما عرفت من بداهه انتفاء الحكم

ص: ٢٧٠

للقطع (١) بانتفاء الموضوع معه، و لعمري هذا (٢) واضح لا يحتاج (٣) إلى مزيد بيان و إقامه برهان.

و أما صحه الالتزام (٤) ----- بارتفاع الموضوع كلا أو بعضاً.

(١). تعليل لقوله: «يقطع بعدم» و ضمير «معه» راجع إلى الشك، يعنى:

حيث كان موضوع الحجية مؤلفاً من التعبد و العلم به، فإذا شك في التعبد فقد انتفى العلم الذى هو جزء موضوع الحجية، و لا فرق في القطع بانتفاء الموضوع بين ارتفاع تمام الموضوع و جزئه.

(٢). أى: ما ذكرناه من عدم ترتب آثار الحجه على مشكوك الحجية.

(٣). الظاهر أنه تعريض بالشيخ الأعظم (قده) حيث انه تمسك لإثبات عدم جواز ترتيب آثار الحجية على مشكوك الحجية بالأدله الأربعة، حيث قال:

«و بالجمله، فنقول: التعبد بالظن الذى لم يدل على اعتباره دليل محرم بالأدله الأربعة...» فراجع.

(٤). هذا تعريض آخر بالشيخ، حيث قال بعد عبارته المتقدمه: «و يكفى من الكتاب قوله تعالى: آله أذن لكم أم على الله تفترون، دل على أن ما ليس بإذن من الله من اسناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء» و حاصله: عدم اعتبار الأماره المشكوكه الحجية لأجل حرمة الالتزام بما أدت إليه الأماره، و حرمة الإسناد إليه سبحانه و تعالى إذا لم يعلم جواز التعبد بالأماره شرعاً، حيث ان حرمة الالتزام و الإسناد أثر شرعى مترتب على مشكوك الحجية، كما أن جوازهما مترتب على معلوم الحجية، و استدل على حرمتهما بالأدله الأربعة.

و محصل إيراد المصنف عليه: أن الاستدلال على عدم الملزوم - و هو هنا

ص: ٢٧١

بما أدى (١) إليه من الأحكام و صحه (٢) نسبه إليه تعالى فليستا (٣) (فليسا) من آثارها «-» .

عدم حجيه الأماره المشكوكه الحجيه - بعدم اللازم - و هو عدم صحه الالتزام بمؤداها و عدم صحه نسبه إليه تعالى - انما يصح فى اللازم الأعم أو المساوى دون اللازم الأخص كما فى المقام، فان جواز الالتزام بمؤدى الأماره و نسبه إليه تعالى لانزم أخص لحجيتها، و ليس لازماً أعم و لا- مساوياً للحجيه حتى يكون انتفاؤهما موجباً لانتفائها، لافتراقهما فى الظن الانسدادي على الحكومه، فان الحجيه ثابتة له مع عدم جواز الالتزام و الإسناد، و حينئذ فالاستدلال على عدم اعتبار مشكوك الحجيه بحرمة الالتزام و الإسناد لا وجه له، فكما لا يدل عدم جوازهما على عدم الحجيه كما فى الظن الانسدادي على الحكومه، فكذلك لا يدل جوازهما - إذا فرض قيام دليل عليه شرعاً - على ثبوت الحجيه.

(١). أى: بما أدى الطريق إليه من الأحكام.

(٢). معطوف على «صحه الالتزام» و ضمير «نسبه» راجع إلى الموصول المراد به الحكم، و ضمير «آثارها» إلى الحجيه.

(٣). لما تقدم من عدم كونهما أعم من الحجيه و لا مساويتين لها. =====

(-). و لا يرد عليه ما فى تقرير بعض أعظم العصر دام ظله العالى من قوله:

«و مما ذكرناه يظهر أن ما أفاده العلامة الأنصارى (قده) من عدم جواز الالتزام و التدين بمؤدى الشىء عند الشك فى وقوع التعبد به هو الصحيح فى المقام، و أن ما اعترض عليه فى الكفايه من أن صحه الالتزام بمؤدى شىء و صحه نسبه إلى الله سبحانه ليستا من آثار حجيته لتدورا مدار حجيته وجوداً و عدماً، فان الظن الانسدادي على تقرير الحكومه مع كونه حجه لا يصح الالتزام بمؤداه و نسبه

ص: ٢٧٢

ليه سبحانه، كما أن صحه ترتبهما على شىء لقيام دليل عليها لا تدل على حجيته فى غير محله، لما عرفت من أن صحه الالتزام بمؤدى شىء أو صحه نسبته إلى الشارع لا تنفك عن حجيته، إذ كيف يمكن أن يتعبد الشارع بشىء و يحكم بلزوم متابعتة، و مع ذلك لا يصح الالتزام به و نسبته إليه؟ أم كيف يمكن أن يصح الالتزام بمؤدى شىء و نسبته إلى الشارع بقيام دليل عليه و مع ذلك لا يكون حجه من قبله؟ بدهاه أن قيام دليل على صحه الالتزام بمؤداه و نسبته إليه يكشف عن حجيته كما لا يخفى» لأنه ان أريد بالالتزام و صحه النسبه الالتزام بحجيه تلك الأماره و كون مؤداهها هو الحكم الفعلى الذى اقتضته حجيتها، فما أفاده من التساوى بينهما فى غايه المتانته.

و ان أريد به الالتزام بكون مؤداه هو الحكم الواقعى الأولى كما هو ظاهر الآيه الشريفه و ظاهر كلام الشيخ الأعظم (قده): «فهو افتراء» فلا يمكن المساعده عليه، لأن قيام الحجه لا يحرز كون مؤداهها حكماً واقعياً أولياً، و مع عدم إحراز الواقع بهذه الحجه كيف يصح الالتزام به و نسبته إلى الشارع، إذ ليس ذلك الا تشريعاً محرماً.

نعم يرد على ما أفاده المصنف بقوله: «ضروره أن حجه الظن عقلا على تقرير الحكومه... إلخ» أنه ليس للعقل حكم بالحجيه على وزان حكم الشرع بها، بل العقل يدرك حسن الأشياء و قبحها، فحكم العقل بحجيه الظن فى حال الانسداد يراد به حكمه بالتبعيض فى الاحتياط بتقديم المظنونات على المشكوكات و الموهومات، فلا يكون عدم جواز اسناد مؤدى الظن الانسدادى إلى الشارع

ضروره (١) أن حجيه الظن عقلا- على تقرير الحكومه فى حال الانسداد لا توجب صحتها (صحتها) فلو فرض صحتها (٢) (صحتها) شرعاً مع الشك فى التعبد به لما كان يجدى (٣) فى الحجيه شيئاً ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها (٤)(الآثار) و معه (٥) لما كان يضر عدم صحتها أصلا كما أشرنا إليه آنفاً (٦)، فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك فى التعبد -----

(١). تعليل لبيان عدم كون صحة الالتزام و الإسناد من آثار الحجيه، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: صحة الالتزام و النسبه، و هذا تفريع على ما تقدم من أن صحة الالتزام و النسبه ليستا من آثار الحجيه، يعنى: بعد أن ثبت عدم كون جواز الالتزام و الإسناد من لوازم الحجيه، فلا- يكون جوازهما - على فرض ثبوته - دليلا- على الحجيه فيما إذا شك فيها، فضميرا «به، عليه» راجعان إلى الموصول المراد به الأماره.

(٣). لما تقدم من عدم الملازمه بين صحة الالتزام و الإسناد و بين الحجيه.

(٤). أى: من آثار الحجيه، و المراد بالآثار هى التنجيز و التعذير و التجري و الانقياد، فلوازم الحجيه الكاشفه عن الحجيه وجوداً و عدماً هى هذه الآثار الأربعة، دون صحة الالتزام و الإسناد.

(٥). أى: و مع ترتب تلك الآثار عليه لا يضر عدم صحة الالتزام و الإسناد بالحجيه أصلا.

(٦). فى قوله: «ضروره أن حجيه الظن... إلخ». =====

قضاً حتى يقال: ان عدم صحة نسبه مؤدى الأماره ليس دليلا على عدم حجيتها، لعدم صحة النسبه فى الظن الانسدادى على الحكومه مع حجيتها.

ص: ٢٧٤

و عدم جواز الإسناد (الاستناد) إليه تعالى غير مرتبط بالمقام (١)، فلا يكون الاستدلال عليه (٢) بمهم، كما أتعب به (٣) شيخنا العلامة أعلى الله مقامه نفسه الزكية بما أطب من النقض و الإبرام، فراجعه (٤) بما علقناه عليه و تأمل.

و قد انقدح بما ذكرنا أن الصواب فيما هو المهم فى الباب (٥) -----

(١). لأنه بعد ما عرفت من عدم كون صحة الالتزام و الإسناد من اللوازم المساويه للحجيه أو الأعم منها، فالاستدلال على عدم حجيه مشكوك الاعتبار بحرمتها - كما صنعه الشيخ الأ-عظم (قده) - أجنبى عن محل البحث و هو عدم حجيه مشكوك الحجيه.

(٢). أى: على عدم صحة الالتزام و عدم جواز الإسناد، و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «فلا يكون الاستدلال به - أى بعدم الصحة و عدم الالتزام - عليه - أى على عدم الحجيه - بمهم».

(٣). الضمير راجع إلى الموصول فى «كما» المراد به الاستدلال.

(٤). أى: فراجع استدلال الشيخ. و قوله: «بما أطب» متعلق ب «أتعب».

قال فى حاشيه الرسائل مستشكلا على الشيخ ما لفظه: «و لا يخفى أن التعبد بالمعنى الذى ذكره - و هو التدين يكون المظنون أو ما قام عليه الأصل أو الدليل حكم الله تعالى - ليس بلازم على كل حال لا تخبيراً و لا تعييناً، و المذى لا بد منه و لا محيص عنه عقلا- هو الاستناد إلى حجه معتبره عقلا- أو نقلا- و لو كانت أصاله البراءه العقليه و هو قبح العقاب بلا بيان، و من الواضح أن الاستناد إليها فى مقام الاقتحام لا يقتضى الالتزام بحكم شرعى أصلا... إلخ».

(٥). غرضه بالمهم هو البحث عن الحجيه، و قد عرفت أن عدم صحة الالتزام

ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيداً.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعاً (١) عن تحت هذا الأصل، أو قيل بخروجه يذكر (نذكر) في ذيل فصول: -----
----- والإسناد لا يدل على عدم الحجية، فتقرير الأصل على الوجه الذى ذكره المصنف أولى، لما مر
أولا من عدم دلالة انتفاء جواز الالتزام والإسناد على انتفاء الحجية.

و ثانياً: من أن البحث عن جواز الالتزام والإسناد و عدمه، و الاستدلال عليهما بالأدلة الأربعة فقهى لا أصولى، و المناسب للبحث
الأصولى هو البحث عن نفس الحجية لا عما يترتب عليها من الأحكام الشرعية.

(١). لما كان موضوع أصاله عدم الحجية الظن المشكوك الاعتبار، فالخارج عنها يكون خروجه موضوعياً، إذ هو معلوم الاعتبار،
و من الواضح أنه يغير مشكوك الاعتبار موضوعاً.

ص: ٢٧٦

لا- شبهه فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين مراده (١) فى الجملة (٢)، لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات فى
تعيين

حجيه ظواهر الألفاظ

(١). هذا أحد الظنون الخاصه الخارجه عن أصل عدم الحجيه، و غرضه:

نفى الشبهه عن حجيه ظواهر الألفاظ الكاشفه عن المرادات بنحو الإيجاب الجزئى فى قبال السلب الكلى. قال الشيخ الأعظم
(قده) متعرضاً لهذه المسأله «و منها - أى و من الأمور الخارجه عن تحت أصاله حرمة العمل بما سوى العلم - الأمارات المعموله
فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه، و هى على قسمين... إلخ».

(٢). متعلق ب «لا شبهه» يعنى: أن عدم الشبهه فى لزوم اتباع الظواهر انما هو بنحو الإيجاب الجزئى فى قبال التفاصيل الآتية، هذا.
و قد استدل المصنف (قده) على حجيه الظواهر بما يتألف من أمرين:

أحدهما: ما أفاده بقوله: «لاستقرار طريقه العقلاء على اتباع الظهورات».

ثانيهما: القطع بإمضاء الشارع لهذه السيره، و الدليل على هذا الإمضاء

المرادات مع القطع بعدم الردع عنها (١)، لوضوح (٢) عدم اختراع طريقه أخرى فى مقام الإفاده لمرامه من كلامه، كما هو واضح. ----- هو عدم ردعهم عنها باختراع طريقه أخرى فى مقام إفاده مرامه، و عدم الردع فى مثله يوجب القطع بالإمضاء بعد وضوح عدم مانع عن الردع.

و لا إشكال فى تسلّم المقدمتين و تماميتهما. أما الأولى، فلبداهه بناء العقلاء على الأخذ بالظواهر و كشفها عن المرادات الجديه للمتكلم، و لذا لا يقبل اعتذار العبد الذى يخالف ظاهر كلام مولاه بعدم علمه بكون الظاهر مراداً جدياً له. و أما الثانیه، فلوضوح كون الطريق الموصل لجل الأحكام هو الألفاظ، فلو كانت هذه الطريقه مردوعه عنده لكان اللازم احداث طريقه أخرى، و التالى باطل فالمقدم مثله.

(١). أى: ردع الشارع عن طريقه العقلاء. و هذا هو الأمر الثانى المتقدم توضيحه بقولنا: «ثانيهما: القطع بإمضاء الشارع... إلخ» و احتمال كون الآيات الناهيه عن اتباع الظن رادعه عن العمل بالظواهر مندفع، لما سيأتى.

(٢). تعليل لقوله: «مع القطع بعدم الردع» و قد عرفت توضيحه.

ثم ان الأقوال فى مسأله حجيه الظواهر ثلاثه.

الأول: أنها حجه مطلقاً فى قبال تفصيلى المحقق القمى و جماعه من المحدثين كما سيأتى، و فى هذا القول أيضاً أقوال و تفاصيل:

منها: أنها حجه مطلقاً يعنى: سواء أفادت الظن الشخصى أو النوعى بإرادته المتكلم لها أم لا، و سواء كان ظن شخصى أو نوعى بخلافها أم لا، من غير فرق فى ذلك كله بين من قصد افهامه بها و من لم يقصد، و لا بين ظواهر الكتاب

ص: ٢٧٨

..... و غيره فهي منوطه بنفس وضع اللفظ و حجه من غير شرط لكن ما لم يحصل العلم بإرادته خلافها، و هذا القول هو الذى استظهره المصنف (قده) و اختاره بقوله: «و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها... إلخ» و اختاره الشيخ (قده) أيضا حيث قال: «ثم انك قد عرفت أن مناط الحجية و الاعتبار فى دلالة الألفاظ هو الظهور العرفى، و هو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى و لو بواسطة القرائن المقاميه المكتنفه بالكلام، فلا فرق بين افادته الظن بالمراد و عدمها، و لا بين وجود الظن الغير المعترف على خلافه و عدمه... إلخ».

و منها: أنها حجه بشرط افادتها - بنفسها أو من خارج - الظن بإرادته المتكلم لها.

و منها: أنها حجه بشرط عدم قيام الظن غير المعترف على خلافها، و قد ذكر الشيخ هذين القولين أيضا ناسباً لهما إلى بعض معاصريه حيث قال (قده) بعد ما اختار الحجية مطلقاً كما عرفت: «نعم ربما يجرى على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجيه الظواهر إذا لم تفد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعترف على خلافها، لكن الإنصاف أنه مخالف لطريقه أرباب اللسان و العلماء فى كل زمان» و هناك أقوال و تفاصيل أخرى لم نتعرض لها تبعاً للمصنف، هذا.

و قد استدل المصنف (قده) على مختاره بإطلاق السيره العقلائيه القائمه على الأخذ بالظواهر و اتباعها إلى أن يعلم بالخلاف، و الدليل على هذا الإطلاق هو عدم صحه الاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف، و هذا كاشف قطعى عن إطلاق السيره و عدم تقيدها بأحد هذين القيدين و هما الظن بالوفاق و عدم الظن بالخلاف.

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها (١) من غير تقييد بإفادتها (٢) للظن فعلا (٣)، و لا بعدم الظن (٤) كذلك على خلافها قطعاً،
ضروره (٥) أنه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها (٦) للظن بالوفاق و لا بوجود الظن بالخلاف.

كما أن (٧) -----

(١). خبر «أن سيرتهم» و قوله: «من غير تقييد» حال من «سيرتهم» يعنى:

أن سيرتهم مستقره على اتباع الظواهر حال كون تلك السيره غير مقيده بإفادتها للظن.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «اتباعها، خلافها» راجع إلى الظهورات. و هذا إشاره إلى القول الثانى فى حجيه الظواهر مطلقاً كما
تقدم بقولنا: «و منها أنها حجه بشرط افادتها... إلخ».

(٣). أى: الظن الشخصى، و قوله: «كذلك» أى: فعلا.

(٤). إشاره إلى القول الثالث فى حجيه الظواهر مطلقاً كما تقدم بقولنا:

«و منها أنها حجه بشرط عدم قيام... إلخ».

(٥). تعليل لعدم تقييد حجيه الظواهر بإفادتها للظن الفعلى بالوفاق، و لا بعدم الظن بالخلاف.

(٦). هذا الضمير و ضمير «مخالفتها» راجعان إلى الظهورات.

١ - التفصيل بين من قصد افهامه و غيره

(٧). هذا هو القول الثانى، و هو المنسوب إلى المحقق القمى (قده) و قد تعرض له الشيخ الأعظم بقوله: «و أما التفصيل الاخر
فهو الذى يظهر من صاحب

ص: ٢٨٠

الظاهر عدم اختصاص ذلك (١) بمن قصد أفهامه، و لذا (٢) لا يسمع اعتذار من لا يقصد أفهامه إذا خالف (٣) ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف -----

القوانين (قده) فى آخر مسأله حجيه الكتاب و فى أول مسأله الاجتهاد و التقليد و هو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام، فالظواهر حجه بالنسبه إليه من باب الظن الخاصّ... إلخ» و حاصله: اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه دون غيره. و حاصل وجه اندفاعه هو: عموم دليل اعتبار الظاهر - أعنى سيره العقلاء الثابته فى الظواهر مطلقاً حتى بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه - و الشاهد على إطلاق بنائهم هو: أنه لا يسمع اعتذار من لم يقصد افهامه بأنى لم أكن مقصوداً بالإفهام، فلا يكون مخالفه الحكم الّذى تضمنه الخطاب الموجه إلى شخص معين - إذا كان شاملاً لغيره أيضاً - معصيه، و من المعلوم أن عدم السماع ليس الا لعدم صحته الكاشف عن عموم السيره قطعاً، فلا مجال لتوهم أن مقتضى القدر المتيقن من السيره التى هى دليل لى هو الالتزام بحجيه الظواهر فى بعض الموارد لا مطلقاً.

(١). أى: اتباع الظواهر.

(٢). أى: و لأجل عدم اختصاص حجيه الظواهر بمن قصد افهامه لا يسمع اعتذار... إلخ.

(٣). قيد لقوله: «لا يسمع» و فاعل «خالف» ضمير راجع إلى «من لا يقصد» و «من تكليف» بيان للموصول فى «ما تضمنه» يعنى: إذا خالف من لم يقصد افهامه ظاهر ما تضمنه... إلخ.

ص: ٢٨١

(١). الضميران راجعان إلى الموصول في «من لم يقصد أفهامه» يعنى: أن غير المقصود بالإفهام قد يشمله الحكم المذكور في الكلام إما بلسان العموم بمعنى كون الحكم عاماً لغير المقصود بالإفهام في ضمن المقصودين به، كما إذا سأل الراوى عن معنى الاستطاعة الشرعية الموجبه لاستقرار الحج على المكلف فقال عليه السلام: «من كان صحيحاً فى بدنه، مخلصى سربه، له زاد و راحله، فهو مستطيع للحج»، فان الحكم المذكور فى الجواب يشمل بلسان العموم غير المقصود بالإفهام. و إما بلسان الخصوص، كما إذا سأل الراوى عن حكم الدماء الثلاثه، فأجاب الإمام عنه، فان الحكم الذى تضمنه ظاهر كلامه عليه السلام يشمل غير المقصود بالإفهام و هو المرأه بنحو يختص بها. =====

(-). لا- يخفى أن ظاهر عبارته المتن - بل صريحها - إناطه حجيه ظاهر الكلام بالنسبه إلى غير المقصود بالإفهام باختصاص الحكم المذكور فى الكلام به أو شمول عمومه له. مع أنه ليس كذلك، لوضوح أنه إذا سأل الراوى عن حكم تحيض المرأه مثلاً، فأجابه الإمام عليه السلام، ثم وقع هذا الجواب على يد رجل آخر غير الراوى، فلا إشكال حينئذ فى حجيه ظاهره بالنسبه إلى هذا الرجل الآخر غير المقصود بالإفهام أيضاً مع عدم كونه مشمولاً للحكم المذكور لا عمومياً و لا خصوصاً.

فالتجيه: أن ظاهر الكلام حجه بالنسبه إلى كل أحد من غير فرق بين كونه مقصوداً بالإفهام و عدمه، و لا بين كونه مشمولاً للحكم و عدمه. و المناقشه فى المثال لا تقدر فى صحه المدعى.

و يصح (١) به الاحتجاج لدى المخاصمه و اللجاج، كما تشهد به (٢) صحه الشهاده بالإقرار من كل من سمعه (٣) و لو قصد عدم افهامه فضلاً عما إذا لم يكن بصدد افهامه «-» .

(١). معطوف على «لا يسمع» أى: و لذا يصح، و ضمير «به» راجع إلى «ظاهر» يعنى: و يصح احتجاج المولى بظاهر كلامه على العبد التارك للعمل به مع كونه غير مقصود بالإفهام، فصحه الاحتجاج تكشف عن حجيه الظواهر مطلقاً.

(٢). أى: كما تشهد - بعدم سماع الاعتذار و صحه الاحتجاج بظاهر الكلام - صحه الشهاده بالإقرار... إلخ.

(٣). أى: سمع الإقرار، و قوله: «من كل» متعلق بالشهاده، أى: يصح الشهاده بالإقرار من كل أحد سمع ذلك الإقرار، كما إذا سمع زيد شخصاً يقول: «لعمرو على عشرة دراهم» و لم يكن زيد مقصوداً بالإفهام، فانه يصح لزيد أن يشهد أن هذا الشخص أقر بالدراهم لعمرو عليه، بل تصح الشهاده المذكوره حتى إذا علم زيد بأن المتكلم قصد عدم افهامه بكلامه. =====

(-). الحق أن يقال: ان ظاهر اللفظ سواء كان ناشئاً من الوضع أم غيره حجه بيناء العقلاء مطلقاً من غير فرق بين من قصد افهامه به و غيره، و لا بين ظاهر الكتاب و السنه و غيرهما، لاستقرار بناء العقلاء على ذلك.

نعم إذا علم من حال المتكلم أنه بصدد بيان مقصوده لخصوص المخاطب أو غيره ممن قصد افهامه بألفاظ خاصه كالرموز بحيث يريد إخفاء مراده عن من لم يقصد افهامه بها، فلا شك فى عدم حجيه هذه الظواهر حينئذ بالنسبه إلى غير من قصد افهامه، بل لا ينعقد ظهور لكلامه حتى ينازع فى حجيته بالنسبه

ص: ٢٨٣

لي من لم يقصد افهامه، لكون هذا البناء منه قرينه مانعه عن انعقاد ظهور لكلامه.

فان كان هذا مقصوده من التفصيل فليس هو تفصيلاً في حجيه الظهور بين من قصد افهامه و غيره، بل هو تفصيل بين الكلام الذى له ظهور و بين الكلام الذى ليس له ظهور، و هو خارج عن موضوع البحث، لأن ظاهر العنوان هو انعقاد الظهور، و الخلاف انما هو في حجيته مطلقاً كما هو المشهور، أو حجيته لخصوص من قصد افهامه كما نسب إلى المحقق القمى قدس سره و ان كانت عبارته لا تخلو من اضطراب بالنسبه إلى أن مورد البحث في ظواهر الكتاب و السنه هل هو حجيتها بالنسبه إلى من قصد افهامه دون غيره أم انعقاد الظهور لهما، فلا ظهور لهما بالنسبه إلى غير المقصودين بالإفهام، فالأولى حينئذ نقل عبارته.

قال في بحث السنه: «و أما السنه المعلومه الصدور عنه عليه السلام، فيحتمل ضعيفاً أن تكون مثل المصنفات و المكاتيب، و لكن الأظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين و بلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطه تبليغهم، و مع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه عليه السلام بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجيه... إلى أن قال: و ثبوت اشتراكنا غير المشافهين حتى يكون ظناً معلوم الحجيه... إلى أن قال: و ثبوت اشتراكنا معهم في أصل التكليف بالإجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الأدله، و توجه الخطاب إلينا، و لا إجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا».

و قال في بحث الاجتهاد و التقليد: «لكننا نقول: المسلم منه حجيه متفاهم المشافهين و المخاطبين و من يحذو حذوهم، لأن مخاطبته كان معهم، و الظن الحاصل للمخاطبين من جهه أصاله الحقيقه أو القرائن المجازيه حجه إجماعاً» إلى أن قال: «و الحاصل:

ن دعوى العلم بأن وضع الكتاب العزيز انما هو على وضع تأليف المصنفين سيما فى الأحكام الفرعية دعوى لا يفى بإثباتها بينه».

أقول: يكفى فى إثباتها بناء العقلاء على حجيه الظواهر مطلقاً، و عدم الوجه فى اختصاص حجيه ظواهر الروايات المتضمنه للأحكام بخصوص الزواه بعد كون مضامينها أحكاماً كلياً لجميع المكلفين، و اقتضاء ارتكاز رواه أحاديثنا السؤال من الحكم الكلى، فلا موجب لجعل تلك الأحكام مختصه بالرواه و إثباتها لغيرهم بقاعده الاشتراك مثلاً كما ادعاه المحقق القمى.

و مما ذكرنا يظهر ما فى قوله: «و لا إجماع على مساواتنا فى العمل بالظن الحاصل منها لنا» حيث ان ظاهره تسليم ظهور الكتاب العزيز بالنسبه إلى غير المخاطبين، لكنه لا- دليل على اعتباره شرعاً، لما مر آنفاً أيضاً من حجيه ظواهر الألفاظ ما لم يحرز قرينه على إرادته الخلاف، و مجرد احتمال نصب القرينه و إرادته خلاف الظاهر لا يقدر فى حجيه بناء العقلاء على اتباع الظواهر بعد وضوح بنائهم على نفي القرينه بالأصل العقلائي.

و الحاصل: أن ما أفاده المحقق القمى (قده) من الفرق بين المقصود بالإفهام و غيره يرجع إلى جريان أصاله عدم الغفله و الخطأ فى الأول دون الثانى، حيث ان عدم إرادته الظاهر بالنسبه إلى المقصود بالإفهام ناش عن غفله المتكلم عن نصب القرينه على إرادته خلاف الظاهر، أو عن غفله المخاطب عن القرينه المنصوبه من المتكلم، و احتمال الغفله فى كليهما مدفوع بأصاله عدم الغفله التى هى من الأصول العقلائيه.

و هذا بخلاف من لم يقصد افهامه، لعدم انحصار عدم إرادته الظاهر

النسبه إليه في هذين الاحتمالين حتى يندفعا بأصالة عدم الخطاء و الغفله، لإمكان أن يكون منشؤه اختفاء القرائن لأجل أمور خارجيه، فلم يثبت منهم بناء على عدم الاعتناء بهذا الاحتمال.

و السر في ذلك: أنه لا- يجب على المتكلم أن يعالج اختفاء القرائن الحاليه أو المقاليه عمن لم يقصد افهامه، بل الواجب عليه عند أبناء المحاوره إلقاء كلامه على وجه يفى بتمام مراده بالنسبه إلى من قصد افهامه.

ثم انه فرع على هذا المسلك عدم حجيه ظواهر الكتاب و السنه، لاختصاص حجيتها بالمشافهين المقصودين بالإفهام، و منه نشأ انسداد باب العلمى إلى معظم الأحكام، لأن إنكار حجيه ظواهرهما يوجب الانسداد المزبور.

فدعوى المحقق المذكور تنحل إلى كبرى و صغرى:

أما الأولى، فهى عدم حجيه الظواهر بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه، لما ذكر من الوجه.

و أما الثانيه، فهى كون ظواهر الكتاب و السنه من الظواهر التى لم يقصد إفهامها لغير المخاطبين. أما الكتاب، فلعدم توجه خطاباته إلينا و عدم كونه من قبيل الكتب المقصود افهام كل من يرجع إليها. و أما الروايات، فلأن أكثرها أجوبه عن الأسئلة، فهى موجهه إلى الرّواه دون غيرهم.

و قد عرفت الإشكال فى كل من الكبرى و الصغرى، إذ فى الأولى: أن منشأ احتمال عدم إرادته خلاف الظاهر بالنسبه إلى من لم يقصد افهامه و ان لم يكن منحصراً بغفله المتكلم عن نصب القرينه أو غفله المخاطب عن الالتفات إليها، الا أن أصالة الظهور أصل برأسه، و عليه استقرت طريقه العقلاء فى الأخذ بالظواهر

٢ - التفصيل فى حجيه الظواهر بين الكتاب و غيره

(١). أى: فى حجيه الظواهر، و هذا هو القول الثالث المنسوب إلى جماعه من المحدثين، و هو التفصيل فى حجيه الظواهر بين ظواهر الكتاب فليست بحجه و بين ظواهر غير الكتاب فهى حجه، و قد تعرض شيخنا الأعظم لهذا التفصيل بقوله: «أما الكلام فى الخلاف الأول فتفصيله: أنه ذهب جماعه من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير و كشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و أقوى ما يتمسك لهم على ذلك وجهان... إلخ».

=====

عدم الاعتناء باحتمال إرادته خلافها، و منشأ هذا الأصل استقرار سيره العقلاء فى محاوراتهم على إرادته ظواهر الأقوال بملاحظته القرائن العامه أو الخاصه الحالیه أو المقالیه، و منشأ أصاله عدم الغفله هو ما يقتضيه طبع الإنسان من عدم صدور السهو و الغفله عنه.

و فى الثانيه: أن الكتاب العزيز و الروايات من قبيل كتب المصنفين كما مر آنفاً.

و أما ما عن المحقق القمى (قده) من منع حجيه الاخبار بالنسبه إلينا لوقوع التقطيع الهادم لظهورها، ففيه: أن ذلك التقطيع يهدم الظهور ممن لا- يعرف أسلوب الكلام و القواعد العربيه، أو لا- يبالي بتغير الأحكام الشرعيه، و أما العارف بأساليب الكلام و المبالي بالأحكام و الورع فى الدين كالكلينى و الشيخ و غيرهما من أرباب الجوامع، فلا يقدر التقطيع فى الظهور، و كذا الحال فى اعتماد الأئمه الأطهار عليهم الصلاه و السلام على القرائن المنفصله، فانه لا يهدم الظهور، بل يوجب الفحص عن القرينه، و عدم جواز العمل بالظواهر قبل الفحص.

و الأئمة الطاهرين (١) و ان ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجيه ظاهر الكتاب، اما بدعوى (٢) اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب -----

أحدهما: الاخبار المتواتره المدعى ظهورها فى ذلك...» و الوجه الأول من الوجهين المذكورين فى الرسائل هو الاخبار و هى على طوائف.

الأولى: ما تدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به و قد جعلها المصنف أول الوجوه كما سيأتى. الثانية: ما يدل على النهى عن تفسير القرآن بالرأى، و قد جعلها المصنف خامس الوجوه. الثالثة: ما تدل على أن للقرآن مضامين عالية لا تصل إليها أفكار الرجال، و جعلها المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل ثانى الوجهين، و الوجه الثانى المذكور فى الرسائل قد جعله المصنف رابع الوجوه، و سيأتى الحديث عنه.

(١). أو غيرهم عليهم السلام.

(٢). هذا هو الوجه الأول، و حاصله: منع الصغرى و هى الظهور، و اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به، كما يرشد إليه جملة من النصوص المتضمنه لذلك.

منها: ما عن بعض أصحاب أبى عبد الله عليه السلام فى حديث أنه «قال أبو عبد الله عليه السلام لأبى حنيفه: أنت فقيه أهل العراق؟ قال: نعم، قال:

فبِمَ تفتيهم؟ قال: بكتاب الله و سنه نبيه، قال: يا أبا حنيفه: تعرف كتاب الله حق معرفته و تعرف الناسخ و المنسوخ؟ قال: نعم، قال: يا أبا حنيفه: لقد ادعت علماءً و يلك ما جعل الله ذلك الا عند أهل الكتاب الذين أنزل عليهم، و يلك و لا هو الا عند الخاص من ذريه نبينا محمد صلى الله عليه و آله و سلم و ما ورثك الله من كتابه حرفاً - و ذكر الاحتجاج عليه - إلى أن قال: يا أبا حنيفه إذا ورد

ص: ٢٨٨

..... عليك شىء ليس فى كتاب الله و لم تأت به الآثار و السنه كيف تصنع؟
فقال:

أصلحك الله أقيس و أعمل فيه برأى، فقال: يا أبا حنيفه: ان أول من قاس إبليس الملعون قاس على ربنا تبارك و تعالى، فقال: أنا خير منه خلقتنى من نار و خلقتة من طين، قال: فسكت أبو حنيفه، فقال: يا أبا حنيفه أيما أرجس البول أو الجنابه؟ فقال: البول، فقال: فما بال الناس يغتسلون من الجنابه، و لا يغتسلون من البول؟ فسكت، فقال: يا أبا حنيفه: أيما أفضل: الصلاه أم الصوم؟ قال: الصلاه، قال: فما بال الحائض تقضى صومها، و لا تقضى صلاتها؟ فسكت .»

و منها: ما رواه زيد الشحام، قال: «دخل قتاده بن دعامه على أبى جعفر عليه السلام فقال: يا قتاده أنت فقيه أهل البصره؟ فقال: هكذا يزعمون، فقال: أبو جعفر عليه السلام: بلغنى أنك تفسر القرآن، فقال له قتاده: نعم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعلم تفسره أم بجهل؟ قال: لا بعلم، فقال له أبو جعفر عليه السلام: فان كنت تفسره بعلم فأنت أنت و أنا أسألك، قال قتاده: سل، قال: أخبرنى عن قول الله عز و جل فى سبأ: و قدرنا فيها السير سيرا فيها لىالى و أياما آمنين، فقال قتاده: ذلك من خرج من بيته بزاد حلال و راحله و كراء حلال يريد هذا البيت كان آمناً حتى يرجع إلى أهله، فقال أبو جعفر عليه السلام: نشدتك الله يا قتاده هل تعلم أنه قد يخرج الرجل من بيته بزاد حلال و راحله و كراء حلال يريد هذا البيت فيقطع عليه الطريق فتذهب نفقته و يضرب مع ذلك ضربه فيها اجتياحه؟ قال قتاده: اللهم نعم، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده ان كنت انما فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت و أهلكت و ان كنت قد أخذته من الرجال فقد هلكت و أهلكت، ويحك يا قتاده ذلك من

به، كما يشهد به (١) ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتاده عن الفتوى به.

أو بدعوى أنه لأجل احتوائه (٢) على مضامين شامخة و مطالب ----- خرج من بيته بزاد و راحله و كراء حلال يروم هذا البيت عارفاً بحقنا يهوانا قلبه، كما قال الله عز و جل: و اجعل أفئده من الناس تهوى إليهم، و لم يعن البيت، فيقول: إليه، فنحن و الله دعوه إبراهيم عليه السلام التي من هوانا قلبه قبلت حجته، و الا فلا، يا قتاده: فإذا كان كذلك كان آمناً من عذاب جهنم يوم القيامة، قال قتاده: لا جرم و الله لا فسّرتها الا هكذا، فقال أبو جعفر عليه السلام: ويحك يا قتاده انما يعرف القرآن من خوطب به «.

و هاتان الروايتان تدلان على اختصاص فهم القرآن بالأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، فليس للقرآن ظهور بالنسبة إلى غيرهم عليهم السلام حتى يجوز العمل به حتى لو سلم حجيه الظواهر.

(١). أى: بهذا الاختصاص، و ضمير «به» الآتى راجع إلى ظاهر الكتاب.

(٢). هذا الضمير و ضمير «أنه» راجعان إلى الكتاب، و هذا هو الوجه الثانى و حاصله: منع الصغرى أيضا - و هى الظهور - بعد عدم معرفه أبناء المحاوره بتلك المعانى الغامضه، فجهلهم بها يمنع عن انعقاد الظهور، و يشهد لهذا الوجه بعض الروايات:

منها: ما رواه العياشى فى تفسيره عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ليس شىء أبعد من عقول الرّجال عن القرآن» و وردت هذه العبارة فى روايه جابر(١)، و لأجل علو مضامين الكتاب العزيز لا يبلغ

ص: ٢٩٠

غامضه عاليه لا يكاد تصل إليها أيدي أفكار أولى الأنظار غير الراسخين العالمين (١) بتأويله، كيف (٢) و لا يكاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل (٣) الا الأوحدي من الأفاضل؟ فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان (٤) و ما يكون و حكم كل شىء .

أحد كنه معانيه الا النبي و أوصياؤه صلوات الله عليهم أجمعين.

(١). و هم كما فى عده من الأحاديث: أمير المؤمنين و الأئمه من ولده عليهم السلام.

منها: ما رواه عبد الرحمن بن كثير عن أبى عبد الله عليه السلام قال:

«الراسخون فى العلم أمير المؤمنين عليه السلام و الأئمه من ولده عليهم السلام».

(٢). أى: كيف تصل أيدي أفكار أولى الأنظار إلى مضامين الكتاب العزيز العاليه و الحال أنه لا يكاد يصل... إلخ.

(٣). و هم المتقدمون فى العلم، لأنهم الأوائل فى الرتبة، فان غيرهم متأخر عنهم فيها.

(٤). كما ورد فى عده من الروايات:

منها: ما رواه مرزم عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال الله تبارك و تعالى أنزل فى القرآن تبيان كل شىء حتى و الله ما ترك الله شيئاً يحتاج إليه العباد حتى لا يستطيع عبد يقول لو كان هذا أنزل فى القرآن الا و قد أنزله الله فيه».

و منها: ما رواه عمر بن قيس عن أبى جعفر عليه السلام قال: «سمعتة يقول:

ان الله تبارك و تعالى لم يدع شيئاً يحتاج إليه الأمه الا أنزله فى كتابه و بينه لرسوله صلى الله عليه و آله الحديث (١٠)».

ص: ٢٩١

(١). هذا هو الوجه الثالث، حكاه شيخنا الأعظم عن السيد الصدر، قال الشيخ مَلْخَصاً كلام السيد: «ان المتشابه كما يكون في أصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد: انا أستعمل العمومات و كثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينه، وربما أخاطب أحداً و أريد غيره، و نحو ذلك، فحينئذ لا- يجوز لنا القطع بمراده و لا يحصل لنا الظن به، و القرآن من هذا القبيل، لأنه نزل على اصطلاح خاص... إلى أن قال: ذم على اتباع المتشابه و لم يبين لهم المتشابهات ما هي و كم هي، بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ و جعل البيان موكولاً- إلى خلفائه، و النبي صلى الله عليه و آله نهى الناس عن التفسير بالآراء و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن الا ما أخرجه الدليل... و أيضاً ذم الله تعالى من اتباع الظن، و كذا الرسول صلى الله عليه و آله و لم يستثنوا ظواهر القرآن...» (-) .

و حاصل ما أفاده المصنف في تقريبه هو: منع الكبرى - و هي حجيه كل ظهور - بدعوى إجمال المتشابه، و احتمال شموله للظاهر، و يكفي في عدم حجيه الظاهر احتمال شمول المتشابه له، إذ احتمال اندراجه في المتشابه يوجب =====

(-). و يظهر من هذه العبارة أن السيد الصدر يسلم الصغرى و هي أصل الظهور، و لكنه يمنع حجيته بزعم اندراجه في المتشابه، خلافاً لما استظهره المصنف منها في حاشيه الرسائل من جعل النزاع صغرياً، حيث قال فيها:

«ثالثها كون المنع لأجل أن ما يتراءى فيه ظاهراً ليس بظاهر، اما لما عن السيد الصدر من أنه على اصطلاح خاص من وضع جديد أو مجازات لا يعرفها العرب» و ان كان في نسبة الوضع الجديد إليه منع، لتصريحه بنفسه.

و كيف كان فالإنصاف أن عبارات السيد مضطربه، فيستفاد من بعضها صغريه النزاع و من بعضها كبرييه، فلاحظ.

من احتمال شموله له (١)، لتشابه (٢) المتشابه و إجماله.

أو بدعوى أنه (٣) و ان لم يكن منه ذاتاً، الا أنه (٤) صار منه عرضاً، للعلم (٥) الإجمالى بطرؤ التخصيص و التقييد و التجوز فى غير واحد من ظواهره (٦) ----- الشك فى حجتيه، و قد عرفت أن مقتضى الأصل فى مشكوك الحجيّه عدم جواز العمل به.

(١). أى: شمول المتشابه للظاهر.

(٢). تعليل لقوله: «لا أقل...» و «إجماله» عطف تفسير للمتشابه، يعنى: بعد كون المتشابه مجملاً فيحتمل شموله للظاهر أيضاً.

(٣). أى: أن ظاهر الكتاب، و هذا هو الوجه الرابع، و قد جعله شيخنا الأعظم ثانى الوجهين، حيث قال: «انا نعلم بطرو التخصيص و التقييد و التجوز فى أكثر ظواهر الكتاب، و ذلك مما يسقطها عن الظهور» و حاصله: منع الصغرى - و هى الظهور - بتقريب: أن ظاهر الكتاب و ان لم يكن ذاتاً مندرجاً فى المتشابه، لكنه مندرج فيه عرضاً، فيسقط عن الظهور، لأجل العلم الإجمالى بطرو التخصيص و التقييد و التجوز فى الكتاب، و هذا العلم الإجمالى يمنع عن الرجوع إلى الأصول المراديه، كأصالة عدم التخصيص و غيرها، و المفروض أن حجيّه الظاهر منوطه بجريان الأصول المراديه، و مع عدم جريانها - كعدم جريان الأصول العمليه فى أطراف الشبهه المحصوره - يسقط الظاهر عن الحجيّه، فيكون الظاهر حينئذ بحكم المتشابه فى عدم الحجيّه.

(٤). أى: أن ظاهر الكتاب، و ضمير «منه» فى الموضعين راجع إلى المتشابه.

(٥). تعليل لصيروره الظاهر من المتشابه عرضاً و ان لم يكن ذاتاً متشابهاً.

(٦). أى: ظواهر الكتاب.

ص: ٢٩٣

(١). هذا هو الوجه الخامس، و حاصله منع الكبرى و هى حجيه كل ظهور بدعوى شمول الاخبار - الناهيه عن التفسير بالرأى - لحمل الكلام على ظاهره، فيحرم حمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه، لأنه مصداق للتفسير بالرأى المنهى عنه، و الروايات الناهيه عن التفسير بالرأى عديده.

منها: ما رواه الريان بن الصلت عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: «قال الله عز و جل. ما آمن بى من فسر برأيه كلامى» الحديث (١).

و منها: ما رواه عبد الرحمن بن سمره قال: «قال رسول الله: لعن الله المجادلين فى دين الله على لسان سبعين نبياً، و من جادل فى آيات الله كفر، قال الله: و ما يجادل فى آيات الله الا الذين كفروا، و من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب، و من أفتى الناس بغير علم لعنته ملائكة السماوات و الأرض، و كل بدعه ضلاله، و كل ضلاله سييلها إلى النار» الحديث (١).

و منها: ما رواه أبو البخترى عن الصادق عن آبائه عليهم السلام: «ان أهل البصره كتبوا إلى الحسين بن على عليهما السلام... إلى أن قال عليه السلام: فانى سمعت =====

(-). هكذا وقع فيما بأيدينا من النسخ، و الصواب «كما هو ظاهر» بإسقاط اللام، لأن غرضه بيان وضوح طرؤ الإجمال عرضاً على ظواهر الكتاب بسبب التخصيص و التقييد و غيرهما، و هذا لا يلائم التعبير عنه ب «الظاهر» لأنه يوهم الترييد فيه، و هو ينافى جزمه الناشى من العلم الإجمالى بكثرة التخصيص و التقييد.

لحمل (١) الكلام الظاهر فى معنى على إرادته هذا المعنى (٢).

و لا- يخفى (٣) أن النزاع يختلف صغروباً و كبروباً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغروباً، و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى (٤)، و يكون المنع عن الظاهر إما لأنه من المتشابهة -----
جدى رسول الله صلى الله عليه و آله يقول: من قال فى القرآن بغير علم فليتوبأ مقعده من النار» الحديث (٥).

و منها: ما رواه أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «من فسر القرآن برأيه ان أصاب لم يؤجر و ان أخطأ خَرَّ أبعد من السماء».

(١). متعلق ب «شمول» و قوله: «على إرادته» متعلق ب «حمل».

(٢). أى: الظاهر، فحمل الكلام على ظاهره منهى عنه، لأنه مصداق للتفسير بالرأى.

(٣). حاصله: أن الوجوه الخمسة المذكوره تختلف مقتضاها، فالنزع بحسب الوجه الأخير و الثالث كبروى، إذ مقتضاها - كما تقدم - عدم حجيه الظاهر لا منع أصل الظهور، و بحسب الوجه الأول و الثانى و الرابع صغروبى، لأن مقتضاها عدم انعقاد الظهور لكلامه تعالى.

(٤). يعنى: و ان سلمت الصغرى - و هى: القرآن له ظاهر - لكن مقتضى الوجه الثالث و الأخير منع كليه الكبرى - و هى: كل ظاهر حجه - حتى المذى ردع الشارع عن اتباعه كظاهر القرآن، فيكون سبب منع الكبرى اما لأن ظاهر القرآن من المتشابهة، و اما لكونه من التفسير بالرأى. و ضمير «اما لأنه» راجع إلى القرآن.

ص: ٢٩٥

قطعاً أو احتمالاً (١)، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى (٢).

و كل هذه الدعاوى فاسده.

أما الأولى، فبأن (فانما) المراد (٣) مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته (٤)، بداهه (٥) أن فيه ما لا يختص به (٦) كما لا يخفى. و ردع أبي حنيفة (٧) و قتاده -----

(١). كما هو مقتضى الوجه الثالث.

(٢). كما هو مقتضى الوجه الخامس. و بالجملة: فوجه المنع كبروياً بحسب الوجه الثالث و الخامس بعد تسليم الصغرى - و هى أن للقرآن ظهوراً - هو كونه من المتشابه أو من التفسير بالرأى.

(٣). حاصل ما ذكره فى الجواب عن الدعوى الأولى يرجع إلى وجوه ثلاثة: الأول: أن المراد من الاخبار الداله على اختصاص فهم القرآن بأهله هو فهم مجموعه من حيث المجموع من متشابهه و محكمه و ناسخه و منسوخه و عامه و خاصه و غير ذلك، لا فهم كل آيه آيه، لوضوح أن فى الكتاب المجيد ما لا يختص فهمه بهم عليهم السلام و هو ما يكون صريحاً فى معناه كقوله تعالى: «حرمت عليكم الميتة و الدم...» فانها نصّ فى التحريم.

(٤). الضمائر الأربعة راجعه إلى القرآن.

(٥). تعليل لإثبات إرادته فهم تمام القرآن، و قد عرفت توضيحه.

(٦). أى: أن فى القرآن آيات لا يختص فهمها بأهله.

(٧). هذا هو الجواب الثانى عن الدعوى الأولى، و حاصله: أنه - بعد تسليم أن يكون المراد اختصاص فهم كل واحده من الآيات و ان كانت ظاهره بهم عليهم السلام - يراد من الردع عن العمل بالظواهر العمل بها استقلالاً لا مطلقاً حتى بعد

ص: ٢٩٦

عن الفتوى به انما (١) هو لأجل الاستقلال به فى الفتوى بالرجوع إليه (٢) من دون مراجعته أهله، لا عن (٣) -----
----- الفحص عما ورد منهم عليهم السلام من المخصص و المقيّد و غيرهما. و يشهد له سؤال الإمام عليه
السلام عن أبى حنيفة: «أ تعرف الناسخ و المنسوخ» إذ يدل على كون المانع عن التمسك بظواهر القرآن و الاستدلال بها هو
عدم معرفه الناسخ و المنسوخ و غيرهما، فإذا عرف ذلك بعد الفحص فقد ارتفع المانع، و جاز التشبث بها.

و بالجمله: فرّدع أبى حنيفة لا يمنع عن العمل بالظواهر مطلقاً كما هو مقصود المستدل - على ما ينسب إليه - بل يمنع عن العمل
بها استقلالاً، و بدون الرجوع إلى ما ورد عنهم عليهم السلام من المخصص و القرينه و غيرهما.

و قد ذكر الشيخ الأعظم هذا الجواب بقوله: «إذ لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً، لكن الظاهر أن المراد بالرأى
هو الاعتبار العقلى الظنى الراجع إلى الاستحسان... إلى أن قال: ان المنهى فى تلك الاخبار المخالفون الذين يستغنون بكتاب الله
عن أهل البيت عليهم السلام بل يخطئونهم به، و من المعلوم ضروره من مذهبنا تقديم نصّ الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن
كما أن المعلوم ضروره من مذهبهم العكس، و يرشدك إلى هذا ما تقدم فى رد الإمام على أبى حنيفة، حيث انه يعمل بكتاب
الله، و من المعلوم أنه انما كان يعمل بظواهره لا أنه كان يؤوله بالرأى، إذ لا عبره بالرأى عندهم مع الكتاب و السنه... إلخ».

(١). خبر «و ردع» و ضمير «به» راجع إلى ظاهر القرآن.

(٢). أى: إلى ظاهر الكتاب، و قوله: «بالرجوع» متعلق ب «الفتوى».

(٣). معطوف على «لأجل الاستقلال» و المقصود من العبارة: أن ردع المعصوم عليه السلام لأبى حنيفة و قتاده ليس ردعاً عن
الفتوى مطلقاً و لو كان

ص: ٢٩٧

الاستدلال بظاهره مطلقاً و لو (١) بالرجوع إلى رواياتهم و الفحص (٢) عما ينافيه و الفتوى (٣) به مع اليأس عن الظفر به، كيف (٤)؟ ----- بالرجوع إليهم عليهم السلام، بل ردعهم عليهم السلام انما هو عن الإفتاء المستند إلى ظاهر الكتاب من دون مراجعته أبي حنيفة و أضرابه إلى الأئمة عليهم السلام.

و حق العبارة أن تكون هكذا «لا لأجل أصل الاستدلال».

(١). بيان للإطلاق، و ضمير «بظاهره» راجع إلى القرآن.

(٢). معطوف على «الرجوع».

(٣). معطوف على «الاستدلال» و ضميراً «ينافيه، به» راجعان إلى ظاهر القرآن، و الضمير في «الظفر به» راجع إلى الموصول في «ما ينافيه» المراد به المخصص أو المقيد و نحوهما.

(٤). أى: كيف يكون الردع عن الاستدلال بظاهر الكتاب مع الرجوع إلى رواياتهم، مع أنه قد وقع... إلخ، و هذا هو الجواب الثالث عن الدعوى الأولى، و حاصله: أنه لا بد من إخراج الظواهر عما دل على اختصاص فهم كل آية من الآيات بهم عليهم السلام، إذ هو مقتضى التوفيق بينه و بين الاخبار الكثيرة الأمره بالرجوع إلى الكتاب العزيز في موارد متفرقة، كالأخبار الدالة على عرض الروايات المتعارضة على الكتاب، و ما دل على بطلان الشرط المخالف للكتاب، و ما دل على وجوب الرجوع إلى الكتاب، و غير ذلك، فانه لا- يمكن طرح تلك الاخبار الكثيرة لأجل ما دل على اختصاص فهم القرآن بأهله عليهم السلام. و النسبة بين تلك الاخبار و بين ما يدل على هذا الاختصاص و ان كانت عموماً من وجه، لاجتماعهما في الظواهر، و افتراقهما في النصوص و المتشابهات الا أن الجمع العرفي بينهما يقتضى حمل الاخبار الكثيرة على الظواهر، و حمل

و قد وقع فى غير واحد من الروايات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال (١) بغير واحد من آياته (من الآيات).

و أما الثانيه، فلأن احتواءه (٢) على المضامين العاليه الغامضه لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنه للأحكام و حجيتها (٣) -----
----- غيرها على غير الظواهر، و على الظواهر قبل الفحص.

فالمتحصل: أن ظواهر الكتاب حجه كحجيه الاخبار، غايه الأمر: أن ظاهر الكتاب كظاهر السنه لا يجوز العمل به قبل الفحص عن المخصص و غيره. قال الشيخ الأعظم: «هذا كله مع معارضه الاخبار المذكوره بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين و غيرها مما يدل على الأمر بالتمسك بالقرآن و العمل بما فيه...».

(١). معطوف على «الإرجاع» كما فى خبر عبد الأعلى مولى آل سام الوارد فى المسح على المراه المتضمن لقوله عليه السلام: «يعرف هذا و أشباهه من كتاب الله: ما جعل عليكم فى الدين من حرج».

(٢). أى: احتواء القرآن، و هذا رد للدعوى الثانيه - و هى اشتمال الكتاب على المطالب الشامخه المانع عن انعقاد الظهور له - و حاصل الرد: أن اشتمال الكتاب على تلك المطالب لا يمنع عن حجيه الظاهر فى الآيات المتضمنه للأحكام الشرعيه فضلا عن أصل ظهورها فيها، لأن تلك المطالب تكون فى بطون الآيات و من قبيل المعانى الكنائيه، و لا ربط لها بالمعانى التى تكون الألفاظ ظاهره فيها عند أبناء المحاوره.

و ان شئت فقل: ان محل الكلام هو حجيه ظواهر آيات الأحكام، و من المعلوم عدم المجال لإنكار الظهور بالنسبه إليها.

(٣). أى: حجيه الظواهر، و ضمير «هو» راجع إلى فهم ظواهر آيات

كما هو (١) محل الكلام.

و أما الثالثة (٢) فللمنع عن كون الظاهر (الظواهر) من المتشابه، فان (٣) الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس (٤) بمتشابه و مجمل.

الأحكام.-----

(١). لعدم الملازمه و الارتباط بين تعذر فهم الغوامض و إمكان فهم ظواهر آيات الأحكام، فلا منافاه بين فهم بعض الآيات - كآيات الأحكام مثلاً- - لوضوح معانيها، و بين تعذر فهم آيات أخرى لإجمالها، كما هو الشأن أيضا في بعض الروايات المشتمله على جمل يكون بعضها مجملا و بعضها ظاهراً، فان إجمال مجملها لا يسرى إلى الجمل التي هي ظاهره في معانيها.

(٢). و هي كون الظاهر من المتشابه و لو احتمالا، و حاصل ردها: منع كون الظاهر من المتشابه، إذ المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس المتشابه ظاهراً فيما هو أعم من الظاهر، و لا- مجملا- ليردد المتشابه بين الأقل - و هو خصوص المجمل - و الأ- كثر - و هو الشامل للمجمل و الظاهر - حتى يقال بعدم حجيه الظاهر، لاحتمال كونه من المتشابه. و يظهر هذا الجواب من شيخنا الأ- عظم (قده) حيث قال في جملة ما أورده على السيد الصدر: «ثم ان ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات، و احتمال كونها من المتشابهات ممنوع أولاً بأن المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغه و لا عرفاً... إلى أن قال: و ثانياً بأن احتمال كونها من المتشابه لا ينفع في الخروج عن الأصل...».

(٣). تعليل لمنع شمول المتشابه للظاهر.

(٤). أى: و ليس لفظ «المتشابه» من الألفاظ المجمله، بل هو من الألفاظ المبينه، لأن معناه هو المجمل، فقوله: «و مجمل» عطف تفسير للمتشابه.

ص: ٣٠٠

و أما الرابعه (١)، فلأن العلم إجمالاً - بطرؤ إرادته خلاف الظاهر انما (٢) يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر فى الروايات بموارد (٣) إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع (٤) أن دعوى -----

(١). وهى كون الظاهر متشابهاً بالعرض، و حاصل ما ذكره المصنف فى ردها وجهان أشار إلى الأول بقوله: «فلان العلم...» و توضيحه: أن سبب العلم الإجمالى - بإرادته خلاف الظاهر فى جملة من الآيات - للإجمال مشروطه بعدم انحلاله بالظفر فى الروايات بالمخصصات و غيرها من موارد إرادته خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال، و مع الانحلال لا إجمال، كما إذا علم إجمالاً - بأن موارد إرادته خلاف الظاهر عشره مثلاً - و ظفرنا فى الروايات بمقدارها، فحينئذ ينحل العلم الإجمالى بالنسبه إلى الموارد الباقية و يجوز الرجوع إلى الأصول اللفظية المراديه.

(٢). خبر «فلان».

(٣). متعلق ب «الظفر» و «بمقدار» متعلق ب «موارد» أى: الظفر بالموارد الكائنه بمقدار المعلوم بالإجمال.

(٤). هذا هو الجواب الثانى، و قد ذكره الشيخ الأ-عظم بقوله: «بأن من المعلوم هو وجود مخالفات كثيره فى الواقع فيما بأيدينا بحيث يظهر تفصيلاً بعد الفحص.

و أما وجود مخالفات فى الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم... إلخ».

و حاصل ما أفاده المصنف: أن دائره المعلوم بالإجمال ليست مطلق الأمارات حتى يقال ببقاء احتمال التخصيص و نحوه حتى بعد الظفر بمخصصات و نحوها فيما بأيدينا من الروايات و غيرها، بل خصوص ما لو تفحصنا عنه لظفرنا به، و هذا العلم الإجمالى يمنع عن التمسك بالظواهر قبل الفحص لا بعده، فبعد الفحص إذا لم يظفر بما يخالف ظاهر لكتاب من تخصيص أو تقييد أو قرينه

ص: ٣٠١

اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة (١)، فتأمل جيداً.

و أما الخامسة (٢) -----

مجاز يكون ذلك الظاهر مما علم خروجه تفصيلاً عن أطراف الشبهه، فلا مانع حينئذ من إجراء أصاله الظهور فيه.

و بالجملة: فالعلم الإجمالي بإرادته خلاف جملة من الظواهر مانع عن أصاله الظهور قبل الفحص لا بعده.

(١). خبر «أن دعوى» و ضمير «أطرافه» راجع إلى العلم الإجمالي، و ضمير «به» و المستتر في «يخالفه» راجعان إلى الموصول في «عما» المراد به المخصص أو المقيد، و الضمير البارز في «يخالفه» راجع إلى ظاهر القرآن.

(٢). و هي شمول الاخبار الناهيه عن التفسير بالرأى لحمل الكلام على ظاهره، و حاصل ما ذكره المصنف في الجواب عنها يرجع إلى وجوه ثلاثه.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «فيمنع كون حمل الظاهر» و حاصله: أن حمل الظاهر على ظاهره ليس تفسيراً لأن التفسير - كما في مجمع البيان - هو «كشف المراد عن اللفظ المشكل» أي: أنه عبارته عن كشف القناع و رفع الحجاب، و لا-قناع للظاهر، إذ المفروض أن المعنى الموضوع له ينسب إلى الأذهان بمجرد العلم بالوضع كما هو واضح. قال الشيخ الأعظم «و الجواب عن الاستدلال بها - أي بالروايات الناهيه - أنها لا تدل على المنع من العمل بالظواهر الواضحه المعنى بعد الفحص عن نسخها و تخصيصها و إرادته خلاف ظاهرها في الاخبار، إذ من المعلوم أن هذا لا يسمى تفسيراً، فان أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه أنه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً أو فارسياً أو غيرهما فعمل به و امتثله لم يعد هذا تفسيراً، إذ التفسير كشف القناع».

ص: ٣٠٢

فيمنع (١) كون حمل الظاهر على ظاهر من التفسير، فانه (٢) كشف القناع و لا- قناع للظاهر. و لو سلم فليس (٣) من التفسير
بالرأى، -----

(١). الأولى أن يقال: «فيمنع» ليلائم ما سبق.

(٢). أى: فان التفسير هو كشف القناع و رفع الحجاب.

(٣). أى: فليس حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، و هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: أن المنهى عنه - بعد تسليم
شمول التفسير لحمل الكلام على ظاهره - هو التفسير بالرأى، و المراد به الاعتماد فى استفادة المعانى من ظواهر الألفاظ على
الأمر الاعتبارية التى لا- اعتبار بها، لعدم افادتها الا الظن كالقياس و الاستحسانات العقلية، فإذا حمل اللفظ على معنى اعتماداً
على ذلك الوجه الاعتبارى فهو من التفسير بالرأى، و من المعلوم أن التفسير بهذا المعنى أجنبى عما نحن فيه من حمل الكلام
على ظاهره، لأن هذا الحمل ليس مستنداً إلى الأمر الظنى الاستحسانى، بل إلى العلم بالوضع و نحوه مما يعتمد عليه أبناء
المحاورة فى باب استفادة المعانى من الألفاظ.

و بالجملة: فلو سلم إطلاق التفسير على حمل الكلام على ظاهره، فليس من التفسير بالرأى الممنوع فى الاخبار «-» .

=====

(-). و عليه يحمل إطلاق الاخبار الناهية عن التفسير مثل ما رواه جابر بن يزيد، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن شىء من
التفسير فأجبنى ثم سأله عنه ثانية فأجبنى بجواب آخر، فقلت: كنت أجبتنى فى هذه المسألة بجواب غير هذا، فقال: يا جابر ان
للقرآن بطناً و له ظهر، و للظهر ظهر، يا جابر و ليس شىء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن، ان الآيه تكون أولها فى شىء
و آخرها فى شىء و هو كلام متصل متصرف على وجوه»

ص: ٣٠٣

إذ الظاهر أن المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به، و إنما كان منه (١) حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه (٢) بنظره، أو حمل (٣) المجمل على محتمله بمجرد مساعده (مساعده) ذاك الاعتبار عليه (٤) من دون (٥) السؤال عن الأوصياء، و فى بعض الاخبار (٦) (انما هلك الناس فى المتشابه، لأنهم لم يقفوا على معناه و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم ب آرائهم و استغنوا بذلك عن مسأله الأوصياء، فيعرفونهم) -----

(١). خبر مقدم ل «كان» و «حمل اللفظ» اسمه، و ضمير «منه» راجع إلى التفسير بالرأى، و «على خلاف» متعلق ب «حمل» أى: و إنما كان حمل اللفظ على خلاف ظاهره من صغريات التفسير بالرأى لرجحانه... إلخ.

(٢). تعليل لقوله: «كان» أى: لرجحان خلاف الظاهر - بنظر من يفسر القرآن برأيه - على الظاهر بنظر غيره.

(٣). معطوف على «حمل اللفظ» و ضمير «محتمله» راجع إلى المجمل.

(٤). أى: بمجرد مساعده ذلك الأمر الاستحسانى الظنى - الذى لا عبره به - على حمل المجمل على محتمله.

(٥). متعلق بقوله: «و إنما كان منه حمل».

(٦). الظاهر أن غرضه من نقله هو الاستشهاد على عدم كون حمل اللفظ على ظاهره من التفسير بالرأى، إذ ما ورد فى المتشابه من التعليل «بأنهم لم يقفوا على معناه» لا- يتأتى فى حمل الكلام على ظاهره، لأن المعنى الظاهر مما يقف عليه أبناء المحاوره، فتأمل جيداً.

ص: ٣٠٤

هذا. مع أنه (١) لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به -----

(١). الضمير للشأن، وهذا هو الوجه الثالث في الرد على الدعوى الخامسة، و تعرض له شيخنا الأعظم بقوله: «هذا كله مع معارضه الاخبار المذكوره بأكثر منها... إلخ» وقد نقلناها في الجواب عن الدعوى الأولى، و حاصل ما أفاده المصنف: أنه لا بد من إخراج الظواهر عن عموم الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى و ان قلنا بشمولها للظواهر، و ذلك لأن إخراجها عنها هو مقتضى التوفيق بين تلك الاخبار الشامله للظواهر و المجملات، و لحمل الظواهر على خلافها، و بين ما يدل على حجيه الكتاب مثل أخبار الثقلين، و ما دل على عرض الاخبار المتعارضه عليه، و غير ذلك، فان ما يستفاد منه حجيه الكتاب أخص، لاختصاصها بالظواهر، إذ لا معنى للإرجاع إلى المتشابه و المجمل، و الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى أعم، لشمولها للظاهر و غيره كما عرفت، فمقتضى الصنائه تخصيص عموم حرمه التفسير بالرأى بأخبار حجيه الكتاب، و إخراج الظواهر عن موضوع النهى.

و توهم كون النسبه بينهما عموماً من وجه، لشمول أخبار الحجيه للمحكّمات و هى النصوص، فتكون الظواهر مورد الاجتماع فاسد، لما فيه - بعد تسليم وجود النص في آيات الأحكام - من أن إخراج الظواهر عن دائره أخبار الحجيه يوجب حملها على المورد النادر، لندره النص جداً، فلا بدّ من معامله العموم المطلق بين أخبار النهى عن التفسير بالرأى، و بين أخبار الحجيه، و قد عرفت أن مقتضاها الالتزام بحجيه الظواهر. هذا مضافاً إلى أن قصارى ما يلزم بعد تسليم عدم ندره النص هو التعارض في الظواهر، و المرجع حينئذ هو بناء العقلاء على اتباعها.

ص: ٣٠٥

على ذلك (١) و لو (٢) سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضروره (٣) أنه قضيه التوفيق بينها و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين (٤)، و ما دل (٥) على التمسك به و العمل بما فيه، و عرض الاخبار -----

و بالجملة: فالظواهر خارجه عن التفسير بالرأى على كل تقدير إما موضوعاً و إما حكماً.

(١). أى: لا محيص عن حمل الاخبار الناهيه عن التفسير بالرأى على غير الظاهر.

(٢). وصلية، أى: و لو سلم شمول الروايات الناهيه لحمل اللفظ على ظاهره.

(٣). تعليل لقوله: «لا محيص» و ضمير «أنه» راجع إلى الحمل على غير الظاهر، يعنى: أن حمل الاخبار الناهيه على غير الظاهر هو مقتضى الجمع بينها و بين الاخبار التى يستفاد منها حجيه الكتاب.

(٤). قال فى الوسائل: «و قد تواتر بين العامه و الخاصه عن النبى صلى الله عليه و آله و سلم أنه قال: انى تارك فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا كتاب الله و عترتى أهل بيتى، و أنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

(٥). كما قال أمير المؤمنين عليه السلام: «انتفعوا ببيان الله و اتعظوا بمواعظ الله و اقبلوا نصيحه الله، فان الله قد أعذر إليكم بالجليه و اتخذ عليكم الحججه، و بين لكم محابه من الأعمال و مكارهه منها... إلى أن قال عليه السلام: و اعلموا أن هذا القرآن هو الناصح الذى لا يغش و الهادى الذى لا يضل، و المحدث الذى لا يكذب، و ما جالس هذا القرآن أحد الا قام عنه بزياده أو نقصان زياده فى هدى أو نقصان من عمى.. إلخ».

و كذا ما رواه حفص المؤذن و إسماعيل بن جابر عن أبى عبد الله عليه السلام فى رساله طويله كتبها إلى جماعه من الشيعة، و فيها: «قد أنزل الله القرآن

ص: ٣٠٦

المتعارضة عليه (١)، و ردّ الشروط المخالفه له (٢) و غير ذلك (٣) مما لا محيص

و جعل فيه تبيان كل شىء و جعل للقرآن و لتعلم القرآن أهلاً...».

(١). أى: على القرآن، مثل ما رواه عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «قال الصادق عليه السلام: إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فأعرضوهما على كتاب الله فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردوه، فان لم تجدوهما فى كتاب الله فأعرضوهما على أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، و ما خالف أخبارهم فخذوه».

بل ظاهر بعض الاخبار أنه يعتبر فى حججه الخبر - و ان لم يكن معارضاً - أن لا يكون مخالفاً لكتاب الله، مثل ما رواه أيوب بن راشد عن أبى عبد الله عليه السلام: «قال: ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف».

و كذا ما رواه هشام بن الحكم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «خطب النبى صلى الله عليه و آله بمنى، فقال: أيها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فأنا قلته، و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله».

(٢). كصحيحه عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «سمعتة يقول: من اشترط شرطاً مخالفاً لكتاب الله فلا يجوز له، و لا يجوز على الذى اشترط عليه، و المسلمون عند شروطهم مما وافق كتاب الله عزّ و جل (١) و نحوه غيره».

(٣). أى: و غير الاخبار المتقدمه، و قد ذكر الشيخ الأعظم بعضها فقال فى

ص: ٣٠٧

عن إرادته الإرجاع إلى ظواهره لا- خصوص نصوصه (١)، ضروره (٢) أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات أو الشروط أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها ليست الاظهره في معانيها، و ليس فيها (٣) ما كان نصاً كما لا يخفى. ----- مقام عدّ الاخبار المعارضه للأخبار الناهيه عن التفسير بالرأى ما لفظه: «و الاخبار الداله قولاً و فعلاً و تقريراً على جواز التمسك بالكتاب مثل قوله عليه السلام: - لما قال زراره من أين علمت أن المسح ببعض الرأس - لمكان الباء، فعرفه عليه السلام مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب، و قول الصادق عليه السلام في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام: انه فاسق، و قال الله تعالى: ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا الآية، و قوله عليه السلام لابنه إسماعيل: ان الله عز و جل يقول:

يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم ... إلخ».

و الحاصل: أن هذه الروايات تدل بوضوح على أن الأئمة عليهم السلام أرجعوا الزواه إلى القرآن الكريم، و لا- بد أن يكون إرجاعهم إلى ظواهر الكتاب لا- خصوص نصوصه و محكماته، إذ الآيات المتكفله للأحكام ليست الاظهره في معانيها كما لا يخفى.

(١). هذا الضمير و ضمير «ظواهره» راجعان إلى القرآن.

(٢). تعليل لقوله: «قضيه التوفيق» و قد عرفت توضيحه.

(٣). حيث ان أظهر آيات الأحكام هي آيات الإرث، و ليس شىء منها نصاً، فان قوله تعالى: «فلأمة السدس» و ان كان نصاً، الا أن إرثها من جميع التركة يكون بالإطلاق كما هو واضح. و ضمائر «فيها» في الموضوعين و «بها، معانيها» راجعه إلى الآيات.

ص: ٣٠٨

(١). قال فى مجمع البحرين: «تحريف الكلام تغييره عن مواضعه» و المصنف (قده) أطلقه على مطلق التغيير، فيشمل الإسقاط و التصحيف. و كيف كان فهذا وجه آخر لإسقاط ظاهر الكتاب عن الحجية و ان لم نظفر إلى الآن بمن استدل به من المحدثين عليه.

نعم قال فى أوثق الوسائل ما حاصله: «ان أخبار التحريف قد جعلها شريف العلماء من جملة الأدله على عدم حجيه الكتاب، لكن الشيخ الأعظم عدل عن ذلك و تعرض لمسأله التحريف فى تنبيهات المسأله، و السير فيه عدم تمسك أحد من الأخباريين بها لتذكر فى جملة أدلتهم، و لعل السر فى ترك الاستدلال بها هو أن النزاع فى حجيه الكتاب قبل وقوع التحريف فيه كما فى زمن النبى صلى الله عليه و آله أو مع قطع النظر عن ذلك».

و كيف كان، فحاصل ما أفاده المصنف (قده) فى تقرير هذا الوجه: أن العلم الإجمالى بوقوع التحريف فى الكتاب إما بإسقاط بعض الآيات و إما بتغيير موضع بعضها يوجب سقوط الظهور عن الاعتبار أو يمنع عن انعقاد الظهور.

قال شيخنا الأعظم فى التنبيه الثالث: «ان وقوع التحريف فى القرآن على القول به لا- يمنع من التمسك بالظواهر، لعدم العلم الإجمالى باختلال الظواهر بذلك... إلخ».

(٢). أما الزيادة فقد قام الإجماع على عدمها. و التصحيف كما فى مجمع البحرين: «تغيير اللفظ حتى يغير المعنى» أقول: الظاهر أن التصحيف تغيير الكلام ماده أو هيئه بحيث يخرج عن الكلام المنزل، و مع احتمال له لم يحرز كونه من الكلام المنزل حتى يتبع ظهوره الفعلى أو الذاتى. و أما الإسقاط فلا يخل بظهور الكلام و ان كان متصلا به، لبقاء ظهوره الذاتى مع اتصال القرينه به، و بقاء ظهوره

أو تصحيف و ان كانت غير بعيدة (١) كما شهد به بعض الاخبار (٢) و يساعده (٣) الاعتبار (٤) -----
----- الفعلى مع انفصالها عنه.

- (١). بل بعيدة و التفصيل فى محله.
(٢). التى رواها بعض أصحابنا و قوم من حشويه العامه.
(٣). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى وقوع التحريف.
(٤). لما يتراءى من عدم المناسبه بين بعض الآيات مع بعضها كقوله تعالى: «و ان خفتن أن لا تقسطوا فى اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء» فانه لا تنسب إلى الذهن مناسبه بين المقدم و التالى.

فقد روى عن أمير المؤمنين عليه السلام أنه قال للزنديق - لما أنكر المناسبه بين قوله تعالى: و ان خفتن أن لا تقسطوا فى اليتامى و بين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء -: «و أما ظهورك على تناكر قوله: فان خفتن... إلى أن قال عليه السلام: فهو مما قدمت ذكره من إسقاط المنافقين من القرآن بين القول فى اليتامى و بين نكاح النساء من الخطاب و القصص أكثر من ثلث القرآن « الحديث»، و لكن المراجعه إلى التفاسير ترفع هذا الاستبعاد و توضح وجه المناسبه، فان العلامة الجليل الشيخ الطبرسى (قده) نقل فى مجمع البيان أقوالا سته لنظم الآيه و نسقها ثم فسرها اعتماداً على المعنى الأول بقوله: «ان خفتن أن لا تعدلوا فى نكاح اليتامى ان نكحتموهن فانكحوا البوالغ من النساء، و ذلك أنه ان وقع حيف فى حق البوالغ أمكن طلب المخلص منهن بتطيب نفوسهن و التماس تحليلهن، لأنهن من أهل التحليل و إسقاط الحقوق، بخلاف اليتامى، فانه ان وقع حيف فى حقهن لم يمكن المخلص منه، لأنهن

الا أنه (١) لا يمنع عن حجيه ظواهره، لعدم (٢) العلم بوقوع الخلل فيها بذلك (٣) أصلاً. و لو سلم فلا علم (٤) بوقوعه في آيات الأحكام، و العلم ----- لسن من أهل التحليل و لا من أهل إسقاط الحقوق».

و تصدى العلامة المحقق البلاغى لبيان نسق الآيه و نظمها بوجه آخر، فراجع تفسير آلاء الرحمن.

(١). أى: أن وقوع التحريف، و هذا جواب عن الاستدلال بالعلم الإجمالى المزبور، و حاصل ما أفاده فيه يرجع إلى وجهين:
الأول: ما أشار إليه بقوله:

«لعدم العلم» و توضيحه: أن التحريف لا يوجب العلم بخلل فى الظواهر، لاحتمال عدم ارتباطه بالآيات الباقية، نظير إسقاط بعض جمل روايه مشتمله على أحكام عديده غير مرتبط بعضها بالآخر، فمثل هذا الإسقاط لا يضر بظهور الجمل الباقية.

و بالجمله: فمجرد العلم الإجمالى بالتحريف لا يسقط الظهور عن الاعتبار.

(٢). تعليل لقوله: «لا يمنع» و ضمير «فيها» راجع إلى الظواهر.

(٣). أى: بسبب وقوع التحريف.

(٤). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنه - بعد تسليم العلم بوقوع الخلل فى الظواهر المانع عن حجيتها - لا علم بوقوع الخلل فى آيات الأحكام التى هى مورد البحث و الابتلاء، لاحتمال وقوع الخلل فى ظواهر غير آيات الأحكام مما يرتبط بالولاية و غيرها، و من المعلوم أنه لا- أثر للعلم الإجمالى الذى يكون بعض أطرافه خارجاً عن مورد الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بخلل فى إحدى الصلوات الأربع التى صلاحها إلى الجهات الأربع لاشتباه القبلة فيها، فلو كان الخلل فى غير الصلاه الواقعه إلى القبلة لم يكن له أثر.

و قد أفاد هذا الجواب أيضا الشيخ الأعظم بقوله: «لاحتمال كون الظاهر

بوقوعه (١) فيها أو في غيرها من الآيات (٢) غير ضائر بحججه آياتها.

و العلم الإجمالي (٣) بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجه، و الا (٤) -----
المصروف عن ظاهره من الظواهر المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر
الكتاب».

(١). أى: و العلم بوقوع التحريف في آيات الأحكام أو في غيرها غير ضائر، و ذلك لما عرفت من خروج ظواهر سائر الآيات عن
مورد الابتلاء، فليس العلم الإجمالي بوقوع التحريف في ظواهر آيات الأحكام أو غيرها منجزاً.

(٢). بيان ل «غيرها» كآيات المتضمنه لقصص الأنبياء و الحكم و المواعظ، و ضمير «آياتها» راجع إلى الأحكام.

(٣). غرضه بيان مانعيه العلم الإجمالي بوقوع التحريف عن التمسك بظواهر القرآن إذا فرض حجيه جميع ظواهر الكتاب من غير
فرق في ذلك بين آيات الأحكام و غيرها، لأن العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر في الجملة مانع عن أصاله الظهور، فلا
يمكن الأخذ بشيء من ظواهر الكتاب سواء كانت من آيات الأحكام أم غيرها، لكون الجميع حينئذ مورداً للابتلاء.

(٤). أى: و ان لم تكن ظواهر الكتاب كلها حجه - بأن كان ظواهر خصوص آيات الأحكام حجه - و مع ذلك كان العلم
الإجمالي مانعاً عن حجيتها لزم سقوط جميع الظواهر عن الحجيه، إذ ما من ظاهر الا و يحتمل وقوع الخلل فيه، و من المعلوم أن
الالتزام بسقوط جميع الظواهر عن الحجيه ينافى ما سبق من الإرجاع إلى بعض آيات الأحكام.

ص: ٣١٢

لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك (١)، فافهم (٢).

نعم (٣) لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لأخل

(١). أى: عن وقوع الخلل فيه، لكونه طرفاً للعلم الإجمالى بوقوع التحريف فى القرآن، و ضميراً «حجيتها، كلها» راجعان إلى الظواهر.

(٢). لعله إشاره إلى منع خروج غير آيات الأحكام - من سائر الآيات - عن مورد الابتلاء، إذ يكفى فى الابتلاء بها جواز الاعتماد عليها فى الاخبار عن مضامينها، فلا- تختص أصاله الظهور ب آيات الأحكام. و عليه، فالعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى بعض الظواهر فى الجملة يمنع عن حجيه أصاله الظهور فى جميع الآيات، فالصواب حينئذ منع التحريف الموجب للخلل فى الظواهر.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لا يمنع عن حجيه ظواهره» و حاصل الاستدراك:

التفصيل فى الإخلال بظواهر الكتاب بين القرائن المتصلة و المنفصلة بالإخلال فى الأولى دون الثانية، و توضيحه: أن الكلام المتقدم كان فى الخلل غير المخل بالظهور كما فى القرائن المنفصلة، فان الحكم فيه كما عرفت هو عدم كونه مضرراً بحجيه أصاله الظهور بالنسبه إلى ظواهر آيات الأحكام.

و أما إذا كان الخلل المحتمل بالتحريف موجباً لاختلال أصل الظهور و عدم انعقاده كما فى القرائن المتصلة، فإذا احتمل احتفاف ظاهر آيات الأحكام بما يكون مانعاً عن انعقاد الظهور لم تجر فيه أصاله الظهور، إذ مجراها هو الظهور المعلوم و أما مشكوك الظهور، فلا مجال لجريانها فيه.

و بالجملة: فالعلم الإجمالى بالتحريف انما لا يمنع عن حجيه أصاله الظهور إذا انعقد أصل الظهور، لكون الخلل المحتمل بسبب التحريف فى القرائن المنفصلة عن آيات الأحكام غير المانعه عن انعقاد الظهور لها، دون ما إذا لم ينعقد أصل الظهور، لمنع الخلل المحتمل بالتحريف عن انعقاده كما فى القرائن المتصلة

ص: ٣١٣

بحجتيه (١)، لعدم (٢) انعقاد ظهور له حينئذ (٣) «-» و ان انعقد له الظهور لو لا اتصاله (٤).

ثم ان التحقيق (٥). ----- ب آيات الأحكام.

(١). هذا الضمير و ضمائر «فيه، به، غيره، به» راجعه إلى ظاهر الكتاب.

(٢). تعليل ل «لأخل بحجتيه» و ضمير «له» في الموضوعين راجع إلى الكتاب و قوله: «بما اتصل» متعلق ب «الخلل».

(٣). أى: حين وقوع الخلل فى الظاهر بسبب القرينه المتصله.

(٤). هذا الضمير و المستتر فى «اتصل» راجعان إلى الموصول فى قوله:

«بما اتصل» المراد به القرينه المتصله كالحال و الاستثناء.

(٥). بعد أن أثبت حجيه ظواهر آيات الأحكام تبه على ثبوت الإخلال بالتمسك بظواهر الكتاب بسبب اختلاف القراءات الموجب لعدم إحراز ما هو القرآن، و باختلافها لا- يمكن الاستدلال بظاهر الكتاب، إذ المفروض اختلاف الظهور تبعاً للقراءه.

=====

(-). أقول: لا- مانع من إجراء أصاله عدم القرينه و إثبات الظهور بها ثم إجراء أصاله الظهور فيه فيما إذا كان الخلل المحتمل الحاصل بالتحريف مانعاً عن انعقاد الظهور نظير القرائن المتصله.

فالمتحصل: أنه لا- فرق فى حجيه ظواهر آيات الأحكام بين كون الخلل المحتمل بالتحريف مانعاً عن حجيه الظهور كما فى القرائن المنفصله، و بين كونه مانعاً عن انعقاد أصل الظهور كما فى القرائن المتصله، فلا- أثر للعلم الإجمالى بوقوع الخلل فى ظواهر الآيات فى الجملة فى كلتا صورتين.

ص: ٣١٤

و حاصل ما أفاده المصنف: أن اختلاف القراءات إذا كان موجباً لاختلاف الظهور منع عن التمسك بالكتاب، لعدم إحراز ما هو القرآن حتى يستدل بظاهرة لإثبات الحكم الشرعي. نعم بناءً على كل واحد من القولين - أعني ثبوت تواتر القراءات و ثبوت جواز الاستدلال بكل واحده من القراءات و ان لم يثبت تواترها - لا مانع من التمسك بظواهره، و لكن لم يثبت شىء منهما، لما سيأتى من توضيحه عند تعرض المصنف له. و عليه فالاختلاف الموجب لتغيير المعنى مانع عن جواز التمسك بظواهر الكتاب.

و قد عقد الشيخ الأعظم التنبيه الثانى لبيان ذلك، فقال: «الثانى: أنه إذا اختلف القراءه فى الكتاب على وجهين مختلفين فى المؤدى، كما فى قوله تعالى حتى يطهرن، فلا يخلو اما أن نقول بتواتر القراءات كلها... إلى أن قال:

و اما أن لا- نقول كما هو مذهب جماعه. فعلى الأول فهما بمنزله آيتين تعارضتا... إلى أن قال: و على الثانى فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءه كما ثبت بالإجماع جواز القراءه بكل قراءه كان الحكم كما تقدم، و الا- فلا- بدّ من التوقف فى محل التعارض... إلخ».

(١). متعلق ب «الاختلاف» أى: بنحو يوجب الاختلاف فى الظهور، و هذا احتراز عن الاختلاف غير الموجب لاختلاف الظهور مثل «الصراط و السراط» و «بسطه و بصطه» إلى غير ذلك حيث انه لا إشكال فى جواز الاستدلال به لحجته سنداً - لتواتر قرآنيته - و ظهوراً لجريان أصاله الظهور فيه كما هو واضح.

(٢). الظاهر فى وجوب الاغتسال.

و التخفيف (١) يوجب الإخلال بجواز التمسك و الاستدلال، لعدم (٢) إحراز ما هو القرآن، و لم يثبت (٣) تواتر القراءات «-» و لا جواز الاستدلال بها «-». -----

(١). الظاهر فى انقطاع الدم، و قوله «يوجب» خير «أن الاختلاف».

(٢). تعليل لعدم جواز الاستدلال فيما إذا كان الاختلاف فى القراءه موجبا للاختلاف فى الظهور، و وجهه واضح، إذ لا وجه للاستدلال به ما لم يثبت قرآنيته.

(٣). إشارة إلى توهم و دفعه، أما التوهم فهو: أن اختلاف القراءات لا يوجب الإخلال بظهور الكتاب، لأن القراءات كلها متواتره، و بتواترها يحرز القرآن، فيجوز التمسك به، و لو سلم عدم تواترها بأجمعها فمع ذلك يجوز التمسك بكل واحده من القراءات استناداً إلى ما دل على جواز الاستدلال بكل قراءه، هذا. =====

(-). ظاهره أنه على تقدير ثبوت تواتر كل قراءه - كما نسب إلى المشهور خلافاً للشيخ و جماعه لإنكارهم تواترها - يجوز التمسك بها، و هو فى غايه الضعف، لأنه على مبنى الطريقيه فى الأمارات - كما هو المفروض و المعتمد - يكون الحكم التساقط، و عدم جواز الاستدلال بشىء من القراءات المختلفه مضامينها.

(--). لا يخفى ما فيه، لأن مجرد جواز الاستدلال بها انما يصحح التمسك بها فى غير صوره اختلاف الظهور باختلاف القراءه. و أما فى صوره اختلافه باختلافها فلا يصحح الاستدلال بها، بل مقتضى القاعده بناء على الطريقيه هو التساقط و عدم حجيه شىء من القراءتين المتعارضتين.

ص: ٣١٦

و ان نسب إلى المشهور تواترها، لكنه (١) مما لا- أصل له، و انما الثابت جواز القراءة بها (٢)، و لا- ملازمه بينهما (٣) كما لا يخفى.

و أما دفعه فهو الذي أشار إليه بقوله: «و لم يثبت» و حاصله: عدم ثبوت تواتر القراءات و ان نسب إلى المشهور ذلك. و كذا لم يثبت جواز الاستدلال بكل قراءة، إذ الدليل ورد في جواز القراءة بكل قراءة لا- في جواز الاستدلال به، و من المعلوم أنه لا ملازمه بينهما. فضميرا «بها، تواترها» راجعان إلى القراءات.

(١). أي: لكن ما نسب إلى المشهور مما لا أصل له، لعدم ثبوته بدليل.

(٢). أي: بالقراءات، نظير ما رواه سالم بن سلمه (١) عن الصادق عليه السلام قال: «قرأ رجل على أبي عبد الله عليه السلام و أنا أستمع حروفاً من القرآن ليس على ما يقرأها الناس، فقال أبو عبد الله عليه السلام: كفّ عن هذه القراءة، اقرأ كما يقرأ الناس حتى يقوم القائم، فإذا قام القائم عليه السلام قرأ كتاب الله عزّ و جل على حده، و أخرج المصحف الذي كتبه على عليه السلام، و قال:

أخرجه على عليه السلام إلى الناس حين فرغ منه و كتبه، فقال لهم: هذا كتاب الله عزّ و جل كما أنزله الله على محمد صلى الله عليه و آله و قد جمعته من اللوحين فقالوا: هو ذا عندنا مصحف جامع فيه القرآن لا حاجة لنا فيه، فقال: أما و الله ما ترونه بعد يومكم هذا أبداً انما كان عليّ أن أخبركم حين جمعته لتقرءوه».

فان قوله عليه السلام: «اقرأ كما يقرأ الناس» أجنبي عن جواز الاستدلال بكل قراءة، لظهوره في جواز القراءة فقط.

(٣). أي: لا ملازمه بين جواز القراءة و بين جواز الاستدلال بها، لقصور ما دل على جواز القراءة عن إثبات جواز الاستدلال بها، فان جواز القراءة

ص: ٣١٧

و لو فرض (١) جواز الاستدلال بها، فلا حاجة (فلا وجه) لملاحظه الترجيح بينها «--» بعد كون الأصل فى تعارض الأمارات هو سقوطها ----- غير جواز الاستدلال كما هو واضح، هذا. و يحتمل - كما فى بعض الحواشى - أن يكون المقصود: أنه لا ملازمه بين جواز القراءه و بين التواتر، و لا بين جواز القراءه و بين جواز الاستدلال «-» .

(١). أى: بعد تسليم الملازمه بين جواز القراءه و بين جواز الاستدلال فلا- وجه لترجيح بعض القراءات على بعض كما احتمله شيخنا الأعظم بقوله:

«فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءه كان الحكم كما تقدم، و الا فلا بدّ من التوقف فى محل التعارض و الرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح أو مطلقاً بناء على ثبوت الترجيح هنا» و المصنف أورد عليه بقوله: «فلا حاجه... إلخ» و حاصله: أن مقتضى الأصل فى تعارض الطرق هو التساقط، و ملاحظه الترجيح و التخيير فى المتعارضين من الاخبار انما هى لأجل الاخبار العلاجيه.

و بالجملة: فمقتضى القاعده بناء على الطريقيه هو التساقط، و بناء على السببيه هو التخيير كما يأتى فى باب التعارض إن شاء الله تعالى.

فالمحصل: أنه - بناء على جواز الاستدلال بكل قراءه - يكون مقتضى القاعده فى تعارض القراءتين على الطريقيه التساقط، و على الموضوعيه التخيير، =====

(-). لكن لا يبعد استفاده جواز الاستدلال من النصوص الأمره بالرجوع إلى القرآن، فليتأمل.

(--). الا- أن يفصل كما قيل بين حكايه نفس الآيه و حكايه قراءه المعصوم عليه السلام لها، فانها على الثانى حكايه فعل المعصوم عليه السلام فتدخل فى السنه المحكيه، فليتأمل.

ص: ٣١٨

عن الحجية في خصوص المؤدى (١) بناء (٢) على اعتبارها من باب الطريقيه و التخيير (٣) بينها بناء على السببيه مع (٤) عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الأمارات، فلا بد (٥) ----- و لا- وجه لملاحظه الترجيح و التخيير بينهما أصلا، لاختصاصها بالروايات المتعارضه.

لكن يمكن إجراء حكم تعارض الخبرين في القراءتين المتعارضتين بدعوى كون القارئ راوياً للقرآن، فتندرج القراءتان المتعارضتان في الروايتين المتعارضتين، فيعامل معهما معاملتهما، فتأمل.

(١). أى: يتساقطان في المدلول المطابقى، لا المدلول الالتزامى و هو نفى الثالث.

(٢). قيد لقوله: «سقوطها» و ضميرا «سقوطها، اعتبارها» راجعان إلى الأمارات.

(٣). معطوف على «سقوطها».

(٤). قيد ل «سقوطها» و ما بعده، يعنى: أن كون مقتضى الأصل في تعارض القراءتين هو التساقت بناء على الطريقيه و التخيير على الموضوعيه مبنى على اختصاص دليل الترجيح بالخبرين المتعارضين و عدم شموله لسائر الأمارات المتعارضه. و أما بناء على عدم اختصاصه بهما فلا بدّ من الرجوع إلى الاخبار العلاجيه و ترجيح ما تقتضى تلك الاخبار ترجيحه، و لا وجه للتساقت أو التخيير كما لا يخفى.

(٥). غرضه: أنه بعد تساقط القراءتين المختلفتين في الظهور - بناء على الطريقيه - يرجع إلى العموم أو الأصل العملى على اختلاف المقامات، ففي المرأه الحائض التى انقطع عنها الدم و شك في جواز وطئها قبل الاغتسال بعد تساقط قراءتى «يطهرن» بالتشديد و التخفيف هل يبنى على عدمه لاستصحاب الحرمه، أو على جوازه، لقوله تعالى: «فأتوا حرثكم أنى شئتم» لدلالته

من الرجوع حينئذ (١) إلى الأصل أو العموم حسب اختلاف المقامات. ----- على جواز الوطاء في كل زمان، خرج منه زمان وجود الدم قطعاً، و خروج غيره مشكوك فيه، فيشك في التخصيص الزائد، فيرجع إلى العام؟ أو لا يتمسك بشيء منهما، بل يتشبه بأصل البراءة المقتضى للجواز، فلا بد من التأمل في الموارد حتى يعلم أن المورد من موارد الرجوع إلى العموم أو الأصل، والله تعالى هو الهادي.

(١). أى: حين كون مقتضى الأصل في تعارض الأمارات هو التساقط.

ص: ٣٢٠

قد عرفت (١) حجيه ظهور «-» الكلام فى تعيين المرام، فان أحرز (٢) -----

احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود

(١). لَمَّا عقد الفصل السابق لبيان جهه كبرويه و هى حجيه ظواهر الألفاظ تعرض فى هذا الفصل للبحث عن الصغرى و هى إحراز الظهور و أن اللفظ الفلانى ظاهر فى المعنى، و محصل ما أفاده: أن الظهور ان أحرز بالقطع فلا شك فى حجيته و لزوم اتباعه، و ان لم يحرز به، فاما أن يكون الشك و عدم إحراز الظهور لأجل احتمال وجود القرينه، و اما للشك فى قرينه ما هو موجود، و اما للشك فى الوضع، و أن الموضوع له هل هو هذا المعنى أم غيره، فالصور ثلاث سيأتى بيانها.

(٢). بالبناء للمجهول، و النائب عن الفاعل ضمير مستتر يرجع إلى ظهور =====

(-). لا فرق فى كون منشأ هذا الظهور الوضع و غيره، لاستقرار بناء العقلاء على حجيه الظواهر و كشفها النوعى عن المرادات مع الغض عن منشأ الظهور من الوضع و غيره.

ص: ٣٢١

بالبقطع، و أن المفهوم منه جزءاً بحسب متفاهم أهل العرف هو ذا فلا كلام، و الا (١) فان كان (٢) -----
----- الكلام، و قوله: «و أن المفهوم» عطف تفسير للنائب عن الفاعل المستتر، و ضمير «منه» راجع إلى الكلام.

(١). أى: و ان لم يحرز ظهور الكلام بالقطع فان كان... إلخ.

(٢). أى: عدم الإحراز، و هذا إشاره إلى الصورة الأولى و هى كون الشك فى الظهور ناشئاً من احتمال وجود القرينه، و حاصل ما أفاده فيها: أنه لا- خلاف فى أن الأصل عدم القرينه و البناء على كون اللفظ ظاهراً فيما هو الموضوع له، انما الكلام فى أن البناء على المعنى الموضوع له هل يكون بعد البناء على عدم القرينه لأصالة عدمها بأن يثبت أولاً ببركه هذا الأصل ظهور اللفظ فى المعنى الحقيقى ثم حجيته بأصالة الظهور كما قال به بعض، أم يكون أصالة الظهور حجه عند احتمال وجود القرينه بلا حاجه إلى أصل عدمى كما عليه المصنف، أم ليس فى البين الا أصالة عدم القرينه، و أن مرجع أصالة العموم و الإطلاق و الحقيقه إلى أصالة عدم القرينه كما عليه الشيخ الأعظم، حيث قال فى مقام بيان ما خرج عن عموم حرمة العمل بالظن ما لفظه:

«منها: الأمارات المعموله فى استنباط الأحكام الشرعيه من ألفاظ الكتاب و السنه، و هى على قسمين: القسم الأول: ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال إرادته خلاف ذلك كأصالة الحقيقه عند احتمال إرادته المجاز و أصالة العموم و الإطلاق و مرجع الكل إلى أصالة عدم القرينه الصارفه عن المعنى الذى يقطع بإرادته المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينه... إلخ».

و عليه يظهر الفرق بين ما ذكره المصنف من التزامه بأصالة الظهور التى هى

ص: ٣٢٢

لأجل احتمال وجود قرينه (١) فلا- خلاف في أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه (٢) يبني على المعنى العذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ----- أصل وجودى، و ما ذكره الشيخ من إرجاع أصاله العموم و نحوها إلى أصل عدمى أعنى به أصاله عدم القرينه، فلاحظ.

(١). أى: رافعه للظهور، كالقرينه الصارفه ك «يرمى» فى قولك: «رأيت أسداً يرمى» أو دافعه أى: مانعه عن انعقاد الظهور كالإجمال الناشئ عن اشتراك اللفظ بين معنيين أو أكثر.

(٢). أى: مع احتمال وجود القرينه، و ضمير «أنه» للشأن، و هذا تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم فى عبارته المتقدمه، و حاصل ما أفاده الشيخ: أن الأخذ بظاهر الكلام منوط بأحد أمرين:
الأول: القطع بعدم وجود قرينه على خلافه.

الثانى: البناء على عدم القرينه - فيما إذا شك فى وجودها - بأصاله عدم القرينه.

و أورد عليه المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل بأن بناء العقلاء على الأخذ بظاهر الكلام ما لم يقطع بوجود قرينه على الخلاف، و ليس بناؤهم على إجراء أصاله عدمها فى ظرف الشك فى وجودها كما يدعيه شيخنا الأعظم (قده) قال فى حاشيه الرسائل: «و كذا أصاله عدم القرينه فى مثل المقام، فان المعلوم من حالهم انما هو عدم الاعتناء باحتمالها فى صرف الظهور المستقر عليه الكلام لا فى أصل انعقاده و استقراره له لو لم يكن المعلوم منهم خلافه».

و الفرق بين مختار الشيخ و المصنف هو: أنه بناء على ما أفاده الماتن يحمل الكلام على ظاهره عند احتمال وجود القرينه بلا حاجه إلى التمسك بأصاله

ص: ٣٢٣

..... عدم القرينه. و بناءً على مذهب الشيخ يكون الأخذ بالظهور منوطاً بإجراء أصاله عدم القرينه المشروط بالفحص عنها و اليأس عن الظفر بها (-) .

فحاصل الفرق بينهما: أن حمل اللفظ على معناه الظاهر متوقف على الفحص عن القرينه عند احتمالها بناءً على مذهب الشيخ (قده) و لا يتوقف عليه بناء على مذهب المصنف (قده).
=====

(-). و لكن الحق الاحتياج إلى كليهما معاً، أما أصل عدم القرينه فلنفيها ليثبت به بقاء الظهور الثابت بالوضع و نحوه و عدم عدول المتكلم عنه بقرينه، و أما أصاله الظهور فلا إثبات حجيه هذا الظهور العذى ثبت بقاؤه بأصاله عدم القرينه، و كونه مراداً جدياً للمتكلم، فالأصل العدمي ينقح الصغرى، و الوجودي يثبت الكبرى.

و بالجملة: ففي المقام مراحل ثلاث: الأولى: أصل الظهور الثابت بالوضع و نحوه. الثانية: بقاء هذا الظهور و عدم عدول المتكلم عنه، و المثبت له أصاله عدم القرينه. الثالثة: كون هذا الظاهر مراداً و يثبت بأصاله الظهور.

و لا يخفى أن صريح كلام الشيخ (قده) رجوع الأصول المراديه من أصالتي العموم و الإطلاق إلى أصل عدمي و هو أصاله عدم القرينه. لكن الظاهر خلافه، إذ شأن أصاله عدم القرينه إحراز بقاء الظهور و عدم العدول عنه كما تقدم آنفاً، و شأن الأصول المراديه الوجوديه كأصالتي العموم و الإطلاق إثبات كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم و كاشفاً عن مرامه، فعلى هذا تكون أصاله عدم القرينه محققه لموضوع الأصول المراديه و متقدمه عليها رتبته، فلا يغنى إجراء أصاله عدم القرينه عن هذه الأصول المراديه، كما أن ما استظهره المصنف من اكتفائه بأصاله الظهور غير خال عن الإشكال، لما عرفت من عدم إغناء أصاله الظهور عن أصاله عدم القرينه، لأنها محققه لموضوع أصاله الظهور.

ابتداء (١)، لا أنه يبنى عليه (٢) بعد البناء على عدمها (٣) كما لا يخفى، فافهم (٤).

و ان كان (٥) لاحتمال قرينه الموجود، فهو و ان لم يكن مجالا (بمحل للإشكال بناء على حجيه أصاله الحقيقه من باب التعبد،
الا

(١). يعنى: أنه يبنى على المعنى الموضوع له من دون إجراء أصاله عدم القرينه و البناء على عدمها ليتوقف على الفحص و عدم الظفر بالقرينه.

(٢). أى: على المعنى الظاهر، و ضمير «أنه» للشأن، و ضميرا «لولاها، عدمها» راجعان إلى القرينه.

(٣). يعنى: لا أنه تجرى أصاله عدم القرينه أولاً ثم يبنى على ظهور اللفظ فى معناه.

(٤). لعله إشاره إلى ما ذكرناه فى التعليقه من أنه لا- بد أولاً- من إجراء أصاله عدم القرينه ليثبت موضوع أصاله الظهور حتى تجرى هى فيه.

(٥). معطوف على قوله: «فان كان» و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه - و هى الشك فى قرينه الموجود - يعنى: و ان كان عدم إحراز الظهور للشك فى قرينه الموجود كاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعدده كقوله: «أكرم الفقهاء و النحاه و الأصوليين الا شعراءهم» فان الاستثناء صالح للرجوع إلى الأخيره و إلى الجميع أيضا، فملخص ما ذكره فيه: أنه - بناء على حجيه أصاله الحقيقه تعبداً من العقلاء لا من باب الظهور - لا إشكال فى البناء على المعنى الحقيقى و عدم رفع اليد عنه الا بحجه على خلافه، لعدم اشتراط الظهور فى حجيه أصاله الحقيقه على هذا البناء، فهى حجه سواء كانت كاشفه عن المراد أم لا.

هذا بناء على ما هو الصحيح من كون العبارة «و ان لم يكن مجالا» أو «و ان لم يكن بمحل». و أما بناء على كون النسخه «و ان لم يكن بخال عن

ص: ٣٢٥

أن الظاهر (١) أن يعامل معه (٢) (معها) معاملة المجمل.

و ان كان (٣) لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغيره أو المفهوم منه عرفاً، فالأصل يقتضى عدم حجيه الظن فيه (٤) -----
----- الإشكال» فلا- يستقيم المعنى، وذلك لأن الاستفادة من العبارة حينئذ هو: أنه بناء على حجيه
أصالة الحقيقة من باب التعبد يشكل التمسك بها فى الشك فى قرينيه الموجود، حيث ان حجيتها عند العقلاء اما مطلقه أو مقيده
بوجود الظهور و ان لم يكن من باب الاتفاق كاشفاً عن المراد، فعلى الأول تجرى أصالة الحقيقة دون الثانى، لعدم انعقاد الظهور
للكلام المحفوف بما يصلح للقرينيه. و لكن بطلان هذا التوجيه واضح، إذ بناء على إناطه الحجيه بالظهور لا تعبد فى البين لكون
الظهور كاشفاً عادياً عن المراد، فالصواب كما عرفت أن تكون العبارة هكذا «و ان لم يكن مجالاً أو بمحل» فلاحظ.

(١). لأن أصالة الحقيقة حجه من باب الظهور لا التعبد، فحينئذ يعامل معه معاملة المجمل، لإجمال الكلام بسبب ما احتف به مما
يصلح للقرينيه، فلا- ظهور حتى تجرى فيه أصالة الظهور، و من المعلوم أن حكم المجمل حينئذ الرجوع إلى الأصل العملى فى
المسأله.

(٢). أى: مع الكلام المحفوف بما يصلح للقرينيه.

(٣). معطوف على «فان كان لأجل و هذا إشاره إلى الصورة الثالثه - و هى الشك فى الموضوع له - أى: و ان كان عدم إحراز
الظهور لأجل الجهل بالمعنى الموضوع له لغيره أو المفهوم منه عرفاً، فحكمه عدم حجيه الظن فيه، لأنه ظن بالظهور، و لا دليل إلاّ
على حجيه الظهور المعلوم، فيبقى الظن بالظهور داخلا تحت أصالة عدم حجيه الظن.

(٤). أى: فى هذا الظهور الذى لم يحرز للشك فى منشئه و هو الموضوع

فانه (١) ظن في أنه ظاهر، و لا دليل على حجيه الظن بالظواهر (و لا دليل الا على حجيه الظواهر).

نعم (٢) نسب إلى المشهور حجيه قول اللغوى بالخصوص (٣) في تعيين الأوضاع، و استدل لهم (و استدلالهم) باتفاق العلماء (٤)، بل ----- له أو مفهومه العرفى، و ضمير «منه» راجع إلى الكلام.

(١). أى: فان الظن بظهور اللفظ فى الموضوع له - الذى لم يعلم وضع اللفظ له - ظن فى أن اللفظ ظاهر فى هذا المعنى، و من المعلوم عدم حجيه هذا الظن، لأنه - مع فرض كونه مذنوناً - لم يحرز الظاهر الذى هو موضوع الحجيه ببناء العقلاء حتى يكون الظن بالظهور حجه فيه.

حجيه قول اللغوى

(٢). هذا استدراك على قوله: «و لا دليل على حجيه الظن بالظواهر» و حاصله:

أنه إذا كان منشأ الشك فى الظهور الجهل بالموضوع له، فقد نسب إلى المشهور حجيه الظن الحاصل من قول اللغوى به، و استدل لهم بوجوه خمس سيأتى بيانها.

ثم ان هذه المسألة عنونها شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و أما حجيه الظن فى أن هذا ظاهر، فلا دليل عليه عدا وجوه ذكرها فى إثبات جزئى من هذه المسألة، و هى حجيه قول اللغويين فى الأوضاع، فان المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه... إلخ» فراجع.

(٣). أى: بأدله خاصه سيأتى بيانها، لا بدليل الانسداد.

(٤). هذا هو الوجه الأول من الوجوه التى استدل بها على حجيه قول

ص: ٣٢٧

العقلاء (١) على ذلك (٢)، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله (٣) في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد و لو مع المخاصمه و اللجاج، و عن بعض (٤) دعوى الإجماع على ذلك (٥).----- اللغوى، و حاصله: أنه استقرت سيره العلماء على التمسك بقول اللغوى فى مقام الاستدلال، إذ لو سئلوا عن الوجه الداعى لهم إلى جعل لفظ قالباً لمعنى لأجابوا بأن الداعى إلى ذلك هو الظفر بذلك المعنى فى كلام اللغويين، و لو كان هناك لجاج و مخاصمه لسكت الخصم بذلك، و لا يعترض عليهم بأنه لا ينبغى التمسك بقول اللغوى فى تشخيص الأوضاع، و السكوت و عدم الإنكار دليل على اتباع قول اللغوى عندهم و عملهم به.

(١). هذا هو الوجه الثانى و حاصله: استقرار سيره العقلاء بما هم عقلاء على الرجوع إلى قول اللغوى و الاستناد إلى كلامه فى تشخيص الموضوع له عن غيره، و الظاهر أن هذه السيره ممضاه لعدم الردع عنها. و قد تعرض شيخنا الأعظم لبيان هذين الوجهين بقوله: «و كيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع إليهم فى استعمال اللغات و الاستشهاد بأقوالهم فى مقام الاحتجاج، و لم ينكر ذلك أحد على أحد».

(٢). أى: على التمسك بقول اللغوى الكاشف عن حجيته.

(٣). أى: اللغوى، و قوله: «بلا إنكار» متعلق ب «يستشهدون».

(٤). كالسيد المرتضى على ما نسب إليه.

(٥). أى: على حجيه قول اللغوى، و هذا هو الوجه الثالث و الفرق بينه و بين الوجه الأول أعنى اتفاق العلماء هو: أن الأول و كذا الثانى إجماع عملى على الرجوع إلى قول اللغوى بما أن قوله حجه، و هذا الوجه إجماع قولى. و قد

ص: ٣٢٨

وفيه (١): أن الاتفاق ممنوع (٢)، و لو سلم (و ان الاتفاق لو سلم اتفاهه (٣) ----- ذكره شيخنا الأعمم بقوله: «وقد حكى عن السيد (ره) فى بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك، بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين».

(١). هذا جواب عن الوجه الأول و الثانى أعنى اتفاق العلماء و العقلاء معاً، و حاصل ما يمكن استفادته من العبارة أجوبه ثلاثه:

الأول: عدم ثبوت الاتفاق العملى على الرجوع إلى قول اللغوى لا من العقلاء و لا من العلماء.

الثانى: أنه على تقدير ثبوت الاتفاق المزبور لا يفيد ذلك الاتفاق شيئاً، إذ مناط حجيته هو الكشف عن دليل معتبر، و هو غير ثابت، لاحتمال عدم ثبوت السيره فى زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردعها مع إمكانه دليلاً على إمضائه.

الثالث: أن السيره لما كانت دليلاً لياً، فلا بدّ من الأخذ بالقدر المتيقن منها و هو صورته اجتماع شرائط الشهاده من التعدد و العدالة فى اللغوى، و مع الشك فى اجتماع الشرائط - كما هو محل البحث - لا تكون السيره حجه، و الا فلا كلام فيما إذا حصل العلم أو الوثوق بقوله.

و المذكور فى الرسائل من الأجوبه عن الاتفاق هو هذا الثالث، قال (قده):

«و فيه: أن المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العدالة و نحو ذلك لا مطلقاً، ألا ترى أن أكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، بل و بعضهم على اعتبار التعدد... إلخ».

(٢). إشاره إلى الجواب الأول المتقدم بقولنا: «عدم ثبوت الاتفاق...».

(٣). الضمير راجع إلى الاتفاق، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى المتقدم

غير مفيد «-» مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه (١) مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة.

و الإجماع المحصل (٢) غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول، ----- بقولنا: «انه على تقدير...» و مقصوده (قده): أنه لو سلم وقوع الإجماع العملي من العلماء و العقلاء من باب الاتفاق على حجية قول اللغوى فهذا الاتفاق العملي غير مفيد.

(١). أى: مع أن المتيقن من الاتفاق العملي هو الرجوع إلى قول اللغوى مع اجتماع شرائط الشهادة، و هذا إشاره إلى الجواب الثالث.

(٢). هذا رد للدليل الثالث و هو دعوى الإجماع عليه، و حاصل ما أفاده فى الرد:

أن الإجماع اما محصل و اما منقول. أما المحصل، فهو غير حاصل، إذ بعد احتمال استناد المجمعين إلى بناء العقلاء لا يتحقق الإجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام.

و أما المنقول، ففيه إشكالان:

أحدهما: أن الإجماع المنقول ليس حجة فى شىء من المقامات كما =====

(-). ان كان غرضه من عدم الإفاده تسليم ثبوت الاتفاق فى زماننا و عدم ثبوته فى زمان المعصوم عليه السلام حتى يكون عدم ردع الشارع إمضاء للسيرة، ففيه: أنه يمكن إثبات اتصال السيره المحققه فى زماننا قطعاً بزمان المعصوم عليه السلام بالاستصحاب.

و ان كان غرضه عدم ثبوت حجية السيره مع فرض اتصالها بزمانه عليه السلام، ففيه: أن عدم الردع عن مثلها مع عدم مانع عنه كتنقيه أو غيرها دليل على إمضائها، و هو كاف فى حجيتها.

ص: ٣٣٠

خصوصاً فى مثل المسأله مما اءمئل قريباً (١) «-» أن يكون وجه ذهاب

سيجى ء إن شاء الله تعالى. و قد أشار إلى هذا بقوله: «غير مقبول».

ءانيهما: أنه مع اءمئل اسءناد المءمعين إلى بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنع لا يبقى وثوق بكون الإءماع ءعبدياً، فلو سلم حجيه الإءماع المنقول فى سائر الموارد لا يمكن الاعتماد عليه هنا، لاءمئل مدركيته. و قد أشار المصنف إلى هذا الإشكال بقوله: «خصوصاً فى مثل المسأله».

(١). هذا إشارة إلى الوجه الرابع من الوجوه الءى اسءدل بها على حجيه قول اللغوى، و هو أوسع من الوجوه الءلاثة المءقدمه، و حاصله: أن قول اللغوى مءءبر، لأنه من أهل الخبرة فيما يءءص به، و قد بنى العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة فيما يءءصون به، فيكون الرجوع إلى اللغوى من باب الرجوع إلى أهل الخبرة.

و هذا الوجه حكاه الشيخ عن الفاضل السبزوارى (قدهما) بقوله: «قال الفاضل السبزوارى - فيما حكى عنه فى هذا المقام - ما هذا لفظه: صءه المراجعة إلى أصحاب الصنائع البارزين فى صنعءهم البارعين فى فنهم فيما اءءص

(-). و يسءفاد من عباره المصنف حيث جعل الإءماع مدركياً أن هناك وجهاً آءر لحجيه قول اللغوى و هو اسءقرار سيره العقلاء على مراجعه أهل الخبرة من كل فن كما حكاه شيخنا الأعظم عن الفاضل السبزوارى. لكن لو أريد إثبات المعنى الحقيقى بالرجوع إلى اللغوى من حيث انه من أهل الخبرة، ففيه: أنه ليس من أهل خبره الأوضاع حتى يصء الرجوع إليه، بل ليس هو من أهل خبره موارد الاسءعمال أيضاً، لوضوح اءءبار النظر و الرأى فى خبرويه، فاءءبار العءء و العءاله حينئء مءءه.

ص: ٣٣١

الجل لو لا الكل هو اعتقاد أنه (١) مما اتفق عليه (٢) العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبره من كل صنعه فيما (٣) (مما) اختص بها، و المتيقن من ذلك (٤) انما هو فيما إذا كان الرجوع موجِباً للوثوق و الاطمئنان، و لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع، بل (٥) «-» لا- يكون ----- بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر و زمان» و قد أورد المصنف (قده) على هذا الدليل بوجهين كما سيأتى.

(١). أى: أن الرجوع إلى قول اللغوى.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الرجوع إلى أهل الخبره، و قوله: «من الرجوع» بيان للموصول.

(٣). متعلق ب «الرجوع».

(٤). أى: من الرجوع إلى أهل الخبره، و هذا أحد الإيرادين على الدعوى المتقدمه، و حاصله: أن المتيقن من هذه السيره العقلائيه هو ما إذا حصل الوثوق و الاطمئنان بقول أهل الخبره، و لا يحصل ذلك من قول اللغوى، و مع عدم حصوله لا دليل على اعتبار قوله و ان كان من أهل الخبره.

(٥). هذا هو الإيراد الثانى، و حاصله: - بعد تسليم حجه قول أهل الخبره - أن الرجوع إلى قول اللغوى أجنبى عن الرجوع إلى أهل الخبره، ضروره أن اللغوى ليس من أهل الخبره بالأوضاع، بل شأنه ضبط موارد الاستعمال، لا تعيين حقائقها و مجازاتها، فاللغوى خير بموارد الاستعمال من دون أن يميز الحقائق عن المجازات. =====

(-). الأولى تقديم هذا الإيراد الثانى على الأول، بأن يقال: «ليس

ص: ٣٣٢

اللغوى من أهل خبره ذلك (١)، بل انما هو من أهل خبره موارد الاستعمال «-» بداهه (٢) أن همّه ضبط موارد، لا تعيين أن أياً منها (٣) كان اللفظ فيه حقيقه أو مجازاً «--» وإلا لوضعوا لذلك (٤) علامه، -----

(١). أى: من أهل الخبره بالأوضاع، و الأولى أن يقال: «من أهل الخبره بها».

(٢). تعليل لعدم كون اللغوى من أهل الخبره بالأوضاع.

(٣). أى: من موارد الاستعمال، و ضمير «همه» راجع إلى اللغوى، و ضمير «موارده» إلى الاستعمال، و ضمير «فيه» إلى «أيا».

(٤). غرضه إثبات عدم كون اللغوى خبيراً بالأوضاع، و حاصله: أنه لو كان خبيراً بكل من المعانى الحقيقه و المجازيه لكان اللازم وضع علامه لتشخيص =====

للغوى من أهل الخبره أولاً، و لم ينهض دليل على اعتبار قوله - بعد تسليم كونه من أهل الخبره - ثانياً لأن مناط اعتبار قولهم - و هو إفاده الوثوق - مفقود فى قول اللغوى، فلا وجه لاعتباره.

لكن فيه: أن بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره ليس على الوثوق الشخصى، بل النوعى، و هو حاصل من قول اللغوى بناءً على كونه من أهل الخبره.

(-). بل ليس اللغوى من أهل خبره موارد الاستعمال أيضا بناء على اعتبار النظر و الحدس فى الخبرويه كما هو كذلك، و قد مرت الإشارة إليه فى بعض التعاليق.

(--). لكن الإنصاف أن اللغوى و ان لم يكن خبيراً بالأوضاع و عارفاً بالحقائق و المجازات، الا أن قوله موجب لظهور اللفظ فى المعنى الذى استعمله فيه، و هذا المقدار كاف فى إثبات الظهور الذى هو موضوع الحجه العقلانيه.

ص: ٣٣٣

و ليس ذكره أولًا (١) علامه كون اللفظ حقيقه فيه، للانتقاض (٢) «-» بالمشترك.

و كون (٣) موارد الحاجه إلى قول اللغوى أكثر من أن تحصى، ----- الحقائق عن المجازات، و عدم وضعها له دليل على عدم اطلاعه بالأوضاع.

(١). إشاره إلى وهم و دفعه، أما الوهم فهو: أن اللفظ إذا كان له معنى حقيقى و مجازى، فما يذكره اللغوى أولًا- هو المعنى الحقيقى، فتقديم أحد المعنيين أو المعانى بالذكر علامه كونه هو المعنى الحقيقى.

و أما الدفع، فهو: أن ذكر أحد المعانى أولًا ليس علامه كون اللفظ حقيقه فيه و مجازاً فى سائر المعانى، لانتقاضه بالمشترك، إذ من المسلّم أن جميع المعانى المذكوره له قد وضع بإزائها اللفظ، فلو كان المذكور أولًا هو المعنى الحقيقى لزم أن يكون ما عداه من المعانى الموضوع لها اللفظ المشترك مجازات، و هذا خلاف ما تسالموا عليه من وضع اللفظ بإزاء جميع المعانى.

و عليه فلا يمكن الالتزام بأن المعنى المذكور أولًا هو المعنى الحقيقى حتى يكون اللغوى لأجله عالماً بالأوضاع مضافاً إلى علمه بموارد الاستعمال.

(٢). تعليل لقوله: «ليس» و قد عرفت توضيحه. و ضميراً «ذكره، فيه» راجعان إلى المعنى.

(٣). هذا هو الدليل الخامس على حجيه قول اللغوى، و حاصله: التمسك بدليل الانسداد، بتقريب: أن باب العلم و العلمى بتفاصيل اللغات منسد، =====

(-). هذا النقض غير وارد، إذ للقائل بعلايمته أن يقول باختصاص أماريته بحال الجهل، و أما مع العلم بتعدد الوضع و الاشتراك اللفظى فليس ذكره أولًا علامه الوضع، فالأولى منع العلاميه لعدم الدليل عليها.

ص: ٣٣٤

لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالباً بحيث (١) يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه و ان (٢) كان المعنى معلوماً فى الجملة لا يوجب (٣) ----- و الرجوع إلى البراءة غير جائز لاستلزامه الخروج عن الدين، أو المخالفه القطعيه فى كثير من الموارد، و الاحتياط غير واجب للعسر، و الأصول الشخصيه باطله، و ترجيح المرجوح على الراجح قبيح، فيتعين العمل بقول اللغوى، لكونه مفيداً للظن.

و بالجملة: فانسداد باب العلم و العلمى بتفاصيل اللغات يوجب اعتبار الظن الحاصل فيها بقول اللغوى، للاحتياج إلى معرفه معانيها.

(١). متعلق ب «العلم بتفاصيل» و بيان له.

(٢). وصلية، و هو قيد ل «انسداد باب العلم» و مثال معلوميه المعنى إجمالاً لفظ «الغناء» فانه و ان تردد بين كونه مطلق الصوت المطرب و بين كونه الصوت المطرب المشتمل على الترجيع، لكن القدر المتيقن منه هو المشتمل على الترجيع، و أما غيره فلم يظهر شمول لفظ الغناء له.

و مثله لفظ الصعيد، فانه لا- يعلم أنه مطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص. و غيرهما من الألفاظ المأخوذه فى حيز الخطابات الشرعيه التى لا يعلم مفهومها سعه و ضيقاً مع العلم بالمعنى فى الجملة.

(٣). خبر قوله: «و كون» و جواب عنه، و ملخصه: أن فرض الانسداد فى تفاصيل اللغات مع انفتاح باب العلم أو العلمى فى الأحكام الشرعيه لا يجدى فى حجه قول اللغوى، إذ لا يلزم من الاحتياط أو جريان أصل البراءة فى موارد انسداد باب العلم و العلمى بتفاصيل اللغات المحذور اللازم من انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى معظم الأحكام من العسر و الحرج الناشئين من الاحتياط

ص: ٣٣٥

اعتبار قوله ما دام (١) انفتاح باب العلم بالاحكام كما لا يخفى، و مع الانسداد (٢) كان قوله معتبراً إذا أفاد الظن من باب حجيه مطلق الظن ----- و الخروج عن الدين، أو المخالفه القطعيه الكثيره الناشى من جريان البراءه، و عليه، فلا- يثبت اعتبار قول اللغوى فيها، مع أن جريان مقدمات الانسداد منوط بترتب أحد هذين المحذورين، و من المعلوم أنه لا- يلزم من إجراء أصل البراءه فى موارد الجهل بتفاصيل اللغات محذور الخروج عن الدين، كما لا يلزم من إجراء أصل الاحتياط فى تلك الموارد العسر أو الحرج المنفيان فى الشريعه المقدسه، و مع عدم لزوم أحد هذين المحذورين لا يتم دليل الانسداد لإثبات حجيه الظن الحاصل من قول اللغوى، نعم إذا ترتب أحد المحذورين المتقدمين ثبت انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الأحكام، فيصير مطلق الظن - الذى منه الظن الحاصل من قول اللغوى - حجه.

فالتتيجه: أنه لا تتم مقدمات الانسداد الصغير لإثبات حجيه قول اللغوى.

ثم ان ما تقدم من تقرير الانسداد و جوابه قد أفاده الشيخ الأعظم (قده) بقوله:

«و لا يتوهم أن طرح قول اللغوى غير المفيد للعلم فى ألفاظ الكتاب و السنه مستلزم لانسداد طريق الاستنباط فى غالب الأحكام، لاندفاع ذلك بأن أكثر موارد اللغات إلا ما شدّد و ندر كلفظ الصعيد و نحوه معلوم من العرف و اللغه كما لا يخفى... إلخ».

(١). ظرف لقوله: «لا يوجب» و «دام» هنا تامه بمعنى ثبت، أى: لا يوجب اعتبار قوله فى ظرف ثبوت انفتاح باب العلم.

و الأولى أن يقال: «ما انفتح باب العلم بالاحكام» أو «ما دام باب العلم بالاحكام مفتوحاً».

(٢). أى: و مع انسداد باب العلم و العلمى بالنسبه إلى معظم الأحكام كان

و ان فرض انفتاح باب العلم باللغات (١)بتفصيلها فيما عدا المورد (٢).

نعم (٣) لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد أن يكون انسداد ----- قول اللغوى حجه فى خصوص هذا المعظم بشرط افادته الظن، فحجتيه حينئذ تكون من باب حجه مطلق الظن و ان فرض انفتاح باب العلم و العلمى بالنسبه إلى ما عدا هذا المعظم من اللغات، و قد تقدم تقريره بقولنا: «نعم لا ريب... إلخ».

(١). فلا يكون انسداد باب العلم و العلمى فى اللغات منشأ لحجه قول اللغوى.

(٢). أى: فيما عدا المورد الذى لا يعلم تفصيل المعنى اللغوى فيه.

(٣). غرضه الاستدراك على ما ذكره من أن انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات لا يوجب اعتبار قول اللغوى، و أن المدار على الانسداد فى الأحكام، و حاصل الاستدراك: أن الانسداد فى اللغات و ان لم يترتب عليه اعتبار قول اللغوى، لعدم كونه دليلا على ذلك، لكن يمكن أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات حكمه لتشريع حجه قول اللغوى إذا قام هناك دليل خاص على اعتباره، فيكون حينئذ من الظنون الخاصه كما تبّه عليه شيخنا الأعظم (قده) بقوله فى صدر المسأله:

«فان المشهور كونه من الظنون الخاصه التى ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم فى الأحكام الشرعيه و ان كانت الحكمه فى اعتبارها انسداد باب العلم فى غالب مواردھا».

و بالجملة: فالانسداد حكمه لتشريع الحجه لقول اللغوى و لو فى حال انفتاح باب العلم، لا عله لتشريعها له حتى لا يعتبر قوله مع التمكن من تحصيل العلم فى المورد، و الداعى إلى جعل الانسداد حكمه لا- عله هو منافاه إطلاق دليل حجتيه الشامل لحالتي إمكان العلم و عدمه لعليه الانسداد المقتضيه لاختصاص حجتيه بحال الانسداد كما لا يخفى.

ص: ٣٣٧

باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له (١) على نحو الحكمة لا العله.

لا يقال (٢): على هذا لا فائده فى الرجوع إلى اللغه.

فانه يقال (٣): مع هذا (٤) لا يكاد تخفى الفائده فى المراجعه إليها، فانه (٥) ربما يوجب القطع بالمعنى (٦) و ربما يوجب القطع
بأن اللفظ -----

(١). أى: لاعتبار قول اللغوى، و ضمير «اعتباره» راجع إلى قول اللغوى.

(٢). هذا إشكال على ما تقدم فى الجواب عن الاستدلال على حجيه قول اللغوى بكونه من أهل الخبره بالأوضاع، و حاصل الإشكال: أنه على ما ذكرت - من عدم حجيه قول اللغوى لعدم كونه من أهل الخبره بالأوضاع - لا يبقى فائده فى الرجوع إلى اللغه، لعدم إحراز الأوضاع بأقوال اللغويين حسب الفرض.

(٣). هذا دفع الإشكال، و توضيحه: أن ما أنكرناه هو اعتبار قول اللغوى من حيث كونه ظناً، و أما إذا أفاد الوثوق و الاطمئنان - خصوصاً مع اتفاق كلهم أو جلهم على معنى - فلا إشكال فى اعتباره من هذه الحثيه، إذ قول اللغوى حينئذ يكون من مناشى الحجه و هى - أى الحجه - العلم العادى أو الوجدانى، لا أنه بنفسه حجه، و لا منافاه بين هذا - أى حصول الوثوق بقول اللغوى أحياناً - و بين ما تقدم سابقاً بقوله: «و لا يكاد يحصل من قول اللغوى وثوق بالأوضاع» إذ ما ذكره هناك راجع إلى عدم الوثوق بقوله فى الأوضاع فى كل مورد، فيمكن تحقق الوثوق بالوضع من قوله فى بعض الموارد كما ظاهر.

(٤). أى: مع عدم كون اللغوى من أهل الخبره بالأوضاع لا يكاد... إلخ.

(٥). أى: فان الرجوع إلى قول اللغوى ربما... إلخ.

(٦). المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقى بقرينه مقابلته لقوله (قده): «ظاهر فى معنى... إلخ» يعنى: أن الرجوع إلى قول اللغوى ربما يوجب القطع

فى المورد ظاهر فى معنى (١) بعد الظفر به و بغيره (٢) فى اللغة و ان لم يقطع (نقطع) بأنه حقيقه فيه (٣) أو مجاز «-» كما اتفق كثيراً، ----- بالمعنى الحقيقى، كما أنه ربما يوجب القطع فى مورد بظهور اللفظ فى معنى أعم من أن يكون حقيقياً أو مجازياً، و هذا المقدار - أعنى القطع بظهور اللفظ فى معنى ما - كاف فى مقام الإفتاء، لعدم توقفه على معرفه أن المعنى حقيقى أو مجازى.

(١). فما نفاه هناك هو الوثوق بالأوضاع فى جميع الموارد، فلا ينافيه حصوله فى بعض الموارد، فتدبر.

(٢). أى: بعد الظفر بذلك المعنى و بغير ذلك المعنى فى اللغة، و غرضه:

أنه بعد الظفر بذلك المعنى و بغيره فى اللغة ربما يحصل الوثوق بقرائن حاله أو مقالیه أو مقامیه بكون اللفظ ظاهراً فى ذلك المعنى، فيحمل عليه فى مقام الاستنباط.

(٣). الضمير راجع «إلى» «معنى» فى قوله: «ظاهر فى معنى» أى: و ان لم نقطع بأن اللفظ - الذى كان ظاهراً فى معنى - حقيقه فى ذلك المعنى أو مجاز فيه، لكفايه الظهور فى مقام الفتوى. =====

(-). بل يمكن إثبات الوضع بقول اللغوى أيضاً بعد البناء على وثاقته فى نقل موارد الاستعمال، بأن يقال: انه بعد وقوفه على استعمال أهل اللسان لفظاً فى معنى بلا- قرينه، فلا- محاله يكون ذلك المعنى حقيقياً، إذ لو كان مجازياً لنصبوا عليه قرينه، و احتمال نصبهم لها و إهمال اللغوى لذكرها خلاف ما فرض من كونه ثقه فى النقل، كما أن احتمال وجود قرينه خفيه على اللغوى مندفع بالأصل.

و بالجملة: فنقل اللغوى لموارد الاستعمال - مع ملاحظه ما عرفت - يدل

(١). يعنى: أن القطع بظهور اللفظ فى معنى - و ان لم يعلم بأنه معنى حقيقى له - كافٍ فى مقام استنباط الحكم، إذ المدار على الظهور، و هو حاصل بالفرض، دون تمييز كونه حقيقياً أو مجازياً، كما تقدم.

فتلخص: أن قول اللغوى حجه من باب الظن المطلق بناءً على تماميه مقدمات الانسداد فى الأحكام، و غير حجه بناءً على عدم تماميتها و ان فرض انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات، إذ لا يكفى مجرد ذلك فى إثبات حجه قوله كما مر، الا إذا أفاد الوثوق و العلم العادى بكون اللفظ ظاهراً فى المعنى، و الله العالم. =====

لى وضع اللفظ فيما استعمل فيه، و هذا غير كون الأصل فى الاستعمال الحقيقه، إذ المدار هنا على الظهور المجرد عن القرينه بمعونه الأصل العقلانى، و هناك على الاستعمال فى المعنى المعلوم قصده، مع الجهل بكونه حقيقه أو مجازاً، و من المعلوم أن مجرد الاستعمال ليس أماره على الحقيقه.

(-). لا يخفى أن لسيدنا الأستاذ (قده) و جهاً لحجيه قول اللغوى قد أفاده فى مجلس الدرس و فى حقائق الأصول بقوله: «ثم ان أقوى ما يستدل به على حجه قول اللغوى هو ما دل على حجه خبر الثقة فى الأحكام. و دعوى أن خبر اللغوى ليس متعرضاً للحكم، لأنه من الخبر عن الموضوع فاسده، لأن المراد من الخبر فى الأحكام كل خبر ينتهى إلى خبر عن الحكم و لو بالالتزام... إلخ».

و ملخصه بطوله: أن ما دل على حجه خبر الثقة فى الأحكام يشمل قول اللغوى، حيث ان الاخبار عن الحكم أعم من الدلاله المطابقه كما إذا قال الراوى: «سمعت الإمام عليه السلام يقول: يجوز التيمم بالتراب الخالص» فانه اخبار عن

لحكم الشرعى مطابقه، و من الدلاله الالتزاميه، كما إذا قال اللغوى: «الصعيد هو التراب الخالص» فانه أيضا اخبار عن الحكم الشرعى - و هو جواز التيمم - بالدلاله الالتزاميه.

و بالجمله: فقول اللغوى حجه بمناسط اخباره عن الحكم الشرعى التزاماً، و لا فرق فى حجه الاخبار عنه بين الدلاله المطابقه و الالتزاميه، هذا.

أقول: قد يختلج بالبال أنه لا يخلو من الغموض، إذ يتوجه عليه:

أولاً: أن الدلاله الالتزاميه و ان لم تتبع الدلاله المطابقه فى الحجيه، لكنها تتبعها فى الوجود، فدلاله قول اللغوى على الحكم الشرعى التزاماً منوطه بدلاله اللفظ على معناه المطابقى أولاً، و المفروض عدم كون اللغوى من أهل خبره الأوضاع حتى يدل قوله على المعنى المطابقى، و يكون الاخبار عنه اخباراً عن لازمه و هو الحكم الشرعى، و انما هو من أهل خبره موارد الاستعمال على ما قيل.

و عليه، فدلاله قول اللغوى على الحكم الشرعى التزاماً ممنوعه، فلو قال اللغوى: «الصعيد هو التراب الخالص» و دل النص على جواز التيمم بالتراب الخالص لم يدل قوله هذا من ناحيه دلالاته على جواز التيمم بالتراب الخالص على كونه معنى حقيقياً للصعيد أو مصداقاً له.

و ثانياً: أنه يعتبر فى الدلاله الالتزاميه اللزوم عقلاً أو عرفاً على ما هو مذكور فى علم الميزان، و ذلك مفقود بين المعنى اللغوى و الحكم الشرعى، ضروره أن الأحكام الشرعيه مجعولات ثابتة لموضوعاتها تعبداً، و ليست من لوازمها

لعقلية أو العرفية، فجعل الأحكام الشرعية من لوازم المعانى اللغوية حتى يكون قول اللغوى اخباراً عنها التزاماً مما لم يظهر له وجه.

و بعبارة أخرى: لو قال الشارع: «الغناء حرام» و كان معنى الغناء مجملاً، لم يكن قول اللغوى: «الغناء مطلق الصوت المطرب» اخباراً عن حرمة الغناء التزاماً، الا إذا ثبت أنه معنى الغناء مطابقه، و أن الحرمة من لوازمه، و قد عرفت آنفاً عدم ثبوتهما.

أما الأول، فلعدم كون اللغوى من أهل خبره الأوضاع.

و أما الثانى، فلعدم كون الأحكام الشرعية من اللوازم العقلية أو العرفية لموضوعاتها.

و ثالثاً: أنه يستلزم الدور، حيث ان الدلالة الالتزامية - كما مر - تتوقف على الدلالة المطابقية، و هى تتوقف أيضاً على الدلالة الالتزامية، إذ المفروض أن الاخبار عن اللازم - و هو الحكم الشرعى - يوجب الاخبار عن ملزومه و هو المعنى المطابقى اللغوى الذى صار حجة لأجل الاخبار عن اللازم.

و رابعاً: أن قياس قول اللغوى على موضوع الحكم الشرعى - الواقع فى الاخبار الثابت قطعاً تبعاً لحكمه - مع الفارق، إذ الموجب لحجيه خبر الواحد بالنسبة إلى الموضوع هو دلالة الاقتضاء، بداهه أنه لو لم يثبت الموضوع المذكور فى الخبر لم يمكن الاستدلال به على الحكم أصلاً، و لزم لغويه حجيه خبر الواحد غالباً، مثلاً إذا قال الراوى: «سألت الإمام عليه السلام عن الفأره التى وقعت فى البئر، فأجاب عليه السلام: أنه ينزح منها سبع دلاء» فانه لو لم

ثبت بهذا الخبر وقوع الفأره فى البئر لم يكن وجه للاستدلال به على الحكم الشرعى و هو الانفعال الزائل بنزح سبع دلاء.

و ما ذكره (قده) من الأمثله من هذا القبيل سواء أخبر الراوى بالموضوع فقط كما إذا قال: «دخلنا على المعصوم عليه السلام يوم الجمعة، و قال: هذا يوم عيد، أو هذا المكان وادى العقيق»، أم أخبر بالموضوع و الحكم معاً، كما إذا قال عليه السلام: «هذا مسجد الشجره يجب الإحرام فيه، أو المشعر الحرام يجب الوقوف فيه» فانه لو لم يثبت بخبر ابن مسلم مثلاً كون هذا المكان أحد المكانين المذكورين لم يثبت وجوب الإحرام أو الوقوف فيه، لعدم صحه التمسك بروايه ابن مسلم مثلاً على ذلك بدون ثبوت الموضوع.

و الحاصل: أن دلاله الاقتضاء تقتضى حجه الخبر فى كل من الحكم و الموضوع، بخلاف قول اللغوى، لعدم جريان دلاله الاقتضاء فيه، فلا دليل على حجيته الا ما ذكرناه فى التعليقه السابقه لو تم، فلاحظ.

ثم انه على تقدير عدم حجيته، فان كان للفظ ظاهر عرفاً أخذ به و ان لم يعلم كونه معنى مطابقاً له، و ان لم يكن له ظاهر فان تردد بين المتباينين و كان التكليف المتعلق به إلزامياً كما إذا فرض تردد الواجب يوم الجمعة بين أربع ركعات و ركعتين و خطبتين احتياط بالجمع بينهما، و ان تردد بين الأقل و الأكثر، فعلى القول بالاحتياط فى الأقل و الأكثر الارتباطيين أتى بالأكثر، و على القول بالبراءه فيهما أتى بالأقل.

ثم انه لا بأس ببيان الوجوه التى يمكن الاستدلال بها على حجه قول اللغوى

جمالاً، و هي أمور:

الأول: أن اللغوى من أهل الخبره، و قد استقر بناء العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبره من دون اعتبار العداله و العدد، بل و لا الإسلام.

و فيه: ما عرفت من أن اللغوى ليس من أهل الخبره.

الثانى: إجماع العلماء على اعتبار قول اللغوى فى تعيين الأوضاع اللغويه و الرجوع إليه فى تعيينها.

و فيه: أن تحقق الإجماع التعبدى فى المقام - مع أنه ليس من موارد - غير معلوم، لاحتمال استناد المجمعين إلى سائر الوجوه التى استدلت بها على اعتبار قول اللغوى من حصول الوثوق لهم بقوله، أو الانسداد الصغير، أو غيرهما.

الثالث: جريان مقدمات الانسداد الصغير فى باب اللغات.

و فيه: أن المدار فى حجه الظن الانسدادي هو انسداد باب العلم و العلمى فى معظم الفقه - لا فى اللغة - كما قرر فى محله.

الرابع: ما أفاده سيدنا الأستاذ (قدس سره) فى حقائق الأصول، و قد عرفته.

الخامس: ما بيناه فى التعليقه السابقه بقولنا: «بل يمكن إثبات الوضع بقول اللغوى أيضا بعد البناء على وثاقته... إلخ».

السادس: أن قول اللغوى يفيد الاطمئنان.

و فيه: أنه أخص من المدعى، لاختصاصه بموارد اتفاق اللغويين، و أما موارد اختلافهم فلا يحصل الوثوق بقولهم فيها.

الإجماع المنقول بخبر واحد (٢) (بالخبر الواحد) حجه عند كثير

الإجماع المنقول

(١). الغرض من عقد هذا الفصل البحث عن صغرويه الإجماع المنقول لكبرى الخبر الواحد، بمعنى: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد هل هو من مصاديق الخبر الواحد - حتى إذا ثبتت حججه الخبر بما سيأتي من الأدله كان الإجماع المنقول به حجه أيضا - أم لا؟ و سيأتي بيانه.

وقد تعرض لهذه المسأله شيخنا الأعظم بقوله: «و من جمله الظنون الخارجه عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً إلى أنه من أفراد، فيشملة أدلته، و المقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال فى الاخبار هو التعرض للملازمه «-» بين حججه الخبر و حجيته».

(٢). و أما المنقول بالخبر المتواتر فهو كالمحصل فى الاعتبار، و لذا خصصوا النزاع بالمنقول بخبر الواحد. =====

(-). لا يخلو هذا التعبير من المسامحه، إذ المقام من باب استلزام الحكم

ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص (١) من جهة (٢) أنه من أفراد «-» من دون أن يكون عليه (٣) دليل بالخصوص، فلا بدّ في
اعتباره من شمول أدله اعتباره (٤) -----

(١). أى: بدليل خاص لا بدليل عام كدليل الانسداد.

(٢). متعلق ب «حجه» و تقريب لدليل المشهور القائلين بحجيه الإجماع المنقول من جهة كونه من أفراد الخبر الواحد.

(٣). أى: على اعتبار الإجماع المنقول، يعنى: أن كون الإجماع المنقول من أفراد الخبر الواحد كاف في حجيته بعد ثبوت حجيه
نفس الخبر الواحد، و لا تتوقف حجيته على وجود دليل يدل على اعتباره بالخصوص مع الغض عن أدله حجيه الخبر.

(٤). أى: اعتبار الخبر الواحد، و ضميراً «في اعتباره، له» راجعان إلى الإجماع المنقول. =====

لثابت للكلية لبعض أفرادها، لا- من باب الملازمه بين المتلازمين، و لأجل فرديه الإجماع المنقول للخبر كان الأنسب تأخيرها عن
بحث الخبر الواحد و جعله متمماً له، لأن العلم بشمول أدله حجيه الخبر له منوط بتقديم بحثه على بحث الإجماع المنقول حتى
يظهر أن المراد بالخبر معنى يشمل الإجماع المنقول.

فلعل الأولى أن يقال: «هو التعرض لفرديه الإجماع المنقول لخبر الواحد حتى يشمل دليل اعتباره لكونه من أفرادها».

(-). لا يخفى أنه بناء على اختصاص أدله حجيه الخبر بالحسى لا يكون الإجماع المنقول من أفرادها حتى يشمل إطلاق أدلته أو
عمومها إلا على بعض المباني في الإجماع كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٤٦

له بعمومها أو إطلاقها (١).

و تحقيق القول فيه يستدعى رسم أمور

الأول (٢): أن وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه

السلام، و مستند القطع به (٣) لحاكيه - على ما يظهر من كلماتهم - هو علمه (٤) بدخوله عليه السلام فى المجمعين شخصاً و لم يعرف عيناً (٥)، -----

(١). هذا الضمير و ضمير «عمومها» راجعان إلى أدله اعتباره.

ملاك حجية الإجماع

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر بيان مناط حجية الإجماع المحصل، و أنه القطع برأى الإمام عليه السلام، ثم التعرض لمنشأ هذا القطع و أنه أحد أمور أربعة تعرض لها فى المتن و سيأتى توضيحها.

(٣). أى: مستند القطع برأى الإمام عليه السلام لحاكي الإجماع.

(٤). أى: علم الحاكي برأيه عليه السلام، و هذا هو الطريق الأول لاستكشاف قول المعصوم من الإجماع و يسمى بالإجماع الدخولى، قال شيخنا الأعظم (قده):

«و على أى تقدير، فظاهر إطلاقهم إرادته دخول قول الإمام عليه السلام فى أقوال المجمعين بحيث يكون دلالة عليه بالتضمن، فيكون الاخبار عن الإجماع اخباراً عن قول الإمام... إلخ».

(٥). إذ مع معرفته عليه السلام عيناً يخرج المحكى عن الإجماع المنقول قطعاً و يدخل فى نفس الخبر الواحد جزمياً، فيكون كسائر الروايات المرويه عنهم عليهم السلام.

ثم ان هذا الإجماع الدخولى الموجب لعلم الناقل بدخول الإمام عليه السلام

أو قطعه (١) ----- فى المجمعين قد يكون بسماع هذا الناقل الحكم من جماعه يعلم إجمالاً بأن أحدهم الإمام عليه السلام، وقد يكون بغير السماع كما إذا ظفر بفتاوى متعدده يعلم بأن إحداها فتوى الإمام عليه السلام، فان فى هاتين الصورتين يعلم الناقل بدخول رأى الإمام عليه السلام فى آراء المجمعين «-» .

(١). معطوف على «علمه» و ضمير «قطعه» راجع إلى حاكى الإجماع، يعنى: أو قطع الحاكى - باستلزام ما يحكيه من الإجماع - لرضا الإمام عليه السلام بمورد الإجماع من باب اللطف. و هذا هو الطريق الثانى من الطرق الأربعة التى يستكشف بها قول المعصوم عليه السلام المسمى بالإجماع اللطفى، و هو طريقه الشيخ الطوسى (قده) و أتباعه، و تقرّبه: أن وجود الحكم الواقعى فى أقوال أهل عصر واحد لطف، و هو واجب على الإمام عليه السلام عقلاً، فإذا اتفق أهل عصر واحد على حكم واحد يعلم بقاعده اللطف رضاه عليه السلام به، قال الشيخ الأعظم (قده): «الثانى: قاعده اللطف على ما ذكره الشيخ =====»

(-). فالمستفاد من كلماتهم اختصاص الإجماع الدخولى بدخول قوله عليه السلام فى أقوال المجمعين سواء كان شخصه الأجل داخلهم أم لا، و على هذا فيكون فعله و تقريره عليه السلام خارجين عن الإجماع الدخولى المصطلح و ان كانا حجتيين أيضاً، كما إذا صدر فعل عن جماعه نعلم أن أحدهم الإمام عليه السلام، أو صدر فعل من شخص بمحضر جماعه نعلم أن أحدهم الإمام عليه السلام، فسكتوا بأجمعهم مع إمكان الردع منهم على تقدير كونه خلاف الواقع، فان هذا الفعل أو التقرير ليس من الإجماع الدخولى المصطلح و ان كان بنفسه حجه.

ص: ٣٤٨

باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلا (١) من باب اللطف، أو عاده (٢) ----- في العده، و حكى القول به عن غيره من المتقدمين... إلخ» ثم ذكر بعض عبائر الشيخ من العده، فراجع.

(١). قيد للاستلزام، و «من باب اللطف» متعلق به، يعنى: استلزام ما يحكيه الحاكي لرضا الإمام عليه السلام من باب اللطف.

(٢). معطوف على «عقلا» و هذا هو الطريق الثالث، و يسمى بالإجماع الحدسى، و هو على وجهين: الأول: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه على نظر واحد، مع الملازمه عاده بين اتفاقهم و بين رأيه عليه، و ذلك لأن اتفاق جمع على مطلب مع اختلاف الأنظار و الأفكار يكشف عن كون ذلك المطلب الذى اتفقوا عليه من رئيسهم، و هذا الكشف عادى، لا عقلى، إذ لا ملازمه عقلا بينهما.

الثانى: أن يحصل العلم برأيه عليه السلام من اتفاق جماعه مع عدم الملازمه بين اتفاقهم و رأيه عليه السلام، فالكشف عن رأيه عليه السلام يكون من باب الصدفة و الاتفاق، فاتفق العلماء على حكم كاشف - فى نظر الناقل - عن رأى الإمام من باب الاتفاق بلا استلزام عقلى أو عادى له، و يكون هذا الكشف من جهه الحدس الذى هو عبارته عن العلم الناشئ عن غير الحواس الخمس الظاهره الشامل للاستلزام العقلى و العادى «-». .
=====

(-). لكن جرى اصطلاحهم فى هذا المقام على إطلاق الحدس على العلم غير الحاصل من الإجماع الدخولى و التشرفى و الملازمه العقليه الثابته بقاعده اللطف، و الملازمه الشرعيه الناشئه من التقرير، و هو إمضاؤه عليه السلام لقول أو فعل صدر بمحضره الشريف مع عدم مانع من ردعه، فان سكوته عليه السلام

ص: ٣٤٩

أو اتفاقاً (١) من جهة الحدس (حدس رأيه عليه السلام) و ان «-» لم تكن (٢) -----

ثم ان هذا الطريق تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «الثالث من طرق انكشاف قول الإمام لمدعى الإجماع الحدس، و هذا على وجهين:

أحدهما: أن يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ما خطأناه في استكشافه إلى أن قال: الثاني: أن يحصل ذلك من مقدمات نظريه و اجتهادات كثيره الخطأ... إلخ».

(١). معطوف على قوله: «عقلاً» فكأنه قيل: أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام عقلاً أو عادة أو اتفاقاً من جهة الحدس، فمنشأ هذا القطع الاتفاقي هو الحدس.

(٢). قيد لقوله: «اتفاقاً» و بيان له، يعنى: أن هذا القطع الاتفاقي الحاصل من جهة الحدس يكون في صورته عدم الملازمه بين ما يحكيه مدعى الإجماع و بين رأيه عليه السلام، إذ مع الملازمه بينهما لا يكون حصوله اتفاقياً بل هو عقلي أو عادى كما تقدم.

و بالجملة: فمستند القطع برأى الإمام عليه السلام كما يكون علم الحاكي بدخوله عليه السلام في المجمعين، أو قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عليه السلام
=====

قرير لذلك القول أو الفعل. و عليه، فالحدس المصطلح عليه في الإجماع المنقول هو العلم الحاصل عادة أو اتفاقاً.

(-). في هذا التعبير مسامحه، إذ ليس للاتفاق الا-فرد واحد، و هو ما لم يكن فيه ملازمه لا عقلاً و لا عادة، مع أن ظاهر العبارة وجود فردين له أشار إلى الخفى منهما بقوله: «و ان لم تكن» فالأولى إبداله بقوله: «بأن لم تكن» ليكون مفسراً للاتفاق.

ص: ٣٥٠

ملازمه بينهما (١) عقلا- و لا عاده، كما هو (٢) طريقه المتأخرين في دعوى الإجماع، حيث (٣) انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمه العقلية و لا الملازمه العاديه غالباً (٤)، و عدم العلم بدخول جنبه عليه السلام في المجمعين عاده يحكون الإجماع كثيراً، كما أنه (٥) يظهر ممن اعتذر عن وجود ----- عقلا أو عاده، للملازمه العقلية أو العاديه، كذلك قد يحصل علمه به من جهه حدسه برأيه عليه السلام من باب الاتفاق و الصدفة، لا من جهه الملازمه بينهما عقلا أو عاده.

(١). أى: بين ما يحكيه مدعى الإجماع و بين رأى الإمام عليه السلام.

(٢). أى: الاستلزام الاتفاقي، و غرضه (قده) استظهار المباني المعهوده في الإجماع من الكلمات - بعد بيان وجوه مستند القطع برأى الإمام عليه السلام ثبوتاً - و أنه أحد الطرق الثلاثه المتقدمه، و سيأتى الرابع منها، فان الظاهر من كلمات المتأخرين - بقرينه عدم اعتقادهم بالملازمه العقلية و العاديه، و عدم العلم بدخول المعصوم عليه السلام في المجمعين - هو كشف اتفاق المجمعين عن رأيه عليه السلام اتفاقاً و تصادفاً. و قد تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «... فلم يبق مما يصلح أن يكون مستنداً في الإجماعات المتداوله على ألسنه ناقلها الا الحدس... إلخ» فراجع.

(٣). هذا وجه استظهار المصنف لكون مستند المجمعين هو القطع الحاصل برأيه عليه السلام من باب الاتفاق، و قد تقدم توضيحه.

(٤). قيد ل «عدم الملازمه» يعنى: حيث انهم - مع عدم اعتقادهم بوجود الملازمه العقلية و العاديه في غالب الموارد - يحكون الإجماع، فقوله: «يحكون» خبر «انهم».

(٥). الضمير للشأن، و هذا إثبات للإجماع الدخولى استظهاراً من كلمات

المخالف بأنه (١) معلوم النسب أنه (٢) استند في دعوى الإجماع إلى العلم بدخوله عليه السلام، و ممن (٣) اعتذر (عنه) بانقراض عصره (٤) أنه استند إلى قاعده اللطف. هذا (٥) ----- القائلين باعتبار الإجماع، لدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، و حاصله:

أن الظاهر ممن يعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب أن مستند علم ناقل الإجماع هو علمه بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، و ذلك لعدم قدح خروج معلوم النسب في العلم الإجمالي بدخوله عليه السلام في المجمعين، و الا فخروجه قادح في ثبوت الملازمه مطلقاً كما لا يخفى.

(١). أى: بأن المخالف، و هو متعلق ب «اعتذر».

(٢). فاعل «يظهر» و الضمير راجع إلى الموصول المراد به المعتذر.

(٣). معطوف على «من اعتذر» و الغرض منه استظهار الإجماع اللطفي من كلمات الأصحاب، و توضيحه: أنه يكفي - في استلزام ما يحكيه مدعى الإجماع لرأى الإمام عليه السلام بقاعده اللطف - اتفاق أهل عصر واحد، فلا يقدح خروج من انقراض عصره - و ان كان مجهول النسب - فيما تقتضيه قاعده اللطف، بخلاف الإجماع الدخولى، فان خروج المجهول نسبه قادح في العلم الإجمالي بدخول الإمام عليه السلام في المجمعين، و كذا يقدح في ثبوت الملازمه العاديه، بل الاتفاقية أيضاً، فتدبر.

(٤). أى: عصر المخالف، و ضمير «عنه» راجع إلى وجود المخالف، و ضمير «أنه» إلى المعتذر.

(٥). يعنى: ما استظهرناه - من المسلكين المزبورين - من عباراتهم قد صرحوا به أيضاً. و انما جعلنا المشار إليه موردي الاستظهار - أعنى قوله: «كما

مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك (١) على ما يشهد به (٢) مراجعهم كلماتهم، و ربما يتفق (٣) لبعض الأوحدي وجه آخر من (٤) تشرفه برؤيته عليه السلام و أخذه (و أخذ) الفتوى من جنبه، و انما لم ينقل عنه (٥)، بل يحكى -----
----- أنه يظهر ممن اعتذر... إلخ» و قوله: «و ممن اعتذر... إلخ» أى: الإجماع الدخولى و اللطفى فقط، و لم نجعله شاملاً للقسم الأول - أعنى الإجماع الحدسى الاتفاقى - لأن المصنف (قده) جعله فى كلمات المتأخرين من المسلمات، و لذا عبر عنه بقوله: «كما هو طريقه المتأخرين».

(١). أى: بموردى الاستظهار و هما: الإجماع الدخولى و اللطفى.

(٢). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به تصريحات الأصحاب بما ذكرناه من اللطفى و الدخولى.

(٣). هذا هو الطريق الرابع من طرق استكشاف رأى الإمام عليه السلام و القطع به، و مستند هذا القطع تشرف مدعى الإجماع بحضوره عليه السلام، و يسمى بالإجماع التشرفى، فيقول من يرزقه الله تعالى هذه النعمة العظمى: «إجماعاً» أو ينقل روايه مرسله مثل قوله: «و روى كذا» و من هنا يقال: ان مراسيل الكافى ليست كسائر المراسيل هذا، و لا يخفى أن عد هذا من أقسام الإجماع لا يخلو من المسامحه، بل هو أجنبى عنه.

(٤). بيان ل «وجه آخر» و ضميراً «تشرفه، أخذه» راجعان إلى حاكى الإجماع

(٥). أى: و انما لم ينقل حاكى الإجماع الحكم عن الإمام عليه السلام بعنوان الروايه و الحديث بأن يقول: «سمعت» أو «قال» و نحوه، بل ينقله بنحو الإجماع لبعض دواعى الإخفاء.

ص: ٣٥٣

الأمر الثاني (٢)

: أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتاره ينقل -----

(١). كالتقيه كما فى بعض الأزمان، أو لما ورد من تكذيب من يدعى رؤيته - عليه و على آبائه الطاهرين أفضل الصلاة و السلام و عجل الله تعالى فرجه الشريف - فى زمن الغيبة. مثل ما رواه البحار» عن إكمال الدين و الاحتجاج:

«خرج التوقيع إلى أبى الحسن السمرى: يا على بن محمد السمرى، اسمع أعظم الله أجر إخوانك فيك، فانك ميت ما بينك و بين ستة أيام، فاجمع أمرك، و لا توص إلى أحد يقوم مقامك بعد وفاتك، فقد وقعت الغيبة التامة، فلا ظهور الا بعد اذن الله تعالى ذكره، و ذلك بعد طول الأمد و قسوه القلوب و امتلاء الأرض جوراً، و سيأتى من شيعتى من يدعى المشاهده، ألا فمن ادعى المشاهده قبل خروج السفينانى و الصحيحه فهو كذاب مفتر، و لا- حول و لا- قوه الا- بالله العلى العظيم» ثم قال علامه المجلسى (قده): «لعله محمول على من يدعى المشاهده مع النيايه و إيصال الاخبار من جانبه عليه السلام إلى الشيعة على مثال السفراء، لثلا ينافى الاخبار التى مضت و ستأتى فيمن رآه عليه السلام و الله يعلم».

اختلاف الألفاظ الحاكيه للإجماع

(٢). الغرض من عقد هذا الأمر بيان جهتين: إحداهما ثبوتيه، و الأخرى إثباتيه. أما الجبهه الأولى - و هى التى أشار إليها بقوله: «أنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع» - فهى: أن نقل الإجماع يتصور ثبوتاً على نحوين: الأول:

نقل السبب و المسبب معاً الثانى نقل السبب فقط، و المراد بالسبب هنا فتاوى العلماء الكاشفه عن رأى المعصوم عليه السلام، و المسبب هو نفس قوله عليه السلام.

رأيه عليه السلام فى ضمن نقله حدساً (١)، كما هو (٢) الغالب، أو حساً و هو نادر جداً، و أخرى لا ينقل الا ما هو السبب عند ناقله عقلاً (٣) أو -----

أما النحو الأول، فتاره يكون كلاهما حسين كالإجماع الدخولى، فان ناقل الإجماع الدخولى ينقل كلا من السبب و المسبب عن حس، كما إذا قال:

«اتفق المسلمون» أو «أجمعوا» أو «اتفقت الأمة» أو «أهل القبلة» الظاهر فى دخول الإمام عليه السلام فى ضمنهم. و أخرى يكون السبب حسياً و المسبب حدسياً كما فى غير الإجماع الدخولى من اللطفى و التقريرى، و المراد بالحدس هنا - كما تقدم - مطلق ما لم يستند إلى إحدى الحواس الظاهره، فيشمل جميع أقسام الإجماع الا الدخولى، و التشرفى، أما الدخولى فلما تقدم من أن السبب و المسبب كليهما فيه حسيان، و أما التشرفى فلخروجه عن الإجماع موضوعاً و ان سمي به، لما تقدم من وجهه.

و أما النحو الثانى أعنى نقل السبب فقط - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و أخرى لا ينقل» - فحاصله: أن غرض ناقل الإجماع هو نقل نفس السبب أعنى اتفاق العلماء بمثل «أجمع أصحابنا» الظاهر فى عدم شموله للإمام عليه السلام، و لا بد فى صحه نقله من كون الاتفاق فى نظره سبباً للكشف عن قول المعصوم عليه السلام. و أما الجهه الثانيه الإثباتيه فسيأتى بيانها.

(١). كما إذا أراد بالإجماع اتفاق جميع العلماء حتى الإمام عليه السلام، فحينئذ يكون نقل رأى المعصوم عليه السلام حدسياً، و نقل رأى غيره حسياً.

(٢). يعنى: أن نقل رأى الإمام عليه السلام حدسى غالباً، لما عرفت من ندره الإجماع الدخولى و التشرفى، فيكون نقل رأيه عليه السلام فى غيرهما من سائر أنحاء الإجماع عن حدس، كما هو واضح.

(٣). كما فى الإجماع اللطفى.

ص: ٣٥٥

عاده (١) أو اتفاقاً (٢). و اختلاف (٣) ألفاظ النقل أيضا (٤) صراحه و ظهوراً و إجمالاً (٥) في ذلك أى في أنه (٦) نقل السبب أو نقل السبب و المسبب.

الأمر الثالث (٧)

----- : أنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدله

(١). كما في الإجماع الملازم عاده لرأى المعصوم عليه السلام.

(٢). كما في الإجماع الحدسى الموجب لقطع حاكيه برأيه عليه السلام صدفه و اتفاقاً.

(٣). معطوف على «اختلاف نقل الإجماع» و هو إشاره إلى الجبهه الثانيه الإثباتيه، و هى استظهار أنحاء الإجماع من اختلافهم في التعبير، و حاصله: أن ألفاظ نقل الإجماع تختلف - صراحه و ظهوراً و إجمالاً - في نقل السبب و المسبب معاً أو السبب فقط، فإذا قال مثلاً: «اتفق جميع العلماء حتى الإمام» كان صريحاً في نقل كل من السبب و المسبب، و إذا قال: «اتفقت الأمة» كان ظاهراً في نقل السبب و المسبب معاً، و إذا قال: «أجمع الأصحاب» كان ظاهراً في نقل السبب فقط، و إذا قال: «أجمع علماؤنا» مثلاً فربما كان مجملاً.

(٤). أى: كاختلاف نقل الإجماع.

(٥). كل من هذه الكلمات الثلاث قيود لقوله: «و اختلاف ألفاظ النقل» و قد تقدمت أمثلتها آنفاً.

(٦). أى: أن النقل نقل للسبب و المسبب معاً أو نقل للسبب فقط.

حجيه الإجماع المنقول الكاشف عن رأى الإمام

(٧). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم ما ذكره من أقسام الإجماع المنقول في الأمر المتقدم، و أن أيّاً منها مشمول لأدله حجيه الخبر، و توضيحه: أن نقل الإجماع ان كان متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس - كما في الإجماع

حجيه الخبر إذا كان نقله (١) متضمناً لنقل السبب و المسبب عن حس ----- الدخولى - فلا- إشكال فى شمول أدله حجيه خبر الواحد له، لكون نقل الإجماع حينئذ من أخبار الآحاد الحسيه. و ان كان نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب فقط عن حس، فهو يتصور على وجهين:

الأول: أن يكون ذلك السبب سبباً فى نظر كل من الناقل و المنقول إليه، فيكون المسبب اللازم له حسيّاً أيضاً، و هذا القسم من الإجماع كالقسم المتقدم فى الحجيه و شمول أدله اعتبار خبر الواحد له، لأنه لما كان السبب الحسى سبباً فى نظر المنقول إليه أيضاً كان المسبب اللازم له حسيّاً أيضاً، لكن بدلاله التزاميه، و لا فرق فى حجيه الخبر بين مدلوله المطابقى كالقسم السابق - أعنى الإجماع الدخولى - و بين مدلوله الامتزامى كهذا القسم، فان الحكم المدلول عليه بالخبر سواء كان محكياً بالدلاله المطابقه أم الالتزاميه يكون الخبر الدال عليه حججه، و المفروض فى المقام كون رأى الإمام عليه السلام لازماً عقلياً للسبب الذى يحكيه ناقل الإجماع كما فى قاعده اللطف، أو شرعياً كما فى التقرير، أو عادياً كما فى غيرهما، و هذا هو الذى أشار إليه بقوله: «الا أنه كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً».

الثانى: أن يكون سبباً فى نظر الناقل فقط، و حاصل ما أفاده فيه: أن الأظهر عدم شمول أدله حجيه الخبر له، لأنه لما لم يكن السبب فى نظر المنقول إليه سبباً حسيّاً لم يكن المسبب فى نظره حسيّاً، فلا تشمله أدله حجيه الخبر، إذ المتيقن من دليلها اللبى، و كذا المنصرف من دليلها اللفظى من الآيات و الروايات بعد تسليم دلالتها هو الخبر الحسى.

(١). أى: نقل الإجماع، و قوله: «بأدله» متعلق ب «حجيه الإجماع».

و هذا إشاره إلى القسم الأول المتقدم بقولنا: «ان كان متضمناً لنقل السبب

لو لم نقل بأن نقله كذلك (١) في زمان الغيبه موهون جداً (٢). و كذا (٣) إذا لم يكن متضمناً له (٤)، بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حس الاله أنه (٥) كان سبباً بنظر المنقول إليه أيضاً (٦) عقلاً (٧) أو عاده (٨) أو اتفاقاً (٩)، ----- و المسبب معاً».

(١). أى: متضمناً لنقل السبب و المسبب عن حس.

(٢). لندره هذا النحو من الإجماع أى الدخولى، و كذا التشرفى كما تقدم، فما تشمله أدله حجيه الخبر - و هو نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس - نادر جداً، و ما ليس بنادر - و هو نقله متضمناً لنقل المسبب فقط و هو رأى المعصوم عليه السلام - لا تشمله أدله حجيه الخبر، لاختصاصها بالأخبار الحسيه كما سيأتى.

(٣). معطوف على «إذا كان» أى: و كذا لا إشكال فى حجيه الإجماع إذا لم يكن نقل الإجماع متضمناً لنقل السبب و المسبب معاً عن حس، بل كان نقلاً للسبب فقط عن حس، و هذا إشاره إلى أول الوجهين الأخيرين المتقدم بقولنا:

«أن يكون ذلك السبب سبباً فى نظر...».

(٤). أى: لنقل السبب و المسبب عن حس،

(٥). أى: أن نقل السبب فقط عن حس كان سبباً... إلخ.

(٦). يعنى: أنه سبب عند المنقول إليه كسببته عند الناقل.

(٧). فى الإجماع اللطفى.

(٨). فى الإجماع الحدسى من باب الملازمه العاديه.

(٩). فى الإجماع الحدسى المجرد عن الملازمه العقليه و العاديه.

فيعامل حينئذ (١) مع المنقول إليه معامله المحصل (٢) في الالتزام بمسببه بأحكامه (٣) و آثاره.

و أما إذا كان نقله (٤) للمسبب لا عن حس، بل بملازمه ثابتة عند -----

(١). أى: فيعامل - حين كون نقل السبب فقط عن حس مع استلزامه لرأيه عليه السلام فى نظر المنقول إليه - مع هذا الإجماع المنقول معامله الإجماع المحصل، لأنه بعد أن ثبت حجيه السبب بأدله اعتبار الخبر كان كتحصيل الإجماع للمنقول إليه، فيترتب على هذا الإجماع المنقول ما يترتب على الإجماع المحصل من الالتزام بمسببه، و هو رأى المعصوم عليه السلام.

(٢). لأن نقله للسبب - الذى هو سبب بنظر المنقول إليه أيضا - نقل للمسبب عن حس، لكن بدلاله التزاميه لا مطابقيه كما تقدم.

(٣). بدل عن «بمسببه» و ضمائر «بمسببه، بأحكامه، آثاره» راجعه إلى المحصل.

(٤). أى: نقل الناقل للمسبب لا- عن حس، بأن نقل حاكى الإجماع السبب عن حس، فيكون نقله للمسبب عن حس أيضا، للملازمه بين اتفاق العلماء و بين المسبب عاده، أو بملازمه ثابتة عند الناقل اتفاقاً لا عاده، لكن لما لم يكن هذا السبب سبباً بنظر المنقول إليه فيكون مسببه مسبباً عن حدس، و قد تقدم توضيح هذه الصوره بقولنا: «الثانى: أن يكون سبباً فى نظر الناقل فقط... إلخ» فراجع.

و بما أوضحناه فى معنى العبارة ظهر: أن الصواب سوق العبارة هكذا: «و أما إذا كان سبباً بنظر الناقل فقط فالمسبب و ان كان عن حس لملازمه ثابتة عنده بوجه، لكن لما لم يكن سبباً بنظر المنقول إليه كان نقله للمسبب بنظره نقلا له لا عن حس، و فيه حينئذ إشكال أظهره عدم نهوض... إلخ».

ص: ٣٥٩

الناقل بوجه (١) دون (٢) المنقول إليه، ففيه (٣) إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة (٤) على حجيته، إذ (٥) المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك (٦).

كما أن المنصرف من الآيات و الروايات - على تقدير دلالتها - ذلك (٧)، خصوصاً (٨) فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد -----

(١). متعلق ب «ثابته» أى: تثبت الملازمه بأحد الوجوه السابقه من قاعده اللطف و غيرها.

(٢). أى: لم تكن الملازمه ثابتة عند المنقول إليه.

(٣). جواب «و أما إذا كان».

(٤). أى: أدله حجيه الخبر على حجيه الإجماع المنقول المتضمن لنقل المسبب عن حدس.

(٥). تعليل ل «عدم نهوض» و قد تقدم توضيحه بقولنا: «لأن المتيقن من ... إلخ».

(٦). أى: غير النقل عن حدس، و هو النقل عن حس.

(٧). المشار إليه: «غير ذلك» فالمراد أن المنصرف من الآيات و الروايات هو غير الخبر الحدسى، بل هو الخبر الحسى.

(٨). وجه الخصوصيه هو: عدم كشف مثل هذا النقل عن قول المعصوم عليه السلام و عدم دلالته عليه بوجه، فلا يكون اخباراً عن رأيه عليه السلام حتى تشمله أدله حجيه الخبر، بل على تقدير شمول أدلتها لكل خبر من الحسى و الحدسى لا يكون المورد مشمولاً لها أيضاً، إذ المفروض عدم كشف هذا النقل الحدسى عن رأى الإمام عليه السلام للمنقول إليه حتى يكون من الاخبار الحدسيه لتشمله أدله اعتبار الخبر مطلقاً.

ص: ٣٦٠

الملازمه، هذا (١) فيما انكشف الحال. و أما فيما اشتبه (٢) فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فان (٣) عمده أدله حجيه الاخبار هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث انه (٤) ليس بناؤهم - إذا أخبروا بشيء - على التوقف و التفتيش عن أنه (٥) عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه -----

(١). أى: ما ذكرناه من أحكام الأقسام الثلاثة المتقدمه للإجماع المنقول.

(٢). أى: و أما إذا اشتبه أن نقل المسبب عن حس أو حدس و لم يحرز كون نقل الإجماع بالنسبه إلى المسبب حسياً أو حدسياً، فلا يبعد القول باعتباره، لأن بناء العقلاء قد استقر على العمل بالخبر المشكوك كونه عن حس، كاستقراره على العمل بالخبر المعلوم كونه عن حس، و لذا لو اعتذر شخص عن عدم العمل بالخبر باحتمال كونه عن حدس لم يقبل ذلك منه، و ليس الا لأجل بنائهم على العمل بالمشكوك كونه عن حس كبنائهم على العمل بالمعلوم كونه عن حس.

و من هنا يظهر: أن مستند حجيه الخبر ان كان هو الآيات و الروايات و ادعى انصرفهما إلى خصوص الخبر الحسى لم يقدح ذلك فى الاعتماد على بناء العقلاء المقتضى لإلحاق المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كذلك، لوضوح أن الآيات و الروايات لا- تتكفل حكم الشك، بخلاف بناء العقلاء، فانه يتكفل ذلك، فلا تنافى بين عدم دلالتهما الا على اعتبار الخبر الحسى، و بين بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم، هذا.

(٣). تعليل لقوله: «فلا يبعد» و قد عرفت توضيحه.

(٤). الضمير للشأن، و ضمائر «أنه، به، كونه» راجعه إلى الخبر.

(٥). أى: أن الاخبار عن ذلك الشىء عن حدس أو حس... إلخ.

ص: ٣٤١

و الجرى (١) على وفقه (٢) بدون ذلك (٣). نعم (٤) لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك (٥) فيما (٦) لا يكون هناك أماره على الحدس أو اعتقاد (٧) الملازمه فيما لا يرون هناك ملازمه، هذا. لكن (٨) الإجماعات المنقوله فى ألسنه -----

(١). بالجر عطف تفسيرى ل «العمل» و هما معطوفان على «على التوقف» أى:

بل بناؤهم على العمل و الجرى.

(٢). هذا الضمير و ضمير «طبقه» راجعان إلى الاخبار.

(٣). أى: بدون التفتيش.

(٤). استدراك على ما ذكره من بناء العقلاء على العمل على طبق ما أخبروا به بلا توقف و تفتيش، و توضيحه: أن بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه كذلك لا- يبعد أن يكون فى غير صورته وجود الأماره على الحدس أو اعتقاد الناقل الملازمه بين السبب و المسبب مع عدم ثبوتها عند المنقول إليهم، فإذا كان هناك أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمه فيما لم يعتقدها فيه المنقول إليهم لم يحرز بناء العقلاء فى هاتين الصورتين على معامله الخبر الحسى مع المشكوك كونه عن حس.

(٥). أى: على العمل بدون التوقف و التفتيش فيما... إلخ، إلحاقاً منهم للخبر المشكوك كونه عن حس بالخبر المعلوم كونه عن حس.

(٦). خبر قوله: «أن يكون».

(٧). بالجر معطوف على «الحدس» يعنى: لا- يبعد أن يكون بناؤهم على العمل بلا تفتيش فيما لا يكون أماره على الحدس، أو على اعتقاد الناقل الملازمه بين السبب و المسبب فيما لا يعتقد المنقول إليهم تلك الملازمه بينهما، و أما فيما كان أماره على الحدس أو على اعتقاد الناقل الملازمه المذكوره فلا يعملون به.

(٨). هذا استدراك على قوله: «فلا يبعد أن يقال» و حاصله: أن البناء المزبور

ص: ٣٤٢

الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً، فلا اعتبار (١) لها ما لم ينكشف أن نقل السبب كان مستنداً إلى الحس، فلا بد (٢) ----- ليس ثابتاً في الإجماعات المنقولة، لوجود أماره الحدس فيها، والمراد بالأماره هو الغلبه الموجهه لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح ابتناء غالب الإجماعات هو الغلبه الموجهه لإلحاق النادر بالغالب، لوضوح ابتناء غالب الإجماعات المنقوله على حدس الناقل، أو اعتقاده الملازمه بين اتفاق الفتاوى و بين رأى المعصوم عليه السلام عقلاً كما فى قاعده اللطف.

(١). هذا متفرع على ما ذكره من عدم ثبوت بناء العقلاء على إلحاق الخبر المشكوك كونه عن حس بالمعلوم كونه عن حس فيما إذا كان هناك أماره على حدسيته أو على اعتقاد الملازمه فيما لا يعتقدها فيه المنقول إليهم، كالإجماعات المنقوله. و عليه، فمقتضى ما تقدم هو البناء على عدم شمول أدله اعتبار خبر الواحد للإجماعات المنقوله ما لم يحرز نقل السبب فيها عن حس حتى يكون نقل المسبب عن حس أيضاً بوجه من وجوه الملازمه بينهما.

(٢). غرضه: أنه بعد أن ثبت عدم بناء العقلاء على إلحاق المشكوك بالمعلوم حسيته فيما إذا كان فيه أماره الحدسيه كما فى الإجماعات المنقوله، فمجرد نقل الإجماع لا يكون حجه، لعدم كشفه عن رأيه عليه السلام حساً، بل لا بد حينئذ من ملاحظه مقدار دلالة ألفاظ الإجماع صراحه و ظهوراً و لو بقريته حال الناقل لسعه باعه و وفور اطلاعه و تثبته فى النقل، و أنه يتتبع و لا يعتمد على ظاهر كلمات من ينقل الإجماع، و لا على بعض المسالك التى سلكها الناقل فى إحراز اتفاق الأصحاب المبتنيه على الحدس. و قيل: ان الجامع لهذه الصفات لا يبعد أن يكون جماعه من المتأخرين كالفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و أضرابهم كالفاضل الهندى و غيره رضوان الله عليهم أجمعين.

ص: ٣٦٣

فى الإجماعات المنقوله بألفاظها المختلفه (١) من استظهار مقدار دلالة ألفاظها و لو بملاحظه حال الناقل (٢) و خصوص موضع النقل (٣)، فيؤخذ بذلك المقدار (٤) -----

و كيف كان، فان دل لفظ الإجماع - و لو بقريته ما عرفت - على اتفاق يكون تمام السبب فى الكشف عن قول المعصوم عليه السلام أخذ به كقول الناقل: «أجمع أصحابنا» أو «أجمع فقهاء أهل البيت» أو «اتفقت الإماميه» أو «هذا مما انفرد به الإماميه». و ان لم يكن نقل الإجماع تمام السبب فى استكشاف رأى الإمام عليه السلام، فيضم إليه مما حصله من سائر الأقوال أو الأمارات مقداراً يوجب سببته للكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

و بالجمله: فلا اعتبار بنقل الإجماع فى هذه الأعصار بحيث يكون دليلاً فى المسأله على حذو سائر الأدله، بل لا بد من ملاحظه أن هذا النقل بالنسبه إلى السبب هل هو حسى أم لا، فإن كان حسياً فهل يكون سبباً تاماً للكشف عن رأيه عليه السلام أم لا، فإن كان تاماً فلا إشكال فيه، و الا فلا بدّ فى الاعتماد عليه من ضم أمارات إليه إلى أن يتم سببته، هذا.

(١). كقول الحاكي للإجماع: «اتفق أو أطبق أو أجمع علماؤنا أو أصحابنا أو فقهاؤنا» فانه كالصريح فى اتفاق الكل، بخلاف قوله: «لا خلاف فيه» أو «لا نعرف فيه خلافاً» أو «لم يظهر فيه خلاف» فانه ظاهر فى اتفاق الكل.

(٢). أى: حين نقله من جهه ضبطه و تورعه فى النقل و مقدار بضاعته فى العلم و وقوفه على الكتب و تتبعه للأقوال و غير ذلك من الأوصاف الدخيله فى الضبط و الإتيان.

(٣). ككونه من المسائل المحرره فى كتب الأصحاب أو المهمله فى جملة منها.

(٤). أى: المقدار الذى يدل عليه لفظ الإجماع مع ملاحظه القرائن الاخر

و يعامل معه كأنه (١) المحصل، فان كان (٢) بمقدار تمام السبب، و الا (٣) فلا يجدى ما لم يضم (٤) (ينضم) إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات (٥) ما (٦) به تم، ----- من رعايه حال الناقل و موضع النقل، و يعامل مع ذلك المقدار مع ملاحظه تلك القرائن معامله المحصل، فكأن المنقول إليه بنفسه قد حصل تلك الأقوال التى هى مورد الإجماع.

(١). أى: يكون ذلك المقدار مثل تحصيل تلك الأقوال بنفسه، و ضميراً «معها، كأنه» راجعان إلى المقدار.

(٢). أى: فان كان ذلك المقدار تمام السبب للكشف عن رأى المعصوم عليه السلام فهو المطلوب.

(٣). أى: و ان لم يكن ذلك المقدار المنقول بمقدار تمام السبب لم يجد ذلك المقدار فى الاستناد إليه فى مقام الفتوى.

(٤). كلمه «ما» ظرف لقوله: «فلا يجدى»، و مفعول «يضم» هو الموصول فى قوله: «ما به تم» و قد بين هذا الموصول بقوله: «مما حصله» فذكر المبين - بالكسر - قبل المبين - بالفتح -، و لو قال: «ما لم يضم إليه ما به يتم السبب مما حصله أو نقل له» كان أحسن.

(٥). من شهره أو روايه مرسله أو غيرهما.

(٦). مفعول لقوله: «يضم» و المعنى: أنه لا يجدى هذا المقدار المنقول الناقص فى كشف رأى عليه السلام ما لم يضم إليه من الأقوال أو الأمارات مقداراً يتم به سببه ذلك المقدار المنقول، بمعنى صيروره المجموع من المنقول و ما يتم به سببه ذلك المقدار المنقول، بمعنى صيروره المجموع من المنقول و ما انضم إليه سبباً لكشف قول المعصوم عليه السلام. و على هذا يكون الإجماع

ص: ٣٦٥

فتلخص بما ذكرنا (٢): أن الإجماع المنقول بخبر الواحد (بالخبر الواحد من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن (٣) -

المنقول جزء السبب الكاشف، و ان لم يصر المنقول و المنضم إليه سبباً، فلا يكون
جزء السبب أيضاً.

(١). لعله إشاره إلى: أن اعتباره حينئذ لا يكون من حيث كونه إجماعاً، بل من حيث كونه كاشفاً عن رأى المعصوم عليه السلام
و لو من باب تراكم الظنون الموجب للقطع.

فالمتحصل: أن الإجماع المنقول لا- يكون بنفسه حجه ما لم يكن موجباً للقطع بقول المعصوم عليه السلام، فالمدار على هذا
القطع سواء حصل من نقل فتاوى جماعه فقط أو مع ضمائم آخر، هذا.

(٢). من حجيه الإجماع المنقول فى قسمين، و هما: نقل السبب و المسبب عن حس، و استلزام نقل السبب حساً للمسبب حدساً
بنظر المنقول إليه. و حاصل ما أفاده: أن الإجماع المنقول من حيث حكايته عن رأى المعصوم عليه السلام تضمناً، كما فى
الدخولى، أو التزاماً كما فى الإجماع اللطفى حجه كخبر الواحد بشرط أن يكون المنقول إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه
السلام و بين ما نقله الناقل من الأقوال إجمالاً، فان أدله اعتبار خبر الواحد تشمل الإجماع المنقول فى هاتين الصورتين.

أما صورته التضمن، فلكون نقل المسبب فيها كالسبب حسياً.

و أما صورته الالتزام، فلأن المفروض أن نقل السبب فيها عن حس مستلزم - فى نظر المنقول إليه - لرأيه عليه السلام و سبب
للقطع به عقلاً أو عادة، و هاتان الصورتان مشمولتان لأدله الاعتبار.

(٣). كما فى الإجماع الدخولى، و ضمير «حكايته» راجع إلى الإجماع.

أو الالتزام (١) كالخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمه بين رأيه عليه السلام و ما نقله (٢) من الأقوال بنحو الجملة و الإجمال، و تعمه (٣) (فعليه يعمه) أدله اعتباره و ينقسم بأقسامه (٤)، و يشاركه في أحكامه (٥) -----

(١). كما في الإجماع اللطفي و الحدسي، و قوله: «كالخبر الواحد» خير «أن الإجماع».

(٢). معطوف على «رأيه» و قوله: «من الأقوال» بيان للموصول، و المراد بالأقوال السبب الكاشف عن رأيه عليه السلام العذى هو عبارته أخرى عن الإجماع، يعنى: و بين الإجماع العذى حكاية مدعى الإجماع، و الأولى أن يقال: «و بين ما نقل إليه» و قوله: «بنحو الجملة» متعلق ب «نقله» فان الإجماع نقل للأقوال إجمالاً- فى مقابل حكايتها تفصيلاً، حيث ان قول ناقل الإجماع: «أجمع أصحابنا» مثلاً متضمن لنقل أقوال الأصحاب جملة لا تفصيلاً. فالمراد بالإجمال هو الجملة، لا الجهل و السترة، فالمقصود: نقل الأقوال بعبارته واحده جامعاً لها.

(٣). هذا هو الموجود فى أكثر النسخ، و فى بعضها «فعليه يعمه»، و الأولى «فتعمه» بإسقاط «فعليه» ليكون نتيجة لتشبيه الإجماع بالخبر الواحد، و المعنى:

فتعم أدله اعتبار الخبر الواحد الإجماع المنقول.

(٤). أى: و ينقسم الإجماع بأقسام الخبر، لأنه بعد أنه صار هذا النحو من الإجماع من مصاديق خبر الواحد، فلا جرم ينقسم إلى أقسامه من الصحيح و الحسن و الموثق و المسند و المرسل، كما إذا قال: «حكى عليه الإجماع» فهذا الإجماع كالرواية المرسله، و عليه فإن كان ناقل الإجماع عدلاً إمامياً اتصف بالإجماع بالصحة، و ان كان إمامياً ممدوحاً بمدح لا يفيد العدالة اتصف بالحسن، و هكذا.

(٥). أى: و يشارك الإجماع الخبر الواحد فى أحكامه، من كونه منجزاً عند

ص: ٣٦٧

و الا (١) لم يكن مثله فى الاعتبار من جهه الحكايه (٢).

و أما من جهه نقل السبب، فهو (٣) فى الاعتبار بالنسبه إلى مقدار ----- الإصابه و معذراً عند الخطأ، و كذا إجراء أحكام تعارض الخبرين على الإجماعين المتعارضين، و يستفاد اتحاد حكم الإجماع و الخبر الواحد مما نبه عليه شيخنا الأعظم فى صدر المسأله بقوله: «ان ظاهر أكثر القائلين باعتبار الإجماع المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على...».

(١). أى: و ان لم يكن نقل الإجماع غير الدخولى فى نظر المنقول إليه مستلزماً لرأيه عليه السلام، لم يكن مثل الخبر الواحد فى الحجيه و الحكايه لرأيه عليه السلام، إذ المفروض عدم كشفه عن رأيه عليه السلام الذى هو مناط حجتيه، هذا كله من حيث الحكايه عن المسبب. و أما من جهه نقل السبب فكما أشار إليه بقوله: «و أما من جهه نقل السبب... إلخ».

(٢). يعنى: أن ما ذكرناه كان من حيث الحكايه عن المسبب، و أما من جهه نقل السبب فما نقل له من الأقوال إجمالاً بلفظ الإجماع و نحوه يكون كالمنقول له تفصيلاً، فان كان هو مع ما ينضم إليه من الأقوال و الأمارات سبباً تاماً للقطع برأيه عليه السلام كان المجموع كالإجماع المحصل فى الاعتبار، و الا فلا.

فالأولى بسوق عبارته أن يقال: «هذا كله من حيث الحكايه عن المسبب، و أما من جهه... إلخ».

(٣). يعنى: أن الإجماع المنقول - الذى هو نقل للأقوال على الإجمال - يكون مثل نقل الأقوال على التفصيل فى الاعتبار و الحجيه، فإذا انضم إليه من سائر الأقوال و الأمارات ما يجعله كسبب تام فى الكشف عن المسبب - أعنى رأى المعصوم عليه السلام - كان المجموع كالإجماع محصل، فيترتب عليه أحكامه.

ص: ٣٦٨

من الأقوال التي نقلت إليه (١) على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع مثل (٢) ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضمَّ (٣) إليه مما حصله أو نقل (٤) له (إليه من (٥) أقوال السائرين أو سائر الأمارات مقدار كان (٦) المجموع منه و ما (٧) نقل بلفظ الإجماع بمقدار (٨) السبب التام كان (٩) المجموع كالمحصل، و يكون حاله (١٠) -----

(١). أى: إلى المنقول إليه، و «على الإجمال» متعلق ب «نقلت».

(٢). بالرفع خبر «فهو» أى: أن نقل الأقوال جملة بلفظ الإجماع كنقلها تفصيلاً.

(٣). مبنياً للمجهول، و قوله: «مقدار» نائب فاعل له، و ضمير «إليه» يرجع إلى الإجماع.

(٤). عطف على «حصله» و كل منهما بيان المقدار، و ضمير «حصله» راجع إلى الموصول المراد به المقدار، و ضمير «له» راجع إلى المنقول إليه.

(٥). نائب فاعل ل «نقل».

(٦). صفة ل «مقدار» و ضمير «منه» راجع إلى المقدار.

(٧). فى محل جر معطوف على الضمير المجرور فى «منه» أى: كان الإجماع المنقول - و سائر الأقوال التى حصلها أو نقلت إليه - سبباً تاماً فى الكشف عن رأى المعصوم عليه السلام.

(٨). خبر «كان المجموع».

(٩). جواب قوله: «فلو ضم» يعنى: كان المجموع كالمحصل فى إحراز جميع الفتاوى و اتفاق الكل الذى هو السبب، و لكنه كالمنقول فى الحجية، للملازمة بينه و بين رأى الإمام عليه السلام.

(١٠). أى: يكون حال المجموع من الإجماع و ما ضمَّ إليه أو نقل إليه حال

كما إذا كان كله منقولاً، ولا تفاوت (١) في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه أو ماله دخل فيه، و به قوامه (٢)، كما يشهد به (٣) ----- الإجماع الذى يكون كله منقولاً. و بعبارة أخرى: الإجماع الذى يكون جزء السبب الكاشف كالإجماع المنقول الذى يكون تمام السبب فى الحجية.

(١). إشاره إلى توهم و دفعه، أما التوهم فحاصله: أن دليل اعتبار الخبر يشمل الإجماع المنقول الذى يكون تمام السبب لرأى المعصوم عليه السلام و لا- يشمل الإجماع المنقول الذى يكون جزء السبب، لعدم ترتب رأيه عليه السلام - الذى هو الأثر الشرعى - على هذا الإجماع، و انما يترتب على المجموع منه و مما ضم إليه، و المفروض أن الحجية تكون بلحاظ الأثر الشرعى، كما لا يخفى.

و أما الدفع، فحاصله: أن ترتب الأثر الضمنى كاف فى صحه التعبد و الحجية كما فى البيئه، فان الأثر الشرعى يترتب على مجموع قولى الشاهدين، لا- على كل منهما بالاستقلال. و كما فى الاخبار عن بعض الخصوصيات الدخيله فى الحكم على ما سيأتى توضيحه فى شرح عبارته المتعلقة بذلك.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «تمامه، فيه» راجع إلى السبب، و ضميرا «له، به» راجعان إلى «ما» الموصول المراد به جزء السبب.

(٣). أى: بعدم التفاوت، و ضمير «حجيته» راجع إلى الجزء، يعنى: أنه يشهد بما ذكرناه من عدم التفاوت المذكور فى الاعتبار و الحجية حجيه الخبر فى تعيين حال السائل، كما إذا كان الراوى مردداً بين عدل أو ثقه أو ضعيف، فلو أخبر حينئذ ثقه بأن الراوى يكون ذلك العدل أو الموثق دون الضعيف، فلا إشكال فى اعتبار خبره مع أنه ليس تمام الموضوع للأثر الشرعى كما لا يخفى.

ص: ٣٧٠

حجته بلا ريب في تعيين (١) حال السائل، و خصوصيه (٢) القضيّه الواقعه المسئول عنها، و غير ذلك (٣) مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه.

و ينبغي التنبيه على أمور

أشاره

(١). هذا و قوله: «بلا ريب» متعلقان بقوله: «حجته».

(٢). معطوف على قوله: «تعيين» و حاصله: أن قول الراوى حجه في الواقعه التي سأل حكمها عن الإمام عليه السلام، كما إذا سأل عن حكم الفأره التي وقعت في بئر كذا، فأجابه الإمام عليه السلام بنزح ثلاث دلاء منها، فانه لو لم يكن قول الراوى حجه في إثبات الواقعه المسئول عنها لم يمكن استفاده الحكم الشرعى من كلامه صلوات الله عليه أصلاً، فالأسئله الواقعه في الروايات دخيله في إثبات الحكم الشرعى.

(٣). كما إذا أخبر الراوى المضمير للخبر بقوله: «سألته» بأن مقصودى هو الصادق عليه السلام مثلاً، فان هذا الخبر ليس تمام الموضوع للحكم الشرعى كما هو واضح، و لكنه دخيل في تعيين مرام السائل، هذا إذا كان ضمير «مرامه» راجعاً إلى السائل.

و أما إذا أريد به الإمام خصوصاً بقرينه تعقيبه برمز عليه السلام كما في بعض النسخ، فهو كما إذا قال عليه السلام: «المستطيع يحج» فسأل الراوى:

«ما الاستطاعه؟» ففسرها الإمام عليه السلام بالزاد و الراحله و تخليه السرب و غيرها فان في هذه الروايه خصوصيه معينه لمرام الإمام من موضوع الحكم أعنى المستطيع.

ص: ٣٧١

: أنه قد مر (٢) أن مبنى دعوى الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمه عقلاً، لقاعده (٣) اللطف، و هي باطله (٤)

تنبيهات مبحث الإجماع المنقول

بطلان الطرق المتقدمه لاستكشاف رأى الإمام

(١). المقصود من عقد هذا الأمر الإشاره إلى بطلان الطرق المتقدمه لاستكشاف قول المعصوم عليه السلام من الإجماع، و لا يخفى أن غالب ما ذكره فى هذا التنبيه تكرار للمباحث المتقدمه، و المختص بذكره هنا بيان بطلان قاعده اللطف التى هى مستند الشيخ و أتباعه كما سيأتى توضيحه عن قريب.

(٢). يعنى: فى قوله: «لكن الإجماعات المنقوله فى ألسنه الأصحاب غالباً مبنيه على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلاً».

(٣). تعليل لقوله: «اعتقاد الملازمه عقلاً».

(٤). و وجه بطلانها - كما عن السيد المرتضى (قده) و يظهر من غيره أيضا :-

إما كوننا نحن السبب فى غيبته عليه السلام و الحرمان عن فيوضاته و تصرفاته، فلا يجب عليه اللطف حينئذ، بل يجب علينا رفع المانع عن غيبته عجل الله تعالى فرجه إذ لا دليل على وجوب بيان الأحكام عليه بغير الطرق المتعارفه، و من المسلم تحقق ذلك، فالاختفاء عرض بسوء أعمالنا، و لذا قيل: «وجوده لطف و تصرفه لطف آخر و عدمه منا». و أما وجوب اللطف عليه صلوات الله عليه فانما هو فيما إذا كانت المسأله المجمع عليها من الأحكام الفعلية المنجزه، و أما إذا لم تكن كذلك، كما إذا كان هناك مانع عن فعليتها و تنجزها، أو كان الحكم الواقعى من غير الأحكام الإلزاميه، فلا- دليل على وجوب اللطف عليه عليه السلام حينئذ، و بعد بطلان قاعده اللطف لا تكون دعوى الإجماع من جهه المسبب

أو اتفاقاً (١) بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعه، و هي (٢) غالباً غير مسلمه. و أما كون (٣) المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه فى الجماعه، أو العلم (٤) برأيه، للاطلاع (٥) بما يلزمه عاده من الفتاوى فقليل جداً فى الإجماعات المتداوله فى ألسنه الأصحاب كما لا يخفى، بل (٦) ----- حجه، إذ ليست دعواه حينئذ اخباراً عن رأيه عليه السلام، و حينئذ فاما أن يكون حجه بمعنى كونه جزء السبب أو لا يكون حجه أصلاً، و الا فلا ملازمه بينهما عقلاً و لا عاده.

(١). معطوف على قوله: «عقلاً» و الباء فى قوله: «بحدس» للسببيه، يعنى:

أو يكون مبنى دعوى الإجماع اعتقاد الملازمه الاتفاقيه بسبب حدس رأيه عليه السلام من اتفاق جماعه على حكم.

(٢). يعنى: أن الملازمه الاتفاقيه غير مسلمه، لعدم كشف اتفاق جماعه عقلاً و لا عاده عن رأيه عليه السلام.

(٣). هذا إشاره إلى بطلان الإجماع الدخولى، و حاصله: أن هذا القسم من الإجماع نادر جداً فى زمان الغيبه، بل معدوم، إذ يبعد صحه دعوى العلم بدخوله عليه السلام فى ضمن المجمعين فى ذلك الزمان.

(٤). هذا إشاره إلى بطلان الإجماع الحدسى، لندرته حصول القطع برأى الإمام عليه السلام من اتفاق جماعه على حكم شرعى.

(٥). تعليل لقوله: «العلم برأيه» و الضمير المستتر فى «يلزمه» راجع إلى الموصول المراد به فتاوى العلماء، و الضمير البارز راجع إلى رأى الإمام عليه السلام.

(٦). اضراب عن قوله: «فقليل جداً» يعنى: أن الإجماع الدخولى لا يكاد يتفق فى زمن الغيبه فضلاً عن كونه قليلاً.

ص: ٣٧٣

لا- يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الإجمال فى الجماعه فى زمان الغيبه و ان احتمل تشرف (١) «-» بعض (٢) الأوحى بخدمته و معرفته أحياناً، فلا يكاد (٣) يجدى نقل الإجماع الا من باب نقل -----

(١). يعنى: أن الإجماع الدخولى غير معلوم التحقق فى عصر الغيبه، و تشرف بعض الأكابر بخدمته صلوات الله عليه و ارواحنا فداه و ان كان محتملاً، لكن مجرد هذا الاحتمال لا يجدى فى حجته، لعدم كشفه عن مناط الحجيه و هو رأيه عليه السلام. نعم لو ثبت أن أصحاب الأئمه عليهم السلام عملوا عملاً بمحضرهم عليهم الصلاه و السلام، و لم ينبهوهم على خطائهم كان ذلك تقريراً قطعياً منهم عليهم السلام لذلك و إمضاء له و رضى به، لكنه قليل أيضاً.

(٢). هكذا فى أكثر النسخ، و فى بعضها «تشرف الأوحى» بدون «بعض» و هو الصواب، الا- أن تكون كلمه «بعض» مقرونه بالألف و اللام ليكون الأوحى صفة لها، أو يقال: «بعض الأوحدين» بصيغه الجمع، لكنه خلاف الظاهر، لعدم وجوده بصيغه الجمع فى أكثر النسخ.

(٣). هذا تفريع على جميع ما ذكره من بطلان الملازمه العقليه المبنيه على قاعده اللطف، و الملازمه الاتفاقية، و ندره الإجماع الدخولى و التشرفى، و الإجماع المستلزم عاده للعلم برأيه عليه السلام، لوضوح عدم حجيه نقل الإجماع من حيث المسبب فى جميع الأقسام، لفقدان جهه الكشف عن رأيه عليه السلام فى جميعها «-». =====

(-). ظاهره كونه فرداً للإجماع الدخولى، لكنك عرفت أن الإجماع التشرفى ليس إجماعاً حقيقه، و انما هو مجرد اصطلاح و أجنبى عنه.

(--). فما فى حاشيه المحقق المشكىنى (قده) من جعل قوله: «فلا يكاد»

السبب بالمقدار الذى أحرز من لفظه بما (١) اكتنف به من حال أو مقال، و يعامل معه (٢) معاملة المحصل (٣).

الثانى (٤)

: أنه لا يخفى أن الإجماعات المنقوله إذا تعارض اثنان -----

(١). الباء بمعنى «مع» و المراد بالوصول - كما سيبينه بقوله: «من حال أو مقال» - القرينه الحاليه أو المقاليه المكتنفه بالسبب أعنى الإجماع، و غرضه:

أنه بعد ما تقدم - من أن نقل الإجماع لا يجدى من حيث المسبب بل يجدى من حيث السبب فقط - نقول: ان كان ظاهر النقل - و لو بمعونه القرائن المكتنفه به حاله أو مقاليه - اتفاق جماعه يوجب العلم برأيه عليه السلام كان حجه و كاشفاً عن قوله عليه السلام. و ان كان ظاهره ما لا يوجب العلم برأيه عليه السلام، فان حصل له ضمائم يوجب ضمها إلى النقل المزبور القطع برأيه عليه السلام فلا إشكال فى حجيته - أى كونه جزء السبب الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام - و الا فلا فائده فى هذا النقل أصلاً.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «لفظه، به» راجع إلى السبب المراد به الإجماع.

(٣). كما تقدم توضيحه بقولنا: «ان كان ظاهر النقل و لو بمعونه... إلخ».

تعارض الإجماعات المنقوله

(٤). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حكم تعارض الإجماعات المنقوله، =====

فريعاً على خصوص الأقسام الثلاثه الأخيره غير سديد، إذ لا وجه لهذا التخصيص بعد وضوح عدم حجيه نقل الإجماع من جهه الكشف عن المسبب فى الجميع حيث لا فرق فى عدم حجيته فى المسبب بين القطع بعدم الكشف عن رأيه عليه السلام - كما هو كذلك بناء على بطلان قاعده اللطف - و بين الشك فى ثبوت رأيه عليه السلام بنقل الإجماع كما فى الحدس، و على هذا فلا مانع من جعل قوله:

«فلا يكاد» تفریعاً على جميع ما ذكره من أول التنبيه إلى هنا، فتدبر.

منها أو أكثر، فلا- يكون التعارض الا- بحسب المسبب (1) «-» و أما ----- و ملخص الكلام فيه: أن التعارض يكون في المسبب - أعنى رأيه عليه السلام - دون السبب - و هو نفس أقوال المجمعين - و ذلك لأن التعارض هو تنافى مدلولي الدليلين ثبوتاً بحيث لا يمكن اجتماعهما في نفس الأمر، كوجوب صلاه الجمعه و حرمتها مع وحده الموضوع، إذ مرجع التعارض إلى التناقض أو التضاد، و مع عدم إمكان اجتماعهما يعلم إجمالاً بكذب أحدهما، و من المعلوم تحقق التعارض و التهافت بالنسبه إلى المسبب، إذ لا يمكن تعدد رأيه عليه السلام في واقعه واحده، فالإجماعان المتعارضان يكونان متنافيين من حيث المسبب بلا إشكال.

ثم ان في الحصر المستفاد من قوله: «فلا- يكون التعارض الا بحسب المسبب... إلخ» غموضاً، لما سيظهر من إمكان التعارض بحسب السبب أيضاً، و كان حق العبارة أن يقال: «إذا تعارض اثنان منها فقد يكون في كل من السبب و المسبب كما في قاعده اللطف، و قد يكون في المسبب فقط - كما في غير قاعده اللطف - دون السبب لاحتمال صدق... إلخ».

(1). لأن الإجماعين يدلان التزاماً على صدور حكيمين متباينين من الإمام عليه السلام، كما إذا نقل الإجماع من المتقدمين على انفعال ماء البئر بملاقاه النجاسه، و عن المتأخرين على طهارتها ما لم تتغير. =====

(-). لا- يخفى أن التعارض بحسب المسبب لا- يختص بما إذا كان وجه حجيه الإجماع الاستلزام العقلي أو العادي لرأى الإمام عليه السلام، بل يعم ما إذا كان وجه حجيته حجه معتبره، حيث ان مرجع التعارض في الجميع إلى تنافى الحكمين، لعدم إمكان صدورهما عن الإمام عليه السلام من دون فرق في تنافيهما بين كون الدال عليهما نفس الإجماع و بين كونه حجه معتبره.

ص: ٣٧٤

(١). حاصله: أن نقل الإجماع ان كان ظاهراً في حكاية آراء جماعه حصل منها للناقل القطع برأى المعصوم عليه السلام، لحسن ظنه بهم أمكن صدق كل من ناقلى الإجماع، فلا يكون النقلان متعارضين، إذ بعد فرض ظهور نقل الإجماع فى حكاية آراء جمع من العلماء لا- تهافت بين الإجماعين المختلفين، إذ لا- تعارض بين الحكايتين، لإمكان صدق كلا النقلين، و المناط فى التعارض العلم الإجمالى بكذب أحدهما، و حيث فقد هذا المناط - كما هو المفروض - فلا يتحقق التعارض بين النقلين و ان تحقق بين محكى هذين الإجماعين كما لا يخفى.

و أما ان كان النقل ظاهراً فى اتفاق جميع العلماء - كما إذا كان مبنى الناقل قاعده اللطف - فلا محاله يقع التعارض بين النقلين أيضاً، لامتناع اتفاق الكل على حكمين متناقضين.

و بالجملة: فلا وجه لحصر التعارض فى المسبب كما هو ظاهر قوله: «فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب» كما لا وجه لنفى التعارض بحسب السبب على الإطلاق. و لعل كلامه مبنى على ما هو الغالب فى نقل الإجماع من عدم كون مبنى الناقل قاعده اللطف حتى يتصور التعارض فى كل من السبب و المسبب، بل مبناه الحدس، فينحصر التعارض حينئذ فى المسبب، و الله العالم.

(٢). لأن كلا من الناقلين رأى الملازمه بين ما نقله من الفتاوى و بين رأى المعصوم عليه السلام.

(٣). غرضه: أن مجرد نفي التعارض فى السبب - أعنى نقل الفتاوى، لاحتمال صدق الكل - لا يوجب صلاحيته لأن يكون سبباً للكشف عن رأيه عليه السلام، لتحقق الخلاف فى الفتاوى المانع عن حصول العلم برأيه عليه السلام، الا إذا كان فى أحد النقلين خصوصيه موجهه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام، فحينئذ

نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الإجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سبباً (١) و لا جزء سبب «-» لثبوت (٢) الخلاف فيها، الا (٣) إذا كان في أحد المتعارضين (٤) خصوصيه موجه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها و لو مع (٥) اطلاعه على الخلاف، و هو (٦) و ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد (٧)، الا -----
----- يكون ذلك النقل حجه.

(١). يعنى: فى صورته عدم خصوصيه فى أحد النقلين، و ذلك واضح، لأنه مع اختلاف النقلين و عدم الخصوصيه لا يكون شىء منهما سبباً للقطع برأيه عليه السلام، و قوله: «حينئذ» أى: حين التعارض.

(٢). تعليل لقوله: «لا- يصلح» يعنى: أن ثبوت الخلاف فى الفتاوى مانع عن كون الإجماع سبباً أو جزء سبب للكشف عن رأيه عليه السلام، ضروره امتناع سببتهما، لحصول القطع بالمتنافيين.

(٣). استثناء من قوله: «لا يصلح» يعنى: أنه قد يكون فى أحد النقلين خصوصيه باعتبار المورد أو الناقل توجب القطع برأيه عليه السلام للمنقول إليه.

(٤). أى: النقلين، إذ المفروض وقوع التعارض فى السبب دون المسبب.

(٥). يعنى: أن الخصوصيه تكون بنحو توجب حصول القطع للمنقول إليه برأى المعصوم عليه السلام مطلقاً حتى مع اطلاعه على الخلاف فى الفتاوى.

(٦). يعنى: و إيجاب الخصوصيه للقطع برأيه عليه السلام.

(٧). خبر «و ان لم يكن» و قوله: «مفصلاً» قيد لقوله: «مع الاطلاع» =====

(-). هذا ممنوع، إذ يمكن ضم ما يحصله المنقول إليه من الأمارات إليه، و بعده يحصل من المجموع القطع برأيه عليه السلام، و هذا واضح، فلا بد من التأمل فى كلامه حتى يظهر مراده.

أنه (١) مع عدم الاطلاع عليها كذلك (٢) الا مجملا (٣) بعيد، فافهم (٤) «-» . ----- و
حاصل ما أفاده: أن المنقول إليه تاره لا يطلع على الخلاف، و أخرى يطلع عليه.

و على الثانى قد يكون اطلاعه عليه بالتفصيل، و قد يكون بالإجمال. فان لم يطلع على الخلاف أصلا فلا-ريب فى إيجاب
الخصوصيه لحصول القطع برأى الإمام عليه السلام من أحد الإجماعين المنقولين. و ان اطلع على الخلاف تفصيلا، فلا يبعد أن
تكون تلك الخصوصيه موجهه لحصول القطع للمنقول إليه برأيه عليه السلام، كما إذا كان أرباب الفتاوى المنقوله من الطبقة
العليا من الفقهاء و أعلام الدين. و ان اطلع عليه إجمالا، فيبعد أن توجب تلك الخصوصيه حصول القطع له برأيه عليه السلام،
لاحتمال أن تكون تلك الفتاوى التى لم يطلع عليها تفصيلا بمثابة مانعه لتلك الخصوصيه عن أن توجب القطع للمنقول إليه
برأيه عليهم السلام. فقله: «و ان لم يكن... بعيد» إشاره إلى ما ذكرناه بقولنا: «و ان اطلع على الخلاف تفصيلا... إلخ».

(١). أى: الا أن إيجاب الخصوصيه لقطع المنقول إليه برأيه عليه السلام.

و هذا إشاره إلى ما ذكرناه بقولنا: «و ان اطلع عليه إجمالا... إلخ».

(٢). أى: مفصلا، و ضمير «عليها» راجع إلى الفتاوى.

(٣). استثناء من عدم الاطلاع مفصلا، أى: أنه مع اطلاعه الإجمالى يبعد أن تكون تلك الخصوصيه موجهه للقطع برأى الإمام
عليه السلام. و من هنا ظهر زياده قوله: «كذلك» أو قوله: «الا مجملا» إذ لا معنى لأن يقال: «الا أنه مع عدم الاطلاع عليها مفصلا
الا مجملا بعيد» الا أن تكون نسخه الأصل «بل» بدل «الا».

(٤). لعله إشاره إلى: أن الحق عدم صحه الاستبعاد المزبور أصلا، فانه إذا كان =====

(-). لا يخفى أن دعوى الإجماع بمعنى اتفاق الكل مجازفه، بداهه أن الإحاطه بفتاوى علماء عصر واحد مع كثرتهم و انتشارهم
فى البلاد و البوادي من المحالات

ص: ٣٧٩

لعاديه خصوصاً فى الأعصار السابقه التى كانت فاقده لوسائل نقل الأشخاص و الارتباطات و طبع الكتب و نشر الفتاوى، فلا محيص حينئذ عن حمل نقل الإجماع و تحصيله على نقل الشهره و تحصيلها، فالبحث عن نقله و تحصيله من الأبحاث الفرضيه التى لا وجود لها خارجاً.

ثم انه على فرض وجوده فى الخارج لا- فرق فى اعتباره و عدمه بين الإجماع المنقول فى كلمات القدماء و كلمات المتأخرين، لوحده مناط الحجيه و عدمها فى كليهما، و دعوى الفرق بينهما بحجيه الأول دون الثانى - كما عن بعض الأعظم - استناداً إلى احتمال أن يكون مستندهم فى اعتباره هو السماع من المعصوم عليه السلام و لو بالواسطه لقرب عصرهم بزمان الحضور، فضموا أقوال العلماء إلى قوله عليه السلام و نقلوه بلفظ الإجماع، غير مسموعه.

أما أولاً: فلان صرف الاحتمال لا يجدى فى حجيه الإجماع و ان قلنا بكفايه احتمال استناد الخبر إلى الحس فى حجيته، و ذلك لو هن الاحتمال المزبور بأن الشيخ (قده) استند فى دعوى الإجماع إلى قاعده اللطف، لا إلى السماع من المعصوم عليه السلام و لو بالواسطه، و السيد (قده) استند فى دعوى الإجماع إلى أصل أو قاعده أجمع عليهما و اعتقد انطباقهما على مورد، مثل دعواه الإجماع على جواز الوضوء بالمائع المضاف استناداً إلى أصاله البراءه مع عدم قائل به ظاهراً.

و أما ثانياً: فلأنه لو كان كذلك لكان عليه النقل عن المعصوم عليه السلام و الإسناد إليه عليه السلام كسائر الروايات، فان النقل بلفظ الإجماع لا يخلو من تدليس بعيد عن ساحتهم المقدسه.

: أنه ينقدح مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل ----- ناقل الإجماع مثل المحقق و
العلامة و أضرابهما من أساطين الفقه، فلا- بعد في حصول القطع منه لبعض برأى المعصوم عليه السلام، فلا- فرق في إمكان
حصول القطع من أحد النقلين برأيه عليه السلام بين الاطلاع التفصيلي على الفتاوى و بين الاطلاع الإجمالي عليها.

نقل التواتر بالخبر الواحد

(1). الغرض من عقد هذا الأمر: بيان حال نقل الخبر المتواتر بخبر الواحد، و أنه كنقل الإجماع به فيما ذكر له من الأحكام، و قد
تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام في المتواتر المنقول، و أن نقل التواتر في خبر لا يثبت
حجيته و لو قلنا بحجيه خبر الواحد... إلخ» و حاصل ما أفاده المصنف:

أن ما ذكرناه في نقل الإجماع بخبر الواحد يجرى في نقل التواتر به، فحجيه نقل التواتر من حيث المسبب - و هو رأى الإمام عليه
السلام - منوطه بالملازمه بين السبب و المسبب عند المنقول إليه ليدل نقل السبب - و هو التواتر - بالالتزام على نقل المسبب و
هو رأى الإمام عليه السلام، فنقل التواتر انما يثبت المسبب إذا تحققت الملازمه في نظر المنقول إليه، و الا فلا يكون حجه في
إثبات المسبب، هذا كله في حجيته من حيث المسبب.

و أما حجيته من حيث السبب - و هو الذى أشار إليه بقوله: «و من حيث السبب» - فحاصله: أنه ان كان التواتر المنقول الذى هو
نقل أخبار جمع إجمالاً مقداراً يعتبر في تحقق التواتر لو نقل آحاد تلك الاخبار تفصيلاً. =====

فالمتحصل: أن مسأله الإجماع من المسائل الفرضيه، و أنه على فرض وجوده لا فرق في الاعتبار و عدمه بين إجماع القدماء و
إجماع المتأخرين.

التواتر، وأنه (١) من حيث المسبب و آثاره لا بد في اعتباره (٢) من كون الاخبار به اخباراً على الإجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر (٣) به لو علم به (بها) ----- و بعبارة أخرى: ان كانت هذه الاخبار المنقولة إجمالاً المتواتره بزعم الناقل بمقدار التواتر المعتبر عند المنقول إليه في حصول العلم له بمسببه كان هذا التواتر حجه، لأنه سبب تام، فيثبت به مسببه، و ان لم يكن بهذا المقدار لم يكن حجه، لأنه حينئذ سبب ناقص، فلا يثبت به مسببه، فلا بد في إثبات مسببه من تميمه بضم مقدار آخر من الاخبار إليه بحيث يبلغ المجموع الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه، فلو فرض أن الناقل قصد بقوله مثلاً:

«قد تواتر الاخبار بقدم الحاج» اخبار عشره أشخاص به، و كان الحد المعتبر في تحقق التواتر عند المنقول إليه اخبار عشره أشخاص أيضاً، كان ما نقله الناقل سبباً تاماً فهو حجه، و لو فرض في المثال أن الحد المعتبر عند المنقول إليه في تحقق التواتر اخبار خمسه عشر شخصاً كان ما نقله الناقل سبباً ناقصاً، فلا يكون حجه، بل لا بد من ضم اخبار خمسه أشخاص آخرين إليه ليتحقق السبب التام عند المنقول إليه و يحصل له العلم بالمسبب.

(١). معطوف على «حال» و الضمير للشأن، و ضمير «آثاره» راجع إلى المسبب.

(٢). هذا الضمير راجع إلى التواتر، و ضمير «به» إلى المسبب.

(٣). بصيغه المجهول، و نائب الفاعل ضمير راجع إلى المنقول إليه، و المراد بالموصول المسبب، و ضمير «به» في «لو علم به» راجع إلى المقدار، يعنى:

لو علم المنقول إليه بذلك المقدار الذى نقل إليه و كان كافياً في حصول القطع برأى الإمام عليه السلام، فهذا التواتر حجه، و ان لم يكن ذلك المقدار الذى أخبر به الناقل كافياً في حصول القطع بالمسبب لو علم به المنقول إليه لم يكن هذا

و من حيث السبب يثبت به (١) كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه، كما إذا أخبر (٢) به على التفصيل، فربما لا يكون الا دون حد التواتر، فلا بدّ في معاملته معه (٣) معاملته (٤) ----- التواتر حجه، بل لا بد من ضم ما يتممه إليه كما تقدم.

(١). أى: بالتواتر المنقول، و ضمير «اخباره» راجع إلى الناقل، يعنى:

و من حيث السبب يثبت بهذا التواتر المنقول إجمالاً كل مقدار كان اخبار الناقل بالتواتر تفصيلاً دالا عليه، فقوله: «كما إذا أخبر به... إلخ» مشبه به للتواتر المنقول على الإجمال، يعنى: أن التواتر المنقول على الإجمال لا- بد أن يكون كالتواتر المنقول على التفصيل فى افادته القطع بالمسبب للمنقول إليه، فلو قال: «يثبت به كل مقدار كان اخباره به تفصيلاً دالا عليه» كان أكثر وضوحاً و اختصاراً.

(٢). بصيغه المجهول، و نائب الفاعل ضمير راجع إلى المنقول إليه، و ضمير «اخباره» راجع إلى الناقل، و ضميراً «عليه، به» و المستتر فى «يكون» راجعه إلى المقدار.

(٣). أى: فى معامله التواتر مع المقدار الذى هو دون حد التواتر.

(٤). هذا الضمير راجع إلى المنقول إليه، و هو من إضافه المصدر إلى فاعله، و ضمير «معه» راجع إلى المقدار الذى هو دون حد التواتر، و قوله: «معاملته» بالنصب مفعول مطلق نوعى ل «فى معاملته» و ضميره راجع إلى التواتر التام، و قوله: «من لحوق» متعلق ب «فلا بدّ» يعنى: فلا بدّ فى معامله المنقول إليه مع المقدار الذى هو دون حد التواتر عنده معامله التواتر التام من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع حد التواتر الموجب للعلم.

ص: ٣٨٣

من لحوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذاك الحد (١). نعم (٢) لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة و لو عند
المخير لوجب ترتيبه عليه (٣) و لو لم يدل على ما بحد التواتر من (٤) المقدار «-» .

(١). أى: الحد الموجب للعلم بالمخبر به.

(٢). استدراك على ما ذكره من عدم ثبوت التواتر، و عدم ترتب الأثر عليه إذا كان نقل الاخبار إجمالاً دون حد التواتر، و
حاصله: أنه إذا فرض أن أثراً شرعياً مترتب على هذا المقدار المنقول الذى هو متواتر في الجملة - أى عند الناقل دون المنقول
إليه - و جب ترتيب هذا الأثر الشرعى على هذا المتواتر في الجملة، إذ المفروض كونه متواتراً تاماً عند الناقل و ان لم يكن
بمقدار التواتر المعبر عند المنقول إليه.

(٣). أى: ترتيب الأثر على الخبر المتواتر في الجملة.

(٤). بيان للموصول في «ما بحد» يعنى: و لو لم يدل هذا المقدار المنقول على المقدار المعبر في التواتر عند المنقول إليه، كما
إذا فرض أن حد التواتر عند الناقل اخبار عشره أشخاص و عند المنقول إليه اخبار عشرين شخصاً. =====

(-). ينبغي تكميل مباحث الإجماع المنقول بخبر الواحد ببيان أمور:

الأول: أن الفرق بين الإجماع و بين سائر الأدله هو: أن الإجماع - أعنى اتفاق أهل الفتوى على حكم - ليس بنفسه دليلاً معتبراً
على حذو اعتبار الكتاب و السنه، بل اعتباره انما هو لأجل كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام، فمع القطع بكشفه عنه يكون
حجه على الحكم، و بدونه - و لو مع الظن بكشفه - لا حجه فيه.

نعم بناء على حجه الإجماع بنفسه و ان لم يفسد القطع بقول المعصوم عليه السلام كما ربما يستدل عليه بقوله عليه السلام في
مقبوله ابن حنظله: «فان

ص: ٣٨٤

لمجمع عليه لا ريب فيه» بناءً على كونه من العله المنصوصه و إناطه حسن التعليل بعموم العله، حيث ان المستفاد منه حينئذ اعتبار كل ما أجمع عليه و ان لم يكن روايه - يندرج الإجماع المنقول في خبر الواحد، و يصير حجه من دون توقف على كشفه عن قول المعصوم عليه السلام، و يكون وزانه في الحجيه وزان أخبار الآحاد. لكن ثبت في محله بطلان الاستدلال المزبور، و اختصاص العله المذكوره في المقبوله بالروايات، و أن وجه حجيه الإجماع هو كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام، و أن اتفاق الفتاوى بنفسه لا حجيه فيه ما لم يكشف قطعياً عنه.

الثانى: أن نقل السبب - أعنى اتفاق الكل - حسيّاً لما كان ممتنعاً عادة خصوصاً في الأعصار السابقه الفاقد له للوسائل الارتباطيه بين البلاد مع انتشار أرباب الفتاوى في الأقطار و عدم كتاب فتوائى لكل واحد منهم حتى يطلع المتتبع على فتاواهم و ينقلها عن حس، فلا بدّ من توجيه نقلهم للإجماعات اما بالظفر على فتوى جماعه و الاعتقاد بانحصار أرباب النّظر بهم و لو باستصحاب عدم اجتهاد غيرهم، و اما بابتناء الحكم على قاعده يعتقد ناقل الإجماع تسلمها عند الكل، فدعوى الإجماع مبنيه على أمرين:

أحدهما: ابتناء الحكم على تلك القاعده.

ثانيهما: تسالم الفقهاء عليها.

و اما بحصول الوثوق للناقل من اتفاق جماعه من الأكابر باتفاق الكل.

و على كل حال لا يكون نقل السبب - فضلاً عن نقل المسبب المذمى هو مناط حجيه الإجماع - حسيّاً، فلا يندرج الإجماع المنقول بخبر الواحد في الخبر

لواحد الحسى أو الحدسى القريب به حتى يشملله أدله حجيه الخبر.

الثالث: أنه يعتبر فى صحه الاستدلال بالإجماع أن لا- يكون هناك ما يمكن التمسك به لحكم المسأله، إذ مع وجوده يحتمل استناد المجمعين إليه، لا إلى الإجماع، فلا يحصل القطع بإجماع تعبدى فى المسأله.

و عليه فتسقط الإجماعات عن الاعتبار فى كثير من الموارد التى يذكر فيها الإجماع و غيره من الأدله، و الإجماعات المجرده عن سائر الوجوه فى غايه القله، و هى معدوده فى أبواب الفقه. فالحق أن الإجماعات بمنزله الشهره، بل هى عينها كما مر فى بعض التعاليق، فلا- يمكن الاستناد إليها فى الحكم الشرعى، الا- الإجماعات المتلقاه بالقبول فى كل طبقه مع عدم وجه آخر يصح الاستناد إليه فى الفتوى و لو روايه مرسله، و قد أنهاها بعض الفقهاء رضوان الله عليهم فى جميع أبواب الفقه إلى خمسه و عشرين، و آخر إلى أكثر، و ثالث إلى أقل من ذلك.

الرابع: أن المحقق النائينى على ما حكاه سيدنا الأستاذ (قدهما) عنه فى مجلس المدرس «نفى البأس عن حجيه الإجماع فى موردين:

أحدهما: نقل الاتفاق عن جميع أرباب الفتاوى و أصحاب الأئمه عليهم السلام حساً، لكشفه قطعاً عن رأى المعصوم عليه السلام.

ثانيهما: نقل اتفاق خصوص أرباب الفتاوى من الصدر الأول إلى زمان ناقل الإجماع من دون اتصاله بزمان أصحاب الأئمه عليهم الصلاه و السلام، و هذا الإجماع - مع القطع بورع الفقهاء و عدم إفتائهم بغير علم - يكشف عن ظفرهم بروايه معتبره عندهم بحيث لو ظفرنا بها كانت حجه عندنا أيضاً بشرط عدم عموم أو إطلاق أو أصل يحتمل استناد المجمعين إليه، إذ مع وجوده يخرج عن

.....
=====
لإجماع التعبدى».

و أنت خبير بأن القسم الأول و ان كان مفيداً قطعاً، لكشفه عن رأى المعصوم عليه السلام بلا إشكال، لكنه مجرد فرض، لامتناع تحقق النقل الحسى بهذه المثابه. و مثله القسم الثانى، إذ من الممتنع عادة كتمان أصحاب الحديث و الكتب الاستدلاليه لتلك الروايه المبتلى بها و عدم ضبطها فى الجوامع و غيرها، و شدة الاهتمام بإخفائها و الإيضاء بعدم كتبها و عدم نقلها الا إلى الصدور، فان ذلك مما يقطع بعدمه.

نعم مقتضى ورعهم و شدة تقواهم عدم إفتائهم الا بما اعتقدوا حجيتهم و صحه استنادهم إليه، و هذا لا يستلزم اعتبار مستندهم عندنا أيضاً.

الخامس: أن اعتبار خبر العادل الحسى يقتضى اعتبار نقل الإجماع بمعنى البناء على تصديق الناقل فى نقل اتفاق الفتاوى عن حس، و أنه لم ينقله عن حدس، لكن مجرد ذلك لا يسوغ الاعتماد على هذا الإجماع و الاستناد إليه فى الحكم الشرعى ما لم يكن كاشفاً قطعياً عن رأى المعصوم عليه السلام فى نظر المنقول إليه.

ص: ٣٨٧

مما قيل باعتباره بالخصوص (١) الشهره فى الفتوى «-» .

الشهره الفتوائيه

(١). أى: بعنوانه الخاصّ، لا بعنوان كونه مفيداً للظن، و قد تعرض شيخنا الأعظم (قده) لذلك بقوله: «و من جمله الظنون التى توهم حجيتها بالخصوص الشهره فى الفتوى الحاصله بفتوى جل الفقهاء المعروفين... إلخ» و قد استدل على اعتبار الشهره بوجه تعرض المصنف لجمله منها، و سيأتى بيانها. =====

(-). لا يخفى أن للشهره أقساماً ثلاثه:

الأول: الشهره الفتوائيه التى هى محل الكلام فعلاً، و المراد بها اشتهاار الفتوى بحكم بدون العلم بمسئدها.

الثانى: الشهره من حيث الروايه بمعنى اشتهاار الروايه بين الزواه بكثره نقلها و ضبطها فى كتب الحديث، و هذه الشهره هى التى عدها المشهور - على ما قيل - من المرجحات السنديه فى باب تعارض الخبرين، و يأتى الكلام فيه فى باب التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

الثالث: الشهره العمليه، و هى استناد المشهور إلى روايه فى مقام الاستنباط،

ص: ٣٨٨

هذه الشهرة كما نسب إلى المشهور هي الجابره لضعف سند الروايه، كما أن إعراضهم عن روايه صحيحه أو موثقه موهن و مسقط لها عن الحجيه بحيث يرجع إلى دليل آخر ان كان، و الا فإلى الأصل العملي، خلافاً لبعض الأعظم، وقد وجه ذلك في تقريراته (١) بما لفظه: «لكن الإنصاف أن جعل عمل المشهور على روايه جابراً لضعفها و إعراضهم عنها موجباً لو هنها مما لا يسعنا الالتزام به، فان الروايه بعد فقد شرائط الحجيه عنها لا يمكن العمل بها، لكونه عملاً بالظن، فان عمل المشهور بها لا يزيد على الظن شيئاً، و قد نهينا عن العمل به و الاعتماد عليه، كما أنه بعد اجتماع شرائط الحجيه فيها لا يمكن طرحها و العمل بغيرها، لأنه طرح لما أوجب الشارع العمل بها». و قد تعرض أيضاً لذلك مفصلاً في أواخر دليل الانسداد من أراد الوقوف عليه فليراجع.

و ملخص ما أفاده في ذلك: منع الانجبار بعمل المشهور كبرى و صغرى، أما الكبرى، فلان عملهم بخبر ضعيف لا يوجب الا الظن الذي نهى عن العمل به و لا يكون توثيقاً للراوى، و ضم غير الحجبه إلى مثله لا يوجب الحجيه، فوجود عمل المشهور بخبر ضعيف كعدمه. و أما الصغرى، فلأنه لا سبيل إلى إحراز استنادهم إلى الخبر الضعيف في مقام الاستنباط، حيث ان المدار في الجبر عند القائلين به انما هو على عمل قدماء مشهور الأصحاب باعتبار أن عملهم بخبر ضعيف مع قربهم بزمان المعصوم عليه السلام يكشف عن وجود قرينه داله على صحه الخبر، و المفروض أن كتب القدماء خاليه عن الاستدلال على فتاواهم،

إحراز الصغرى أصعب من إثبات الكبرى.

أقول: لا يخفى أن ما أفاده - بناءً على حجيه الاخبار تعبدًا و على عدم إفاده عمل المشهور بروايه ضعيفه الا الظن - متين جداً، حيث ان أدله الاعتبار لا تشمل الخبر الضعيف الذى عمل به المشهور، إذ المفروض عدم اجتماع شرائط الحجيه فيه، و الظن الحاصل له بعملهم ليس حجه أيضاً، بل نهى عنه. و كذا الخبر الصحيح الواجد لشرائط الحجيه، فان إعراض مشهور الأصحاب عنه لا يوجب الا الظن بعدم اعتباره، و هو لا يخرج عن عموم أدله حجيه الخبر، لعدم اشتراط اعتباره بعدم الظن بخلافه.

و أما بناءً على حجيه الاخبار ببناء العقلاء، بمعنى: أن المعتبر هو الخبر المفيد للاطمئنان و العلم العادى، فلا محيص عن الذهاب إلى الجبر و الوهن المزبورين، و ذلك لأن الخبر الموثوق الصدور - و ان لم يكن راويه ثقه - حجه سواء حصل هذا الوثوق من الراوى أو من الخارج كعمل المشهور به أو غيرهما، و من المعلوم أن العمل بالخبر الضعيف من المشهور الذين هم فى الدرجه العليا من العلم وسعه الباع و دقه النظر و كمال الثبت و غايه الورع و التقوى - بل كثير منهم ضَعَفُوا راوى ذلك الخبر فى كتبهم الرجاليه و لم يعملوا بروايته فى سائر الموارد، و مع ذلك عملوا بخبره هذا - يوجب تكويناً الوثوق و الاطمئنان بصدور خبره، فان عمل كل واحد من المشهور يوجب الظن بصدوره و تراكم الظنون من الأسباب الموجهه للعلم الوجدانى أو العادى، و هذا غير قابل للإنكار. و احتمال الغفله فى كل واحد منهم مدفوع بالأصل العقلانى.

و استدلالهم به مع ضعفه اخبار بحجيته، لما ظفروا به من قرينه داله على اعتباره.

لا يقال: ان الثابت اعتباره من الخبر هو خصوص الحسى منه.

فانه يقال: نعم، لكن المشكوك كونه عن حس أو حدس ملحق بالخبر الحسى، فلا يرد: أن اخبارهم عن احتفاف الخبر الضعيف بقربنه داله على حجيته حدسى، فلا يشمله دليل اعتبار الخبر، هذا كله فى الجبر بعمل المشهور.

و منه يظهر: حال الوهن بإعراضهم عن الخبر الصحيح أو الموثق، فانه يرفع عنه الوثوق بصدوره تكويناً، وقد مر أنه مدار حجيه الخبر، فلا يكون عدم العمل به طرْحاً للحجه، و لما أوجب الشارع العمل به.

فالتتيجه: أنه لا ينبغى الإشكال فى صحه الكبرى.

و أما الصغرى، فيمكن إحرازها بالفحص عن الروايات فى الجوامع المتقدمه و المتأخره، كإحراز عدم المخصص و المقيد للعمومات و الإطلاقات به بالمقدار الموجب للقطع العادى بعدمهما، و صحه التمسك بعده بالعموم أو الإطلاق، ففى المقام يعلم عادة - بعد الفحص و عدم الظفر بروايه أخرى - أن مستندهم هو هذا الخبر الضعيف خصوصاً بعد استدلال مثل الشيخ (قده) ممن قرب عصره بعصر القدماء بذلك.

و بالجملة: فكما يحرز بالفحص عدم المخصص و المقيد للعمومات و المطلقات، فكذلك يحرز عدم روايه أخرى فى المسأله غير الخبر الضعيف، و المفروض عدم عموم أو إطلاق أو أصل فى المسأله يمكن استناد المشهور إليه، فيحصل القطع العادى بعدم مستند لهم سوى هذا الخبر الضعيف.

نعم يتوقف حصول هذا القطع على إتعاب النفس بالفحص التام فى الجوامع العظام، و احتمال استنادهم إلى روايه معتبره لم تصل إلينا بعد الاطلاع على

ذل كمال الجهد و الوسع من المحدثين فى ضبط الروايات فى غاية الوهن و السقوط.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن عمل المشهور بروايه ضعيفه يوجب الوثوق الشخصى بالصدور الذى هو مناط حجيه الخبر، كما أن إعراضهم عن روايه معتبره سندا يرفع الوثوق عنه، فما أفاده المشهور من الجبر و الوهن هو المعتمد.

نعم لو لم يوجب عمل المشهور الوثوق الشخصى فى مورد لم يعبأ به و كان وجوده كعدمه، و كذا الاعراض، فانه إذا لم يرفع الوثوق بالصدور عن الروايه الصحيحه فى مورد لم يكن مانعاً عن حجيتها، فليس للعمل و الاعراض موضوعيه لإثبات الحجيه و نفيها، بل هما طريقان لإحراز مناط الحجيه و عدمها.

فان كان مراد بعض الأعظم صوره عدم حصول الوثوق بعمل المشهور، بل الحاصل به هو الظن الذى نهينا عنه، فهو متين. و ان كان نفي الجبر و الوهن مطلقاً و لو مع حصول الوثوق الشخصى بالصدور من عمل المشهور و ارتفاعه بإعراضهم، فلا يمكن المساعده عليه، فلاحظ و تأمل و الله تعالى هو العالم.

هذا كله من حيث السند.

و أما من حيث الدلاله فلا يكون حمل المشهور لروايه على خلاف ظاهرها جابراً لضعف دلالتها، ضروره أن بناء العقلاء على حجيه الظواهر، و إرادته خلاف الظاهر و لو بعمل الأصحاب أجيبه عن ظواهر الألفاظ التى هى حجه عقلائيه، فلا أثر لإعراض المشهور و عملهم بالنسبه إلى الدلاله.

و لا يساعده (١) دليل (و لا دليل يساعده عليه مطلقاً) و توهم دلالة أدله حجيه الخبر الواحد عليه بالفحوى (٢) -----

(١). أى: و لا- يساعد القول باعتبار الشهره بالخصوص دليل، و أما بناءً على النسخه الثانيه، فضمير «يساعده» يرجع إلى القائل المستفاد من الكلام، و ضمير «عليه» إلى القول بالاعتبار، يعنى: و لا دليل يساعد هذا القائل بالاعتبار على قوله.

(٢). هذا هو الوجه الأول، و قد أفاده فى الرسائل بقوله: «ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصه أمران: أحدهما: ما يظهر من بعض من أن أدله حجيه خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم الموافقه، لأنه ربما يحصل منه الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل...» و توضيحه: أن أدله حجيه خبر الواحد تدل بالأولويه على اعتبار الشهره، وجه الأولويه: أن مناط حجيه الخبر - و هو الظن - أقوى فى الشهره، إذ الظن الحاصل من الشهره أقوى من الظن الحاصل من الخبر، فتكون هى أولى بالاعتبار منه، هذا. و لا يخفى أن هذا الدليل موقوف على أمور:

الأول: القطع بأن مناط اعتبار الخبر هو الظن.

الثانى: أن هذا المنطوق عله للجعل لا- حكمه له، إذ لو كان حكمه له لم يتعد منه إلى غيره، لما قيل من عدم اطراد الحكمه و انعكاسها، بخلاف العله، فان الحكم يدور مدارها وجوداً و عدماً، فإذا تحققت العله فى موارد أخرى ترتب عليها الحكم.

الثالث: أن الظن الناشى من الشهره أقوى من الظن الحاصل من الخبر، و الا فلا تتحقق الأولويه المسماه بالفحوى، إذ دلالة اللفظ على معنى فى مورد - كالمفهوم - بالأولويه من دلالاته على ذلك المعنى فى مورد آخر - كالمنطوق -

ص: ٣٩٣

لكون (١) الظن الذى تفيده (٢) (يفيده) أقوى مما يفيد الخبر، فيه (٣) ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته (٤)الظن، ----- منوطه بوجود مناط الدلالة فى المفهوم بنحو أقوى من وجوده فى المنطوق كما فى آيه التأفيف، فان دلالتها على الحرمة فى المفهوم - أعنى الضرب و الشتم - بطريق أولى من دلالتها على الحرمة فى المنطوق - أعنى قول:

«أف» - انما هى لأن مناط الحرمة - و هو الإيذاء - فى المفهوم أقوى منه فى المنطوق.

و بالجمله: فالتشبه بالفحوى - و هى دلالة اللفظ على المفهوم الموافق بالأولويه - منوط بهذه الأمور، و منعه يتحقق بمنع بعضها.

(١). تعليل لقوله: «بالفحوى» و تقريب له، و ضمير «عليه» راجع إلى اعتبار الشهره بالخصوص.

(٢). أى: الظن الذى تفيده الشهره أقوى من الظن الذى يفيد الخبر.

(٣). خبر قوله: «و توهم» و دفع له، و حاصل ما أفاده فى دفعه وجهان، أشار إلى أولهما بقوله: «ضروره» و هو رد للأمر الأول من الأمور الثلاثه المتقدمه، و حاصله: أنه لم يحصل القطع بأن المناط فى اعتبار الخبر هو الظن، فان أدله اعتبار خبر الواحد لا دلالة فيها على أن المناط فى حجيته ذلك، فلا بدّ من استنباط هذه العله من الخارج، و من المعلوم عدم سبيل إلى حصول القطع بأن الظن عله لحجيه الخبر، بل غايته أنها عله مستنبطه ظنيه، فتكون الأولويه حيثئذ ظنيه لا- قطعيه، و لا- دليل على اعتبار الظن بأن المناط هو الظن، فالأصل عدم حجيته.

(٤). الضميران راجعان إلى الخبر، و ضمير «دلالتها» إلى أدله حجيه الخبر.

غايته تنقيح ذلك (١) بالظن، و هو (٢) لا- يوجب الا- الظن بأنها أولى بالاعتبار، و لا عبره به. مع (٣) أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير (٤)مجازفه (-) .

(١). أى: المناط، و غرضه: أن تنقيح المناط ظنى، و لم يثبت اعتباره، فوجوده كعدمه.

(٢). أى: الظن، يعنى: أن الظن بكون مناط حجيه الخبر هو الظن لا- يوجب الا- الظن بأولويه الشهره من الخبر فى الاعتبار، و من المعلوم أنه لا عبره بالظن بالأولويه، بل لا بد من القطع بها، فضمير «به» راجع إلى الظن بالأولويه.

(٣). هذا هو الإيراد الثانى على الدليل الأول أعنى الأولويه، و قد أفاده شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «مع أن الأولويه ممنوعه رأساً، للظن بل العلم بأن المناط و العله فى حجيه الأصل ليس مجرد إفاده الظن» و حاصله: منع تنقيح المناط الظنى المزبور، و القطع بعدمه، يعنى: أننا نقطع بعدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن، و ذلك لحصول الظن من غير الخبر أيضاً كفتوى الفقيه الموجه لظن فقيه آخر بالحكم الشرعى، مع أنها ليست حجه عليه حتى تكون سنداً له على الحكم الشرعى، و كعدم حصول الظن من الخبر أحياناً مع كونه حجه، و الانفكاك بين الظن و الحجيه كاشف عن عدم كون مناط اعتبار الخبر هو الظن.

(٤). خبر «دعوى» و ضمير «بأنه» راجع إلى الظن، و وجه عدم المجازفه ما عرفت من تخلف الحجيه عن الظن بقولنا: «لحصول الظن من... إلخ».

(-). قد عرفت أن القطع بكون المناط هو الظن لا- يفيد فى الأولويه إذا لم يحرز كونه بنحو العله لا الحكمه، فالتفكيك الذى تعرض له المصنف (ره) و ان كان يمنع الأولويه، لكنه لا- يمنع عن أن يكون المناط بنحو الحكمه هو الظن، و مقصوده من المناط هو العله، لإناطه الأولويه بها.

و بالجمله: فما أفاده في الجوابين يرجع إلى منع كون مناط حججه الخبر هو الظن كما هو واضح.

ثم ان للشيخ الأعظم (قده) وجهاً آخر في الجواب، و هو قوله: «و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه في كلام ذلك البعض مفهوم الموافقه، مع أنه ما كان استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى: و لا تقل لهما أف» و أورد عليه المصنف في حاشيته على الرسائل بما لفظه: «لا- يخفى أنه يمكن تقريب دلالة بعض أدله حججه الخبر الواحد بمفهوم الموافقه على حججه الشهره مثل آيه النبأ، بأن يقال: انه لما كانت هذه الآيه مفصله بين الفاسق و العادل منطوقاً و مفهوماً مع تعليل الحكم في طرف المنطوق بعدم إصابه القوم بالجهاله و حصول الندم بذلك كانت داله من حيث دلالتها المفهومية عرفاً على حججه كل أماره كانت أقوى ظناً و أبعد من الإصابه بالخطأ من خبر العدل بطريق أولى.. إلى أن قال: فعلى هذا يكون استفاده حكم الفرع من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل، فيكون تسميتها بمفهوم الموافقه في محله... إلخ».

و أنت خير بعدم إمكان المساعده عليه، لا بتناؤه على أمرين:

أحدهما: اختصاص التعليل بالمنطوق، و هو خلاف ما عن أبناء المحاوره من إناطه حسن التعليل بعموم العله نظير قول الطبيب للمحموم مثلاً: «لا تأكل الرمان، لأنه حامض» إذ من البديهي عموم النهي لكل حامض، و عم اختصاصه بالرمان.

و عليه فالتعليل في آيه النبأ لا يختص بالمنطوق، فكل خبر غير علمي يجب التبين فيه و ان لم يكن الجائي به فاسقاً، و هذا التعليل مانع عن تحقق المفهوم.

(١). أى: من توهم الأولويه، و سيأتى وجه الأضعفيه.

(٢). هذا هو الوجه الثانى من وجوه حجيه الشهره الفتوائيه، و حاصله: دلالة مرفوعه زراره و مقبوله عمر بن حنظله على ذلك، و المرفوعه هى المرويّه فى غوالى اللئالى عن العلامه مرفوعه إلى زراره، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام فقلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ؟ فقال يا زراره: خذ بما اشتهر بين أصحابك و دع الشاذ النادر، قلت: يا سيدى انهما معاً مشهوران مأثوران عنكم، قال: خذ بما يقوله أعدلهما...» و تقريب =====

ثانيهما: دلالة الآيه على المفهوم و على إناطه حجيه خبر العادل بإفادته الظن حتى يدل على حجيه الظن الأقوى منه كالحاصل من الشهره بالفحوى.

و كلاهما ممنوع، أما الأول، فلما عرفت من كون عموم التعليل مانعاً عنه.

و أما الثانى، فلان المفهوم بعد تسليمه لا يقتضى الا حجيه خبر العادل و عدم وجوب تحصيل العلم به، فلو لم يفد خبره الظن بل ظن خلافه كان حجه أيضاً، فلا يدل المفهوم على حجيه الظن أصلاً فى خبر العادل حتى يستدل به على حجيه الظن الأقوى منه الحاصل من الشهره أو غيرها بالأولويه، هذا.

مع أنه يمكن أن يقال: - بعد تسليم المفهوم و دلالة على اعتبار الظن الحاصل من نبأ العادل - انه خارج عما اصطلاحوا عليه من مفهوم الموافقه، لاعتبار كون ما يدل على حكم الأصل هو المنطوق كقوله تعالى: «و لا- تقل لهما أف» الدال بالأولويه على حرمه الشتم و الضرب و نحوهما، و عدم كفايه المفهوم فى الدلالة على حكم الأصل كما ادعاه المصنف فى آيه النبأ. فما أفاده شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و أضعف من ذلك تسميه هذه الأولويه... إلخ» فى غايه المتانه و لا يرد عليه ما ذكره المصنف، فتأمل جيداً.

و المقبوله (١) ----- الاستدلال بها: أن الموصول فى قوله: «خذ بما اشتهر» مطلق، فيكون المعنى:

خذ بكل شىء اشتهر بين أصحابك، و الشهرة الفتاويه من مصاديق الشىء المشهور، فيجب الأخذ بها، و قد تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «بناء على أن المراد بالموصول مطلق المشهور روايه كان أو فتوى» (-) .

(١). و هى ما رواه المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث» الحديث، و قد نقل قسماً منها شيخنا الأعظم، ثم قال: «بناءً على أن المراد بالمجمع عليه فى الموضوعين هو المشهور بقريته إطلاق المشهور على ما يقابل الشاذ فى قوله:

و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور، فيكون فى التعليل بقوله: فان المجمع عليه... إلخ دلالة على أن المشهور مطلقاً مما يجب العمل به و ان كان مورد التعليل الشهرة فى الروايه... إلخ» و محل الاستشهاد بها على ما أفاده المصنف (قده) أيضاً هو قوله عليه السلام - بعد فرض تساوى الراويين فى العدالة -: «ينظر إلى =====

(-). و للشيخ الأعظم تقريب آخر للاستدلال بالمشهوره مبنى على إطلاق الصلّه - أعنى قوله عليه السلام: «اشتهر» - و هو ما أفاده بقوله: «أو أن إناطه الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة بنفسه و ان لم يكن فى الروايه» الظاهر فى عليه الشهرة بما هى شهره لترجيح الخبر المشهور على غيره، فيدل على اعتبار الشهرة مطلقاً سواء كانت فى الفتوى أم فى الخبر أم غيرهما، هذا.

لكن يمكن أن يقال: ان إطلاق الصلّه لما كان بمقدمات الحكمه التى منها عدم ما يصلح للتقييد، و من المعلوم أن الموصول - المراد به الخبر - صالح لذلك، فلا- ينعقد إطلاق للصلّه. نعم تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليه، لكن لا عبره بالإشعار، لعدم اندراجه فى الظهورات التى هى حجه.

ص: ٣٩٨

عليه (١)، لوضوح (٢) أن المراد بالموصول في قوله عليه السلام في ----- ما كان من روايتهم عَنَّا في ذلك المذى حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه... الحديث» و تقريب الاستدلال به ما تقدم في المرفوعه، بل هو هنا أظهر مما سبق، لاشتماله على التعليل بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا- ريب فيه» بعد ظهوره في المشهور، إذ يدل على أن كل مشهور لا ريب فيه، فيشمل الشهره الفتوائيه.

(١). أى: على اعتبار الشهره.

(٢). تعليل لقوله: «و أضعف منه» و جواب عن الوجه الثانى من وجوه حجيه الشهره فى الفتوى، و هو الاستدلال بالروايتين، و حاصله: منع الإطلاق فيهما، لأن المراد بالموصول - أعنى: «ما اشتهر فى المرفوعه» و «ما كان» فى المقبوله - هو خصوص الروايه، فلا إطلاق فى الموصول حتى يشمل كل مشهور و ان كان فتوى المشهور. و وجه إرادته خصوص الروايه من الموصول واضح، أما فى المقبوله فللتصريح بذلك بقوله عليه السلام: «من روايتهم عَنَّا... إلخ».

و أما فى المشهوره فلقول الراوى بعد ذلك: «قلت جعلت فداك انهما معاً مشهوران» فانه قرينه على أن المراد ب «ما اشتهر» هو خصوص الروايه.

و إنكار قرينته - كما فى بعض الحواشى - لا وجه له، و خارج عن طريقه المحاورات العرفيه الملحوظه فى باب الاستظهارات من الألفاظ كما لا يخفى. و قد أجاب الشيخ الأعظم عن الروايه الأولى بقوله: «يرد عليها مضافاً إلى ضعفها... إلى أن قال:

أن المراد بالموصول خصوص الروايه المشهوره من الروايتين دون مطلق الحكم المشهور... إلخ» فراجع.

ص: ٣٩٩

الأولى: «خذ بما اشتهر بين أصحابك» و في الثانية: «ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به» هو الروايه (-). -----

ثم ان وجه أضعفيه التمسك بالروايتين من الوجه الأول - أعنى الفحوى - بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الموصول كما في المتن واضح، إذ مناط الاستدلال حينئذ هو جعل الموصول كل مشهور، و هو خارج عن طريقه أبناء المحاوره في الاستظهار، ضروره وجود قرينه - بل قرائن - على أن المراد بالموصول هو خصوص الخبر. و هذا بخلاف الفحوى، إذ حجيه المفهوم الموافق مما لا كلام فيه، غايه الأمر منع إناطه حجيه الخبر بالظن، هذا.

و أما بناء على أن مورد الاستدلال فيهما هو إطلاق الصلّه أعنى قوله عليه السلام في المرفوعه: «اشتهر بين أصحابك» و في المقبوله «المجمع عليه بين أصحابك» المعلل بقوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» فلا وجه للأضعفيه كما لا يخفى على المتأمل. =====

(-). لكن الحق أن مورد الاستدلال بالمقبوله ليس هو قوله عليه السلام:

«ما كان من روايتهم... إلخ» إذ لا مجال له بعد كون «من روايتهم» بياناً للموصول، فالمتعين الاستدلال بقوله: «فان المجمع عليه» بعد إرادته المشهور منه، إذ المدار حينئذ على الشهره مطلقاً و ان كانت في الفتوى على ما هو قضيه العله المنصوصه، هذا.

ثم ان الظاهر من هذا الجواب - أعنى استظهار إرادته خصوص الروايه من الموصول - هو كون نظر المصنف (ره) في الاستدلال إلى إطلاق الموصول

(١). لتفسير الموصول في المقبوله بقوله عليه السلام: «من روايتهم» الصريح في إرادته الروايه من الموصول، فلا إطلاق فيه حتى يشمل غير الروايه، إذ الإطلاق منوط بعدم البيان على المراد، و المفروض أن قوله: «من روايتهم» بيان، و هو

=====

كل مشهور روايه كان أو فتوى، و الا فلا يلائم الجواب، إذ لو لم يكن الاستدلال ناظراً إلى إطلاق الموصول، بل كان ناظراً إلى إطلاق الصلّه و هي «اشتهر» و العله - و هي قوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا ريب فيه» - كان جواب المتن أجنياً عنه، و لما لم يتعرض المصنف لهذا الاستدلال، فلا- نتعرض له الا- إجمالاً فنقول: ان الاستدلال بإطلاق الصلّه و هو «اشتهر بين أصحابك» كما هو أحد الوجهين المتقدمين عن الشيخ الأ-عظم في المشهوره، و بعموم العله و هي قوله عليه السلام: «فان المجمع عليه لا- ريب فيه» في المقبوله على اعتبار الشهره الفتوائيه خال عن الصواب، ضروره أن تعليق الحكم على الوصف غير ظاهر في العليه حتى يدور الحكم وجوداً و عدماً مداره، بل غايته الإشعار بالعليه، و لا عبره به إذا لم يبلغ حد الظهور، هذا في المشهوره.

و أما المقبوله، فلان الأخذ بظاهرها من اعتبار كل ما لا ريب فيه بالإضافة إلى غير المشهور يوجب لزوم الأخذ بكل راجح كالظن، حيث انه راجح بالنسبه إلى مقابله و هو الوهم، و أقوى الشهريتين و غير ذلك، و هو باطل بالضروره، فيتعين إرادته الخبر بالخصوص من الموصول في قوله: «المجمع عليه».

و ان شئت فقل: ان جعل «المجمع عليه» من العله المنصوصه يوجب تخصيص الأكثر.

فالمتحصل: أنه لا وجه للاستدلال بالمشهوره و المقبوله على اعتبار الشهره الفتوائيه مطلقاً سواء كان الاستدلال بنفس الموصول أم بصلته أم بعموم العله.

نعم (١) بناءً على حجيه الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته (٢) «-» بل (٣) على حجيه كل أماره مفيده للظن أو الاطمئنان، لكن دون إثبات ذلك (٤) خرط القتاد. ----- مانع عن إرادته الإطلاق من الموصول.

(١). هذا استدراك على ما تقدم من توهم الاستدلال بفحوى أدله حجيه الخبر على اعتبار الشهره الفتوائيه، و هو وجه ثالث لإثبات اعتبار الشهره، و توضيحه:

أنه - بناء على أن يستند في حجيه خبر الواحد إلى بناء العقلاء - لا تبعد دعوى حجيه الشهره و غيرها، و عدم اختصاص بنائهم على اعتبار خبر الواحد، حيث ان منشأ حجيه الخبر عندهم هو إحراز الواقع الذي تعلق غرضهم بحفظه، و من المعلوم أن ملاك التحفظ على الواقع لا يختص بإحرازه بالخبر، بل هو موجود في كل ما يكون طريقاً إليه من الظن بجميع مراتبه أو خصوص الاطمئنان منه، فكل ما يوجب إحراز الواقع - و لو ظناً - يكون حجه، فمرجع هذا الوجه الثالث إلى دعوى الملازمه بين حجيه الخبر ببناء العقلاء و بين حجيه الشهره و غيرها مما يوجب الوصول إلى الواقع مطلقاً خيراً كان أو شهره أو غيرهما.

(٢). أى: حجيه الخبر الواحد.

(٣). أى: بل لا يبعد دعوى بنائهم على حجيه كل أماره مفيده للظن و الاطمئنان.

(٤). الظاهر أن المشار إليه هو: دعوى عدم اختصاص بناء العقلاء على الحجيه بالخبر، و عموم بنائهم لكل أماره ظنيه، و عليه فحاصل كلامه (قده):

أن دون إثبات هذا العموم خرط القتاد، إذ لم يثبت عموم بناء العقلاء على حجيه =====

(-). الظاهر سقوط كلمه «به» بعد «حجيته» ليكون متعلقاً ب «اختصاص» و ضميره راجعاً إلى الخبر كما لا يخفى وجهه.

ص: ٤٠٢

..... كل أماره ظنيه حتى يشمل بناؤهم الشهره الفتوائيه، هذا.

و يحتمل ضعيفاً أن يكون المشار إليه أحد أمرين:

الأول: أن يراد به بناء العقلاء على حجيه خصوص الخبر، و حينئذ فلا وجه لدعوى حجيه الشهره ببناء العقلاء، إذ المفروض عدم ثبوت بنائهم على حجيه الأصل - و هو الخبر - حتى يتعدى منه إلى الشهره. و وجه ضعف هذا الاحتمال:

منافاته لما سيأتى من المصنف (قده) من جعل بناء العقلاء عمده الأدله على حجيه الخبر.

الثانى: أن يراد بالمشار إليه: منع الصغرى - أى: منع كون الشهره من الأمارات المفيده للظن - فهو خارج موضوعاً عما يدل على اعتبار الظن، و لا يخفى ضعف هذا الاحتمال أيضاً، إذ إفاده الشهره الفتوائيه للظن من الأمور الوجدانيه غير القابله للتشكيك.

ص: ٤٠٣

المشهور بين الأصحاب حجيه خبر (الخبر) الواحد فى الجملة (١) بالخصوص (٢) -----

حجيه الخبر الواحد

(١). أى: بنحو الإيجاب الجزئى فى مقابل السلب الكلى. ثم ان المراد بخبر الواحد ما يقابل الخبر المفيد للعلم سواء كان متواتراً أم واحداً محفوظاً بالقرائن القطعيه، و ذلك لأن الخبر بقسميه المفيد للعلم خارج عن مورد البحث - و هو الأمارات غير العلميه، ضروره عدم الوجه فى البحث عن حجيته بعد حجيه نفس العلم ذاتاً - كما هو واضح، هذا. و قد عنون شيخنا الأعظم (قده) هذه المسأله بقوله: «و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمة العمل بغير العلم خبر الواحد فى الجملة عند المشهور، بل كاد أن يكون إجماعاً» إلى أن قال: «و المقصود هنا بيان إثبات حجيته بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى».

(٢). أى: بدليل خاص فى مقابل حجيته بدليل الانسداد كما سيأتى إن شاء الله تعالى.

ص: ٤٠٤

ولا يخفى أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولية، وقد عرفت في أول الكتاب (١) أن الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط (٢) و لو لم يكن البحث فيها (٣) عن الأدلة الأربعة (٤) و ان اشتهر في ألسنه الفحول كون الموضوع في علم الأصول -----

(١). في بيان موضوع العلم بقوله: «و قد انقده بذلك أن موضوع علم الأصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتمه، لا خصوص الأدلة الأربعة بما هي أدله بل و لا بما هي هي».

(٢). لكن بنحو تكون تلك النتيجة كبرى لقياس ينتج الحكم الكلى الفرعى.

و ان شئت فقل: ان المسألة الأصولية هي الجزء الأخير لعله الاستنباط، إذ لو لم تكن الجزء الأخير من علته - بل كان لها مجرد دخل في استنباط الحكم - لكان كل ما له دخل ما فى الاستنباط كالعلوم العربيه و علمى الرجال و الحديث و غيرها داخلا فى علم الأصول، و ليس كذلك.

ثم ان المراد بالاستنباط هو استخراج الأحكام الكليه الفرعيه من أدلتها المعهوده، دون الأحكام الجزئيه التى يستنبطها العامى من المسائل الفرعيه التى استنبطها الفقيه، فان ما يقع فى طريق استنباط الجزئيات هو ما استنبطها المجتهد من الأحكام الكليه، كحرمه شرب الخمر مثلا، فان العامى يستنبط حكم الخمر الشخصى من قول المجتهد: «كل خمر حرام» بعد إحراز خمريته.

(٣). أى: فى المسائل الأصوليه.

(٤). أى: بخصوصها، و غرضه (قده) من قوله: «و لو لم يكن البحث فيها... إلخ» التعريض بمن جعل موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة سواء كانت بما هي أدله كما عليه المشهور و اختاره المحقق القمى (قده)، أم ذواتها

هي الأدلة، و عليه (١) لا- يكاد يفيد في ذلك - أي كون هذه المسألة أصوليه - تجشم دعوى (٢) أن البحث عن دليبه الدليل بحث عن أحوال ----- أي بما هي هي كما عليه صاحب الفصول قدس سره. و حاصل التعريض: أنه بناءً على جعل موضوعه خصوص الأدلة الأربعة - كما سيأتي بيانه - يلزم خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن مسائل علم الأصول مع أنها من أهم مسائله، فلا بدّ دفعاً لهذا اللزوم من رفع اليد عما اشتهر من جعل الموضوع خصوص الأدلة الأربعة، و البناء على كون الموضوع كلياً منطبقاً على موضوعات المسائل و متحداً معها اتحاد الكلى مع أفرادها، فكل قضيه لها دخل على في الاستنباط - لا- إعدادي - يكون موضوعها متحداً مع موضوع علم الأصول و ان لم يعرف باسم، و بعد توسعه الموضوع يندفع المحذور المذكور عن مسأله حجيه خبر الواحد و هو لزوم خروجها عن المسائل الأصوليه، لعدم كون محمولها و هو قولنا: «حجه أو ليس بحجه» عرضاً ذاتياً للسنة - أعني محكى الخبر - و هي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره و هي التي تكون أحد الأدلة الأربعة، بل يكون محمولها من عوارض الخبر - أي الحاكي للسنة - و هو لا- يكون أحد الأدلة الأربعة، فما يكون المحمول عرضاً ذاتياً له - أعني الخبر - ليس من الأدلة، و ما هو من الأدلة - أعني السنة - لا يكون المحمول عرضاً ذاتياً له، هذا و قد دفع الإشكال المذكور بوجه أخرى غير ما أفاده المصنف (قده) من توسعه الموضوع تعرض لبعضها مع تضعيفها كما سيأتي.

(١). أي: و على ما اشتهر.

(٢). هذا أحد الوجوه التي دفع بها إشكال خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن علم الأصول بناءً على كون موضوعه خصوص الأدلة الأربعة، و هو لصاحب الفصول (قده) فانه - بعد جعله موضوع علم الأصول خصوص الأدلة الأربعة -

ص: ٤٠٦

..... أورد على نفسه إشكال خروج أكثر مباحث الفن عنه كمباحث الأمر و النهى و العام و الخاص و حجية الكتاب و خبر الواحد و غيرها. ثم أجاب عن الإشكال مفصلاً إلى أن قال: «و أما بحثهم عن حجية الكتاب و خبر الواحد فهو بحث عن الأدلة، لأن المراد بها ذوات الأدلة لا- هي مع وصف كونها أدلة، فكونها أدلة من أحوالها اللاحقه لها، فينبغى أن يبحث عنها أيضاً».

و حاصله: أن هذا الإشكال انما يلزم إذا جعل موضوع علم الأصول الأدلة الأربعة بوصف كونها أدلة - يعنى الخبر الواحد مثلاً بوصف كونه دليلاً- - بحيث يكون هذا الوصف جزء الموضوع، وجه اللزوم: أن البحث عن حجية خبر الواحد معناه البحث عن أنه دليل بمفاد «كان» التامه أم لا- يعنى هل الدليلية ثابتة له أم لا؟ و حيث ان وصف الدليلية جزء الموضوع حسب الفرض، فالبحث عن وجوده بحث عن وجود نفس الموضوع، لأن المركب متقوم بوجود جميع أجزائه، و من المعلوم أن البحث عن وجود الموضوع داخل فى المبادئ لا- المسائل. و أما إذا جعل الموضوع ذوات الأدلة - أى نفس خبر الواحد مثلاً - كما هو كذلك كان البحث عن حجية خبر الواحد بحثاً عن العوارض بمفاد «كان» الناقصه، بمعنى أن خبر الواحد المذى هو دليل من الأدلة الأربعة هل يكون حجه أم لا؟ فتندرج مسأله حجية خبر الواحد فى المسائل الأصوليه، هذا.

ولا- يخفى أن هذا التجشم - أى التكلف - من صاحب الفصول انما هو لإدراج مسأله حجية خبر الواحد فى المسائل الأصوليه بجعل موضوع علم الأصول ذوات الأدله التى منها خبر الواحد - كما عرفت توضيحه - و حينئذ فمحمولات المسائل الأصوليه تكون من عوارض الأدله بعد فرض دليليتها، و أما نفس دليليتها فليست من محمولات المسائل الأصوليه، إذ البحث عن دليليه

الدليل، ضروره (١) أن البحث في المسأله (٢) ليس عن دليله الأدله، بل عن حجيه الخبر الحاكى عنها. -----

الدليل بحث عن حجيته، و البحث عن حجيته ليس بحثاً عن حالته حتى يكون مسأله أصوليه، و انما هو
بحث كلامى، فان علم الكلام هو المتكفل لحجيه الكتاب و السنه و غيرهما كما لا يخفى. نعم البحث عن دليله الدليل بمعنى
الخبر الحاكى للسنه بحث عن عوارضه، لكنه خارج عن البحث عن عوارض نفس الدليل و هو المحكى أعنى السنه، و سيأتى
لهذا مزيد توضيح عند قول المصنف:

«ضروره أن البحث... إلخ».

(١). تعليل لقوله: «لا يكاد يفيد» و إيراد على ما أفاده صاحب الفصول، و قد أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «و لا حاجه إلى تجشم
دعوى أن البحث عن دليله الدليل بحث عن أحوال الدليل» و حاصله: أن ما تكلفه صاحب الفصول لإدراج مسأله حجيه خبر
الواحد فى المسائل الأصوليه بالتقريب المتقدم غير مفيد، لتوقفه - بعد تسليم صحته فى نفسه و أن الموضوع ذوات الأدله - على
كون الخبر من أحد الأدله حتى يكون البحث عن حجيته بحثاً عن عوارض الأدله، و من المعلوم أنه ليس منها. أما عدم كونه من
الثلاثه غير السنه فواضح. و أما عدم كونه من السنه، فلأنها هى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، و الخبر - على تقدير
حجيته - يكون حاكياً عن السنه، لا- نفس السنه، و الحاكى غير المحكى، و البحث عن حجيه الحاكى أجنبى عن عوارض
المحكى - أعنى السنه التى هى من الأدله - فلا يكون البحث عن حجيه الخبر مسأله أصوليه، هذا.

(٢). يعنى: أن البحث فى مسأله حجيه خبر الواحد ليس بحثاً عن دليله الخبر بمعنى السنه، بل بحث عن دليله الخبر الحاكى عن
السنه، و من المعلوم مغايره

ص: ٤٠٨

كما لا يكاد يفيد عليه (١) تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنه - و هي قول الحجه أو فعله أو تقريره - هل تثبت (يثبت) بالخبر الواحد أو لا تثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه؟ فان (٢) التعبد بثبتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس ----- الحاكي للمحكي كما مر آنفاً.

(١). أى: على ما اشتهر، و هذا هو الوجه الثانى من وجوه دفع الإشكال المزبور، و قد اختاره شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «فمرجع هذه المسألة إلى أن السنه أعنى قول الحجه أو فعله أو تقريره هل تثبت بخبر الواحد، أم لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينه، و من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدله» و هذا الوجه مبنى على ما اختاره (قده) كما أشرنا إليه سابقاً من جعل موضوع علم الأدله الأربعة بما هي أدله، و حاصله: أنه - بناء على هذا المذهب - لا يلزم خروج بحث حجيه الخبر الواحد عن المسائل الأصوليه و دخوله فى المبادئ، لأن البحث عن حجيه خبر الواحد حينئذ بحث عن عوارض السنه، إذ معنى «أن خبر الواحد حجه أم لا» أنه هل تثبت السنه - و هي قول المعصوم أو فعله أو تقريره - بخبر الواحد أم لا؟ و من المعلوم أن ثبوت السنه به و عدم ثبوتها من حالات السنه و عوارضها، فيكون البحث عن حجيه خبر الواحد بحثاً أصولياً، فلا يلزم - من جعل موضوع علم الأدله الأربعة - خروج مسأله حجيه خبر الواحد عن مسائل العلم.

(٢). تعليل لقوله: «كما لا يكاد يفيد» و جواب عن مختار الشيخ الأعظم، و قد أجاب عنه بوجهين أشار إلى الأول منهما بقوله: «فان التعبد بثبتها... إلخ» و توضيحه: أن ضابط المسأله الأصوليه كغيرها - و هو ما يكون نفس محمول

ص: ٤٠٩

من عوارضها، بل من عوارض مشکوكها (١) كما لا يخفى. مع أنه (٢) ----- المسأله من عوارض موضوع العلم، و الا فلا يكون من مسائله - لا ينطبق على مسأله حجيه الخبر، و ذلك لأن البحث عن ثبوت السنه بالخبر بحث عن عوارض السنه المشكوكه لا- نفس السنه الواقعيه، فقولنا: «هل خبر الواحد حجه أم لا» معناه: أنه هل ثبت السنه المشكوكه بخبر الواحد أم لا؟ و من المعلوم أن موضوع علم الأصول هو السنه الواقعيه لا المشكوكه، و حينئذ فما يكون من الأدله - و هو السنه الواقعيه - لا يكون حجيه الخبر من عوارضه، و ما يكون حجيه الخبر من عوارضه - و هو السنه المشكوكه - لا يكون من الأدله، فلا يكون البحث عن حجيه الخبر بحثاً عن عوارض موضوع علم الأصول حتى يكون من مسائله.

(١). هذا الضمير و الضمائر الأربعة المتقدمه راجعه إلى السنه.

(٢). أى: مع أن التعبد بثبوت السنه، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن الشيخ الأعظم (قده) و توضيحه: أنه - بعد تسليم رجوع البحث عن حجيه الخبر إلى البحث عن عوارض السنه - لا- يمكن المساعده على ما أفاده (قده) أيضاً، و ذلك لأن ضابط كون قضيه من مسائل علم هو أن يكون نفس المبحوث عنه - أعنى المحمول فى تلك القضيه - من عوارض موضوع العلم، فلا تعد تلك القضيه من مسائل العلم إذا كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم، فإذا كان هناك قضيه و كان لازم محمولها من عوارض موضوع العلم لم تعد تلك القضيه من مسائل ذلك العلم. و المقام كذلك، فان المبحوث عنه هو حجيه الخبر، و من لوازمها ثبوت السنه، فليس ثبوت السنه بالخبر فى مسأله حجيه الخبر نفس المبحوث عنه، و انما هو من لوازمه.

ص: ٤١٠

(١). بيان للموصول في «لما يبحث» و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول، يعنى: أن التعبد بثبوت السنه لانزم لحجيه الخبر الذى يبحث عنه في هذه المسأله. =====

(-). ولا يندفع الإشكال أيضا على ما ذهب إليه شيخنا الأعظم (قده) في حجيه خبر الواحد من أن المجمعول فيه وجوب العمل لا نفس الحجيه كما هو مذهب غيره، إذ وجوب العمل - مضافاً إلى أنه ليس حكماً أصولياً - يكون من عوارض الخبر لا السنه، و ثبوت السنه من لوازم وجوب العمل بالخبر.

و بالجملة: لا فرق في عدم ارتفاع الإشكال بين كون المجمعول في خبر الواحد نفس الحجيه و بين كونه وجوب العمل.

ولا بأس بالتكلم حول ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في دفع الإشكال من «أن مرجع البحث عن حجيه الخبر إلى البحث عن ثبوت السنه بخبر الواحد و عدمه، و هذا بحث عن عوارض السنه، فتندرج مسأله حجيه الخبر في المسائل الأصوليه» فنقول: ان أريد بثبوتها بالخبر عليه الخبر للعلم الوجداني بثبوتها، ففساده غنى عن البيان، إذ موضوع البحث هو خبر الواحد غير العلمى، فالخبر الموجب للعلم بالسنه كالخبر المتواتر أو الواحد المحفوظ بالقرينه القطعيه خارج عن محل الكلام.

و ان أريد بثبوتها به عليه الخبر لوجودها تكوينياً فهو أوضح فساداً من سابقه، لأن الخبر حاك عن السنه، و الحاكي متأخر رتبه عن المحكى، فلو كان الخبر عله لوجود السنه تكوينياً لزم تأخر العله عن المعلول، و لزم أيضا أن يكون البحث حينئذ عن وجود الموضوع بمفاد كان التامه، لا عن عوارضه التى هى بمفاد كان الناقصه. و لا ريب في أنه (قده) لم يرد شيئاً من هذين الوجهين.

و ان أريد بثبوتها به ثبوتها تعبداً - و هو مراده ظاهراً - بأن يرجع البحث عن

جيه خبر الواحد إلى البحث عن ثبوت السنه به تعبدًا، فيرد عليه ما فى المتن من أن الثبوت التعبدى و ان كان من العوارض، لكنه من عوارض الخبر لا من أحوال السنه و عوارضها.

و ان أريد بثبوتها ما وجهه به بعض المحققين (قده) فى حاشيته على المتن بقوله: «ان إيجاب تصديق العادل حيث انه بعنوان المؤدى هو الواقع كما هو مقتضى عنوان التصديق، فلا محاله يكون المؤدى وجوداً عنوانياً للواقع، و الواقع موجود عنواناً به، فإذا كان موضوع المسأله هى السنه صح البحث عن عارضها و هو ثبوتها العنوانى بالخبر، كما أن الموضوع للمسأله إذا كان هو الخبر صح البحث عن عارضه و هو كونه ثبوتاً عنوانياً للسنه، فان الثبوت العنوانى له نسبه إلى الطرفين. الا أن ما ذكرنا يصحح إمكان جعل المسأله باحثه عما ينطبق على عوارض السنه، و الا- فالبحث المتداول فى الأصول هو البحث عن عارض الخبر، فانه الموضوع للمسأله، فتدبر، فانه حقيق به».

و ملخص ما أفاده: أن تنزيل الخبر منزله السنه يوجب عروض عنوان - و هو السنه - للخبر، كعروض عنوان الأسد لزيد بسبب تشبيهه بالأسد، و بعد تعنون الخبر بعنوان السنه يبحث عن ثبوت السنه بالخبر، فمرجع البحث عن حجيه الخبر حينئذ إلى البحث عن ثبوت السنه التى هى عنوان ثانوى تنزىلى للخبر.

ففيه أولاً: أن هذا التوجيه مبنى على أن يكون مفاد أدله حجيه الخبر تنزيل الخبر منزله السنه، و ليس الأمر كذلك، إذ المبنى الصحيح حجيه الاخبار ببناء العقلاء، فليس فى البين الا الطريقيه، فمع الإصابه يتجز بها الواقع، و مع

لخطأ يكون المكلف معذوراً، و ليس فى البين تنزيل أصلاً. و لو قلنا بالجعل فى حجيه الاخبار فليس المجعول الا نفس الحجيه أو تتميم الكشف أو الوجوب الطريقي، و لا مساس لشيء منها بالتنزيل.

و ثانياً: أنه - بعد تسليم التنزيل المزبور - لا وجه لجعل الموضوع فى مسأله حجيه الخبر عنوانه الثانوى التنزيلى أعنى السنه.

إذ فيه - مضافاً إلى أنه توجيه بعيد عن الأذهان و لم يتعرض له الباحثون عن حجيه الخبر - أنه ليس الكلام فى حجيه السنه، لأنها مفروغ عنها، مع أن للبحث عنها مقاماً آخر.

و ان أريد بثبوتها تنجز السنه بالخبر بأن يكون مرجع البحث عن حجيه الخبر إلى تنجز السنه به.

ففيه: أن المنجزيه من عوارض الخبر لا السنه، و تضاييف منجزيته و منجزيتها لا يصحح ذلك، لتغاير حيثيتهما، فان المبحوث عنه فى حجيه الخبر هو حيثيه التنجيز، لا- تنجز السنه و ان كان ذلك من لوازم التنجيز، لكنه لا يعبأ به بعد عدم كون السنه موضوع الحجيه.

فالصواب إنكار انحصار موضوع علم الأصول بالأدله الأربعة و الالتزام بأنه كلى ينطبق على جميع موضوعات مسأله، أو إنكار الموضوع لعلم الأصول رأساً، و دعوى: أن هذا العلم عبارته عن جمله من قضايا متشتمته يترتب عليها القدره على الاستنباط، و موضوعات تلك القضايا نفس موضوع العلم عيناً و مفهوماً كما تقدم فى الجزء الأول من هذا الشرح، و عليه فيسهل اندراج مسأله حجيه الخبر فى علم الأصول.

فى المسائل انما هو الملاك فى أنها (١) من المباحث أو من غيرها (٢) (غيره) لا ما هو لازمه (٣)، كما هو واضح.

و كيف كان (٤) فالمحكى عن السيد و القاضى و ابن زهره و الطبرى و ابن إدريس عدم حجيه الخبر، و استدل (٥) لهم بالآيات الناهيه (٦) عن -----

(١). أى: أن المسائل من المباحث.

(٢). معطوف على «المباحث» و الضمير راجع إلى المباحث، فالصواب تأنيته كما فى بعض النسخ، و الواو فى «و المبحوث عنه» للحال، يعنى: أن الملاك فى عد قضيه من مسائل فن هو كون محمولها - و هو المبحوث عنه فيها - أولاً و بالذات من عوارض موضوع ذلك الفن، فلا يكفى فى عدها من مسائله كون لازم المبحوث عنه فيها من عوارضه، كالتعبد بثبوت السنه - الذى هو لازم السنه - بحجيه الخبر التى هى محمول مسأله حجيه الخبر، هذا. و كان الأنسب سوق العبارة هكذا: «مع أنه لازم لحجيه الخبر المبحوث عنها، و الملاك فى أن القضيه من مسائل العلم هو كون المحمول نفس المبحوث عنه لا ما هو لازمه».

(٣). أى: لازم المبحوث عنه، و المراد باللازم هنا ثبوت السنه.

(٤). أى: سواء كان موضوع علم الأصول هو الكلى أم خصوص الأدله الأربعة فالمحكى... إلخ.

(٥). قال الشيخ الأعمش (قده): «أما حجه المانعين فالأدله الثلاثه، أما الكتاب فالآيات الناهيه عن العمل بما وراء العلم، و التعليل المذكور فى آيه النبأ على ما ذكره أمين الإسلام بما وراء العلم، و التعليل المذكور فى آيه النبأ على ما ذكره أمين الإسلام من أن فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد».

(٦). كقوله تعالى: «و لا تقف ما ليس لك به علم» و قوله تعالى: «ان يتبعون

ص: ٤١٤

اتباع غير العلم ، و الروايات الداله على رد ما لم يعلم أنه قولهم (١) عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان (٢)، أو ----- الا الظن و ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً و غير ذلك من الآيات الداله على ذم من يعتمد على الظن.

(١). قال الشيخ الأعظم: «و أما السنه فهى أخبار كثيره تدل على المنع من العمل بالخبر غير المعلوم الصدور الا إذا احتف بقريته معتبره من كتاب أو سنه معلومه» مثل ما رواه فى بصائر الدرجات «عن محمد بن عيسى قال: «أقرأنى داود بن فرقد الفارسى كتابه إلى أبى الحسن الثالث عليه السلام و جوابه بخطه عليه السلام، فقال: نسألك عن العلم المنقول إلينا عن آبائك و أجدادك قد اختلفوا علينا فيه، فكيف العمل به على اختلافه إذا أفرد إليك فقد اختلف فيه، فكتب عليه السلام و قرأته ما علمتم أنه قولنا فألزموه، و ما لم تعلموا فردوه إلينا» و فى البحار نقلاً عن البصائر «إذا نردّ إليك»، و فى البصائر بتخفيف «نرد» و لم يظهر معنى محصل لهذه الجملة على النسخ الثلاث إذ مورد السؤال انما هو فرض اختلاف الحديثين، فتأمل.

(٢). قال الشيخ الأعظم: «و الاخبار الداله على عدم جواز العمل بالخبر المأثور الا إذا وجد له شاهد من كتاب الله و من السنه المعلومه، فتدل على المنع عن العمل بالخبر المجرد عن القرينه مثل ما ورد فى غير واحد من الاخبار أن النبى صلى الله عليه و آله قال: ما جاءكم عنى ما لا يوافق القرآن فلم أقله»، و قول أبى جعفر

ص: ٤١٥

لم يكن موافقاً للقرآن إليهم (١)، أو على بطلان ما لا يصدق عليه كتاب الله (٢) أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف (٣)، أو على النهي (٤) عن قبول ----- و أبي عبد الله عليهما السلام: لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله و سنه نبيه (٥). و قوله: إذا جاءكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به، و الا فقفوا عنده ثم ردوه إلينا حتى يستبين لكم... إلخ».

(١). كقول الصادق عليه السلام لمحمد بن مسلم: «يا محمد ما جاءك في روايه من بر أو فاجر يوافق القرآن فخذ به و ما جاءك في روايه من بر أو فاجر يخالف القرآن فلا تأخذ به»، و قوله: «إليهم» متعلق ب «رد ما لم يعلم».

(٢). قال الشيخ الأعظم: «و قوله - أى الصادق عليه السلام - ما جاءكم من حديث لا يصدق عليه كتاب الله فهو باطل».

(٣). قال الشيخ (قده): «و قول الصادق عليه السلام: كل شىء مردود إلى كتاب الله و السنه، و كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف».

(٤). قال الشيخ (قده): «و صحيحه هشام بن حكم عن أبي عبد الله عليه السلام: لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب و السنه، أو تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمه، فان المغيره بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث

ص: ٤١٦

..... لم يحدث بها، فاتقوا الله و لا- تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا و سنه نبينا
«-» و الاخبار الوارده فى طرح الاخبار المخالفه للكتاب و السنه و لو مع عدم المعارض متواتره». =====

(-). صدر الحديث كما فى رجال الكشى ص ١٩٥ فى ترجمه المغيره بن سعيد و فى البحار نقلا عنه - مع تلخيص فى السند -
هكذا: «حدثنى محمد بن قولويه و الحسين بن الحسن بن بندار القمى، قالا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثنى محمد بن
عيسى بن عبيد عن يونس بن عبد الرحمن: ان بعض أصحابنا سأله و أنا حاضر، فقال له: يا أبا محمد ما أشدك فى الحديث و
أكثر إنكارك لما يرويه أصحابنا؟، فما أئذى يحملك على رد الأحاديث؟ فقال: حدثنى هشام بن الحكم: أنه سمع أبا عبد الله
عليه السلام يقول: لا تقبلوا...» الحديث.

و التعبير عنها بالصحيحه كما فى الرسائل - مع الجهل بحال الحسين بن الحسن بن بندار، إذ لم يرد فى شأنه غير أنه من أصحاب
سعد، و عدم التصريح بوثاقه محمد بن قولويه - اما لاستظهار وثاقه محمد من كلام النجاشى، حيث قال فى ترجمه ابنه جعفر: «و
كان أبوه من خيار أصحاب سعد».

و اما لما حكى عن السيد بن طاوس (قده) من: «أنه روى فى ترجمه الحسن بن على بن فضال روايه عن محمد بن قولويه عن
سعد بن عبد الله القمى عن على بن الريان عن محمد بن عبد الله بن زراره بن أعين، ثم قال: انى لم أستثبت حال محمد بن عبد
الله بن زراره، و باقى الرّجال موثقون» بناء على إرادته الثقه من الموثق كما قيل («).

و اما لاستفاده التوثيق العام من عباره كامل الزيارات، كما ادعى صاحب

(١). كالأخبار الآمره بطرح ما خالف كتاب الله و سنه نبيه مثل روايه محمد بن مسلم المتقدمه عن الصادق عليه السلام و غيرها. و الحاصل: أن هذه الروايات بألسنتها المتشتمته تنفى اعتبار خبر الواحد المجرد عن أحد القيود المزبوره فيها من وجود شاهد أو شاهدين من كتاب الله أو غيرهما، فان الرد كناية عن عدم الحجيه. قال الشيخ الأعظم فى تقريب الاستدلال بالروايات المتقدمه:

«و المراد من المخالفه للكتاب فى تلك الاخبار الناهيه عن الأخذ بمخالفه =====»

لوسائل صراحتها فيه، حيث قال فى الفائده السادسه من الخاتمه «) بعد استظهار ذلك من عباره تفسير على بن إبراهيم ما لفظه: «و كذلك جعفر بن محمد بن قولويه، فانه صرح بما هو أبلغ من ذلك فى أول مزاره» و تثبت وثاقه محمد بن قولويه حينئذ، لوقوعه فى أسناد كامل الزيارات، هذا.

لكن فى الأول: أن دلالة لفظ «من خيار أصحابنا» على التوثيق لا يخلو من تأمل كما يظهر من مراجعه بدايه الدرايه لشيخنا الشهيد قدس سره.

لكن فى الأول: أن دلالة لفظ «من خيار أصحابنا» على التوثيق لا يخلو من تأمل كما يظهر من مراجعه بدايه الدرايه لشيخنا الشهيد قدس سره.

و فى الثانى: أن دلالة «موثقون» على ما هو محل الكلام من كون الراوى عدلاً إمامياً - حتى تتصف روايته بالصحة - لا يخلو من التأمل أيضاً، إذ التوثيق أعم من ذلك. مضافاً إلى احتمال كونه اجتهاداً من السيد بن طوس قدس سره.

و عليه، فينحصر وجه توصيف الروايه بالصحة باستظهار التوثيق العام من عباره كامل الزيارات.

المحكى عن السيد فى مواضع من كلامه (١)، بل (٢) حكى عنه أنه (٣) جعله بمنزله القياس فى كون تركه معروفاً من مذهب الشيعة «-». ----- الكتاب و السنه ليس هى المخالفه على وجه التباين الكلى بحيث يتعذر أو يتعسر الجمع، إذ لا يصدر من الكذابين عليهم السلام ما يباين الكتاب و السنه كليه، إذ لا يصدقهم أحد فى ذلك، فما كان يصدر عن الكذابين من الكذب لم يكن الا نظير ما كان يرد من الأئمه عليهم السلام فى مخالفه ظواهر الكتاب و السنه... إلخ».

(١). قال الشيخ الأعظم: «و أما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى (قده) فى مواضع من كلامه و جعله فى بعضها بمنزله القياس... إلخ».

(٢). اضراب عن حكاية الإجماع، و الغرض جعل بطلان العمل بالخبر الواحد فوق كونه إجماعياً، بل من المسلمات.

(٣). أى: حكى عن السيد أنه جعل الخبر الواحد بمنزله القياس فى كونه باطلاً و أن تركه كان معروفاً من مذهب الشيعة كمعروفه ترك العمل بالقياس عندهم. =====

(-). و قد يستدل على حرمه العمل به بأصالة عدم الحجية، و يتوجه عليه:

أنه ان أريد بها الأصل العملى و هو الاستصحاب مثلاً، ففيه: أنه مع الدليل الاجتهادى من الآيات و الروايات لا تصل النوبه إليه. و ان أريد بها القاعده المستنبطه من الأدله الأربعة - كما عليه شيخنا الأعظم فى تأسيس الأصل على حرمه العمل - فلا حاجه إلى ذكره مع وجود تلك الأدله و بيانها بصوره مفصله، الا أن يكون ذكرها سندا لتلك القاعده، فتدبر.

ص: ٤١٩

و الجواب أما عن الآيات (١)، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها إطلاقها (٢) هو اتباع غير العلم فى الأصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية. و لو سلم عمومها لها (٣)، فهى مخصصة بالأدلة الآتية الداله (على اعتبار الاخبار. -----

(١). قد أجاب عن الآيات الناهية عن العمل بغير العلم بوجه ثلاثة:

الأول: ما أفاده بقوله: «فبأن الظاهر» و حاصله: أن ظاهر الآيات الناهية بقريته المورد هو اختصاص النهى عن اتباع غير العلم بأصول الدين، فان قوله تعالى - فى مقام ذم الكفار: «ان يتبعون الا الظن» - ورد عقيب قوله تعالى: «ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسميه الأنثى، و ما لهم به من علم».

(٢). أى: إطلاق الآيات، و هذا هو الجواب الثانى، و حاصله: أن المورد ان لم يكن قريته موجه لظهور الآيات فى الاختصاص بأصول الدين، فلا- أقل من كونه موجباً لإجمالها من باب احتفاف الكلام بما يصلح للقريته، فلا بدّ حينئذ من الأخذ بالقدر المتيقن من إطلاقها و هو خصوص أصول الدين.

(٣). أى: و لو سلم عموم الآيات الناهية للفروع الشرعية فهى... إلخ و هذا هو الجواب الثالث، و توضيحه: أنه - بعد تسليم عمومها للفروع، و بعدم كون موردها أعنى أصول الدين قريته موجه لظهورها فى الاختصاص بالأصول و لا موجه لإجمالها - نقول: لا مانع من عموم الآيات الناهية للفروع بعد كون ما دل على حجيه خبر الواحد أخص من تلك الآيات، فيخصص به عموم الآيات، هذا، بل قيل بحكومه أدله حجيه الخبر على الآيات الناهية. بل قيل بورودها عليها،

ص: ٤٢٠

و أما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فانها أخبار آحاد (١).

لا يقال (٢): انها و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا- معنى، ----- لكنهما محل إشكال، بل منع، و التفصيل فى محله.

قال شيخنا الأعظم: «و الجواب أما عن الآيات، فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصه بما سيجى ء من الأدله». أقول: قوله: «بعد تسليم دلالتها» إشاره إلى المناقشه فى إطلاق الآيات أو عمومها للظن فى الفروع، إذ يمكن الخدشه فى إطلاقها بقرينه موردها كما عرفته، فما أفاده المصنف من الوجه الثالث مستفاد من كلام الشيخ (قد هما) أيضا.

(١). غرضه: أن الاستدلال بالأخبار على عدم حجيه خبر الواحد غير مستقيم، لاستلزامه الدور المحال، ضروره أن عدم حجيه خبر الواحد - المذى هو مفروض البحث - موقوف على حجيه الروايات المشار إليها بطوائفها، إذ لو لم تكن حجه لم يمكن التشبث بها لإثبات عدم اعتبار خبر الواحد، و حجيه هذه الروايات موقوفه على حجيه مطلق خبر الواحد، إذ لو لم يكن حجه لما صح الاستدلال بهذه الاخبار على عدم حجيه الخبر، فعدم حجيه خبر الواحد مطلقاً موقوف على حجيه الروايات المتقدمه، و حجيه تلك الاخبار موقوفه على حجيه مطلق خبر الواحد و هكذا، و هذا هو الدور.

و ان شئت فقل: ان الاستدلال بهذه الروايات على عدم حجيه خبر الواحد يستلزم عدم حجيه نفسها، فيلزم من وجودها عدمها، و ما يلزم من وجوده عدمه محال. و يستفاد هذا الجواب مما أفاده شيخنا الأعظم بقوله: «و أما عن الاخبار فعن الروايه الأولى، فبأنها خبر واحد، و لا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد».

(٢). الغرض من هذا الإشكال المناقشه فيما أجاب به المصنف (قده) عن

..... الاخبار المتقدمه بأنها أخبار آحاد، و أن الاستدلال بها على عدم حجيه الخبر الواحد دورى، و حاصل الإشكال: أن الاخبار المتقدمه و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا معنى، لكنها مع ذلك ليست أخبار آحاد، و لتوضيحه نقول: ان للتواتر أقساماً ثلاثه:

الأول: التواتر اللفظى، و هو عبارته عن اخبار جماعه بلفظ واحد عن واقعه واحده يوجب حصول العلم، سواء كان ذلك اللفظ تمام الخبر مثل قوله عليه السلام: «انما الأعمال بالنيات» كما ادعى تواتره، أو بعضه كلفظ «من كنت مولاه فعلى مولاه» و حديث الثقلين، و روايات «من حفظ أربعين حديثاً» كما ادعى تواترها كما يظهر من شيخنا الأعظم حيث قال: «النبوى المستفيض بل المتواتر».

الثانى: التواتر المعنوى، و هو اخبار جماعه بألفاظ مختلفه مع اشتمال كل منها على معنى مشترك بينها سواء كان ذلك المعنى المشترك مدلولاً عليه بالدلاله المطابقه كالأخبار بأن «الهرة طاهره» أو «أنها نظيفه» أو أن «السنور نظيف» و هكذا، حيث ان المتواتر فى كل قضيه هو معناها المطابقى أعنى طهاره الهرة. و لا يبعد دعوى تواتر ما ورد منطوقاً فى انفعال الماء القليل بملاقاه النجس، مع القطع بتواتر مجموع ما دل على ذلك منطوقاً و مفهوماً. أم بالدلاله التضمنيه، مثل ما ورد فى حرمان الزوجه عن بعض التركه، فان نفس الحرمان فى الجملة متواتر، و انما الخلاف فيما تحرم عنه. أم بالدلاله الالتزاميه كالأخبار الوارده فى غزوات مولانا أمير المؤمنين عليه السلام و حروبه، فان كل واحده من تلك الحكايات خبر واحد، لكن اللازم المترتب على مجموعها و هى شجاعته عليه السلام

الثالث: التواتر الإجمالي، وهو اصطلاح جديد من المصنف و لم نعثر عليه في كتب الدرايه، و قد فسرته في حاشيه الرسائل في مقام الجواب عن الاخبار المتقدمه بقوله: «و أما عن الاخبار، فبأن غايه تقريب الاستدلال بها أن يقال:

إنها و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا معنى لاختلافها بحسبهما كما لا يخفى، الا أنه يقطع بصدور بعضها إجمالاً بحيث يستحيل عادة أن يكون كلها كاذبه، و هو كاف في المنع، و لا يخفى أن قضيه ذلك أن يؤخذ بأخص الطائفه التي يقطع بصدور البعض في جملتها ليتوافق عليه الكل» و حاصله: أن التواتر الإجمالي هو صدور جمله من الاخبار مع اختلافها عموماً و خصوصاً، و العلم إجمالاً بصدور بعضها.

إذا عرفت هذه الأقسام الثلاثه، تعرف أن الاخبار المتقدمه و ان لم ينطبق عليها حد التواتر اللفظي، لاختلاف ألسنتها، و لا المعنوي، لورود بعضها في حكم الخبرين المتعارضين بحيث يختص الحكم بعدم حجيه المخالف للكتاب بباب التعارض، و لا ربط له بعدم حجيه خبر الواحد مطلقاً و ان لم يكن له معارض، كما أن بعضها الآخر الدال على عدم حجيه خبر الواحد لم يثبت تواتره حتى يتمسك به لإثبات المطلوب.

و لكن تندرج في التواتر الإجمالي، للعلم بصدور بعضها، فيثبت بمجموعها ما هو الجامع بين الكل و ما هو أخص مضموناً كعنوان «المخالف للكتاب» الذي تضمنه جميع الطوائف المتقدمه، فليست تلك الاخبار بالنسبه إلى هذا القدر الجامع أخبار آحاد حتى يتجه إشكال إثبات عدم حجيه خبر الواحد بخبر الواحد، و انما هي أخبار متواتره موجه لحصول العلم، للعلم بعدم حجيه الخبر المخالف للكتاب. و عليه فالمقام ليس من قبيل إنكار حجيه خبر الواحد بالخبر

الا أنها متواتره إجمالاً «-» للعلم (١) الإجمالي بصدور بعضها لا محاله.

فانه يقال: انها و ان كانت كذلك (٢)، الا- أنها لا تفيد الا فيما توافقت عليه (٣)،

الواحد، بل من باب إنكار حجيه ما يفيد الظن بما يفيد العلم.

(١). تعليل لقوله: «متواتره إجمالاً» و بيان للتواتر الإجمالي، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: متواتره إجمالاً، توضيح ما أفاده فى الجواب عن استدلال المنكرين هو: أن إشكال كونها أخبار آحاد و ان كان مندفعاً بأن التمسك ليس بكل واحد منها حتى يلزم الخلف بدعوى كون كل منها خبر واحد، و انما هو بالمجموع المفروض تواتره إجمالاً، و لكن - مع ذلك - لا يثبت دعوى النافين، إذ هى أخص من مدعاهم - الذى هو سلب الحجيه عن خبر الواحد رأساً -، ضروره أن مقتضى العلم الإجمالى بصدور بعضها هو الأخذ بالقدر المتيقن منها، و هو أخصها مضموناً، و من المعلوم أن أخصها مضموناً هو المخالف للكتاب و السنه معاً، فيختص عدم الحجيه بذلك بنحو القضييه السالبه الجزئيه، و هذا لا يضر بمدعى المثبتين الذى هو اعتبار خبر الواحد فى الجملة، أى بنحو الإيجاب الجزئى، فلهم القول بحجيه ما عدا المخالف للكتاب و السنه.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول فى «فيما توافقت» المراد به الخبر المخالف

(-). الحق أن تواترها معنوى، لدلاله مجموعها تضماماً و التزاماً على عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه، فان الكل متفق على عدم حجيه الاخبار المخالفه لهما، إذ مع عدم الدلاله - و لو التزاماً - على ذلك لا يتفق الكل على مضمون واحد، و لا يجدى مجرد التواتر الإجمالى بدونه كما أفاده المصنف بقوله: «الا- فيما توافقت عليه» فالتواتر الإجمالى يراد به هنا خصوص المعنوى منه.

ص: ٢٢٤

و هو (١) غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو (٢) محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و انما تفيد عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه، و الالتزام به (٣) ليس بضائر (٤)، بل لا محيص عنه (٥) في باب المعارضه. -----
----- للكتاب و السنه معاً، إذ هو الذى توافقنا الاخبار المتقدمه على عدم حجيته بنحو الجزئى.

(١). أى: و ما توافقنا الاخبار عليه غير مفيد في إثبات المدعى و هو عدم حجيه أخبار الآحاد مطلقاً، وجه عدم الإفاده ما عرفته من أن أخص مضامينها - الذى يتعين الأخذ به - هو الخبر المخالف للكتاب و السنه، لا كل خبر واحد، و المدعى هو الثانى، فيكون الدليل أخص من المدعى.

(٢). أى: كما أن السلب كلياً محل الكلام و مورد البحث.

(٣). أى: و الالتزام بعدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه ليس بضائر.

(٤). إذ لا منافاه بين ما دل على عدم الحجيه بنحو السلب الجزئى، و بين ما دل من الروايات على الحجيه بنحو الإيجاب الجزئى - على ما سيأتى بيانها - إذ من الواضح أنه لا منافاه بين الإيجاب و السلب الجزئيين.

و بالجملة: فالالتزام بالتواتر الإجمالى في الاخبار المشار إليها الداله على عدم حجيه الخبر الواحد غير قادح في حجيته في الجملة.

(٥). أى: لا محيص عن عدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه عند المعارضه، يعنى: أنه لا بد للقائل بحجيه الخبر الواحد من الالتزام أيضاً بعدم حجيه الخبر المخالف للكتاب و السنه في صورته التعارض، لما سيأتى في باب

ص: ٤٢٥

و أما عن الإجماع (١) فبأن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه للاستدلال به (٢) غير قابل، خصوصاً في المسألة (٣) ----- عليه، فطرح الخبر المخالف للكتاب عند التعارض أمر مفروغ عنه سواء قلنا بحجيه خبر الواحد في الجملة أم لم نقل. و قد اتضح وجه الإضراب عن قوله:

«و الالتزام به ليس بضائر» و أن وجهه تسالمهم على ذلك في باب التعارض، فانه مما لا محيص عنه هناك.

(١). أجب عن دعوى الإجماع على عدم حجيه خبر الواحد بوجه أربعة:

الأول ما أشار إليه بقوله: «فبأن المحصل منه...» و حاصله: أن الإجماع المدعى اما محصل و اما منقول. أما المحصل فغير حاصل، لوجهين: أحدهما أنه يمتنع تحصيل الإجماع مع مخالفه جمع من الأساطين كما سيظهر. و قد تعرض له الشيخ بقوله: «و أما الجواب عن الإجماع الذي ادعاه السيد و الطبرسي فبأنه لم يتحقق لنا هذا الإجماع». ثانيهما: أنه - بعد تسليم تحقق الإجماع - لا يمكن الاستناد إليه، لاحتمال استناد المجمعين إلى الوجوه المتقدمه المستدل بها على عدم حجيه خبر الواحد، فيصير الإجماع مدركياً و لو احتمالاً كما لا يخفى. و أما الإجماع المنقول، فلا يصلح للاستدلال به في شىء من المقامات، لعدم حجيته رأساً كما عرفت سابقاً.

(٢). متعلق ب «غير قابل».

(٣). هذا هو الوجه الثانى من وجوه الجواب عن دعوى الإجماع، و هو إشكال على خصوص الإجماع المنقول، و حاصله: أنه - لو أغمضنا عن عدم حجيه الإجماع المنقول في جميع المقامات و بنينا على حجيته في بعضها - لا- يمكن الالتزام بحجيته في خصوص المقام، للزوم المحال على كلا تقديري

ص: ٤٢٦

كما يظهر وجهه (١) للمتأمل. مع أنه (٢) ----- حجيه خبر الواحد و عدم حجيته. أما على تقدير عدم حجيته خبر الواحد فواضح، لأن هذا الإجماع المنقول به أيضا من أفراد، فلا يكون حجه، إذ البناء على عدم حجيه الخبر الواحد معناه الالتزام بعدم حجيه الإجماع المنقول به أيضا، فكيف يثبت هو عدم حجيه الخبر الواحد. و بعبارة أخرى: إثبات عدم حجيه الخبر الواحد بالإجماع المنقول به - على هذا التقدير - تحصيل للحاصل، و هو محال. و أما على تقدير حجيه الخبر الواحد فلأنه يلزم حينئذ حجيه الإجماع المنقول، لكونه من أفراد الخبر الواحد، فيثبت بحجيته حجيه كل خبر واحد، و منه نفس هذا الإجماع، فالتمسك به - على هذا التقدير - مبطل لنفسه، و هو محال أيضا.

و بالجمله: فالتمسك بالإجماع المنقول بالخبر الواحد لإثبات عدم حجيه الخبر الواحد - على كل تقدير - باطل، لأنه مبطل لنفسه. و دعوى أن هذا الإجماع لا يشمل نفسه حتى يلزم المحال المذكور غير مسموعه، إذ غايته عدم شموله لنفسه لفظاً، أما حقيقه - أى بنحو القضييه الطبيعیه - فيشمل نفسه، لاتحادهما فى الواقع و نفس الأمر كما لا يخفى، فتدبر. و يستفاد هذا الجواب من كلام شيخنا الأعظم: «و الاعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد».

(١). أى: وجه عدم قابليه الإجماع للاستدلال به فى خصوص المسأله، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «أما على تقدير... إلخ».

(٢). أى: مع أن الإجماع الذى ادعاه السيد و غيره معارض بمثله، و هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإجماع، و تقريبه: و هن هذا الإجماع بسبب معارضته بالإجماع الذى نقله الشيخ و جماعه على حجيه خبر الواحد، فلو كان الإجماع المنقول حجه فى نفسه لم يكن حجه فى المقام لأجل المعارضه كما

ص: ٢٢٧

معارض بمثله، و موهون (١) بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة

إشاره

----- لا يخفى، و هذا الوجه مذكور فى الرسائل أيضا بقوله: «مع معارضته بما سيجىء من دعوى الشيخ المعتضده بدعوى جماعه أخرى الإجماع على حجيته خبر الواحد فى الجملة».

(١). معطوف على «معارض» و هذا هو الوجه الرابع من وجوه الجواب عن الإجماع، و حاصله: أن الإجماع لا يتحقق مع ذهاب المشهور إلى خلافه، و هذا الوجه يستفاد أيضا من كلمات شيخنا الأعظم، حيث قال: «و تحقق الشهره على خلافها بين القدماء و المتأخرين...» و لا يخفى أن الأنسب تقديم هذا على الوجه الثالث بأن يقال: «مع أنه موهون... و معارض بمثله».

ص: ٤٢٨

فى الآيات التى استدلل بها،

فمنها آيه النبأ

، قال الله تبارك و تعالى: «ان جاء كم فاسق نبيا فتبينوا» و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه (١) -----

الآيات التى استدلل بها على حجيه الخبر

١ - آيه النبأ

(١). سبعه ذكرها فى حاشيه الرسائل، و نحن نذكر بعضها: الأول: من جهه مفهوم الوصف - بناء على ثبوت المفهوم له - بأن يقال: ان تعليق وجوب التبين على كون الخبر نبأ الجائى الفاسق يقتضى انتفاءه عند انتفاء وصف الجائى أعنى فسقه، فكأنه قيل: «خبر الجائى الفاسق يجب التبين عنه» فان مفهومه «ان خبر الجائى غير الفاسق و هو العادل لا يجب التبين عنه».

الثانى: من جهه مفهوم خصوص الوصف الخاصّ فى المقام - كما اختاره فى القوانين - و ان لم نقل بحجيه مفهوم الوصف فى سائر الموارد، بأن يقال: ان وجوب التبين انما هو لأجل عدم الأمن من تعمد الكذب فى الفاسق، فهذه الخصوصيه فى وصف الفسق أوجبت له المفهوم، و هو أنه إذا انتفى انتفى وجوب

ص: ٤٢٩

الثالث: أن التبين المأمور به بقوله تعالى: «فتبينوا» هو التبين العرفي المفيد للاطمئنان و ان لم يفد القطع الوجداني بالواقع، و خبر العادل بما أنه مفيد للاطمئنان، فلا يبقى معه موضوع لوجوب التبين و التفحص عرفاً بالنسبة إليه، فيكون كما إذا أفاد خبره القطع الوجداني بالواقع، فانه لا- معنى لوجوب التبين فيه، فكأنه قيل: «ان أخبركم من لا- يفيد قوله الاطمئنان - و هو الفاسق - بخبر فتبينوا» فان مفهومه أنه «ان أخبركم من يفيد قوله الاطمئنان - و هو العادل - لم يجب التبين فيه». فالآية الشريفة في مقام بيان وجوب التبين في خبر الفاسق لأجل تحصيل الاطمئنان بصدق خبره، و عدم وجوبه في خبر العادل، لأن الاطمئنان بصدق خبره حاصل، فلا موضوع لوجوب التبين في خبر العادل، لأن نتيجته التبين - و هو انكشاف صدق الخبر - حاصل في خبره.

الرابع: من جهة التعليل في الآية المباركة بخوف الوقوع في الندم، فانه يقتضى اعتبار خبر العادل، إذ لا يترتب الندم الا على ما لا يحسن ارتكابه عند العقلاء، و منه الاعتماد على خبر الفاسق بدون تبين، و هذا بخلاف الاعتماد على خبر العادل بدون، فانه ليس مما لا يحسن ارتكابه حتى إذا انكشف خطأؤه، و ترتب عليه الندم، إذ لا يزيد خبر العادل على العلم المذموم يعتمد عليه العالم ثم ينكشف خطأؤه، فكأنه قيل: ان أخبركم من لا- يوجب الاعتماد على خبره خوف الوقوع في الندم - و هو العادل - فلا- يجب التبين عنه.

الخامس: التقريب المذكور في المتن و سيأتي توضيحه. =====

(-). و لعل تقريب الاستدلال بالآية الشريفة بما في الرسائل يرجع إلى مفهوم الوصف، و حاصله: أن هنا وصفين: أحدهما: ذاتي و هو كونه خبر واحد،

.....
=====

الآخر عرضى و هو كون المخبر فاسقاً، و تعليق وجوب التبين على الوصف العرضى دون الذاتى ظاهر فى أن سبب الوجوب هو الوصف العرضى، إذ لو كان السبب هو الوصف الذاتى لم يكن وجه للعدول عنه إلى العرضى، لتقدم الذاتى رتبه عليه. و على هذا فلا بد من عدم وجوب التبين إذا كان المخبر عادلاً، و حينئذ يدور الأمر بين وجوب القبول و هو المطلوب، و الرد و هو باطل، لاستلزامه أسوئيه حال العادل من الفاسق.

و بالجمله: فهذا الوجه لا يخرج عن مفهوم الوصف، لترتب عدم وجوب التبين فى خبر غير الفاسق على انتفاء الوصف و هو فسق المخبر.

و الإشكال عليه هو: عدم دلالة الوصف على المفهوم، إذ التعليق على الوصف لا يدل على كونه عله منحصره، و المفروض توقف المفهوم على الانحصار المزبور.

و أما الإيراد عليه «تاره بأن كون الخبر خبر واحد أيضاً من العناوين العرضيه، فكل من عنوانى - خبر الواحد - و - خبر الفاسق - عرضى، و يحتمل دخل كليهما فى الحكم، و ذكر خصوص الفسق لعله من جهة الإشاره إلى فسق الوليد.

و أخرى: بأن تقييد موضوع وجوب التبين بأعم من العادل و الفاسق أو بخصوص الفاسق ضرورى، إذ لا يعقل الإهمال الثبوتى، و حيث ان كلا من التقييدين محتمل، فلا يدل ذكر الفاسق على تقييد الموضوع به حتى ينتفى وجوب التبين بانتفائه، لاحتمال أن يكون ذكره لنكته مرت الإشاره إليه. و ثالثه بالقطع بعدم دخل الفسق فى وجوب التبين، إذ لازمه حجيه خبر غير الفاسق و ان لم يكن عادلاً كمن لم يرتكب المعصيه فى أول بلوغه مع عدم حصول ملكه العدالة له بعد، و كذا

لصغير و المجنون».

ففيه ما لا يخفى، إذ فى الأول: أن المراد بالذاتى فى المقام ليس هو الذاتى الإيساغوجى، بل الذاتى البرهانى بمعنى كفايه تصور الموضوع و عدم الحاجة إلى أمر خارجى فى صحه الحمل عليه كماكان الإنسان، و من المعلوم أن الخبر كذلك، لأنه - فى نفسه بدون لحاظ أمر خارجى معه - يحتمل الصدق و الكذب، و المراد بالخبر الواحد هو هذا، و من المعلوم صحه حمل «واحد» على الخبر بدون لحاظ شىء خارجى معه. و على هذا فالاتصاف بالواحد ذاتى للخبر، بخلاف كونه خبر فاسق، ضروره عدم كفايه مجرد تصور خبريته فى صحه حمل «خبر الفاسق» عليه.

الا أن يقال: ان اتصاف الخبر بالواحد كاتصافه بالمتواتر انما هو بملاحظه المخبر و عدم بلوغه حد التواتر، فوصف الواحد كخبر الفاسق أيضا عرضى للخبر لا ذاتى له، لأن ذاتيه هو احتمال صدق النسبه الخبريه و كذبها مع الغض عن المخبر. و أما اتصافه بالواحد فانما هو بملاحظه المخبر كاتصافه بالمتواتر.

و عليه فاتصافه بكل من هذين الوصفين عرضى، فتدبر.

و فى الثانى: أن عدم معقوليه الإهمال الثبوتى لا يقتضى ضروريه التقييد بأحد القيدين، لإمكان الإطلاق بمعنى لحاظ الطبيعه بدون القيود و الخصوصيات بحيث لو فرض إمكان وجود الطبيعى مجرداً عنها لكان هو الموضوع للحكم و عليه فتقييده بالفاسق مع إمكان إطلاق الخبر يدل على انتفاء الحكم عن غير مورده، و إلا لزم لغويه ذكره.

و فى الثالث - مضافاً إلى إمكان دعوى عدم دخول خبر الصبى و المجنون فى منطوق الآيه حتى يدخل فى مفهومها، لعدم بناء العقلاء على العمل بخبرهما

ص: ٤٣٢

ان لم يردع عنه الشارع - أن إطلاق المفهوم لهما يقيد بما دل على اعتبار العقل و البلوغ في الشاهد، فلا منافاه بين المفهوم و بين خروج خبرهما عنه، لأنهما كسائر المطلقات و المقيدات. و أما من لا يرتكب المعصيه فان كانت العدالة نفس اجتناب المعاصى بداع إلهى فهو عادل و مندرج فى المفهوم، و ان كانت هى الملكة النفسائيه فهو خارج عن إطلاق المفهوم كخروج خبر الصبى و المجنون عنه بالدليل، و من المعلوم أنه غير ضائر بأصل المفهوم.

و بالجمله: لا يرد شىء من هذه الإيرادات على الشيخ (قده) فالإيراد عليه هو ما مر من عدم دلالة الوصف على المفهوم.

(-). جعله فى حاشيه الرسائل غير خال عن الوجه، حيث قال فيها ما لفظه:

«الموضوع هو النبأ لا نبأ الفاسق، و عليه يكون مفهومه عدم اشتراط قبوله بالتبين عند انتفاء شرطه و هو إتيان الفاسق به كما هو واضح، و يمكن أن يكون نظر من استدل بالآيه من هذا الوجه إلى ذلك، و الإنصاف أنه لا يخلو من وجه».

أقول: كما يحتمل أن يكون الموضوع طبيعه النبأ كما أفاده (قده) و لها حالتان: إحداهما كون الجائى بها فاسقاً، و الأخرى عدم كون الجائى بها فاسقاً، و وجوب التبين حيث علق على إتيان الفاسق بها ينتفى بانتفائه، فتكون القضية الشرطيه ذات مفهوم، لكون تعليق الحكم على الشرط شرعياً لا عقلياً كقوله:

«ان رزقت ولداً فاخنته» كما هو واضح. كذلك يحتمل أن يكون الموضوع الجائى بالنبأ، فكأنه قيل: «الجائى بالنبأ ان كان فاسقاً و جب التبين عن خبره، و ان لم يكن فاسقاً فلا- يجب التبين عنه». و كذلك يحتمل أن يكون الموضوع خصوص الفاسق، فكأنه قيل: «الفاسق ان جاءكم بنياً فتبينوا». و على هذا

.....
لا احتمال لا مفهوم للآيه، لأن تعليق وجوب التبين على مجي ء الفاسق بالنبا عقلي لا شرعي، ضروره أن انتفاء وجوب التبين حينئذ
انما هو لعدم موضوعه و هو مجي ء الفاسق بالنبا.

و مع هذه الاحتمالات الثلاثه فى الآيه الشريفه و عدم المفهوم لها على الاحتمال الأخير لا بد من ملاحظه ظهورها فى أحد هذه
الاحتمالات، فان كان لها ظهور فى أحدها أخذ به، و الا يعامل معها معامله المجرى.

و الظاهر من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأخير، لوجهين:

أحدهما: وقوع مجي ء الفاسق موقع الفرض و التقدير، فهو المعلق عليه، لوقوعه تلو أداه الشرط.

ثانيهما: أن مجي ء الخبر عبارته أخرى عن الاخبار، لا- أنه شى ء آخر غير النبا حتى يكون النبا موضوعاً و المجرى ء معلقاً عليه،
فمعنى الآيه الشريفه حينئذ «ان أخبركم فاسق فتيبنوا عن خبره» و هذا مثل قولهم: «ان جاءك زيد بخبر فصدقه أو تبين عنه»، أو
«ان أعطاك زيد درهماً فتصدق به»، و غير ذلك من النظائر التى يكون انتفاء الجزاء فيها بانتفاء الشرط عقلياً. نعم ان كان معنى
الآيه: «ان كان الجائى بالخبر فاسقاً» أفاد المطلوب، إذ مفهومه حينئذ «ان لم يكن الجائى به فاسقاً فلا يجب التبين» حيث ان
المعلق عليه هو فسق الجائى مع محفوظيه مجي ء النبا، لكنه خلاف الظاهر، لأن الواقع تلو أداه الشرط كما عرفت هو مجي ء
الفاسق المراد به اخباره.

و لو نوقش فى ظهور الآيه الشريفه فى هذا المعنى الأخير، فلا أقل من مساواته للاحتمالين الأولين، و عليه تكون الآيه مجمله، و
لا يصح الاستدلال بها

لى حجيه خبر الواحد و ان حكى عن الفقيه الكبير كاشف الغطاء (قده) فى أوثق الوسائل: «أنه لو أورد على الآيه بألف إيراد فهو لا يقدر فى ظهورها فى اعتبار خبر العادل».

و كيف كان فما ذكر من الإشكالات على المفهوم يرجع إلى ناحيه المقتضى.

و قد أورد عليه من ناحيه المانع أيضا بوجه:

الأول: أن فى الآيه قرينه مانعه عن دلالة القضييه الشرطيه على المفهوم، و تلك القرينه عموم التعليل فى قوله تعالى: «أن تصيبوا قوماً بجهاله» حيث ان العله تقتضى عدم حجيه كل خبر غير علمى و ان كان خبر عادل، و هذه القرينه الحافه بالكلام تمنع عن انعقاد ظهوره فى المفهوم و هو حجيه خبر العادل، و لا أقل من صلاحيته للقرينه.

و بالجملة: فالعمل بالخبر غير العلمى معرض للوقوع فى الندم، فيجب التبين عنه، و من المعلوم أن عدم تعمد العادل للكذب لا يمنع عن غفلته و خطائه، فعدالته لا تدفع احتمال الخطاء الموجب لخوف الوقوع فى الندم، فيجب التبين عن خبره كخبر الفاسق.

و قد أجب عنه تاره بابتناء الإيراد على إرادته عدم العلم من الجهاله، لكن الظاهر أن المراد منها السفاهه، إذ العمل بخبر الفاسق سفهى عند العقلاء، بخلاف خبر العادل، فان العقلاء يعملون بخبر الثقة فضلا عن خبر العادل.

و الإشكال على ذلك بأن العمل بخبر الوليد لو كان سفاهه لما أقدم عليه

لصحابه، مندفع بعدم علمهم بفسق الوليد أو غفلتهم عنه، و لذا نبههم الله تعالى عليه.

و أخرى بعدم مانعيه التعليل - و لو بإرادته عدم العلم من الجهاله - عن المفهوم، إذ المفهوم - بناء على دلالة الآية الشريفه عليه - حاكم على عموم التعليل، حيث ان مقتضى حجيه خبر العادل كونه علماً تعبيرياً، فهو خارج عن عموم التعليل موضوعاً، و يكون حكومه المفهوم على عموم التعليل نظير حكومه الأمارات على الأصول العمليه.

و بالجملة: فلا يمنع عموم التعليل عن المفهوم، هذا.

و أنت خبير بما فى كليهما، إذ فى الأول: أن حمل الجهاله على السفاهه التى هى غير معناها الحقيقى بلا موجب بعد وضوح عدم بناء العقلاء على العمل بخبر غير علمى، و خروجه عن طريقتهم و كونه سفهياً عندهم، و لا يختص هذا البناء منهم بخبر الفاسق، بل يعم كل خبر لا يفيد العلم أو الاطمئنان و ان كان خبر عادل. بل لا يندفع الإيراد بإرادته السفاهه من الجهاله أيضاً، لما عرفت من عدم بناء العقلاء على العمل بالخبر غير العلمى و ان كان المخبر به عادلاً، و أنهم يعدون العمل بغير العلم و الاطمئنان سفهياً.

و فى الثانى أولاً: أن مقتضى أدله حجيه الخبر ليس جعل خبر العادل علماً تعبيرياً حتى يكون خروجه عن عدم العلم موضوعياً، بل أدله حجيته إرشاد إلى ما عليه العقلاء من بنائهم على العمل بخبر يفيد الوثوق و الاطمئنان كما تقدم فى محله و سيأتى أيضاً إن شاء الله تعالى.

و ثانياً: أن الحكومه فرع وجود الحاكم - أعنى المفهوم - و هو أول الكلام، إذ المفروض اكتناف المنطوق بعموم التعليل المانع عن تحقق المفهوم، أو الصالح للمنع عنه، و مع احتفاف الكلام بذلك لا ينبغي معاملته القطع بوجوده و جعله حاكماً على غيره.

فالمتحصل: أن إشكال مانعيه عموم التعليل عن المفهوم لا يندفع بما ذكر.

الوجه الثانى من الإشكال على الاستدلال بالآيه الشريفه على المفهوم: أنه لو أريد بالتبين العلم الوجدانى كان هو الحجه عقلا دون خبر الفاسق، و الأمر بالتبين يكون إرشاداً إليه، فلا مفهوم له، لعدم دلالة الأمر الإرشادى عليه.

و ان أريد به الوثوق وقع التهافت بين المنطوق و المفهوم بحيث لا يمكن العمل الا بأحدهما و هو المنطوق، و لا بد من رفع اليد عن المفهوم لترتبه على المنطوق، تقريبه: أن مقتضى المنطوق بناء على إرادته الوثوق من التبين اعتبار خبر الفاسق الموثوق به، و مقتضى المفهوم حجيته خبر العادل و ان لم يحصل الوثوق به كالخبر الصحيح المعرض عنه عند الأصحاب، مع أنهم بين من اعتبر العدالة فى حجتيه و لم يعمل بخبر الفاسق و ان حصل الوثوق به، و بين من اعتبر الوثوق فى حجتيه و لم يعمل بخبر العادل الذى لا- يوجب الوثوق كالروايه الصحيحه المعرض عنها، فالجمع بين جواز العمل بالخبر الموثوق به و ان كان راويه فاسقاً - كما هو مقتضى المنطوق - و جواز العمل بالخبر بمجرد كون راويه عادلا و ان لم يحصل الوثوق به - كما هو مقتضى المفهوم - خرق لإجماعهم و إحداث لقول ثالث، فلا بدّ من طرح المفهوم، لتفرعه على المنطوق، إذ لا معنى لبقاء المفهوم و سقوط المنطوق.

فالمتحصل: أن عدم إمكان العمل بالمنطوق و المفهوم معاً - لاستلزامه خرق الإجماع - يوجب طرح المفهوم، هذا.

و لكن قد ظهر مما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل المزبور: أنه لا تصل النوبة إلى المفهوم حتى نلتزم بطرحه للتعارض.

مضافاً إلى: أنه لا إجماع في المسألة، إذ مستند القولين أدله حجيه الخبر، لا الإجماع التعبدى. و إلى: أن الإجماع الذى لا يجوز خرقه هو الإجماع على نفي القول الثالث، و ذلك غير ثابت، فلا- مانع حينئذ من احداث القول الثالث، كما لم يكن مانع من احداث القول الثانى، إذ لم يحدث القولان فى آن واحد، بل حدثا فى زمانين.

فالمتحصل: أن إشكال التعارض بين المنطوق و المفهوم لا يمنع عن المفهوم، لإمكان العمل بهما معاً، فيحكم بحجيه خبر يوثق به و ان كان مخبره فاسقاً، و بحجيه خبر يكون راويه عادلاً و ان لم يحصل الوثوق به لإعراض المشهور عنه، هذا بناء على مذهب غير المشهور.

و أما بناءً على مذهبهم من كون إعراضهم عن روايه موجباً لو هنها، فلا إمكان تخصيص المفهوم بغير مورد إعراضهم، فلا منافاه بين المنطوق و المفهوم فى الأخذ بهما، فالعمده فى الإشكال على المفهوم هو ما تقدم من احتفاف المنطوق بالتعليل. هذا كله لو أريد بالتبين الوثوق.

و لو أريد به العلم، فلا- يلزم منه انتفاء المفهوم، إذ المراد به تحصيل العلم لا- العمل به حتى يقال: ان العمل به واجب عقلاً لا شرعاً، فلا مفهوم له، بل المقصود وجوب تحصيل العلم، فيتفتى عند انتفاء مجىء الفاسق بالنبى، فلا يجب

.....
=====

حصيل العلم عن نبأ العادل.

و بالجمله: فالتبين المأمور به سواء كان هو العلم أم الوثوق لا- يمنع عن المفهوم، بل المانع هو ما عرفت من احتفاف المنطوق بالتعليل.

الوجه الثالث من الإشكال على الاستدلال بالآيه الشريفه على المفهوم: أنه - على تقدير دلالتها عليه - يلزم خروج المورد عنه، بيان ذلك: أن موردها و هو الاخبار عن ارتداد جماعه و هم بنو المصطلق لا يثبت بخبر العدل الواحد، و خروج المورد أمر مستهجن عند أبناء المحاوره، فيكشف عن عدم المفهوم للآيه المباركه.

وفيه: أنه ينافى إطلاق المفهوم لا أصله، حيث انه يدل على حجيه خبر العادل مطلقاً، و قد قيد هذا الإطلاق في مورد الارتداد بل في سائر الموضوعات أيضاً بضم عدل آخر و عدم الاكتفاء بعدل واحد، و هذا لا ينافى حجيه أصل المفهوم، فلو دلت الآيه الشريفه في نفسها عليه لم يكن تقييد إطلاقه بالنسبه إلى مورده مانعاً عن تحققه.

فالمحصل من جميع ما ذكرنا: أن شيئاً من الإشكالات المذكوره لا يمنع عن المفهوم، بل الإشكال فيه أولاً من ناحيه المقتضى، و ثانياً من جهه المانع و هو عموم التعليل، و قد مر الكلام فيهما مفصلاً.

بقي هنا شيء ينبغى التنبيه عليه، و هو: أنه - بناء على تسليم المفهوم و الإغماض عما فيه من الإشكالات - ليس المفهوم الا عدم وجوب التبين نفسياً أو شرطياً في العمل بخبر العادل سواء أفاد الظن أم لا، بل و ان قام الظن على

(١). أى: أن الاستدلال من جهة مفهوم الشرط، وهذا هو التقريب الخامس، وأظهريته من سائر الوجوه إنما هي لسلامته من الإشكالات الواردة على سائر الوجوه الستة المذكورة في حاشية الرسائل. و توضيحه: أن الموضوع في الآيه الشريفه هو طبيعه النبأ، وقد علق وجوب التبين عنه على كون الجائئ به فاسقاً، فإذا انتفى الشرط - وهو مجئ الفاسق بطبيعه النبأ - لم يجب التبين عنه، فكأنه قيل: «النبأ يجب التبين عنه ان جاء به الفاسق، و النبأ لا يجب التبين عنه ان لم يجئ به الفاسق» و على هذا التقرير لا إشكال في استفاده حجيه خبر العادل من الآيه المباركه، لصدق المفهوم على خبره، يعنى: يصدق على خبره «أنه نبأ لم يجئ به الفاسق». و لا يرد عليه ما أورده الشيخ الأعظم قدس سره من «أن القضية الشرطيه فى الآيه الشريفه سيقى لبيان تحقق الموضوع، فالمفهوم فى الآيه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع». وجه عدم الورود: أن الشيخ قدس سره جعل الموضوع فى قضيه المنطوق مجئ الفاسق بالنبأ، فيرد عليه الإشكال الذى ذكره. و أما نحن فقد جعلنا الموضوع فيها النبأ، و هو باق فى قضيه المفهوم أيضاً، و سيأتى مزيد توضيح له.

و الفرق بين هذه الوجوه الخمسه فى تقرير الاستدلال: أن موضوع التبين فى الأول هو وصف الفسق، و فى الثانى هو وصف الفسق فى خصوص المقام، و فى الثالث هو عدم الاطمئنان العرفى فى خبر الفاسق، و فى الرابع هو خوف الوقوع فى الندم، و فى الخامس هو النبأ بما هو نبأ، لكن بشرط كون الجائئ به فاسقاً. =====

لا يفه، فخير العادل حجه مطلقاً، وهذا مناف لما ذهب إليه من يقول بجعل المحرزيه و الوسطيه فى الإثبات فى الأمارات غير العلميه، فان الاستدلال بالمفهوم على هذا القول لا يخلو من الغموض، لما عرفت من ظهور المفهوم فى خلافه.

و أن (١) تعليق الحكم بإيجاب التبين (٢) عن النبأ الذى جىء به على (٣) كون الجائى به الفاسق (فاسقاً) يقتضى انتفاءه عند انتفائه.

ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد (٤) أن الشرط فى القضية ----- و مقتضى الوجهين الأولين أن وجود وصف الفسق فى المخبر موجب للتبين فى خبره مطلقاً يعنى سواء حصل الاطمئنان العرفى بقوله أم لا، و سواء خيف الوقوع فى الندم إذا لم يتبين أم لا، و عدم وجوده فيه - كما فى خبر العادل - لا يوجب التبين مطلقاً كما ذكر. و مقتضى الثالث أن عدم الاطمئنان العرفى بخبر المخبر موجب للتبين، و وجوده لا يوجهه سواء أ كان المخبر فاسقاً أم لا. و مقتضى الرابع أن خوف الوقوع فى الندم - كما فى خبر الفاسق - موجب للتبين، و عدم خوفه - كما فى خبر العادل - لا يوجهه. و مقتضى الخامس أن النبأ يجب فيه التبين ان كان الجائى به فاسقاً سواء خيف الوقوع فى الندم أم لا، و سواء حصل الاطمئنان العرفى بقوله أم لا، و لا يجب فيه التبين ان لم يكن الجائى به فاسقاً مطلقاً كما ذكر.

(١). عطف تفسير للاستدلال بمفهوم الشرط.

(٢). المستفاد من قوله تعالى: «فتبينوا».

(٣). متعلق ب «تعليق» و ضمير «به» فى الموضوعين راجع إلى النبأ، و «الفاسق» أو «فاسقاً» خبر «كون»، و «يقتضى» خبر «أن» يعنى: أن التعليق المذكور يقتضى انتفاء وجوب التبين عند انتفاء كون الجائى به فاسقاً.

(٤). وجه عدم ورود: أن الموضوع - بناء على هذا التقرير كما عرفته - هو النبأ بما هو نبأ، و هو باق بعد انتفاء الشرط و هو مجىء الفاسق، لا أنه النبأ الذى جاء به الفاسق حتى يكون الشرط - أعنى مجىء الفاسق - جزء

ص: ٤٤١

ليبان تحقق الموضوع (١)، فلا (٢) مفهوم له أو مفهومه السالبه بانتفاء ----- الموضوع و
محققاً له لينتفى الموضوع بانتفائه، و لا يثبت له مفهوم أو يكون مفهومه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع.

(١). هذا أحد الإشكاليين اللذين تعرض لهما شيخنا الأعمم (قده) و ادعى أنه لا- يمكن الجواب عنهما، قال بعد تقييبن
للاستدلال بالآيه الشريفه - أى بمفهوم الشرط و الوصف :- «ان الاستدلال ان كان راجعاً إلى اعتبار الوصف - أعنى الفسق -
ففيه: أن المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف... إلى أن قال:

و ان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم و المحكى عن جماعه، ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجىء الفاسق بالنبأ، و
عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين، فالجمله الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع، كما فى قول القائل: ان رزقت ولداً
فاختته... إلخ» فراجع، و مقصوده (قده) بقوله: «و عدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبين» أن عدم وجوب التبين لأجل عدم وجود ما
يتبين - كما هو المستفاد من المفهوم - و هو قولنا: «ان لم يجىء الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين فيه» لا يثبت عدم وجوب التبين فيما
إذا كان الجائى به عادلا كما لا يخفى.

(٢). يعنى: بعد أن كان الشرط مسوقاً لبيان الموضوع، فلا يبقى للآيه دلالة على المفهوم، لأن المفهوم عبارته عن نفى المحمول -
و هو الحكم - عن الموضوع المذكور فى القضية إذا لم يتحقق الشرط مثلاً كنفى وجوب الإكرام عن زيد عند عدم تحقق
الشرط - و هو المجىء - فى قولنا: «ان جاء زيد و جب إكرامه» الراجع إلى قولنا: «زيد واجب الإكرام ان جاء» فان مفهومه «زيد
غير واجب الإكرام ان لم يجىء». و على هذا فالآيه الشريفه لا تدل على المفهوم، لأن الموضوع فيها خصوص نبأ الفاسق، و هو
منتف، لا طبيعه النبأ حتى يكون باقياً لتدل قضيه المنطوق على المفهوم، و حينئذ فلا يستفاد منها أن

ص: ٤٤٢

..... خبير العادل لا- يجب فيه التبين، إذ من المعلوم أن عدم وجوب التبين عن
خبير العادل ليس مفهوماً لوجوب التبين في خبر الفاسق، إذ المفروض انتفاء نبأ الفاسق - المأذى هو الموضوع في المنطوق - في
خبير العادل.

و الحاصل: أنه إذا كان الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع - كما اشتهر - فبناءً على عدم دلالة الشرط على التعليق - يعنى تعليق
وجوب التبين عن النبأ على مجيء الفاسق به - لا- يبقى مفهوم للجمله الشرطيه، و تكون كالجمله اللقيه في عدم الدلاله على
المفهوم، فكأنه قال: «الفاسق يجب التبين عن نبئه» فانه لا يدل على أن العادل لا يجب التبين عن نبئه، فهو كقولنا: «زيد يجب
إكرامه» فانه لا- يدل على «أن عمراً لا- يجب إكرامه». و أما بناءً على دلالة التعليق يبقى له مفهوم، لكنه قضيه سالبه بانتفاء
الموضوع و هي قولنا: «ان لم يجى الفاسق بالنبأ لم يجب التبين» فلا يثبت المطلوب و هو عدم وجوب التبين في خبر العادل، لا
سالبه بانتفاء المحمول كقولنا: «ان جاء العادل بنبأ لم يجب التبين» حتى يثبت المطلوب.

و الوجه في عدم كون المفهوم حينئذ قضيه سالبه بانتفاء المحمول ما تقرر في محله من اعتبار جميع القيود المعتمده في المنطوق
- حتى الزمان و المكان فضلاً عن الموضوع - في المفهوم، و عدم جواز اختلافهما الا في السلب و الإيجاب، و حينئذ فلو جعل
المفهوم عدم وجوب التبين في خبر العادل لزم اختلاف الموضوع في المنطوق و المفهوم، إذ الموضوع في الأول هو نبأ الفاسق،
و إثبات الحكم المفهومى لخبير العادل إثبات له في غير موضوع المنطوق، فلا بدّ - تخلصاً من هذا المحذور - من كون المفهوم
حينئذ قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، هكذا قيل.

الموضوع، فافهم (١).

نعم (٢) لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجىء الفاسق به -----

و الحاصل: أنه بناء على أن الشرط فى الآيه الشريفه مسوق لبيان الموضوع فاما أن لا يكون لها مفهوم أو يكون مفهومها قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، و على كلا التقديرين لا دلالة لها على عدم وجوب التبين فى خبر العادل، هذا.

و لا يخفى أن المذكور فى تقريب الإشكال - كما نقلناه عن الرسائل - هو أن مفهوم الآيه الشريفه قضيه سالبه بانتفاء الموضوع. و أما تربيته بعدم تحقق مفهوم لها أصلاً كما نبه عليه فى المتن بقوله: «فلا مفهوم له» فلم يذكره الشيخ الأعظم، و إنما اختص المصنف بيانه هنا و فى حاشيه الرسائل مستشكلاً على الشيخ، حيث قال فيها: «و الحاصل: أن القضيه الشرطيه المسوقه لتحقيق الموضوع لا مفهوم لها أصلاً كى يلاحظ أنها سالبه منتفيه الموضوع أو المحمول... فانقدح بذلك أن التزامه (قده) بالمفهوم كما يظهر من الجواب عن جعل المفهوم فيها السالبه المنتفيه بانتفاء المحمول - بأن المفهوم فى الآيه و أمثالها ليس قابلاً لغير السالبه بانتفاء الموضوع - فى غير محله، و أنه من باب اشتباه ما يستقل به العقل من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه مطلقاً بما هو مدلول اللفظ».

(١). لعله إشاره إلى: أنه لو فرض كون الشرط مسوقاً لتحقيق الموضوع تعين أن لا يكون له مفهوم، لا الترديد بينه و بين أن يكون له مفهوم و هو قضيه سالبه بانتفاء الموضوع، و ذلك لعدم انطباق ضابط المفهوم عليه حينئذ كما تقدم.

(٢). استدراك على قوله: «لا يرد» و حاصله: أنه بناء على كون شرط وجوب التبين مؤلفاً من النبأ و مجىء الفاسق به - كما عليه شيخنا الأعظم - يرد إشكال كون القضيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، و أن مفهومه سالبه بانتفاء الموضوع،

ص: ٤٤٤

كانت (١) القضية الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

مع أنه (٢) يمكن أن يقال: ان القضية و ان كانت (و لو كانت) مسوقه لذلك (٣)، الا- أنها ظاهره (٤) في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضى (٥) انتفاء وجوب التبين عند انتفائه -----
--- فلا يصلح للاستدلال بمفهومه على حجيه خبر العادل، لأنه نظير: «ان رزقت ولدًا فاختته» حيث ان عدم وجوب الختان لأجل عدم موضوعه - و هو الولد - فبناء على تقرير الشيخ قدس سره من تركيب موضوع وجوب التبين من النبأ و مجىء الفاسق به يكون الموضوع النبأ الذي جاء به الفاسق، لا- مطلق النبأ حتى لا- يجب التبين فيما إذا جاء به العادل، فإذا انتفى أحد جزأى الموضوع - و هو مجىء الفاسق به - انتفى الموضوع رأساً، فلا- ينعقد للقضية مفهوم، لأنها حينئذ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، لانتفاء المركب بانتفاء أحد جزأيه، فعدم وجوب التبين يكون لعدم بقاء موضوعه.

(١). جواب: «لو كان» و «مجىء» بالجر معطوف على «تحقق».

(٢). غرضه إثبات المطلوب - أعنى حجيه خبر العادل - حتى بناء على كون الشرط محققاً للموضوع، بمعنى أن الموضوع نبأ الفاسق لا- طبيعه النبأ، بأن يقال: ان الشرط حتى في القضية المسوقه لتحقيق الموضوع يستفاد منه التعليق و الانحصار، و ان الموضوع المنحصر لوجوب التبين هو نبأ الفاسق، فينتفى عند انتفائه و وجود موضوع آخر و هو نبأ العادل.

(٣). أى: لبيان تحقق الموضوع.

(٤). بمقتضى إطلاق الشرط الظاهر في انحصار سبب وجوب التبين في فسق المخبر، و قوله: «في النبأ» متعلق ب «انحصار».

(٥). أى: فيقتضى انحصار السبب - و هو الفسق - انتفاء وجوب... إلخ،

و وجود (١) موضوع آخر، فتدبر (٢).

و لكنه يشكل (٣) بأنه ليس لها هاهنا مفهوم و لو سلم أن أمثالها ----- و ضمير «انتفائه» راجع إلى النبا الذي جاء به الفاسق.

(١). بالجر عطف على «انتفائه».

(٢). لعله إشاره إلى: أن الظاهر من القضية التي سيقت لبيان تحقق الموضوع هو كون الغرض بيان الموضوع فقط، فتكون القضية الشرطية حينئذ بمنزلة الجملة اللقبيه في عدم دلالتها على الانحصار أصلاً.

و يمكن أن يكون إشاره إلى ما ذكرنا من عدم انطباق ضابط المفهوم عليه، إذ المفهوم هو نقيض المنطوق، فلا بد أن يكون الجزاء و نقيضه ثابتين لنفس الموضوع المذكور في المنطوق، فلو كان نقيض الجزاء ثابتاً لغير الموضوع المذكور في المنطوق، لم يكن ذلك من المفهوم.

(٣). أى: و لكن الاستدلال يشكل، و هذا ثانى الإشكالين اللذين جعلهما الشيخ الأعظم (قده) مما لا يمكن دفعه، قال: «ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به و ان كان المخبر عادلاً، فيعارض المفهوم، و الترجيح مع ظهور التعليل... إلخ». و حاصل الإشكال: المنع من تحقق المفهوم في المقام و ان قلنا بكون الشرطية في سائر المقامات ذات مفهوم، بيانه: أن المفهوم انما يستفاد من إطلاق المنطوق الراجع لموضوع آخر - أعنى العدل - و هو المسمى بالإطلاق الآوى تاره و بالإطلاق العدلى أخرى، مثلاً إذا قال المولى: «إذا خفى الأذان فقصر» فهو مطلق يشمل صورتى خفاء الجدران أيضاً و عدم خفائها، و هذا الإطلاق يرفع الموضوع الاخر لوجوب التقصير - أعنى خفاء الجدران - يعنى يجعل موضوع وجوب التقصير منحصراً في خفاء الأذان، و من انحصاره فيه يستفاد المفهوم و هو أنه «إذا لم يخف الأذان فلا تقصر»

ص: ٤٤٦

..... لكن من المعلوم - كما حقق في محله - أن هذا الإطلاق متقوم بعدم القرينه أو ما يصلح للقرينه على صرف المطلق عن إطلاقه، فإذا كان هناك قرينه أو ما يصلح لأن يكون قرينه على صرف المطلق عن إطلاقه انتفى الإطلاق، فلا يرتفع العدل حتى يثبت الانحصار كى يثبت المفهوم. و السر فيه واضح، فانه مع عدم الإطلاق و وجود العدل للموضوع المذكور فى القضية لا يستفاد من الشرط المعين فيها انحصار موضوع الحكم فى الموضوع المذكور فيها، فلا يتحقق لها مفهوم و هو انتفاء الحكم عند انتفاء الموضوع المذكور فى المنطوق، بخلاف صورته وجود الإطلاق الراجع للعدل، فانه يستفاد الانحصار المذكور من الشرط، فيتحقق المفهوم.

ففى مثال وجوب التقصير لو فرض تعليل الوجوب بما يشترك فيه خفاء الأذان و الجدران كقوله: «لأنك فارقت بلدك» كان هذا التعليل قرينه مانعه عن إطلاق المنطوق الراجع للعدل، إذ ظاهره حينئذ أن المنطوق فى وجوب التقصير مفارقة البلد سواء تحققت بخفاء الأذان أو الجدران، فيثبت العدل لخفاء الأذان فكأنه قال: «إذا خفى الأذان أو الجدران فقصر». و حينئذ فلا يستفاد من الشرط انحصار وجوب التقصير فى خفاء الأذان، بل يتعدى منه إلى خفاء الجدران أيضا، فلا يثبت له المفهوم، و هو: إذا لم يخف الأذان فلا تقصر.

و فى المقام كذلك، يعنى توجد القرينه المانعه عن الإطلاق، و ذلك لأن التعليل ب «إصابه القوم بجهاله» مشترك بين المنطوق و المفهوم و هو نبأ العادل، إذ المفروض عدم إفاده خبر العادل للعلم، إذ لو أفاد العلم لخرج عن المبحث و هو التعبد بغير العلم، فالاعتماد على نبأ العادل - كالاتماد على نبأ الفاسق - اعتماد على ما لا يفيد العلم، فيصير من إصابه القوم بجهاله، و احتفاف الكلام

ظاهرة في المفهوم، لأن (١) التعليل بإصابه القوم بالجهالة المشترك (٢) بين المفهوم و المنطوق يكون قرينه على أنه ليس لها مفهوم.

و لا يخفى (٣) أن الإشكال انما يبنى على كون الجهالة بمعنى ----- بهذه القرينه يمنع الإطلاق الراجع للعدل، فيثبت العدل و لا يثبت الانحصار الذي يبنى عليه المفهوم، فلا مفهوم لهذه الشرطيه حتى يكون مقتضاه عدم وجوب التبين عن نبأ العادل.

و الحاصل: أن ترتب حكم على موضوع في قضيه بنحو الانحصار انما يفيد انتفاء الحكم المذكور عند انتفاء الموضوع المعبر عنه بالمفهوم إذا لم تكن هناك قرينه على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع، فإذا كان هناك قرينه على بقاء ذلك الحكم بعد انتفاء ذلك الشرط أو الموضوع لم يفد الترتب المذكور الانتفاء عند الانتفاء، فلا يثبت لها مفهوم، و في المقام كذلك، كما عرفت، هذا.

ثم ان التعليل قد يوسع موضوع الحكم المعلل كقوله: «أكرم زيداً لأنه هاشمي» و قد يضيقه كقوله: «أكرم الفقهاء لأنهم عدول» و ما نحن فيه من قبيل الأول، حيث ان التعليل في الآيه الشريفه بإصابه القوم بجهاله يوسع موضوع وجوب التبين فيوجهه في نبأ كل من الفاسق و العادل.

(١). تعليل لقوله: «يشكل» و تقريب للإشكال و قد عرفت توضيحه.

(٢). صفة للتعليل، و غرضه إثبات سعه دائره العله و اشتراكها بين نبأ العادل و الفاسق.

(٣). غرضه دفع الإشكال المزبور و إثبات المفهوم للآيه، و حاصل الجواب هو: أن مبنى الإشكال كون الجهاله بمعنى عدم العلم كما هو مقتضى ماده الاشتقاق

ص: ٤٤٨

عدم العلم، مع أن دعوى أنها (١) بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من (عن)العاقل غير بعيدة «-» .

لغه كالجهل، إذ يكون عدم العلم مشتركاً بين خبر العادل و الفاسق. لكن لا يبعد دعوى أن الجهالة حقيقه عرفاً في السفاهة، و من المعلوم تقدم المعنى العرفي على اللغوي عند الدوران بينهما، فإذا كان الجهل بمعنى السفاهة التي هي عبارة عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل، فيختص التعليل حينئذ بخبر الفاسق، لأنه الذي يكون الاعتماد عليه بدون تبيين سفهياً، لاحتمال تعمد الكذب، و بهذا الاحتمال يوجب العقل التبين في خبره.

و هذا بخلاف نبأ العادل، فان الاعتماد عليه لا يكون سفهياً و لو فرض مخالفه خبره للواقع، لعدم احتمال تعمد الكذب، بل نعلم بعدم تعمد له، فالركون إليه بلا تبيين لا يكون سفهياً، و هذا الجواب قد تعرض له شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «ثم ان المحكى عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بأن المراد بالجهالة السفاهة و فعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم... إلخ» فراجع.

(١). أى: أن الجهالة بمعنى السفاهة، و «غير بعيدة» خبر «دعوى». =====

(-). إذ من المعلوم كون العمل بخبر الفاسق مع العلم بفسقه سفهياً، و لا يرد عليه ما ذكره الشيخ بعد عبارته المتقدمة بقوله: «و فيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة أن الإقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً، إذ العاقل بل جماعه من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها، فالآية تدل على المنع عن العمل بغير العلم.. إلخ» و ذلك لأنهم لم يعلموا فسق الوليد، فنبههم الله تعالى على فسقه حتى يلتفتوا إلى أن إقدامهم يكون من السفاهة. هذا كله على تقدير تسليم إقدامهم كما ورد من غير طرقنا، و إلا فالإقدام

ص: ٤٤٩

ثم انه لو سلم تماميه دلالة الآيه (١) على حجيه خبر العدل ربما أشكل (٢) شمول مثلها للروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام

(١). بناء على أن موضوع وجوب التبين طبيعه النبأ حتى يصح الاستدلال بمفهوم الشرط كما عرفت توضيحه.

(٢). هذا إشكال آخر على الاستدلال بجميع أدله حجيه خبر الواحد من دون اختصاص له ب آيه النبأ، بخلاف الإشكالات المتقدمة، فانها مختصه بها، وقد أشار إلى عدم اختصاص هذا الإشكال ب آيه النبأ بقوله: «مثلها». والغرض من هذا الإشكال:

أن المقصود من حجيه خبر الواحد - وهو إثبات السنه بالأخبار التي وصلت إلينا مع الواسطه عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين - لا- يترتب على حجيته، لقصورها عن ذلك، توضيحه: أن حجيه الخبر - المعبر عنها بوجوب تصديق العادل - انما هي بلحاظ الأثر الشرعي الثابت للمخبر به، إذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجيه لغواً، فإذا أخبر بأن زيداً مجتهد مثلاً، فوجوب تصديقه لا بد أن يكون بلحاظ أثره الشرعي كجواز التقليد المترتب على اجتهاد زيد، وإلا كان وجوب تصديقه لغواً، وحينئذ فوجوب تصديقه المستفاد من دليل حجيه الخبر حكم، و خبره و المخبر به و هو اجتهاد زيد و أثره الشرعي و هو جواز تقليده موضوع، و من المعلوم لزوم تغاير كل حكم مع موضوعه، و عدم إمكان اتحادهما، فإذا لم يكن في مورد أثر شرعي للخبر إلا نفس وجوب التصديق الثابت بدليل حجيه الخبر لم يمكن ترتيب هذا الأثر على وجوب =====

ير معلوم أصلاً.

و بالجمله: فيندفع اشتراك التعليل بجعل الجهاله بمعنى السفاهه، و يختص بنيا الفاسق. لكن الإشكال كله في دلالة الآيه على المفهوم، لما عرفت من ابتناؤه على كون الموضوع طبيعه النبأ، و هو غير ثابت فتدبر جيداً.

ص: ٤٥٠

..... تصديق المخبر، لأنه يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، و قد عرفت لزوم
تغايرهما، و المقام من هذا القبيل، يعنى: لو أردنا استفادته حجية الخبر من آيه النبأ لزم فى الخبر الواسطه اتحاد الحكم و
الموضوع.

مثلا- إذا أخبرنا الشيخ بقوله: «أخبرنى المفيد عن الصدوق عن فلان رضى الله عنهم» لم يترتب على المخبر به - أعنى اخبار
المفيد - سوى وجوب التصديق، لأن نفس السنه كقول الإمام عليه السلام أثر لخبر المخبر عنه عليه السلام بلا واسطه كزراره، و
حينئذ فوجوب تصديق خبر الشيخ (قده) - بمقتضى آيه النبأ - حكم، و نفس خبر الشيخ (قده) و المخبر به - أعنى خبر المفيد -
و أثره الشرعى - و هو وجوب تصديقه - موضوع، إذ المفروض وجوب تصديق خبر المفيد أيضا بمقتضى الآيه، و أنه لا أثر
لوجوب تصديق الشيخ سوى تصديق المفيد قدس سرهما، فيلزم اتحاد الحكم و الموضوع، لأن وجوب التصديق - مضافاً إلى
الشيخ - حكم لخبر الشيخ، و هو - أى وجوب التصديق - بنفسه مضافاً إلى المفيد موضوع لنفسه مضافاً إلى الشيخ، و اتحاد
الحكم و الموضوع محال.

و لا يخفى أن هذا الإشكال على الاخبار الوسائط قد قرر بوجوه:

الأول: اتحاد الحكم و الموضوع، كما تقدم تقريره.

الثانى: عدم ترتب حكم شرعى على وجوب تصديق العادل، إذ الأثر الشرعى أعنى نفس السنه ليس قول المفيد مثلا، و لا قول
من قبله من الوسائط حتى يثبت بتصديقهم، و انما هو قول زراره مثلا الراوى عن الإمام عليه السلام بلا واسطه، كما أشرنا إليه فى
تقريب الوجه الأول.

الثالث: إثبات الموضوع بالحكم المستلزم لتقدمه على الموضوع، مع أنه لا بد من تأخر الحكم عن موضوعه. و بعبارة أخرى: لو
كان الأثر المترتب

بواسطه (١) ----- على وجوب التصديق نفس وجوب التصديق الآتى من قبل دليل اعتبار
خبر العادل لزم أن يكون الحكم مولدًا لموضوع نفسه، ضروره أن قول الشيخ مثلاً: «حدثني المفيد» لا أثر له إلا وجوب تصديقه
الناشئ من دليل اعتبار الخبر، وكذا لا أثر لقول المفيد: «حدثني الصدوق» الا وجوب تصديقه كذلك. بل يلزم أن يكون الحكم
بالنسبه إلى خبر من لم نشاهده من الوسائط مولدًا لنفس الخبر أيضاً، لأن الحكم - أعني وجوب التصديق - هو الذي يصير الخبر
خبراً يعنى يحقق خبريته، فيكون مولدًا له كخبر من قبل الشيخ، فانه - بعد تصديق خبر الشيخ - يتولد «حدثني الصدوق» الذي
هو خبر المفيد قدس الله أسرارهم.

وتظهر هذه الوجوه الثلاثه من المتن كما سيأتى الإشارة إليه، لكنه فى حاشيه الرسائل اقتصر فى تقرير الإشكال على الوجهين
الأولين، فراجع. وقد تعرض الشيخ الأعظم (قده) لهذا الإشكال، فقال: «و يشكل بأن الآيه انما تدل على وجوب تصديق كل
مخبر، و معنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على صدقه عليه... إلى أن قال: و بعبارة أخرى: الآيه لا تدل
على وجوب قبول الخبر الذى لم يثبت موضوع الخبريه له الا- بدلاله الآيه على وجوب قبول الخبر، لأن الحكم لا- يشمل الفرد
الذى يصير موضوعاً له بواسطه ثبوته لفرد آخر... إلخ».

(١). الظاهر أنه من سهو الناسخ أو من قلمه الشريف، و الصواب أن يقال:

«بواسطتين أو وسائط» و ذلك لأن مناط الإشكال فى أخبار الوسائط - و هو عدم الأثر الذى هو موضوع دليل الاعتبار - مفقود
فى خبر الواسطه كزراره الراوى عن الإمام عليه السلام، لأنه إذا نقل زواره كلامه عليه السلام لحرير مثلاً،

ص: ٤٥٢

أو وسائط (١)، فانه (٢) كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق العذى (٣) ليس إلا- بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعى بلحاظ (٤) ----- فيكون لخبر زواره أثر شرعى و هو قول الإمام عليه السلام، فيشملة دليل اعتبار خبر الواحد بلا تكلف، كسائر الموضوعات ذوات الآثار.

الأ- أن يقال: ان المراد هو الواسطه بين الراوى عن الإمام عليه السلام و بيننا، لا بينه عليه السلام و بيننا، كما إذا فرض أن المفيد قال: «حدثنى الصدوق حدثنى الصفار قال كتبت إلى الإمام عليه السلام... إلخ» فان المفيد ينقل عن الصفار بواسطه واحده، و لا يكون لخبر المفيد عن الصدوق أثر شرعى سوى وجوب التصديق. لكنه خلاف ظاهر العبارة بل صريحها، حيث قال: «لروايات الحاكيه لقول الإمام عليه السلام بواسطه» فان الواسطه الواحده انما هى بين من يكون كلامه متضمناً لقول الإمام عليه السلام و بين غيره، فتأمل فى العبارة.

(١). كما فى اسناد الشيخ إلى على بن الحسن بن فضال عن محمد بن أبى عمير عن حماد بن عثمان عن معمر بن يحيى، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: لا يسأل الله عبداً عن صلاه بعد الخمس».

(٢). الضمير للشأن، و هذا تقريب للإشكال و قد تقدم توضيحه.

(٣). صفه ل «وجوب التصديق» و «من الأثر» بيان للموصول.

(٤). حال لوجوب التصديق و متعلق به، يعنى: أنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق حال كونه نفس وجوب التصديق المستفاد من الدليل.

و الحاصل: أنه كيف يمكن أن يتولد الموضوع من الحكم مع تقدمه عليه تقدم العله على المعلول، و هذا هو التقرير الثالث من وجوه تقرير الإشكال على

ص: ٤٥٣

نفس هذا الوجوب فيما (١) كان المخبر به خبر العدل أو عداله المخبر (٢)، لأنه (٣) و ان كان أثراً شرعياً لهما، الا أنه (٤) بنفس الحكم ----- أخبار الوسائط.

(١). متعلق ب «الحكم» فى قوله: «كيف يمكن الحكم» أى: كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفس هذا الوجوب فى مورد يكون المخبر به خبر العدل أو عداله الراوى. و بعبارة أخرى: إذا كان المخبر به خبر عدل كالمفيد أو عداله مخبر، فلا يمكن ترتيب هذا الأثر عليه بمعنى الحكم بوجوب تصديق هذا الخبر - الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق الخبر - و ذلك كخبر الصدوق الثابت بقول المفيد للشيخ، حيث قال الشيخ: «حدثنى المفيد» فان المخبر به هو قول المفيد: «حدثنى الصدوق» و هذا خبر عدل لا أثر له الا وجوب التصديق الثابت هذا الوجوب بنفس دليل وجوب تصديق المخبر و هو الشيخ (قده).

(٢). كما إذا أخبر معلوم العداله بعداله بعض المؤرخين كالمسعودى أو صاحب ناسخ التواريخ أو أبى مخنف أو نحوهم، فان عداله أمثال هؤلاء لا أثر لها الا وجوب التصديق و البناء على صدقهم فى نقلهم.

(٣). أى: لأن وجوب تصديق خبر العدل و ان كان أثراً شرعياً لخبر العدل و عداله المخبر، الا أنه ثابت بنفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل.

(٤). أى: الا أن وجوب التصديق ثابت بسبب نفس الحكم بوجوب تصديق خبر العدل المستفاد من الآيه، فقوله: «بوجوب» متعلق ب «الحكم» و يستفاد من هذه العبارة الوجوه الثلاثة المتقدمة فى تقريب الإشكال. أما تقريب اتحاد الحكم و الموضوع، فلان المفروض أنه لا أثر للخبرين الا وجوب التصديق الذى هو ناش من وجوب التصديق المستفاد من الآيه الشريفه، فيلزم أن يكون

ص: ٤٥٤

فى مثل الآيه بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض (-). ----- ووجوب التصديق موضوعاً و حكماً، وهذا هو معنى اتحاد الحكم و الموضوع.

و أما تقريب تقدم الحكم على الموضوع، فلان فرض تولد الموضوع - و هو الأثر أعنى ووجوب تصديق الخبر - من وجوب التصديق - الذى هو الحكم - يستلزم تقدم الحكم عليه، لأنه عله لوجود موضوعه، و ذلك لأن وجوب تصديق الشيخ فى قوله: «أخبرنى المفيد» الثابت بالآيه هو الذى يجعل خبر المفيد خبر عدل حتى يصير موضوعاً لوجوب التصديق، فإذا حكم بوجوب تصديقه - أى خبر المفيد - بنفس الآيه صار الحكم بوجوب التصديق الثابت بالآيه مؤمداً لموضوع نفسه، فيلزم تقدمه على موضوعه مع وضوح تأخره عنه تأخر المعلول عن علته.

و أما تقريب عدم ترتب الأثر الشرعى على المخبر به فلأنه لا أثر لوجوب التصديق المستفاد من آيه النبأ حتى يجب ترتيبه - بمقتضى ووجوب تصديق العادل =====

(-). و يمكن تقريب الإشكال بوجهين آخرين:

أحدهما: ما ذكره شيخنا الأعظم فى صدر عبارته المتضمنه لبيان الإشكال، قال (قده): «و منها: أن الآيه لا تشمل الاخبار مع الواسطه، لانصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطه... إلخ» و حاصله: دعوى انصراف الأدله عن حجيه الاخبار مع الواسطه، و قد أجاب هو عنه.

الثانى: ما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائينى (قده) ذكره فى ذيل الوجه الرابع أعنى اتحاد الحكم و الموضوع، قال المقرر: «و هو.. أنه لو عم دليل الاعتبار للخبر مع الواسطه يلزم أن يكون الدليل حاكماً على نفسه و يتحد الحاكم و المحكوم» و أنت خير باندفاعه بالانحلال الآتى بيانه.

نعم (١) لو أنشى هذا الحكم (٢) ثانياً، ----- المدلول عليه بمفهوم الآيه - مع قطع النظر عن وجوب تصديق المخبر به، وقد تقدم أن الحكم بوجوب تصديق خبر العدل انما هو باعتبار الأثر الثابت للمخبر به فى نفس الأمر كجواز الائتمام المترتب على عداله زيد مثلاً- التى أخبر بها العادل، و تقدم أيضاً: أن هذا الأثر موضوع للحكم بوجوب تصديق الخبر، فإذا لم يكن لعدالته أثر واقعاً لغا وجوب تصديق العادل أى من أخبر بعداله زيد، لانتفاء موضوع وجوب التصديق حينئذ.

(١). استدراك على لزوم إشكال اتحاد الحكم و الموضوع المستفاد من قوله:

«الأنه بنفس الحكم» و حاصل الاستدراك: أن محذور و حده الموضوع و الحكم يندفع فيما إذا تعدد الإنشاء، حيث ان وجوب التصديق الذى أنشى أولاً- يصير موضوعاً للوجوب المنشأ ثانياً كما هو مقتضى القضية الحقيقية، فلا يلزم تولد الموضوع من الحكم و اتحادهما. نعم يلزم اتحادهما نوعاً، و هو غير قادح كما سيأتى، فإذا أخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن الإمام العسكرى عليه السلام، و بينا على وجوب تصديق الشيخ - بدلاله مثل الآيه على وجوب تصديق العادل - فانه لا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، إذ ينحل وجوب التصديق إلى وجوبات متعددة بعدد الوسائط، فيثبت بوجوب تصديق الشيخ «حدثنى المفيد» و يصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر و هو وجوب تصديق المفيد المغاير لوجوب تصديق الشيخ، و بوجوب تصديق المفيد يثبت «حدثنى الصدوق» و يصير موضوعاً لوجوب تصديق آخر مغاير لوجوب تصديق المفيد، و هكذا إلى أن ينتهى إلى قول المعصوم عليه السلام حيث يترتب الحكم الشرعى على وجوب تصديق الصفار مثلاً.

(٢). أى: وجوب التصديق ثانياً و ثالثاً و رابعاً بعدد أخبار الوسائط.

ص: ٤٥٦

فلا بأس في (١) أن يكون بلحاظه (٢) أيضا (٣)، حيث انه (٤) صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك الا جعل واحد (٥) -----

(١). الأولى تبديل «في» بالباء.

(٢). أى: بلحاظ وجوب التصديق، يعنى: فلا- بأس بأن يكون إنشاء الحكم - أى وجوب تصديق العادل - بلحاظ نفس وجوب التصديق المفروض تعددهما إنشاء و ان اتحدا نوعاً، فوجوب تصديق الشيخ يكون بلحاظ وجوب تصديق المفيد المغاير له إنشاء و ان اتحد معه نوعاً.

(٣). يعنى: أنه يصح لحاظ هذا الوجوب موضوعاً لوجوب التصديق المغاير له كالحاظ غيره من الآثار الشرعيه الثابته للمخبر به.

(٤). أى: أن وجوب تصديق المفيد صار أثراً لوجوب تصديق الشيخ بجعل آخر كما هو مقتضى الانحلال.

(٥). يعنى: أنه يلزم مع وحده الجعل محذور اتحاد الحكم و الموضوع.

ثم ان الفرق بين دفع إشكال اتحاد الحكم و الموضوع بما ذكره بقوله: «نعم... إلخ» و بين ما سيأتى فى الوجه الأول بقوله: «و يمكن الذب عن الإشكال...» هو: أن ما تقدم بيانه ناظر إلى تعدد الإنشاء حقيقه، لكون قضيه «صدق العادل» أو «رتب الأثر» من القضايا الحقيقيه أو الخارجيه، فان إنشاء «صدق العادل» أو «رتب الأثر» ينحل حقيقه و يتعدد بتعدد أخبار الوسائط. و أما ما أفاده بقوله:

«و يمكن الذب...» فهو ناظر إلى تعدد الإنشاء أيضا، لكنه لا بنحو القضيه الحقيقيه أو الخارجيه، بل بنحو القضيه الطبيعيه التى يحكم فيها على الطبيعه ثم على الافراد من جهه انطباق الطبيعه عليها، مثل: «الإنسان حيوان» فان الحيوانيه ثابتة حقيقه لطبيعه الإنسان أولا و بالذات و لافراده ثانياً و بالعرض. ففى المقام

ص: ٤٥٧

فتدبر (١).

ويمكن الذب (٢) عن الإشكال بأنه انما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعیه ----- يثبت الحكم لطبيعته الأثر أولاً و بالذات و لأفرادها ثانياً و بالعرض.

و الحاصل: أن الإشكال يندفع بكلا الجوابين لتحقق الانحلال، الا أن الانحلال في الأول حقيقي و في الثاني حكمي، لترتبه على انطباق الطبيعه على أفرادها.

(١). لعله إشاره إلى: أن الإشكال انما هو في الإنشاء الأول، إذ لا مصحح له بعد فرض عدم أثر للخبر إلا نفس وجوب التصديق الجائئ من قبل مثل الآيه، و الا فلو فرض صحته فلا مانع من شمول الوجوب الثاني له، و به يندفع إشكال تولد الموضوع من الحكم بالنسبه إلى خبر الواسطه و الخبر الحاكي عنه، ضروره أن وجوب تصديق خبر الشيخ حينئذ غير وجوب تصديق الخبر المحكى به، فلا يلزم الاتحاد، فتدبر.

(٢). الصواب أن يقال: و يمكن دفع الإشكال، لأن الذب عن الشئ هو حفظه و الدفع عنه و حاصل ما أجاب به عنه وجوه ثلاثه:

الأول: ما ذكره بقوله: «بأنه انما يلزم» و توضيحه: أن الأثر الشرعي الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق و مصححاً له ان كان مصاديق الأثر و أفارده، توجه الإشكال المذكور، إذ لا- يمكن أن يكون وجوب التصديق بلحاظ نفسه، لأن هذا الوجوب الشخصى الملحوظ موضوعاً لا- يتأتى الا- من قبل نفسه، فكيف يمكن أن يؤخذ هذا الوجوب موضوعاً و حكماً لنفسه كما لا يخفى.

و ان كان هو طبيعه الأثر لا- أفراده، فيكون الملحوظ موضوعاً لوجوب التصديق هو طبيعه الأثر المتقدمه رتبه على الوجوب المدلول عليه بالآيه الشريفه، لأن هذا الوجوب فرد طبيعه الأثر، فإذا صارت الطبيعه موضوع الأثر سرى حكمها - و هو موضوعيتها للحكم بوجوب التصديق - إلى أفرادها التي منها

ص: ٤٥٨

و الحكم (١) فيها بلحاظ طبيعه الأثر، بل (٢) بلحاظ أفراده، و الا (٣) فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سرايه (٤) -----
----- نفس وجوب التصديق، فليس الملحوظ موضوعاً فرد طبيعه - أعنى نفس وجوب التصديق -
حتى يتحد الموضوع و الحكم، فالمتقدم هو الطبيعه و المتأخر هو الفرد، فقضيه «صدق العادل» نظير «كل خبرى صادق» فان هذه
القضيه طبيعه شامله لنفس هذه الجملة أيضاً، إذ المراد ب «كل خبرى» طبيعه الخبر، و من المعلوم شمولها لنفس هذه القضيه
كشمولها لسائر إخباراته.

و الحاصل: أن إشكال اتحاد الحكم و الموضوع انما يلزم إذا جعل «صدق العادل» قضيه خارجيه ترتب الحكم فيها على
خصوص أفراد الموضوع الموجوده فى الخارج فعلا و أما إذا جعل قضيه حقيقه ترتب الحكم فيها على طبيعه الموضوع - و
منها يسرى إلى أفرادها الخارجيه المحققه أو المقدره - فلا يلزم الإشكال المذكور.

(١). عطف تفسير ل «القضيه طبيعه».

(٢). عطف على «لم تكن» يعنى: بل كان الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر حتى يلزم الإشكال.

(٣). أى: و ان لم يكن الحكم بوجوب التصديق بلحاظ أفراد الأثر - بل كان بلحاظ الطبيعه - لم يلزم إشكال اتحاد الحكم و
الموضوع.

(٤). مفعول مطلق نوعى ل «يسرى» و ضمير «إليه» راجع إلى الأثر المراد به الحكم بوجوب التصديق، و حاصله: أنه يسرى حكم
طبيعه وجوب التصديق إلى أفراد وجوب التصديق سرايه حكم الطبيعه إلى أفرادها، يعنى: أن كل فرد من أفراد وجوب التصديق
يصير موضوعاً لوجوب تصديق العادل، لسرايه حكم الطبيعه - و هو الموضوعيه - إلى أفرادها و هى الآثار التى يكون وجوب
التصديق منها كما عرفت.

ص: ٤٥٩

حكم الطبيعه (الطبيعه) إلى أفراده (١) بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، هذا.

مضافاً إلى القطع (٢) بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر - أى وجوب التصديق - بعد تحققه (٣) -----

(١). الأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى «الطبيعه».

(٢). هذا هو الوجه الثانى من وجوه الجواب عن الإشكال المذكور، و توضيحه: أن المناط فى شمول دليل الاعتبار للخبر هو كون الخبر ذا أثر شرعى من دون تفاوت بين كون ذلك الأثر وجوب التصديق أو غيره، غايه الأمر أن دليل الاعتبار لا يشمل الأثر الأول - أعنى وجوب التصديق - لفظاً، للزوم محذور الاتحاد، و لكن يشمله مناطاً، و من المناط يستكشف تعدد الإنشاء كاستكشافه من كون القضية طبيعیه كما هو مقتضى الوجه الأول، و من المعلوم أن المناط فى شمول دليل اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا أثر شرعى، كما إذا أخبر زيد العادل بعداله عمرو، فان دليل الاعتبار لا يشمل الاخبار بعداله عمرو الا إذا كان لعدالته أثر شرعى كجواز الائتمام به، دون ما إذا لم يترتب على عدالته أثر شرعى، و لذا لو أخبر العادل بأن ارتفاع الجبل الفلانى مائه ذراع مثلاً لم يجب تصديقه استناداً إلى وجوب تصديق العادل المستفاد من آيه الشريفه. و يستفاد هذا الجواب الثانى من كلام الشيخ الأعظم، فانه بعد تقريبه للإشكال بما حكيناه عنه أجاب عنه بوجه ثلاثه، قال فى ثالثها: «فلان عدم قابليه اللفظ العام لأن يدخل فيه الموضوع الذى لا يتحقق و لا يوجد الا بعد ثبوت حكم هذا العام لفرد آخر لا يوجب التوقف فى الحكم إذا علم المناط الملحوظ فى الحكم العام، و أن المتكلم لم يلاحظ موضوعاً دون آخر... إلخ».

(٣). أى: بعد تحقق الأثر - و هو وجوب التصديق - ب آيه النبأ الداله على

ص: ٤٦٠

بهذا الخطاب و ان كان (١) لا يمكن أن يكون ملحوظاً (ملحوظه) لأجل المحذور. و إلى (٢) عدم القول بالفصل بينه (٣) و بين سائر الآثار فى وجوب (٤) الترتيب لدى الاخبار بموضوع صار أثره الشرعى وجوب التصديق و هو (٥) خبر العدل و لو (٦) بنفس الحكم فى الآيه، ----- اعتبار خبر العادل.

(١). أى: و ان كان لا- يمكن أن يكون الأثر - و هو وجوب التصديق - ملحوظاً و شاملاً لوجوب التصديق لفظاً لأجل محذور اتحاد الحكم و الموضوع، و لكن يشمله مناطاً كما عرفت.

(٢). عطف على «إلى القطع» و هذا هو الوجه الثالث من وجوه الجواب عن الإشكال، و حاصله: أنه لم يوجد قول بالفصل بين وجوب التصديق و بين غيره من الآثار فى وجوب ترتيبه على خبر العادل، فيجب ترتيب كل أثر شرعى على خبره و ان كان هو وجوب تصديقه.

(٣). أى: بين الأثر المذكور - و هو وجوب التصديق - و بين سائر الآثار كجواز الائتمام و تحمل الشهاده و قبولها عند أدائها و غيرها من آثار العداله.

(٤). متعلق ب «عدم القول» و قوله: «لدى» ظرف متعلق ب «وجوب» و قوله:

«صار» صفة ل «موضوع».

(٥). أى: الموضوع الذى صار أثره الشرعى وجوب التصديق هو خبر العدل.

(٦). قيد ل «صار أثره» أى: و لو كانت صيروره أثره الشرعى وجوب التصديق بسبب نفس وجوب التصديق المستفاد من الآيه الشريفه، فوجوب التصديق الذى صار موضوعاً يكون نظير جواز الائتمام بالعدل فى موضوعيته لوجوب تصديق العادل الذى أخبر بعداله زيد، و لا فرق فى وجوب ترتيب هذه الآثار

ص: ٤٦١

فافهم (١).

و لا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك (٢) للإشكال فى خصوص الوسائط (٣) من الاخبار، كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً بأنه (٤) لا يكاد يكون خبراً تعبداً إلا بنفس الحكم بوجوب ----- بين أثر و أثر آخر.

(١). لعله إشاره إلى: أن المجدى هو القول بعدم الفصل لا عدم القول به، و الأول غير ثابت. أو إلى: أن عدم القول بالفصل و ان سلم كونه مجدياً فى سائر المقامات، لكنه لا يجدى فى المقام، لاحتمال استناده إلى أحد الوجهين المتقدمين.

(٢). أى: بما ذكر من الوجوه الثلاثه المتقدمه فى دفع الإشكال، و قوله:

«للإشكال» متعلق ب «لا مجال».

(٣). يعنى: - بعد دفع الإشكال المذكور عن الاخبار الواسطه بجميع مراتبها - لا مجال لإيراده على خصوص الوسائط دون مبدأ سلسله السند و منتهاها، بأن يقال: ان الإشكال لا يرد على مبدأ السلسله كالشيخ الطوسى (قده) لأنه يخبرنا عن حس، و لا على منتهاها كالصفار لترتب الأثر الشرعى - و هو حكم الإمام عليه السلام - عليه، بل يرد على ما بين المبدأ و المنتهى، فهو - كما سيأتى تقريبه - مختص بالوسائط، و هم ما بين من روى عن الإمام عليه السلام كالصفار و زراره و بين الشيخ الطوسى و الكلينى (قدس الله أسرارهم) فان ثبوت خبر المفيد و غيره انما هو بالتعبد - أى بوجوب تصديق خبر الشيخ - فيتحد الحكم و الموضوع، كما أنه لا أثر له غير وجوب التصديق الآتى من قبل الآيه الشريفه.

(٤). متعلق ب «للإشكال» و بيان له، و ضميره راجع إلى خبر الصفار، و قد

ص: ٤٦٢

تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون (١) هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً (٢) له أيضاً (٣) -----
----- نبه على هذا الإشكال شيخنا الأعظم (قده) - بعد جوابه عن دعوى الانصراف - بقوله: «و لكن
قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ عن المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق، فكيف يصير موضوعاً لوجوب
التصديق الذي لم يثبت موضوع خبره الا به» و حاصله: أن الآيه و نحوها لا تشمل الخبر مع الواسطه، إذ بوجوب تصديق الشيخ
المستفاد من «صدق العادل» المدلول عليه ب آيه النبأ يثبت «حدثني المفيد» تعبداً، فهذه الجملة - أعني «حدثني المفيد» - قد
تولدت من «صدق العادل» فهي متأخره عنه، فلا- يمكن أن يشملها «صدق العادل» لأن مقتضى شموله لها ترتبه عليها، و هو
يقتضى تقدمها عليه، لأنها تكون بمنزله الموضوع للحكم المستفاد من «صدق العادل»، و الموضوع مقدم رتبه على الحكم، فلو
شمل «صدق العادل» المستفاد من الآيه الاخبار الوسائط لزم تقدم الحكم على الموضوع، و من المعلوم استحالته، لتأخر الحكم
عن الموضوع رتبه.

(١). هذا هو منشأ الإشكال و هو استحاله تولد الموضوع - أعني نفس خبر العدل كخبر المفيد - من الحكم أعني وجوب
التصديق، فالإشكال حينئذ يكون من جهة عليه الحكم لوجود الموضوع و لو تعبداً، و ما يتولد منه الموضوع كيف يكون حكماً
له؟ و بعبارة أخرى: كيف يكون «صدق العادل» حكماً لما يتولد هو منه و هو «حدثني المفيد».

(٢). خبر «يكون» و ضمير «له» راجع إلى خبر الصفار، و «تعبداً» قيد ل «المحقق» و المراد بهذا الحكم هو وجوب التصديق.

(٣). يعنى: ككونه محققاً لموضوعيته. و بتعبير آخر وجوب التصديق

ص: ٤٦٣

و ذلك (١) لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى حقيقه بحكم الآيه وجب ترتيب أثره عليه عند اخبار العدل به (٢) كسائر (٣) ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت (٤) من شمول مثل الآيه للخبر الحاكي للخبر -----
-- المذى يحقق خبريه خبر الصفار مثلاً- و يجعله موضوعاً - لا يمكن أن يكون بنفسه حكماً له أيضاً، و حق العبارة أن تكون هكذا: «المحقق لخبر الصفار مثلاً حكماً له تعديداً أيضاً».

(١). تعليل لقوله: «لا مجال» و دفع للإشكال المزبور على خصوص الوسائط، و حاصله: أن ما تقدم من الوجوه الثلاثة فى الجواب عن الإشكال المزبور جار بعينه هنا، لأن منشأ الإشكال هو لحاظ أفراد الأثر موضوعاً لوجوب التصديق دون ما إذا كان الملحوظ طبيعه الأثر، فإذا لوحظ طبيعه الأثر موضوعاً لم يرد الإشكال، لأن طبيعه الأثر لا تكون ناشئه عن نفس الحكم بوجوب التصديق حتى يلزم محذور اتحاد الحكم و الموضوع. كما أننا نقطع بعدم الفرق بين الآثار الأخرى المترتبة على ما أخبر به العادل و بين هذا الأثر أعنى وجوب التصديق. هذا مضافاً إلى عدم القول بالفصل فى ترتيب الآثار بين أثر و أثر آخر.

(٢). هذا الضمير و ضميراً «أثره، عليه» راجع إلى خبر العدل.

(٣). كنفس العدالة التى هى موضوع لترتيب آثارها - من جواز الائتمام به و قبول شهادته - عليها، فقوله: «من الموضوعات» بيان لمحذوف، و هو «أشياء» أى: كسائر الأشياء ذوات الآثار.

(٤). تعليل لقوله: «وجب ترتيب أثره».

ص: ٤٦٤

بنحو (١) القضية الطبيعية (٢)، أو لشمول الحكم فيها له (٣) مناطاً و ان لم يشمل لفظاً، أو لعدم القول بالفصل (٤)، فتأمل جيداً.

و منها: آيه النفر

«»، قال الله تبارك و تعالى: «فلو لا نفر من كل فرقه منهم طائفة» الآية ،

و ربما يستدل بها من وجوه

أحدها

: أن كلمه لعل (٥) و ان (و لو) كانت مستعمله على التحقيق -----

(١). متعلق ب «الحاكي» و المراد بالخبر هنا «صدق العادل» المستفاد من آيه النبأ.

(٢). كما هو مقتضى الوجه الأول.

(٣). أى: شمول الحكم فى الآيه للخبر الحاكي مناطاً و ان لم يشمل الخبر الحاكي لفظاً كما هو مقتضى الوجه الثانى.

(٤). كما هو مقتضى الوجه الثالث.

٢ - آيه النفر

(٥). توضيحه: أنه قد تقدم فى مبحث الأوامر أن الصيغ الإنشائية التى ينشأ بها التمنى و الترجى و الاستفهام يكون إنشاؤها تارة بداعى ثبوت هذه الصفات حقيقه، و أخرى يكون إنشاؤها بداع آخر كصيغه الأمر، حيث انه قد يكون الداعى إلى إنشاء الطلب بها هو الطلب حقيقه، و قد يكون غيره من الإنذار و الإهانه و التعجيز و غيرها، و على كلا التقديرين تكون كلمه «لعل» مستعمله فى إنشاء الترجى، فان قلنا بأنها حقيقه فى إنشاء الترجى فيما إذا كان الإنشاء بداعى الترجى الحقيقى، و مجاز فيما إذا كان بداع آخر غير الترجى الحقيقى، فلا محيص عن

فى معناها الحقيقى، و هو الترجى الإيقاعى الإنشائى (١)، الا- أن الداعى ----- الالتزام
بكونها مجازاً إذا وقعت فى كلامه تبارك و تعالى، لاستلزامه الجهل بوقوع الأمر المرجو، و أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى
- فيما نحن فيه - هو المحبوبيه و ان لم يكن الترجى بمعنى المحبوبيه فى كلام غيره تعالى، لأن الترجى هو الترقب من غير فرق
بين تعلقه بمحوب أو مكروه.

و ان قلنا بأنها حقيقه فى إنشاء الترجى و ان كان بداع آخر غير الترجى الحقيقى فاستحاله كونها بمعنى الترجى الحقيقى فى حقه
تعالى أوضح، إذ المفروض عدم كونها مستعمله فى كلامه تعالى فى معنى مجازى غير الترجى، و الترجى سواء كان بداعى
الترجى الحقيقى أو غير الحقيقى مستحيل فى حقه تعالى، لما تقدم من استلزامه الجهل بالأمر المرجو، فلا بد أن تكون بمعنى
المحبوبيه. و على كل حال فمدخول كلمه «لعل» فى خصوص المقام يكون محبوباً، لأنه غايه للإنذار بالمأمور به، و إذا ثبتت
محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً، لعدم القول بالفصل بين محبوبيه مدخولها و بين وجوبه، يعنى كل من قال بمحبوبيه مدخولها قال
بوجوبه، و لم يقل أحد بمحبوبيه مدخولها و عدم وجوبه، و سيأتى لهذا مزيد توضيح.

و قد تعرض للاستدلال بهذه الآيه شيخنا الأعظم، قال بعد نقل الآيه: «دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون
اعتبار إفاده خبرهم العلم لتواتر أو قرينه، فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد، أما وجوب الحذر فمن وجهين:

أحدهما: أن لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى ظاهره فى كون مدخولها محبوباً للمتكلم، و إذا تحقق حسن الحذر ثبت
وجوبه، اما لما ذكره فى المعالم من أنه لا معنى لندب الحذر، إذ مع قيام المقتضى يجب، و مع عدمه لا يحسن.

و اما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالإجماع المركب، لأن كل من أجازة فقد أوجبه».

(١). حيث ان معنى كلمه «لعل» إنشاء الترجى و لو كان بدواع مختلفه، و ليس

إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي كان (١) هو محبوبه التحذر عند الإنذار، وإذا ثبت محبوبته ثبت وجوبه شرعاً (٢) لعدم (٣) الفصل، و عقلاً (٤) ----- معناها الصفه القائمه بالنفس حتى يستحيل في حقه تعالى، و ضمير «إليه» راجع إلى الترجي.

(١). جواب «حيث» أى: كان الداعى إلى الترجي محبوبه التحذر، و ضميراً «وجوبه، محبوبته» راجعان إلى التحذر.

(٢). قيد ل «وجوبه» و ان أمكن جعله قيداً ل «ثبت» الثانى.

(٣). تعليل ل «ثبت وجوبه» يعنى: أن دليل وجوب الحذر شرعاً بمعنى حجيهِ الخبر الواحد هو الإجماع المركب، حيث ان الأصحاب بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد كالسيد المرتضى و أتباعه، و بين من يجوزه و يلتزم بحجتيه بمعنى وجوب العمل به، فالقول بجواز العمل و رجحانه دون وجوبه خرق للإجماع المركب، كما تقدم فى عبارهِ الشيخ الأعظم (قده).

(٤). عطف على «شرعاً» و هو إشاره إلى الملازمه العقليه الموجوده بين حسن الحذر و وجوبه كما تقدم فى كلام الشيخ الأعظم عن صاحب المعالم (قدهما) و حاصله: أن الحذر هو الاحتراز عما فيه الخوف كالعقوبه، و من المعلوم أنه لا يوجد الخوف الا مع وجود المقتضى له من قيام حجه على التكليف، فالعقوبه حين وجود مقتضى الخوف معلومه أو محتمله باحتمال منجز، فيجب عقلاً- الحذر عن العقوبه المعلومه أو المحتمل، لارتفاع عدم البيان الذى هو الموضوع لحكم العقل بعدم العقاب، و مع عدم المقتضى للخوف - يعنى عدم الحجه على التكليف - لا حسن للحذر، إذ لا خوف من العقوبه مع عدم البيان الذى هو المؤمن العقلى

ص: ٤٦٧

لوجوبه (١) مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه (٢)، بل عدم إمكانه (٣) بدونه.

ثانيها (٤)

----- على عدم العقاب حتى يحسن الحذر منه، فيستكشف إننا من وجوب الحذر المترتب على الإنذار حججه قول المنذر، و كون قوله بياناً رافعاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان.

و الحاصل: أنه ان استند لإثبات حججه الخبر إلى الإجماع المركب كان مدلوله حكماً شرعياً، فالخبر الواحد حجه شرعاً. و ان استند إلى حكم العقل كان مدلوله حكماً عقلياً، إذ الملاك في حججه الخبر حينئذ هو دفع محذور المخالفه، فيكون وجوب العمل بالخبر حكماً عقلياً.

(١). تعليل للوجوب العقلي و بيان له، و قد عرفت توضيحه، و ضميره و كذا ضمائر «يقتضيه، حسنه، إمكانه» راجع إلى التحذر.

(٢). لما عرفت من أنه مع عدم المقتضى له لا خوف حتى يحسن الحذر، لوجود المؤمن حينئذ.

(٣). لأن عدم العقاب بدون الحججه على التكليف قطعي، فلا- يمكن الخوف منه. و ضمير «بدونه» راجع إلى الموصول في «ما يقتضيه» المراد به الموجب للحذر.

(٤). توضيحه: دعوى الملازمه بين الإنذار الواجب بسبب كونه غايه للنفر الواجب و بين وجوب الحذر. أما وجوب النفر، فلدلاله «لو لا» التحضيضيه عليه، لأن حروف التحضيض - و هي «لو لا» لو ما، الا، ألا، هلا» - إذا دخلت على المضارع أفادت طلب الفعل و الحث و الترغيب عليه، و إذا دخلت على الماضي - كما في الآيه الشريفه - أفادت الذم و التوبيخ على تركه، قال في شرح الجامي: «فمعناها - أي فمعنى حروف التحضيض - إذا دخلت على

أنه لَمَّا وجب الإنذار لكونه (١) غايه للنفر الواجب، كما هو (٢) قضيه كلمه «لولا» التحضيضيه وجب (٣) التحذر، و الا لغا (٤) وجوبه.

ثالثها (٥)

----- الماضى التوبيخ و اللوم على ترك الفعل، و معناها فى المضارع الحض على الفعل و الطلب له» هذا، و من المعلوم أنه لا يحسن الذم و التوبيخ على ترك شىء الا إذا كان واجباً، فلا بد و أن يكون النفر واجباً، لتوجه الذم على تركه.

و أما وجوب الإنذار، فلما ذكره فى المتن من كونه غايه للنفر الواجب، و ما هو غايه للواجب واجب. و أما وجوب الحذر فلأنه لو لم يجب الحذر بقبول قول المنذر و العمل به لغا وجوب الإنذار، إذ لا معنى لوجوب الإنذار مع عدم وجوب العمل بقول المنذر، نظير ما يأتى فى آيتى الكتمان و السؤال من أن وجوب الإظهار و السؤال ملازم للقبول، فمناطق هذا الوجه هو لغويه وجوب الإنذار إذا لم يكن القبول واجباً.

(١). أى: لكون الإنذار غايه للنفر، لدخول «لام» الغايه عليه مثل «ليتفقها».

(٢). أى: وجوب النفر مقتضى كلمه «لولا» كما عرفت توضيحه.

(٣). جواب «لَمَّا».

(٤). أى: و ان لم يجب التحذر مع وجوب الإنذار لزم لغويه وجوب الإنذار، فضمير «وجوبه» راجع إلى الإنذار.

(٥). أى: ثالث وجوه الاستدلال ب آيه النفر: أن التحذر جعل فى الآيه غايه للإنذار الواجب، لوقوع «لعل» هنا موقع الغايه، نظير قوله: «أسلم لعلك تفلح» و قوله تعالى: «لعلكم تتقون» و «لعلكم تفلحون» و غير ذلك مما ورد فى الكتاب المجيد، و حينئذ فالغايه المترتبة على الإنذار الواجب - لكونه غايه للنفر الواجب - هى الحذر، و غايه الواجب واجبه، فيكون الحذر واجباً.

ص: ٤٦٩

و الفرق بين هذه الوجوه الثلاثة: أن الوجه الأول ناظر إلى دعوى الملازمه بين محبوبيه الحذر عند الإنذار و بين وجوبه شرعا و عقلا، و الثانى ناظر إلى لزوم لغويه وجوب الإنذار لو لم يجب الحذر، و الثالث إلى دعوى الملازمه بين وجوب الإنذار و وجوب الحذر، لكونه غايه للإنذار كوجوب نفس الإنذار، لكونه غايه للنفر الواجب، و قد أفاد هذين الوجهين الثانى و الثالث شيخنا الأعظم بقوله: «الثانى - يعنى من طرق إثبات وجوب الحذر - أن ظاهر الآيه وجوب الإنذار لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه لولا، فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر، لوجهين: «-» أحدهما: وقوعه غايه للواجب، فان الغايه المترتبه على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر بانتفائه،... إلى أن قال: الثانى:

أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول، و إلا لغا الإنذار... إلخ» فراجع.

و لا يخفى أن الشيخ (قده) جعل منشأ وجوب الحذر وجهين: أحدهما:

ظهور «لعل» فى المحبوبيه، ثانيهما وجوب الإنذار، و جعل هذا الوجه الثانى أيضا وجهين، كما عرفت من عبارته المتقدمه. لكن المصنف (قده) جعل فى المتن كلا من الوجه الأول و وجهى الوجه الثانى وجهاً مستقلاً للاستدلال ب آيه =====

(-). الظاهر أن الملا-ك فى كلا الوجهين لزوم اللغويه، إذ لو لم يجب الحذر لزم لغويه وجوب الإنذار، حيث انه مع الغض عن اللغويه لا- دليل على وجوب ما هو غايه للواجب و ان قلنا بوجوب العكس - و هو وجوب المقدمه بوجوب ذبيها -، لكنه أجنبى عن المقام، لكون الإنذار الواجب مقدمه للحذر، و مقتضاه إثبات وجوب الإنذار بوجوب الحذر، مع أن المطلوب إثباته عكس ذلك، إذ المقصود الاستدلال على وجوب الحذر بوجوب الإنذار.

أنه جعل غايه للإنذار الواجب، و غايه الواجب واجبه «-» . ----- النفرا، حيث جعل الاستدلال بها من وجوه ثلاثة - كما تقدم - و جعل أول وجهى الوجه الثانى من كلام الشيخ (قده) وجهاً ثالثاً لكلام نفسه، و الوجه الثانى منهما وجهاً ثانياً لكلامه، فلاحظ. =====

(-). و زاد فى حاشيه الرسائل تقريباً رابعاً للاستدلال بالآيه، فقال: «انه - أى إيجاب الإنذار - مستلزم له - أى لوجوب الحذر - عرفاً و ان لم يكن بينهما لزوم لا عقلا و لا شرعاً» ثم ناقش فيه بقوله: «ان الاستلزام عرفاً انما هو بين إيجاب إظهار الواقع و الإنذار به و بين لزوم قبوله على تقدير إحرازه لا تعبداً، و هذا واضح لا ستره عليه».

أقول: لو تم الاستدلال بالآيه الشريفه اقتضى ذلك حجيته قول المنذر - بالكسر - و البناء على أنه هو الواقع فى ظرف الشك.

و بعبارة أخرى: تدل الآيه الشريفه على أن ما ينذر به النافر هو الواقع تعبداً، فيجب القبول، فلا يلزم أن يكون التمسك بها مع عدم إحراز كون ما ينذر به هو الواقع تشبهاً بالعام فى الشبهه المصدقيه.

هذا، لكن الكلام كله فى صحه الاستدلال بالآيه الشريفه، لقوه احتمال أن يراد بالإنذار الاعلام بما تفقهوا فيه و تعلموه من الأحكام، فيكون الإنذار اخباراً بالأحكام المعلومه لهم، فالمستفاد من هذه الآيه المباركه وجوب تعليم النافرين و إرشادهم للجاهلين إلى معالم الدين، و التعليم يوجب علم المتعلم، فكأنه قيل:

«ليعلموا قومهم إذا رجعوا إليهم» فالحذر حينئذ عبارته عن العمل الناشى عن العلم، لا مجرد العمل و لو تعبداً، نظير الأمر بسؤال أهل العلم، و سؤال الأعرابي عن الطريق مثلاً و «أن لكل داء دواء و دواء الجهل السؤال» فان السؤال انما هو لتحصيل العلم، و كذلك الدواء، فانه رافع للمرض، فالسؤال دواء رافع

مرض الجهل، و كذلك تعليم النافرين المتفقيين فى الدين و العالمين بأحكامه، فانه يوجب علم الجاهلين المنذرين - بالفتح - فتكون الآيه المباركه إرشاداً إلى ما عليه العقلاء من بنائهم على اعتبار خبر الثقة الموجب للعلم العادى، و لا تدل على اعتبار خبر الواحد غير العلمى تعبداً كما هو المطلوب.

و قد يستدل على وجوب الغايه و هى التحذر «بأن المطلوب بالذات هى الغايه و ذو الغايه مطلوب بالعرض، فلا يمكن أن يكون ذو الغايه مطلوباً بالطلب اللزومى، و لا تكون الغايه كذلك، مع أنها فعل اختيارى لا مانع من تعلق الطلب بها».

لكن فيه: أن المطلوب بالذات و ان كان هو العمل، لمقدميه التعليم و التعلم له، لكن كونه كذلك مطلقاً حتى بدون علم المنذر - بالفتح - غير ثابت، لأنه على هذا التقدير لا حاجه إلى إقامه الدليل عليه لكونه بديهاً.

مضافاً إلى: أنه لو كان كذلك انعكس الأمر، و كان وجوب الإنذار مترشحاً من وجوب التحذر، مع أن ظاهر عطف «لينذروا» على قوله تعالى: «ليتفقها» وجوب الإنذار كالتفقه شرعياً لا غيرياً مقدمياً، كيف؟ و هو كالتفقه من الواجبات الكفائيه.

فالأولى إثبات وجوب التحذر بلزوم لغويه وجوب الإنذار بدونه كما قيل، و هذه اللغويه توجب الملازمه بين الغايه و ذبيها فى الحكم فيما إذا كانت الغايه فعلاً اختيارياً، و لا وجه لإنكار هذه الملازمه بدعوى انتقاضها فى موارد:

منها: وجوب إظهار النبى نبوته و دعوه الناس إليها مع عدم وجوب غايته و هى القبول و التصديق تعبداً.

و منها: وجوب أداء الشهادة على الشاهد مع عدم وجوب غايته و هى حكم الحاكم الا بعد شهادة شاهد آخر.

و منها: وجوب بذل المال للظالم لحفظ النفس مع عدم وجوب غايته و هى أخذ الظالم للمال، بل حرمه أخذه له، إلى غير ذلك مما هو من هذا القبيل.

توضيح عدم الوجه لهذا الإنكار فى الأول: أن الغايه فيه ليست هى القبول تعبدًا حتى يقال بعدم وجوبها على الناس، و لزوم انفكاك الغايه عن المغيا فى الحكم، بل الغايه وجوب النظر عليهم و الفحص عن صدق دعواه.

و فى الثانى: أن الغايه فيه ليست حكم الحاكم حتى يرد عليه انفكاك المغيا فى الحكم عن الغايه، بل الغايه دخل الشهاده فى تحقق موضوع حكم الحاكم، إذ لا يجب على الحاكم أن يحكم بشهادة شاهد واحد.

و الحاصل: أن الغايه لشهادة كل من الشاهدين هى الدخل فى حصول ما هو ميزان الحكم، فيجب على الشاهد إيجاد موضوع الحكم، و لا شك فى ترتب هذه الغايه على شهادة كل منهما.

و فى الثالث: أن غايه وجوب بذل المال هى وجوب حفظ النفس، و هو لا ينفك عن وجوب بذله، و ليست الغايه أخذ الظالم حتى يقال بحرمة الموجه لانفكاك الغايه عن المغيا فى الحكم.

فتلخص: أن شيئاً من هذه الموارد و نظائرها لا يوجب انثلام الملازمه بين الغايه و المغيا فى الحكم.

لا يقال: ان وجوب الإنذار المستلزم لوجوب غايته - و هى الحذر - غير

(١). غرضه رد الوجه الأول و هو التلازم بين محبوبيه الحذر و وجوبه عقلا و شرعاً، و حاصل رده بالنسبه إلى الملازمه العقليه: أنه إذا كان الحذر عن العقوبه لوجود المقتضى له - و هو تنجز التكليف بالحجه من علم أو علمي - فلا إشكال حينئذ في ثبوت الملازمه العقليه بين حسن الحذر و وجوبه عقلا، و أما إذا كان الحذر عن ملاك التكليف أعنى المفسده أو فوات المصلحه مع فرض عدم قيام حجه على نفس التكليف، فالملازمه بين حسن الحذر و بين وجوبه عقلا ممنوعه أشد المنع، لكون العقوبه حينئذ بلا بيان، و لا دليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبه المولى لها و ان كان حسناً، بل مقتضى البراءه العقليه في الشبهات البدويه عدمه، كما إذا فرض أن العبد علم بمصلحه صلاه العيدين، فان مجرد علمه بالملاك لا يوجب الإتيان بها ما لم يطالبها المولى مع فرض عدم مانع من طلبه.

و بالجملة: فمجرد حسن الحذر لا- يلزم عقلا- وجوبه، لكونه لازماً أعم، ضروره حسن الحذر في الشبهات البدويه مع عدم وجوب التحذر قطعاً، بل انما يلزمه إذا كان عن العقوبه الثابته بقيام الحجه على التكليف، هذا.

و حاصل رده بالنسبه إلى الملازمه الشرعيه هو: أن عدم الفصل بين حسن الحذر - فيما لم يتم حجه على التكليف - و بين وجوبه شرعاً غير ثابت، فدعوى =====

ابت، لعدم كون اللام في «ليندروا» للأمر، فلا وجه حينئذ لوجوب الحذر.

فانه يقال: ان التفقه و الإنذار انما وجبا لكونهما غائتين للنفر الواجب، فوجوبهما انما هو لأجل غائتهما له، و اللام الداخلة عليهما يدل على أنهما غائتان له، و هذا الوجوب يستلزم وجوب غايته و هي الحذر.

بأن التحذر لرجاء (١) إدراك الواقع و عدم الوقوع فى محذور مخالفته من فوت المصلحه أو الوقوع فى المفسده حسن (٢)، و ليس (٣) بواجب فيما لم يكن هناك حجه على التكليف، و لم يثبت هاهنا (٤) عدم الفصل، غايته (٥) عدم القول بالفصل. ----
----- الملازمه الشرعيه بين حسن الحذر و بين وجوبه شرعاً كدعوى الملازمه العقليه بينهما ممنوعه جداً.

(١). متعلق ب «التحذر» و ضمير «مخالفته» راجع إلى الواقع.

(٢). خبر «بأن التحذر» و «من فوت» بيان ل «محذور».

(٣). أى: و ليس التحذر بواجب إذا لم يكن هناك حجه على التكليف كموارد البراءه، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان بلا مانع.

(٤). أى: فى صوره عدم قيام الحجه على التكليف، و هذا إشاره إلى نفي الملازمه الشرعيه بين حسن الحذر و وجوبه، و اختصاص الملازمه بموارد قيام الحجه على التكليف.

(٥). أى: غايه الأمر، أو غايه ما ثبت هو عدم القول بالفصل، و غرضه: أن المجدى فى ثبوت الملازمه الشرعيه بين حسن الحذر فى صوره عدم الحجه على التكليف و بين وجوبه هو الإجماع على عدم الفصل، و ليس ذلك ثابتاً فى المقام، بل الثابت فيه هو عدم القول بالفصل، و هو غير مفيد، إذ ليس ذلك إجماعاً بل المجدى هو ثبوت عدم الفصل كما لا يخفى (-).

=====

(-). أقول: ان دعوى عدم القول بالفصل فى صوره عدم قيام الحجه على التكليف فى غايه الغرابه، إذ لا شبهه عند الكل حتى المحدثين فى مرجعيه البراءه فى بعض الشبهات الحكميه مع حسن الاحتياط فيها.

ص: ٤٧٥

و الوجه (١) الثاني و الثالث بعدم انحصار فائده الإنذار بإيجاب التحذر بالتحذر (تعبدًا، لعدم (٢) إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق (٣) «-» .

(١). معطوف على «الوجه الأول» أى: و يشكل الوجه الثاني و الثالث...، و حاصل ما أورده من الإشكال عليهما: أنهما - بعد تسليم اقتضائهما لوجوب الحذر - لا يدلان على وجوبه مطلقاً و لو مع عدم إفاده الإنذار للعلم بصدق المنذر - بالكسر - كما هو المدعى، إذ لا ينحصر فائده الإنذار فى الحذر حتى يقال بوجوبه على المنذر - بالفتح - بمعنى العمل بقول المنذر و ان لم يفد العلم - ما دل على النهى عن العمل بغير العلم، بل يكفى فى عدم لغويته وجوب الإنذار كونه مفيداً للعلم فى بعض الأحيان، فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما إذا أفاد العلم، كما يكفى ذلك - يعنى كونه مفيداً للعلم فى بعض الأحيان - غايه للإنذار الواجب، هذا. و قد ذكر شيخنا الأعظم هذا الإشكال بقوله: «الأول: أنه لا يستفاد من الكلام الا مطلوبيه الحذر عقيب الإنذار بما يتفقهون فى الجملة، لكن ليس فيها إطلاق وجوب الحذر، بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم... إلخ» فراجع، غير أن بين ما أفاده الشيخ (قده) و ما أفاده المصنف (قده) فرقاً يسيراً، و هو أن الشيخ جازم بعدم الإطلاق، و لكن المصنف منع الإطلاق أولاً بقوله: «لعدم إطلاق» ثم تردد فيه بقوله: «و لعل وجوبه كان مشروطاً به».

(٢). تعليل لعدم الانحصار، و ضمير «وجوبه» راجع إلى التحذر.

(٣). يعنى: سواء أفاد العلم أم لا حتى يدل على حجيه خبر الواحد غير العلمى. =====

(-). لكن لو سلم الإطلاق لا- يرد عليه: أن مقتضاه حجيه قول المنذر مطلقاً و ان كان فاسقاً لتدل الآية على حجيه خبر الواحد مطلقاً، و ذلك لأن هذا الإطلاق يقيد بمنطوق آيه النبأ و هو عدم حجيه خبر الفاسق، فتختص آيه النفر بخبر العادل.

ص: ٤٧٦

ضروره (١) أن الآيه مسوقه لبيان وجوب النفي لا لبيان غايته (غائيه) التحذر (٢)، و لعل وجوبه كان مشروطاً بما إذا أفاد العلم لو (٣) لم نقل -----

(١). تعليل لنفي الإطلاق، وإشاره إلى دفع توهم، أما التوهم فهو: أن إطلاق الآيه يقتضى عم اختصاص وجوب الحذر بصوره إفاده الإنذار للعلم، فيجب العمل بقول المنذر مطلقاً - يعنى سواء حصل العلم بقوله للمنذر - أم لا.

و أما الدفع، فهو: أنه لا- إطلاق للآيه من هذه الجبهه حتى يدل على حجيه قول المنذر مطلقاً، إذ الآيه غير مسوقه لبيان غايته التحذر حتى يكون لها إطلاق من هذه الجبهه، بل مسوقه لبيان وجوب النفر، و من المعلوم أنه مع عدم إحراز الإطلاق من جهه لا يمكن التمسك به من تلك الجبهه كما قرر في محله، فلعل وجوب الحذر كان مشروطاً بما إذا أفاد الإنذار العلم كما هو واضح.

(٢). كى يجب التحذر مطلقاً حتى فى صوره عدم حصول العلم بصدق المنذر.

(٣). هذا إشكال ثان على الاستدلال بالآيه تعرض له الشيخ الأعظم أيضا بقوله:

«الثانى أن التفقه الواجب ليس الا معرفه الأمور الواقعيه من الدين... فالحذر لا يجب الا عقيب الإنذار بها، فإذا لم يعرف المنذر - بالفتح - أن الإنذار هل وقع بالأمر الدينيه الواقعيه أو غيرها خطأ أو تعمداً من المنذر - بالكسر - لم يجب الحذر... إلخ» و محصل هذا الإشكال: إحراز عدم الإطلاق فى الآيه و ظهورها فى اشتراط وجوب الحذر بإفاده الإنذار للعلم، توضيحه: أن ظاهر الآيه هو الإنذار بما تفقهوا فيه من معالم الدين، فلا بد أن يكون وجوب الحذر مترتباً على هذا النحو من الإنذار، فما لم يحرز أن الإنذار إنذار بما تفقهوا فيه لم يجب الحذر، و لا يجوز الحكم بوجوبه - عند الشك فى أنه إنذار بما تفقهوا فيه أم لا - تمسكاً بهذه الآيه، لأنه حينئذ تمسك بها مع الشك فى الموضوع، و هو غير جائز على ما حرر فى محله.

بكونه مشروطاً به (١)، فان (٢) النفر انما يكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدين، و معرفه ما جاء به سيد المرسلين صلى الله عليه و آله كى يندروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين (٣) فى تفسير الآيه كى (لكى) يحذروا (٤) إذا أنذروا بها، و قضيته (٥) انما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار -----

و بالجملة: فمقتضى هذا التقريب اشتراط وجوب العمل بقول المنذر بما إذا علم المنذر - بالفتح - أن المنذر - بالكسر - أنذر بما علمه من الأحكام الشرعيه، و مع الشك فيه لا يجب التحذر، لعدم إحراز موضوعه.

(١). أى: لو لم نقل بكون التحذر مشروطاً بما إذا أفاد العلم.

(٢). بيان لاستظهار كيفية اشتراط وجوب التحذر بإفاده الإنذار العلم.

(٣). متعلق بمحذوف - أى كائناً هذا الترديد بين المتخلفين أو النافرين على الوجهين فى تفسير الآيه - و الوجهان أحدهما: أن المتفقهين هم النافرون، و الآخر أن المتفقهين هم المتخلفون، فعلى الأول يرجع ضمير «يتفقهوا، يندروا، رجعوا» إلى النافرين، و ضمير «إليهم، لعلمهم» إلى المتخلفين. و على الثانى ينعكس الأمر الا فى «رجعوا».

(٤). أى: يحذر المتخلفون بناءً على الوجه الأول، و يحذر النافرون بناءً على الوجه الثانى، و كذا الحال فى المستتر فى «أنذروا»، و ضمير «بها» راجع إلى معالم الدين.

(٥). أى: و مقتضى كون وجوب النفر لأجل التفقه فى الدين أنه لا بد من إحراز أن الإنذار كان بما تفقهوا فيه من معالم الدين حتى يجب التحذر، و ليس هذا الا اشتراط وجوب التحذر بحصول العلم بأن الإنذار إنذار بمعالم الدين.

ص: ٤٧٨

بها (١) كما لا يخفى.

ثم انه أشكل (٢) أيضا بأن الآيه لو سلم دلالتها على وجوب الحذر -----

(١). خبر «أن الإنذار» و ضميره راجع إلى معالم الدين.

(٢). أى: أشكل الاستدلال، و ضمير «أنه» للشأن. و هذا إيراد على أصل الاستدلال بالآيه بتقاربيها الثلاثه، و هو ثالث الإشكالات التى ذكرها الشيخ (قده) بقوله: «الثالث: لو سلمنا دلالة الآيه على وجوب الحذر مطلقاً عند إنذار المنذرين و لو لم يفد العلم، لكن لا- تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر، لأن الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف، و من المعلوم أن التخويف لا يجب إلا- على الوعياظ فى مقام الإيعاد على الأمور التى يعلم المخاطبون بحكمها.. إلى أن قال: توضيح ذلك «-» أن المنذر اما أن ينذر و يخوف على وجه الإفتاء و نقل ما هو مدلول الخبر باجتهاده، و اما أن يذر و يخوف بلفظ الخبر حاكياً له عن الحجه... إلخ» و حاصل الإشكال: أن الآيه لا تصلح لإثبات حجه الخبر من حيث كونه خبراً و ان سلمنا وجوب التحذر مطلقاً و ان لم يفد الإنذار علم المنذر - بالفتح - بصدق المنذر، و ذلك لأن شأن الراوى تحمل الروايه و نقلها إلى غيره من دون إنذار و تخويف، و الآيه انما تثبت حجه الخبر فيما إذا كان مع التخويف و الإنذار، و التوعيد شأن الواعظ المدى وظيفته الإرشاد، و شأن المجتهد بالنسبه إلى العوام، فالآيه لا- تدل على اعتبار الخبر بما هو خبر، بل تدل على اعتباره بما هو إنذار، و هو أمر اجتهادى، فالأولى الاستدلال بها على اعتبار الفتوى. =====

(-). لا يخفى أن ما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و توضيح ذلك... إلخ» تفصيل لما أجمله بقوله: «الثالث لو سلمنا...» و قد عرفت أن حاصله أخصيه

ص: ٤٧٩

.....
للدليل من المدعى أعنى حجيه الخبر الواحد مطلقاً و ان لم يكن مشتملاً على الإنذار، و لا بأس بالتعرض لكلام الشيخ أزيد مما تقدم لثلاثا يتوهم التنافى بين كلماته، قال (قده) بعد عبارته المتقدمه: «فالأول، كأن يقول: يا أيها الناس اتقوا الله في شرب العصير، فان شربه يوجب المؤاخذه، و الثانى: كأن يقول فى مقام التخويف: قال الإمام عليه السلام: من شرب العصير، فكأنما شرب الخمر. أما الإنذار على الوجه الأول فلا يجب الحذر عقيبها الا على المقلدين لهذا المفتى. و أما الثانى، فله جهتان: إحداهما: جهه تخويف و إيعاد، و الثانى:

جهه الحكايه لقول من الإمام عليه السلام، و من المعلوم أن الجبهه الأولى ترجع إلى الاجتهاد فى معنى الحكايه، فهى ليست حججه الا-على من هو مقلد له، إذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه. و أما الجبهه الثانى، فهى التى تنفع المجتهد الاخر الذى يسمع منه هذه الحكايه... إلخ».

و هذه العبارات ظاهره فى بيان موارد الإنذار و التخويف، كما أن ما تعرض له قبل قوله: «و توضيح ذلك» بيان لأخصيه الدليل من المدعى، و اختصاص حجيه الخبر بما إذا كان مشتملاً على الإنذار، و أما أن هذا الإنذار كيف يتحقق و متى يكون معتبراً فلم يتعرض له و أو كله إلى ما أفاده بقوله: «و توضيح ذلك».

نعم ما ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «و أما الثانى فله جهتان... إلى قوله:

فهى ليست حججه الا على من هو مقلد له» مما لا يمكن المساعده عليه، حيث ان ظاهره عدم حجيه نقل قول الإمام عليه السلام فى الجبهه الأولى - أعنى جهه التخويف و الإيعاد - على غير مقلديه و لو كان مجتهداً، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ لو كان قول الإمام المنقول بلفظه للغير صريحاً أو ظاهراً عرفاً كان حججه فى

مطلقاً، فلا دلالة لها على حجيه الخبر بما هو خبر (١)، حيث (٢) انه ليس شأن الراوى الا الاخبار بما تحمله، لا التخويف و الإنذار (٣)، و انما هو (٤) شأن المرشد أو المجتهد بالنسبه إلى المرشد أو المقلد.

قلت (٥): لا يذهب عليك أنه ليس حال الزواه فى الصدر الأول -----

(١). بل بما هو خبر متضمن للتخويف.

(٢). تقريب للإشكال و قد عرفته، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). الذى هو عبارته لغه و عرفاً عن الإبلاغ مع التخويف، قال فى الصحاح:

«الإنذار هو الإبلاغ و لا يكون الا فى التخويف» و فى القاموس: «أنذره بالأمر إنذاراً أعلمه و حذره و خوفه فى إبلاغه».

(٤). أى: التخويف و الإنذار.

(٥). هذا جواب الإشكال المتقدم، و حاصله: أن نقله الروايات كنقله الفتاوى إلى العوام فى أنه كما يصح التخويف من نقله

الفتاوى كذلك يصح من نقله =====

لنا الجهتين - و هما جهه التخويف و جهه الحكايه - على الكل و لو كان مجتهداً، كما أفاده هو (قده) بقوله: «و الثانى كأن يقول فى مقام التخويف... إلخ» حيث انه ظاهر فى ترتب جميع ما للخمر - من الحكم و المؤاخذه - على شرب العصير.

نعم إذا لم يكن المنقول عن الإمام عليه السلام بتلك المثابه من الصراحه أو الظهور فى التخويف بأن كان ذا وجهين أو وجوه كما إذا أمكن حمله على الاخبار و على الاستفهام، و الاستفهام على الحقيقى و الإنكارى و التوييخى مثلاً تم ما ذكره (قده) لأن حمله على التخويف اجتهاد منه، فلا يكون حجه الا على مقلديه.

ص: ٤٨١

فى نقل ما تحملوا من النبى صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الإمام عليه السلام من الأحكام إلى الأنام إلا كحال (١) نقله الفتاوى إلى العوام، و لا- شبهه فى أنه يصح منهم التخويف فى مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواه (٢)، فالآية لو فرض دلالتها على حجيه نقل الراوى إذا كان مع التخويف كان نقله حجه بدونه (٣) أيضا، لعدم الفصل بينهما (٤) جزماً، فافهم (٥).----- الروايات، فإذا كان نقل الروايه مع التخويف حجه كان نقلها بدونه حجه أيضا، لعدم القول بالفصل بينهما، فنقل الروايه يصير حجه مطلقاً سواء أ كان مع التخويف أم بدونه، و هو المطلوب.

(١). خبير «ليس» و «من الأحكام» بيان للموصول فى «ما تحملوا» يعنى: أن نقله الروايات لا- يخرجون عن كونهم نقله، كعدم خروج نقله الفتاوى عن عنوان النقله بسبب الإنذار.

(٢). أى: من غير الصدر الأول، و ضمير «منهم» راجع إلى نقله الفتاوى.

(٣). أى: بدون التخويف، و «أيضا» يعنى: ككونه حجه مع التخويف.

(٤). أى: بين نقل الراوى مع التخويف و نقله بدون التخويف.

(٥). لعله إشاره إلى: أن مقوم الحجيه إذا كان هو الإنذار بمدلول الخبر مع النظر و إعمال الفكر، فلا مجال لتسريه الحكم إلى الخبر من حيث كونه خبراً، لاختلاف الموضوع، نعم ان كان التخويف ظرفاً للحجيه لا مقوماً لها فلا بأس بدعوى عدم الفصل بينهما. أو إشاره إلى: أن التخويف أعم من أن يكون بالدلاله المطابقه أو الالتزاميه، مثلاً إذا نقل الراوى أن الإمام عليه السلام قال: «تجب صلاه الجمعة» أو «يحرم شرب المسكر» فان هذا النقل واجد للإنذار بالدلاله

: «ان الذين يكتُمون ما أنزلنا الآيه» . ----- الالتزاميه، لأن الاخبار عن الملزوم - و هو الوجوب أو الحرمة - اخبار التزاماً عن اللازم و هو استحقاق العقوبه على المخالفه لكنه أخص من المدعى، و هو حجيه الخبر مطلقاً سواء كان مفاده حكماً إلزامياً أم غيره، و من المعلوم أن الروايه التي لا تتضمن حكماً إلزامياً ليس فيها اخبار عن العقاب حتى يكون إنذاراً. أو إشاره إلى: أن وجوب الحذر مترتب على الإنذار الواجب، لا على مجرد صحه الإنذار، و من المعلوم عدم وجوب الإنذار على الرّواه من حيث انهم رواه كعدم وجوبه على نقله الفتاوى، و المفروض وجوب الحذر فى خصوص ما إذا وجب الإنذار، دون ما إذا صح و ان لم يكن واجباً. =====

(-). الحق أجنيبه هذه الآيه الشريفه عما نحن فيه، لوجهين:

أحدهما: أن مورد الآيه هو نبوه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم و من المعلوم عدم حجيه خبر الواحد فيها لكونها من أصول الدين، فلا ربط لها بالفروع، فالتعدى عن مورده إلى الفروع بلا وجه، و لو بنى على التعدى فلا يتعدى الا إلى مثلها مما هو من أصول الدين.

ثانيهما: أن حرمة الكتمان عباره أخرى عن حرمة الإخفاء، فيجب إظهار ما ليس بظاهر و أما إذا كان واضحاً و ظاهراً كالمقام لقوله تعالى: «من بعد ما بيناه للناس» فالمراد بالكتمان حينئذ هو إبقاء الواضح على حاله، و عدم بيانه اتكالا على وضوحه، لا أن المراد بالكتمان ترك إظهار الشئ الخفى كما فى آيه كتمان النساء لما خلقه الله فى أرحامهن.

و بالجملة: فعلماء اليهود كتموا ما كان ظاهراً و مبيناً فى التوراه من علائم نبوه نبينا و صفاته صلى الله عليه و آله و سلم بحيث لو لم يكتموا لظهر الحق

و تقريب الاستدلال بها: أن حرمه الكتمان تستلزم القبول (١) عقلا، للزوم لغويتها (لغويته) بدونه (٢).

و لا يخفى أنه - لو سلمت هذه الملازمه - لا مجال (٣) للإيراد -----

٣ - آيه الكتمان

(١). الأولى أن يقال: «تستلزم وجوب القبول» كما في عبارته شيخنا الأعظم (قده) أيضا.

(٢). أى: لغويه حرمه الكتمان بدون وجوب القبول، و توضيح ما أفاده:

أن حرمه كتمان الفروع - بناءً على أعميه الآيات و البينات من الأصول و الفروع، و إطلاق الحرمة يعنى: حتى إذا لم يكن الإظهار موجبا للعلم - تستلزم عقلا وجوب القبول، للزوم لغويه حرمه الكتمان بدون وجوب القبول، هذا.

و قد تعرض الشيخ الأعظم للاستدلال بهذه الآية بقوله: «و من جمله الآيات التي استدلت بها جماعته تبعاً للشيخ في العده... إلى أن قال: و التقريب فيه نظير ما بيناه في آيه النفر من أن حرمه الكتمان يستلزم وجوب القبول عند الإظهار».

(٣). الصواب أن يقال: «فلا مجال» لعدم صلاحيته لجعله شرطاً، فلا بد من =====

نفسه لعامه الناس، لكن كانوا مكلفين ببيان ما كان ظاهراً، لأن المطلوب إشاعه الحق و كثره إظهاره، لا قبول الخبر تعبداً كما هو المقصود في مسأله حجه خبر الواحد، فلا يصح الاستدلال بهذه الآية الشريفه بدعوى الملازمه بين حرمه الكتمان و وجوب القبول تعبداً.

نعم لا بأس بدعوى هذه الملازمه في آيتي حرمه كتمان النساء لما في أرحامهن و حرمه كتمان الشهاده على الشاهد، فتأمل جيداً.

ص: ٤٨٤

على هذه الآية بما أورد على آية النفر من دعوى الإهمال، أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فانها (١) تنافيهما (ينافيهما) كما لا يخفى. و لكنها (٢) ممنوعه، فان اللغويه غير لازمه، لعدم (٣) لعدم انحصار الفائده ----- اقترانه بالفاء جواباً ل «لو» و غرضه من هذه العبارة دفع ما أورده الشيخ الأعظم على الاستدلال بهذه الآية بقوله: «و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و ان لم يحصل العلم عقيب الإظهار أو اختصاص و جوب القبول المستفاد منها بالأمر الذى يحرم كتمانها و يجب إظهاره... إلخ» و حاصل هذين الإيرادين كما تقدم هو التشكيك فى الإطلاق المثلث لحجيه الخبر و ان لم يفد العلم كما هو المطلوب فى حجيته و دعوى استظهار اشتراط الحجيه بما إذا أفاد العلم.

و محصل دفعهما: أنه - بعد تسليم الملازمه العقليه بين وجوب الإظهار و وجوب القبول - لا مجال لدعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص، إذ لا إهمال فى موضوع حكم العقل، لأنه إذا أحرز موضوع حكمه حكم به بنحو الإطلاق.

(١). أى: فان الملازمه تنافى الإهمال و الاختصاص، كما عرفته.

(٢). أى: و لكن الملازمه ممنوعه، و هذا إشكال على الاستدلال بالآيه، و حاصله: منع الملازمه، لعدم انحصار الفائده فى القبول تعبداً كما هو المطلوب لتثبت الملازمه و يتم الاستدلال بها على حجيه الخبر غير العلمى، لإمكان أن تكون الفائده فى وجوب الإظهار إفشاء الحق و إتمام الحججه، لا لأجل حجيته تعبداً.

(٣). تعليل لعدم لزوم اللغويه، و قوله: «فان» تقريب لمنع الملازمه.

ص: ٤٨٥

بالقبول تعبدًا (١)، و إمكان (٢) أن تكون حرمه الكتمان (٣) لأجل وضوح الحق بسبب كثره من أفشاه و بينه (٤)، لئلا يكون للناس على الله حجه، بل كان له عليهم الحجه البالغه.

و منها: آيه السؤال

عن أهل الذكر «فاسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون» و تقريب الاستدلال بها ما فى آيه الكتمان (٥). -----

(١). كما هو المطلوب فى حجه الخبر الواحد.

(٢). عطف على «عدم» أى: و لإمكان أن تكون... قال الشيخ الأعظم: «و يشهد لما ذكرنا أن مورد الآيه كتمان اليهود لعلامات النبى بعد ما بين الله لهم ذلك فى التوراه، و معلوم أن آيات النبوه لا يكتفى فيها بالظن...».

(٣). الأولى سوق العبارة هكذا: «حرمه الكتمان و وجوب الإظهار ليتضح الحق... إلخ».

(٤). هذا الضمير و الضمير الظاهر فى «أفشاه» راجع إلى الحق.

٤ - آيه السؤال

(٥). من دعوى الملازمه بين وجوب السؤال و وجوب القبول، إذ يلزم لغويه وجوب السؤال بدون وجوب القبول، فيدل وجوب السؤال على وجوبه.

و لا- يخفى أن صحه هذا الاستدلال منوطه بأمور: الأول: أن لا يكون المراد بأهل الذكر علماء أهل الكتاب كما هو ظاهر الآيه بحسب المورد، و لا الأئمه الأطهار صلوات الله عليهم أجمعين كما ورد به النص المستفيض، مثل ما رواه عبد الله بن عجلان عن أبى جعفر عليه السلام فى قول الله عز و جل: «فاسألوا أهل الذكر

ص: ٤٨٦

وفيه: أن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم (١)، لا- للتعبد بالجواب. ----- ان
كنتم لا تعلمون، قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: الذّكر أنا والأئمة أهل الذّكر، وقوله عز وجل: وانه لذكر لك و
لقومك و سوف تسألون، قال أبو جعفر عليه السلام: نحن قومه و نحن المسؤلون».

الثاني: أن يكون مورد السؤال أعم من الأصول و الفروع.

الثالث: أن لا يكون للسؤال فائده الا القبول تعبدًا، إذ لو كانت له فائده سواه لا يتم التلازم بين وجوب السؤال و وجوب القبول
تعبدًا، هذا. لكن الجميع محل المناقشه خصوصاً الأخير، لوضوح أن ترتب القبول أحياناً - يعنى فيما إذا أفاد الجواب العلم -
كاف فى دفع لغويه و جوب السؤال، فلا تدل الآيه الشريفه على حجيه قول أهل الذّكر مطلقاً و لو مع عدم افادته العلم كما هو
المطلوب، هذا.

و قد تعرض شيخنا الأعظم للاستدلال بهذه الآيه أيضا بقوله: «و من جمله الآيات التى استدل بها بعض المعاصرين قوله تعالى:
فاسألوا أهل الذّكر ان كنتم لا تعلمون بناء على أن وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب و الالغا وجوب السؤال... إلخ» و
الظاهر أن المقصود ببعض المعاصرين صاحب الفصول (قده) حيث جعل الآيه الشريفه رابع الأدله على حجيه الخبر الواحد،
فلاحظ.

(١). إذ الظاهر من وجوب السؤال فى صورته الجهل - كما يقتضيه قوله تعالى:

ص: ٤٨٧

و قد أورد عليها (١) بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذّكر، فلا دلالة لها (٢) على التعبد بما يروى الراوى، فانه (٣) بما هو راو لا يكون من أهل الذّكر و العلم، فالمناسب (٤) انما هو الاستدلال بها على حجيه الفتوى لا الروايه. -----
----- ان كنتم لا تعلمون - هو كون السؤال لتحصيل العلم، و يؤيده ما قيل من: «أن لكل داء دواء و دواء الجهل السؤال» فان الدواء رافع للمرض، فالسؤال يوجب ارتفاع مرض الجهل و صيروره الجاهل عالماً، فلا تدل الآيه على وجوب الأخذ بقول أهل الذّكر تعبدًا، بل فى خصوص صورته إفاده العلم. و هذا الجواب قد ذكره الشيخ الأعظم بقوله: «و ثانياً: ان الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبدًا،... إلخ».

(١). أى: على الاستدلال بالآيه، فالأولى تذكير الضمير، و ضمير «بأنه» للشأن» و هذا ثالث مناقشات الشيخ الأعظم، قال: «... قلنا: ان المراد من أهل العلم ليس مطلق من علم و لو بسماع روايه من الإمام عليه السلام، و الا لدل على حجيه قول كل عالم بشىء و لو من طريق السمع و البصر... إلى أن قال:

و لذا تمسك به جماعه على وجوب التقليد» و حاصله: أن الآيه - بعد تسليم دلالتها على وجوب القبول تعبدًا - تدل على حجيه قول أهل العلم، لا- حجيه ما يروى الراوى الذى لا يكون - من حيث كونه راويًا - من أهل العلم، فالآيه تدل على حجيه فتوى الفقيه، فالمناسب جعل الآيه من أدله حجيه الفتوى، لا الروايه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «دلالتها، بها» الآتى راجع إلى الآيه.

(٣). أى: فان الراوى بما هو راو لا يكون من أهل الذّكر.

(٤). تفريع على قوله: «فلا دلالة لها».

و فيه (١): أن كثيراً من الرواه يصدق عليهم أنهم أهل الذكر و الاطلاع على رأى الإمام عليه السلام كزراره و محمد بن مسلم --

(١). هذا جواب عن الإيراد الثالث المتقدم فى كلام الشيخ، و توضيحه:

أن أهل العلم و ان كان لا- يطلق اصطلاحاً على من علم من طريق الحواس الظاهره كما فى المقام، حيث ان الراوى يعلم كلام المعصوم عليه السلام بالسمع، فلا يطلق عليه أهل العلم، و انما يطلق على خصوص من علم بالقوه الناطقه، الا أن عدده من الرواه كانوا واجدين لمرتبتين: الفتوى و الروايه، فالآيه تدل على حجيه قوله من حيث انه من أهل الذكر، و يثبت اعتبار قوله من حيث كونه راوياً بعدم الفصل فى اعتبار الروايه بينه و بين من لا- يكون الا راوياً كجمله من الرواه الذين لم يكونوا من أهل الذكر، يعنى: كل من قال باعتبار روايه واجداً لمرتبتين قال باعتبار روايه الواجد لمرتبه الروايه فقط. كما يثبت اعتبار قول الراوى مطلقاً بعدم الفصل أيضاً بين ما يكون مسبوqاً بسؤال و بين غيره، فان مقتضى هذه الآيه و ان كان حجيه قول أهل الذكر - دون الرواه - فى خصوص ما يكون مسبوqاً بالسؤال، فيكون أخص من المدعى، و لكن بعدم الفصل المزبور يتم المطلوب و يندفع إشكال الأخصيه، هذا «-» .

(-). لكن فيه ما لا- يخفى، لأن ظاهر كل عنوان أخذ فى حيز خطاب هو الموضوعيه، فلو كان فى مورده عنوان آخر لا يكون لذلك دخل فى الحكم أصلاً، فالتعدى عن العنوان المأخوذ موضوعاً إلى عنوان آخر غير ظاهر. و ان شئت فقل:

ان مقوم الحجيه هو كون المسئول من أهل الذكر، فبانتفائه ينتفى الحكم و ان اجتمع معه عنوان آخر ككونه راوياً للحديث، هذا.

لكن الإنصاف صحه الاستدلال بالآيه الشريفه، و ذلك لمناسبه الحكم

و مثلهما (١)، و يصدق على السؤال عنهم (٢) أنه (٣) السؤال عن أهل الذّكر و العلم و لو كان السائل من أضرابهم (٤)، فإذا
وجب قبول روايتهم فى مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه و جب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقاً (٥)، لعدم (٦)
الفصل جزماً فى وجوب القبول بين المبتدأ و المسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زواره و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذّكر، و
انما يروى ما سمعه أو رواه، فافهم (٧). -----

(١). الأولى أن يقال: «و أمثالهما».

(٢). ضمائر الجمع من هنا إلى «و غيرهم ممن لا يكون» راجعه إلى كثير من الرّواه.

(٣). فاعل «يصدق» أى: يصدق أن السؤال عنهم سؤال عن أهل الذّكر.

(٤). كهشام بن الحكم و يونس بن عبد الرحمن و أبان بن تغلب.

(٥). يعنى: سواء كان فى مقام الجواب بما هو راو أم بما هو مفت، و سواء كان مسبقاً بالسؤال أم لم يكن، فالصور أربع.

(٦). تعليل لقوله: «وجب قبول روايتهم» و قد عرفته.

(٧). لعله إشاره إلى ما ذكرناه - فى التعليقه - من عدم الوجه فى التعدى عن العنوان الموضوعى و هو القدر المتيقن من مورد

الآيه - أعنى كون المجيب =====

لموضوع، حيث انها تقتضى إرادته السؤال من كل من هو عالم بموضوع السؤال سواء كان المسئول مجتهداً أم راوياً أم غيرهما
من أرباب الحرف و الصناعات.

ص: ٤٩٠

«و منهم الذين يؤذون النبي، و يقولون هو أذن قل أذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين» فانه (١) تبارك و تعالى مدح نبيه
----- من أهل الذكر و مسبقاً بالسؤال - إلى غيره من الصور الثلاث الاخر، و انما يتجه
التعدى فيما إذا كان العنوان ظرفاً للحكم أعنى وجوب السؤال لا موضوعاً و مقوماً له، كما هو ظاهر الكلام، فلا استدلال بهذه
الآية كآيات السابقة غير ظاهر.

٥ - آية الأذن

(١). هذا تقريب الاستدلال بالآية الشريفه على حجيه خبر الواحد، توضيحه ان الله سبحانه و تعالى مدح نبيه صلى الله عليه و آله
و سلم بأنه يصدق المؤمنين، و تسريه الحكم من النبي صلى الله عليه و آله إلى غيره اما من جهة دلالة الآية على حسن التصديق
مطلقاً من غير فرق بين النبي صلى الله عليه و آله و غيره، و اما من جهة ما دل على حسن المتابعه و التأسى للنبي صلى الله عليه
و آله، و حسن التصديق يلزم حجيه الخبر، و المصدق كل واحد من المؤمنين لا جميعهم بعنوان الاجتماع، فدللت الآية على
حجيه كل خبر مؤمن و ان لم يفد العلم. و لا يمكن حمله على ما إذا أفاد العلم، لأن التصديق في صورته إفاده العلم ليس من جهة
تصديق المؤمن من حيث انه مؤمن حتى يكون مدحاً، و انما هو من جهة العلم بالواقع فلا يكون مدحاً، و ظاهر الآية أنها في مقام
المدح، فيكون تصديق المؤمن بما هو تصديق المؤمن محبوباً خصوصاً مع اقتترانه بتصديقه له تبارك و تعالى، و من المعلوم أن
تصديقه تعالى لازم، فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين، فدللت الآية المباركه على حجيه قول المؤمن. قال شيخنا الأعظم (قده)
بعد ذكر

ص: ٤٩١

بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه (١) بتصديقه تعالى.

و فيه (٢) أولاً: أنه (٣) انما مدحه بأنه أذن، و هو سريع القطع «-» لا الأخذ بقول الغير تعبداً (٤).

الآيه ما لفظه: «مدح الله عز و جل رسوله بتصديقه للمؤمنين، بل قرنه بالتصديق بالله جل ذكره، فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً... إلخ».

(١). أى: و قرن الله تصديق النبي للمؤمنين بتصديق النبي صلى الله عليه و آله له تبارك و تعالى، فكما لا يتصف تصديق النبي لله سبحانه الا بالحسن فكذا تصديق النبي للمؤمنين ليس الا حسناً، و لازم ذلك أن قول المؤمن لا بد أن يكون معتبراً في نفسه حتى يتصف قبوله بالحسن.

(٢). أورد المصنف على الاستدلال بالآيه بوجهين المذكورين في الرسائل، أولهما ما تعرض له الشيخ بقوله: «إن المراد بالأذن السريع التصديق و الاعتقاد بكل ما يسمع، لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه، فمدحه بذلك بحسن ظنه بالمؤمنين و عدم اتهامهم» و حاصله: أن الآيه تدل على أنه صلى الله عليه و آله سريع القطع، فيكون تصديقه صلى الله عليه و آله للمؤمنين لأجل حصول القطع بقولهم، لا مطلقاً و لو تعبداً، فيكون أجنبياً عن المقام الذي هو اعتبار قول المؤمن تعبداً.

(٣). الضمير للشأن، و ضميراً «مدحه، بأنه» راجعان إلى النبي صلى الله عليه و آله.

(٤). كما هو المطلوب في حجه الخبر الواحد. =====

(-). و لا يخفى أن هذا الإيراد بظاهره لا يلائم مقام النبوه، و التفصيل في محله.

ص: ٤٩٢

(١). الضمير للشأن، و الأولى بسوق العبارة أن يقال: «و ثانياً ان المراد... إلخ» و كيف كان فهذا ثانياً إيرادى الشيخ الأعظم قال: «و ثانياً: أن المراد من التصديق فى الآيه ليس جعل المخبر به واقعاً و ترتيب جميع آثاره عليه، إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس... إلخ» و توضيحه: أن المطلوب فى حجيه خبر الواحد هو ترتيب جميع الآثار الشرعيه - المترتبه على المخبر به واقعاً - على اخبار الثقه أو العادل سواء كانت ضرراً على المخبر أم نفعاً له، و حينئذ فإذا أريد من التصديق غير هذا المعنى لم يكن مرتباً بحجيه الخبر. و فى المقام حيث ان الآيه الشريفه تدل على أنه صلى الله عليه و آله أذن خير لجميع المؤمنين، لدلاله الجمع المحلى باللام على العموم، فلا يمكن إرادته جميع الآثار من التصديق، إذ لو أريد منه ذلك لما كان هو صلى الله عليه و آله أذن خير لجميع الناس بل أذن خير لخصوص المخبر، مثلاً- إذا أخبره شخص بأن بكرأ شرب الخمر، فان التصديق المطلوب فى حجيه الخبر هو ترتيب آثار الصدق على اخباره، بأن يجرى على بكر حد شرب الخمر، و من المعلوم أنه ليس خيراً لبكر، بل هو خير للمخبر فقط، لتصديقه. و يؤيد إرادته هذا المعنى بل يدل عليه ما عن تفسير العياشى عن الصادق عليه السلام من تعليل تصديق المؤمنين بقوله:

«لأنه صلى الله عليه و آله كان رءوفاً رحيماً بالمؤمنين»، حيث ان الرأفه بجميع المؤمنين تنافى قبول قول أحدهم على الآخر بمعنى ترتيب الآثار على قوله و ان أنكر المخبر عنه وقوع ما نسب إليه، فمع الإنكار لا بد من تكذيب أحدهما، فلا يكون أذن خير للجميع.

و بالجملة: فالمراد من التصديق بالنسبه إلى المؤمنين هو التصديق الصورى

انما أراد بتصديقه (١) للمؤمنين (المؤمنين) هو ترتيب خصوص الآثار ----- لا التصديق
بمعنى ترتيب جميع آثار الصديق عليه كما هو كذلك بالنسبة إلى الله تعالى، و يؤيده أيضا - كما أفاده الشيخ - بل يشهد له ما
فى تفسير القمى (قده) من «أنه كان سبب نزولها: أن عبد الله بن نفيل كان منافقاً و كان يقعد لرسول الله صلى الله عليه و آله
فيسمع كلامه و ينقله إلى المنافقين و يتم عليه، فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه و آله، فقال يا محمد: ان رجلا من
المنافقين ينم عليك و ينقل حديثك إلى المنافقين، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: من هو؟ فقال: الرجل الأسود الكثير
شعر الرأس ينظر بعينين كأنهما قدران و ينطق بلسان شيطان، فدعاه رسول الله صلى الله عليه و آله، فأخبره، فحلف أنه لم يفعل،
فقال رسول الله صلى الله عليه و آله: قد قبلت منك فلا تقعد، فرجع إلى أصحابه فقال: ان محمداً أذن، أخبره الله أنني أنم عليه و
أنقل أخباره فقبل، و أخبرته انى لم أفعل ذلك فقبل، فأنزل الله على نبيه: و منهم الذين يؤذون النبى... الآية» و من المعلوم أن
تصديقه صلى الله عليه و آله للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصديق عليه مطلقاً.

و ربما يشهد بتغاير معنى الإيمان فى الموضوعين: تعديته فى الأول بالباء، و فى الثانى باللام.

و بالجمله: فبعد ملاحظه هذه القرائن و غيرها لا يبقى مجال لتوهم إرادته التصديق المطلوب فى باب حجيه الخبر - و هو ترتيب
جميع آثار الصديق - على المخبر به تعبداً من قوله تعالى: «و يؤمن للمؤمنين» فلا تدل هذه الآية أيضا على حجيه خبر الواحد.

(١). أى: بتصديق النبى صلى الله عليه و آله للمؤمنين، و ضمير «أنه» للشأن.

التي تنفعهم و لا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو (١) المطلوب في باب حجيه الخبر. و يظهر ذلك (٢) من تصديقه صلى الله عليه و آله للنمام بأنه ما نمه (٣)، و تصديقه لله تعالى بأنه نمه (٤)، كما هو (٥) المراد من التصديق في قوله عليه السلام: «فصدقه و كذبهم» حيث قال - على ما في الخبر -: «يا أبا (٦) محمد: كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فان شهد عندك خمسون قسامه (٧) -----

(١). أى: كما أن التصديق بترتيب جميع الآثار هو... إلخ.

(٢). أى: يظهر أن المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم...، و غرضه إثبات أن التصديق في الآيه غير التصديق المطلوب في باب حجيه الخبر، و أن المراد به في الآيه ترتيب خصوص ما ينفعهم و لا يضر غيرهم، و في باب حجيه خبر الواحد ترتيب جميع الآثار على المخبر به، و هذا أحد الأمور الموجهه لكون التصديق غير التصديق المطلوب في اعتبار خبر الواحد.

(٣). أى: بأن النمام ما نم النبي صلى الله عليه و آله و سلم.

(٤). أى: بأن النمام نم النبي، و ضمير «تصديقه» راجع إلى النبي.

(٥). أى: ترتيب خصوص الآثار النافعه دون الضاره.

(٦). هكذا في الرسائل أيضا، لكن الموجود في عقاب الأعمال و روضه الكافي و الوسائل «نفلا عنهما «يا محمد» و الظاهر أنه الصحيح، لأنه خطاب لمحمد بن الفضيل القائل للإمام عليه السلام، و كنيه «محمد» هذا «أبو جعفر» فراجع.

(٧). قال في المصباح المنير: «القسامه - بالفتح - الأيمان، تقسم على أولياء

ص: ٤٩٥

أنه قال قولاً (١)، و قال: لم أقله، فصدقه و كذبهم» فيكون مراده تصديقه (٢) بما ينفعه و لا يضرهم، و تكذيبهم (٣) فيما يضره و لا- ينفعهم، و الا (٤) ----- القتل إذا ادعوا الدم، يقال: قتل فلان بالقسامه، إذا اجتمعت جماعه من أولياء القتل، فادعوا على رجل أنه قتل صاحبهم و معهم دليل دون البينه، فحلفوا خمسين يميناً أن المدعى عليه قتل صاحبهم، فهؤلاء الذين يقسمون على دعواهم يسمون قسامه».

(١). لعل هذا نقل له بالمعنى كما فسره بما يقرب منه الملا صالح المازندراني (قده) في شرحه (١)، حيث قال: «و المقصود أنه ان شهد عندك خمسون رجلا- مع حلفهم بالله أن مؤمناً فعل كذا و قال كذا، و قال لك ذلك المؤمن انى لم أفعله أو لم أقله فصدقه و كذبهم»، و الا فالموجود فى عقاب الأعمال و روضه الكافى و الوسائل نقلا عنهما هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامه و قال لك قولاً فصدقه و كذبهم» الحديث و هذا بظاهره غير مستقيم المعنى، الا أن يكون أصل الحديث - و الله العالم - هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامه على الأخ و قال لك قولاً يخالفهم، فصدقه و كذبهم».

(٢). أى: تصديق أخيك - المنكر - بما ينفعه و لا- يضر القسامه الذين شهدوا عليه بأنه قال قولاً، و ضمير «مراده» راجع إلى الإمام عليه السلام.

(٣). أى: و تكذيب القسامه المخبرين فيما يضره - يعنى ذلك الأخ - و لا ينفع القسامه.

(٤). أى: و ان لم يكن المراد بالتصديق فى الآيه الشريفه ترتيب خصوص

فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين، و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصه إسماعيل (١)، فتأمل جيداً. -----
الآثار النافعه دون الضاره، بل كان المراد ترتيب جميع الآثار الضاره و النافعه - كما هو
المطلوب من التصديق في باب حجيه خبر الواحد - فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين؟

(١). نقلها شيخنا الأعمم بعد تقريب الاستدلال ب آيه الأذن بقوله: «و يزيد في تقريب الاستدلال وضوحاً: ما رواه في فروع الكافي» في الحسن بابن هاشم» و ساق الروايه، و هي كما في الكافي بإسناده عن حريز قال: «كانت لإسماعيل ابن أبي عبد الله عليه السلام دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن، فقال إسماعيل: يا أبت ان فلاناً يريد الخروج إلى اليمن و عندي كذا و كذا ديناراً فترى أن أدفعها إليه يبتاع لي بضاعه من اليمن؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام:

يا بني أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال:

يا بني لا تفعل، فعصى إسماعيل أباه و دفع إليه دنانيره فاستهلكها و لم يأت بشيء منها، فخرج إسماعيل، و قضى أن أبا عبد الله عليه السلام حج و حج إسماعيل تلك السنه، فجعل يطوف بالبيت و يقول: اللهم أجرني و اخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله عليه السلام فهمزه بيده من خلفه، فقال له: مه يا بني، فلا و الله ما لك على الله حجه، و لا لك أن يأجرك و لا يخلف عليك، و قد بلغك أنه يشرب الخمر فاثمتته، فقال إسماعيل: يا أبت اني لم أره يشرب الخمر، انما سمعت الناس يقولون، فقال يا بني: ان الله عز و جل يقول في كتابه: يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين، يقول: يصدق الله و يصدق المؤمنين، فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم، و لا

ص: ٤٩٧

..... تأتمن شارب الخمر» الحديث.

ثم ذكر (قده) في توجيهها: «أن المسلم إذا أخبر بشئ ء فلتصديقه معنيان:

أحدهما: ما يقتضيه أدله تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن، فان الاخبار من حيث انه فعل من أفعال المكلفين صحيحه ما كان مباحاً، و فاسده ما كان نقيضه كالكذب و الغيبه و نحوهما، فحمل الاخبار على الصادق حمل على أحسنه.

و الثاني: هو حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقته للواقع و عدمها على كونه مطابقاً للواقع بترتيب آثار الواقع عليه. و المعنى الثاني هو الّذى يراد من العمل بخبر العادل، و أما المعنى الأول فهو الّذى يقتضيه أدله حمل فعل المسلم على الصحيح و الأحسن، و هو ظاهر الاخبار الواردة فى أن من حق المؤمن على المؤمن أن يصدقه و لا- يتهمه، خصوصاً مثل قوله عليه السلام: يا أبا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك.. إلى أن قال: فان تكذيب القسامه مع كونهم أيضاً مؤمنين لا يراد منه إلا عدم ترتيب آثار الواقع على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهود عليه فانه ترجيح بلا مرجح، بل ترجيح المرجوح، نعم خرج من ذلك مواضع وجوب قبول شهاده المؤمن على المؤمن و ان أنكر المشهود عليه، و أنت إذا تأملت هذه الروايه - يعنى بها روايه محمد بن الفضيل - و لاحظتها مع الروايه المتقدمه فى حكايه إسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا» أى حمل «فصدقهم» فى حكايه إسماعيل على المعنى الأول من المعنيين، فلاحظ.

ص: ٤٩٨

فى الاخبار (١) التى دلت على اعتبار الأخبار الآحاد

و هى و ان كانت طوائف كثيره كما يظهر من مراجعه الوسائل و غيرها. -----

الاستدلال بالأخبار على حجيه الخبر الواحد

(١). و هى على طوائف، و كلها بين ما تدل على اعتبار خبر الثقة و خبر العادل و خبر الشيعة و خبر الثقة العادل و هو أخصها مضموناً، و نحن نتعرض لنقل بعض هذه الاخبار مع الاقتصار على المعتمد منها فى كل طائفة ان كان:

الطائفة الأولى: الاخبار العلاجية الداله على أن حجيه الاخبار الآحاد كانت مسلمه بين الأصحاب، و انما سألوا عن أحكامها من جهه المعارضه، و من المعلوم أنه لم يكن مورد الاخبار العلاجية السؤال عن خصوص الخبرين المتعارضين المقطوع صدورهما، لعدم مناسبة المرجحات المذكوره فيها العلم السائل بالصدور، فلا جرم كان السؤال عن حكم تعارض مطلق الاخبار الآحاد، و هاكها:

١ - صحيحه جميل بن دراج عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه، ان على كل حق حقيقه و على كل صواب

ص: ٤٩٩

..... نوراً، فما وافق كتاب الله فخذوه، و ما خالف كتاب الله فدعوه».

٢ - حسنه سماعه - بل صحيحته على الأقوى - عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه، والآخر ينهاه عنه كيف يصنع؟ قال: يرجئه حتى يلقى من يخبره، فهو في سعه حتى يلقاه».

و بهذا المضمون و غيره روايات كثيره مذكوره في الباب التاسع من أبواب صفات القاضى من قضاء الوسائل لم نتعرض لها لما فى أسنادها من المناقشه.

الطائفة الثانية: الاخبار الآمره بالرجوع إلى أشخاص معينين من الزواہ أو توثيق بعضهم، و هى:

١ - صحيحه أحمد بن إسحاق عن أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته و قلت: من أعامل؟ و عمن آخذ؟ و قول من أقبل؟ فقال: العمرى ثقى، فما أدى إليك عنى فعنى يؤدى، و ما قال لك عنى يقول، فاسمع له و أطع فانه الثقة المأمون، قال: و سألت أبا محمد عليه السلام عن مثل ذلك، فقال: العمرى و ابنه ثقان، فما أديا إليك فعنى يؤديان، و ما قال لك فعنى يقولان، فاسمع لهما و أطعهما، فانهما الثقان المأمونان».

٢ - صحيحه يونس بن عمار: «ان أبا عبد الله عليه السلام قال له فى حديث: أما ما رواه زراره عن أبى جعفر عليه السلام فلا يجوز لك أن ترده».

ص: ٥٠٠

.....
٣ - موثقه إبراهيم بن عبد الحميد: «قال أبو عبد الله عليه السلام: رحم الله زرارہ بن أعين، لو لا- زرارہ و نظراؤه لاندروست أحاديث أبي عليه السلام».

٤ - حسنه عبد الله بن أبي يعفور، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: انه ليس كل ساعه ألقاك و لا يمكن القدوم، و يجىء الرجل من أصحابنا، فيسألني و ليس عندي كل ما يسألني عنه، فقال: ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي، فانه سمع من أبي و كان عنده و جيهًا».

٥ - صحيحه شعيب العرقوفى، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ربما احتجنا أن نسأل عن الشىء فممن نسأل؟ قال: عليك بالأسدى يعنى أبا بصير».

٦ - حسنه إسماعيل بن الفضل الهاشمى - بل صحيحته - قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المتعه، فقال: التى عبد الملك بن جريح فسله عنها، فان عنده منها علماً، فلقيته، فأملى على شيتاً كثيراً فى استحلالها، و كان فيما روى فيها ابن جريح أنه ليس لها وقت و لا عدد، إلى أن قال: فأتيت بالكتاب أبا عبد الله عليه السلام، فقال: صدق و أقرب به».

٧ - صحيحه جميل بن دراج قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول:

..... بَشْرُ الْمُخْبِتِينَ بِالْجَنَّةِ: بُرِيدُ بْنُ مُعَاوِيَةَ الْعَجَلِيُّ وَأَبُو بَصِيرٍ لَيْثُ بْنُ الْبَخْتَرِيِّ
الْمُرَادِيُّ وَمُحَمَّدُ بْنُ مُسْلِمٍ وَزُرَّارَةُ، أَرْبَعَةٌ نَجَبَاءُ أَمْنَاءَ اللَّهِ عَلَى حِلَالِهِ وَحَرَامِهِ، لَوْ لَا هَؤُلَاءِ انْقَطَعَتْ آثَارُ النَّبُوَّةِ وَانْدَرَسَتْ. هَذِهِ
جَمَلَةٌ مِنَ الْإِخْبَارِ الْمَعْتَبَرَةِ الْإِرْجَاعِيَّةِ أَوْ الْمَتَضَمِّنَةِ لِتَوْثِيقِ بَعْضِ الْأَصْحَابِ وَهَنَّاكَ رَوَايَاتٍ أُخْرَى فِي تَوْثِيقِ جَمْعٍ آخَرَ مِنَ
الْأَصْحَابِ كَيُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ وَأَبَانَ بْنَ تَغْلِبَ وَزَكَرِيَّا بْنَ آدَمَ وَغَيْرَهُمْ، مَذْكُورِهِ فِي رِجَالِ الْكُشِيِّ، فَلَا حِظَّ.

الطائفة الثالثة: ما ورد في الأمر بضبط الروايات والعمل بما في كتبها، وهي عدة روايات نذكر بعضها:

١ - صحيحه أبي هاشم الجعفرى، قال: «عرضت على أبي محمد العسكري عليه السلام كتاب يوم و ليله ليونس، فقال لى:
تصنيف من هذا؟ قلت: تصنيف يونس مولى آل يقطين، فقال: أعطاه الله بكل حرف نوراً يوم القيامة».

٢ - معتبره ابن أبى يعفور عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله خطب الناس فى مسجد الخيف،
فقال: نصر الله عبداً سمع مقالتي فوعاها و حفظها و بلغها من لم يسمع، فرب حامل فقه غير فقيه، و رب حامل فقه إلى من هو
أفقه منه» الحديث.

٣ - حسنه أبى بصير، قال: قلت لأبى عبد الله عليه السلام: «قول الله جل ثناؤه

..... الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه، قال: هو الرجل يسمع الحديث، فيحدث به كما سمعه، لا يزيد فيه ولا ينقص منه».

٤ - موثقه عبيد بن زراره، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: احتفظوا بكتبكم، فإنكم سوف تحتاجون إليها».

٥ - رواه أبي بصير، قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: اكتبوا، فإنكم لا تحفظون حتى تكتبوا».

الطائفة الرابعة: ما ورد في الرجوع إلى ثقات الزواه و عدم جواز التشكيك في حديثهم أو الرجوع إلى الزواه الشيعة و أخذ الحديث منهم. و ذلك مثل ما رواه أحمد بن إبراهيم المراغي، قال: «ورد على القاسم بن العلاء - و ذكر توقيفاً شريفاً يقول فيه - : فانه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرّنا و نحملهم إياه إليهم».

و ما رواه علي بن سويد السابى، قال: «كتب إلى أبو الحسن عليه السلام و هو في السجن: و أما ما ذكرت يا علي ممن تأخذ معالم دينك، لا تأخذن معالم دينك عن غير شيعتنا، فانك ان تعديتهم أخذت دينك عن الخائنين الذين خانوا الله و رسوله و خانوا أماناتهم، انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه و بدلوه فعليهم لعنة الله و لعنة رسوله و لعنة ملائكته و لعنة آبائى الكرام البرره و لعنتى و لعنه شيعتى

ص: ٥٠٣

..... إلى يوم القيامة - في كتاب طويل « و هذه الروايه تدل على حجيه
خصوص خبر الراوى الشيعى.

و ما رواه أحمد بن حاتم بن ماهويه، قال: «كتبت إليه - يعنى أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن أخذ معالم ديني، و كتب أخوه أيضا بذلك، فكتب إليهما: فهمت ما ذكرتما، فاصمدا في دينكما على كل مسنّ في حنبا، و كل كثير القدم في أمرنا، فانهما كافوكما إن شاء الله تعالى».

الطائفه الخامسه: الروايات الكثيره المدعى تواترها الداله على أن من حفظ أربعين حديثاً ينتفع بها بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً، و إطلاقها يدل على مطلوبيه حفظ الأحاديث و الحث عليه سواء كان متواتراً أم واحداً «-» و قد أورد جمعاً من هذه الروايات صاحب الوسائل، و فى ألفاظها اختلاف يسير لا- يقدح فى المقصود، نتبرك بذكر واحده منها، و هى ما رواه عن خصال الصدوق (قده) عن أبى الحسن عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من حفظ من أمتى أربعين حديثاً مما يحتاجون إليه من أمر دينهم بعثه الله يوم القيامة فقيهاً عالماً». هذه جمله من الاخبار التى استدل بها على وجوب العمل

=====

(-). استظهار هذا الإطلاق مشكل، لأن تلك الروايات فى مقام الحث و الترغيب فى حفظ العدد المذكور من الأحاديث، و أما كون تلك الأحاديث متواتره أو غيرها فليست الروايات فى مقام بيانها حتى يكون لها إطلاق بالنسبه إلى هذه الجهه، فالتمسك بإطلاق هذه الطائفه لحجيه خبر الواحد مشكل جداً.

ص: ٥٠٤

الا أنه يشكل الاستدلال بها على حجيه الاخبار الآحاد بأنها (١) أخبار آحاد، فانها غير متفقه على لفظ و لا على معنى فتكون (٢) متواتره لفظاً أو معنى. و لكنه (٣) ----- بخبر الواحد.

قال شيخنا الأعظم بعد بيان جمله من الاخبار: «إلى غير ذلك من الاخبار التي يستفاد من مجموعها رضاء الأئمة عليهم السلام بالعمل بالخبر و ان لم يقد القطع، و ادعى فى الوسائل تواتر الاخبار بالعمل بخبر الثقة.. إلخ».

(١). متعلق ب «يشكل» و بيان له، و ضميره و كذا ضميرا «بها، فانها» راجع إلى الاخبار، و حاصل الإشكال: أن الاستدلال بالأخبار المتقدمه على حجيه أخبار الآحاد دورى، إذ هذه الاخبار فى أنفسها أخبار آحاد، و ليست متواتره لفظاً و لا معنى، و من المعلوم أنه لم يثبت اعتبار أخبار الآحاد بعد، فحجيه هذه الاخبار تتوقف على حجيه مطلق الاخبار الآحاد، و حجيه مطلقها موقوفه على اعتبار هذه الاخبار، و لازمه توقف حجيه هذه الاخبار على أنفسها، و هو دور واضح. و قد تقدم فى تقريب الاستدلال بالأخبار على عدم حجيه الخبر الواحد تقريب الدور بتقرير أوضح، فلاحظ.

(٢). بالنصب، أى: ليست الاخبار المتقدمه متفقه على لفظ و لا على معنى حتى تكون متواتره لفظاً أو معنى.

(٣). أى: و لكن الإشكال على الاستدلال مندفع، و ذلك لأن هذه الاخبار و ان لم تكن متواتره لفظاً و لا معنى لاختلاف ألفاظها و مضامينها، و لكنها ليست أخبار آحاد حتى يلزم الدور، لأنها متواتره إجمالاً بمعنى أنه يعلم إجمالاً بصدور بعض هذه الروايات - على اختلاف مضامينها - عن المعصوم عليه السلام،

ص: ٥٠٥

مندفع بأنها و ان كانت كذلك (١) الا أنها متواتره إجمالاً، ضروره أنه يعلم إجمالاً بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و قضيته (٢) و ان كان حجيه خبر دل على حجيه أخصها مضموناً، الا أنه يتعدى عنه (٣) فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصيه (٤) و قد دل على حجيه ما كان أعم (٥) «-» . ----- و حينئذ، فالمتعين الأخذ بما هو أخصها مضموناً، و هو خبر العدل الإمامي الضابط المزكى بعدلين مثلاً، و هو المسمى بالصحيح الأعلاني، فان ظفرنا في مجموع تلك الاخبار بخبر واجد لهذه الصفات دال على حجيه خبر كل ثقه و ان لم يكن عادلاً- بل و ان لم يكن إمامياً، أمكن التعدى من حجيه خصوص خبر الإمامي العدل الضابط إلى القول باعتبار خبر مطلق الثقه.

(١). أى: غير متواتره لفظاً أو معنى.

(٢). أى: و مقتضى العلم الإجمالى بصدور بعض هذه الاخبار و ان كان...

(٣). أى: عن أخصها مضموناً، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). و هى كون المخبر ثقه عدلاً.

(٥). و الظاهر أن صحيحه أحمد بن إسحاق المتقدمه وافيه بإثبات المطلوب، إذ هى من حيث السند صحيحه، لأن رجال سندها من الشيعة الثقات العدول كما يظهر بمراجعته كتب الرجال، و من حيث الدلاله فى غايه الظهور فى حجيه قول الثقه مطلقاً سواء كان إمامياً أم غيره، فان تعليل الإمام عليه السلام لوجوب قبول روايه العمري و ابنه بقوله: «فانهما الثقتان المؤمنان» تعليل بمطلق الوثاقه و المؤمنيه، لا الوثاقه المختصه بأمثال العمري و ابنه، و من المعلوم أن العبره =====

(-). لكن الحجيه حينئذ ليست تعبدية، ضروره أن خبر الثقه مما بنى العقلاء

ص: ٥٠٦

فافهم (١). ----- بعموم التعليل لا بخصوصيه المورد، و مقتضاه الالتزام بحجيه خبر الثقة
مهما كان مذهبه.

(١). لعله إشاره إلى عدم جواز التعدي عما هو أخصها مضموناً إلى غيره، لأن تلك القيود دخيله في موضوع حجيه خبر الواحد،
و لا أقل من احتمال دخلها فيه كما لا يخفى. =====

لى اعتباره فى أمورهم، و حيث ان بناءهم ليس على العمل بالظن و الشك، بل يعملون بما يعلمون و لو علماً عادياً، فلا يكون
الأمر بالعمل بخبر الثقة الا إرشاداً إلى ما عليه العقلاء من دون أن يكون هناك تعبد. كما أنه يستفاد من بناء العقلاء على العمل
بخبر الثقة لأجل افادته الوثوق و الاطمئنان أن المدار فى حجيته ليس على أنه خبر الثقة، بل على أنه خبر يوثق بصدوره و ان لم
يكن مخبره ثقه، لكن كان محفوفاً بما يوجب الوثوق بصدوره، كما استقر على هذا طريقه أكثر المجتهدين فى استنباط
الأحكام، فانهم يستندون فيه إلى الخبر الموثوق الصدور و ان كان بحسب السند ضعيفاً. هذا حال الاخبار.

و أما الآيات الشريفه، فقد تقدم عدم دلالتها أيضاً على وجوب قبول خبر الواحد تعبداً كما هو المطلوب، بل هى بين ما لا تدل
على ذلك أصلاً ك آيه النبأ، لعدم المفهوم لها، و بين ما تدل على وجوب إشاعه الحق و إذا عنه المستلزمه للعلم به، و من
المعلوم أن حجيه العلم ليست جعليه تعبدية بل ذاتيه، فهذا القسم من الآيات إرشاد إلى حكم العقل بلزوم متابعه القطع.

فالمتحصل: أنه لا دليل على وجوب قبول خبر الواحد تعبداً، فتأمل جيداً.

ص: ٥٠٧

فى الإجماع على حجيه الخبر، و تقريره من وجوه (١):

أحدها (٢): دعوى الإجماع من تتبع فتاوى الأصحاب (٣)

على الحجيه من زماننا إلى زمان الشيخ، فيكشف (٤) رضاه بذلك (٥) -----

(١). سته ذكرها شيخنا الأعظم، و اقتصر المصنف على ثلاثه منها.

(٢). أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «أحدها: الإجماع على حجيه خبر الواحد فى مقابل السيد و أتباعه، و طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلو:

أحدهما تتبع أقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين، فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضى الإمام عليه السلام بالحكم... إلى أن قال:

و الثانى تتبع الإجماعات المنقوله فى ذلك... إلخ».

(٣). فيكون الإجماع محصلا.

(٤). بالبناء للمجهول، و الا فالصواب: «فينكشف رضاه» أو «فيكشف عن رضاه» و الضمير المستتر فى «تكشف» يرجع إلى تتبع.

(٥). أى: باعتبار الخبر المستفاد من قوله: «حجيه الخبر».

و يقطع (١) به أو من تتبع (٢) الإجماعات المنقولة على الحجية.

و لا يخفى مجازفه هذه الدعوى (٣)، لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره (٤) من الخصوصيات، و معه (٥) لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام من تتبعها. و هكذا (٦) حال تتبع الإجماعات المنقولة. -----

(١). يعنى: حدساً، لعدم وجود الإجماع الدخولى، و بطلان اللطفى عند المصنف، و ضمير «به» راجع إلى اعتبار الخبر.

(٢). عطف على «من تتبع» و هذا تقريب للإجماع المنقول بالتواتر على اعتبار الخبر الواحد، و عليه فلا يلزم الدور، لأنه انما يلزم لو كان الإجماع محكياً بخبر الواحد كما لا يخفى.

(٣). غرضه المناقشه فى دعوى الإجماع المحصل على اعتبار خبر الواحد، و حاصلها: اختلاف الفتاوى فى الخصوصيات الدخيله فى حجيه خبر الواحد، إذ العنوان فى بعضها خبر الثقة كما نسب إلى مشهور القدماء، و فى بعضها الآخر خبر العدل الإمامى على الاختلاف فى اعتبار تعدد المزكى كما ذهب إليه صاحب المعالم، و كفايه تزكيه واحد كما ذهب إليه العلامة فى التهذيب، و فى بعضها الآخر شىء آخر ككونه مقبولاً عند الأصحاب كما عن المعتمر، و مع هذا الاختلاف و عدم وصول شىء من هذه العناوين إلى حد الإجماع كيف يمكن دعوى الإجماع و القطع برضا المعصوم عليه السلام باعتبار خبر الواحد.

(٤). أى: فى اعتبار الخبر الواحد، و «من الخصوصيات» بيان للموصول فى «فيما أخذ» و قد عرفت المراد من الخصوصيات.

(٥). أى: و مع اختلاف الفتاوى فى الحجية لا مجال... إلخ، و ضمير «تتبعها» يرجع إلى الفتاوى.

(٦). هذا مناقشه بالنسبه إلى الإجماعات المنقولة على حجيه خبر الواحد

اللهم الا أن يدعى تواطؤها (١) على الحجية فى الجملة، و انما الاختلاف فى الخصوصيات المعتمده فيها، و لكن دون إثباته (٢) خرط القتاد. ----- كالمناقشه فى دعوى الإجماع المحصل، لأن بعضهم نقل الإجماع على حجيه خبر العدل الإمامى مثلا، و آخر على حجيه خبر الثقة، و ثالث على حجيه خبر العدل الضابط... إلخ، و هذا الاختلاف فى الفتاوى و فى الإجماعات المنقوله مانع عن تحقق الإجماع المحصل و المنقول بالتواتر.

(١). أى: تواطؤ الفتاوى، و غرضه تصحيح التمسك بالإجماع على حجيه الخبر الواحد، بأن يقال: ان الاختلاف فى الخصوصيات المأخوذه فى مورد الإجماع لا يقدح فى تحقيقه بعد اتفاقهم على أصله، حيث ان الاختلاف يرجع إلى تشخيص ما هو الحججه عندهم قطعاً، فأصل اعتبار الخبر مفروغ عنه لديهم، غاية الأمر أن بعضهم يقول: ان الحججه هو الخبر الواحد لشرط كذا، و الآخر يقول: انها هى الخبر الواحد لشرط كذا، فلو انكشف بطلان قول أحدهما لالتزم بصحة قول صاحبه، و لا بأس بدعوى الإجماع حينئذ.

(٢). أى: و لكن دون إثبات ادعاء التواطؤ خرط القتاد، و ذلك لأن الاختلاف فى الفتاوى فى مسأله حجيه الخبر ان كان راجعاً إلى الاختلاف فى الخصوصيات دون أصل الحجيه - كما صححنا به دعوى الإجماع - فلا بدّ حينئذ من الأخذ بما هو أخص مضموناً، كأن يؤخذ بخبر العدل الإمامى الممدوح بما يفيد العدالة فى كل طبقه كما هو الحال فى التواتر الإجمالى، للعلم بأن الاختلاف حينئذ راجع إلى تعيين ما هو الحججه عندهم بعد تسلم أصلها. و لكن الإشكال فى إثبات هذه الدعوى، إذ ظاهر ترتب الحجيه على كل عنوان هو عدم حجيه غيره على

ص: ٥١٠

ثانيها: دعوى اتفاق العلماء عملاً (١)، بل كافة المسلمين على العمل

بخبر بالخبر (الواحد فى أمورهم الشرعيه،

كما يظهر (٢) من أخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها.

و فيه (٣): ----- تقدير بطلانه، و عليه فدعوى رجوع الاختلاف إلى الاختلاف فى تعيين

الحجه غير ظاهره ان لم يكن خلافها ظاهراً.

(١). و هذا هو الإجماع العملى المعبر عنه بالسيره المتشرعيه، كما أن الوجه الأول هو الإجماع القولى، و مناط اعتبار كل من الإجماع القولى و العملى انما هو كشفه عن قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره، لا أن الوجه فى حجيه الإجماع العملى هو كشفه عن الإجماع القولى كما قيل، فلاحظ و تأمل.

و قد جعل شيخنا الأعظم (قده) هذا الوجه ثالث تقارير الإجماع، حيث قال:

«استقرار سيره المسلمين طراً على استفاده الأحكام الشرعيه من أخبار الثقات المتوسطه بينهم و بين الإمام عليه السلام أو المجتهد... إلى أن قال: و دعوى حصول القطع لهم فى جميع الموارد بعيده عن الإنصاف. نعم المتيقن من ذلك حصول الاطمئنان بحيث لا يعتنى باحتمال الخلاف».

(٢). أى: كما يظهر العمل بخبر الواحد من أخذ فتاوى... إلخ.

(٣). أجب المصنف عن هذا التقرير للإجماع بوجوه ثلاثه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى ما عرفت» و حاصله: أن سيره المتشرعه و ان كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد، الا أنه لما كان هؤلاء العاملون به مختلفين فيما هو مناط اعتباره و العمل به، حيث ان بعضهم يعمل به لأنه خبر عدل إمامى، و آخر لأنه خبر ثقه، و ثالث لأنه مقبول عند الأصحاب، و هكذا،

- مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الأول - أنه (١) لو سلم اتفاقهم على ذلك (٢) لم يحرز (٣) «-» أنهم اتفقوا بما هم مسلمون و متدينون بهذا الدين، أو بما هم عقلاء و لو لم يلتزموا (و لو لم يلزموا) بدين، -----
---- لم يكن مجرد عملهم به كاشفاً عن السنه، أعنى قول الإمام عليه السلام أو فعله أو تقريره. و قد تقدم هذا الإشكال على أول تقارير الإجماع أيضا.

(١). هذا هو الوجه الثاني، و حاصله: منع الإجماع العملى على العمل بخبر الواحد مطلقاً و ان لم يوجب العلم - كما هو المطلوب - و انما المسلم هو عملهم بالأخبار الموجوده فى الكتب المعتميره كالكتب الأربعة المتقدمه و نحوها، الا أن مسالكهم فى العمل بها متشتمته، فبعضهم يعمل بها لكونها متواتره عنده، و الآخر يعمل بها لكونها فى نظره محفوفه بالقرائن الموجبه للعلم بالصدور، و الثالث يعمل بها لكونها عنده أخبار ثقات، و الرابع لأجل شهاده مؤلفيها بصحه ما أوردوه من الروايات فيها.

(٢). أى: على العمل بخبر الواحد فى أمورهم الشرعيه.

(٣). هذا ثالث الوجوه، و حاصله: أنه - بعد تسليم اتفاقهم على العمل بخبر الواحد مطلقاً - لم يظهر أن إجماعهم انما هو لأجل كونهم مسلمين أو لكونهم عقلاء مع الغض عن تدينهم و التزامهم بدين، فيرجع إلى الوجه الثالث من وجوه تقرير الإجماع، و هو دعوى استقرار سيره العقلاء عليه كما سيأتى بيانه. =====

(-). بل ظاهر تعبير مدعى الإجماع بقوله: «كافه المسلمين» أنهم بما هم مسلمون يعملون بالخبر، فدعوى عدم الإحراز خلاف ظاهر التعبير بالمسلمين و نحوه.

ص: ٥١٢

كما هم لا يزالون يعملون بها (١) في غير الأمور الدينيه من الأمور العاديه، فيرجع إلى ثالث الوجوه، و هو دعوى استقرار سيره العقلاء (٢) من ذوى الأديان و غيرهم على العمل بخبر الثقه و استمرت إلى زماننا، و لم يردع عنه نبى و لا وصى نبى، ضروره (٣) أنه لو كان (٤) لاشتهر و بان، و من الواضح أنه يكشف عن رضاء الشارع به (٥) -----

(١). أى: بأخبار الآحاد.

(٢). و حاصله: دعوى استقرار سيره العقلاء بما هم عقلاء على العمل بخبر الثقه و استمرارها إلى زماننا، و عدم ردع نبى و لا وصى نبى عنه، إذ لو كان هناك ردع عنه لبان، فعدم الردع عنه يكشف قطعاً عن رضا المعصوم عليه السلام بالعمل بخبر الثقه فى الشرعيات أيضا كعملهم به فى أمورهم العاديه. و الفرق بين هذا الوجه و سابقه: أن الوجه السابق كان دعوى سيره خصوص المسلمين على العمل بالخبر الواحد فى الشرعيات، و هذا الوجه دعوى سيره العقلاء و بنائهم على العمل بخبر الثقه فى جميع أمورهم، لا خصوص المسلمين، هذا. و قد جعله شيخنا الأعظم رابع تقارير الإجماع، فقال: «الرابع استقرار طريقه العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقه فى أمورهم العاديه، و منها الأوامر الجاربه من الموالى إلى العبيد، فنقول: ان الشارع ان اكتفى بذلك منهم فى الأحكام الشرعيه فهو، و إلا و جب عليه ردعهم و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق فى الأحكام الشرعيه كما ردع فى مواضع خاصه... إلخ».

(٣). تعليل لقوله: «و لم يردع» و ضمير «عنه» راجع إلى العمل بخبر الثقه، و ضمير «انه» إلى الردع المستفاد من العبارة، فمرجع الضمير معنوى.

(٤). أى: لو ثبت الردع لاشتهر و بان، ف «كان» هنا تامه.

(٥). أى: بالعمل بخبر الثقه، و ضمير «أنه» راجع إلى عدم الردع.

ص: ٥١٣

فى الشرعيات أيضا (١).

ان قلت (٢): يكفى فى الردع الآيات الناهيه و الروايات المانعه عن اتباع غير العلم، و ناهيك (٣) قوله تعالى: «و لا تقف ما ليس لك به علم»، و قوله تعالى: «ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً».

قلت: لا يكاد يكفى تلك الآيات فى ذلك (٤)، فانه - مضافاً إلى أنها وردت إرشاداً إلى عدم كفايه الظن فى أصول الدين، --

(١). قيد ل «خصوص الشرعيات» يعنى: كرضاه بعملهم به فى غير الشرعيات.

(٢). هذا إشكال على التمسك ببناء العقلاء، و قد ذكره الشيخ الأعظم بعد التقرير الرابع للإجماع، و قال: «فان قلت: يكفى فى ردعهم الآيات المتكاثرة و الاخبار المتظافره بل المتواتره على حرمة العمل بما عدا العلم» و توضيحه: أن بناء العقلاء على العمل بخبر الثقة فى كفايه أمورهم و ان كان مسلماً، و لكن من المعلوم أن التشبث به منوط بإمضاء الشارع له، إذ ليس بنفسه حجه، و لم يثبت إمضاء الشارع له، بل ثبت ردعه عنه، لأن عموم أو إطلاق الآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، و كذا عموم الروايات المتقدمه فى أدله المانعين يشمل هذا البناء العقلائى أيضاً، فيصير مورداً للردع، و معه لا عبره به حتى يتمسك به لحجيه خبر الواحد.

(٣). اسم فاعل من «نهى ينهى»، معناه: أن ما نذكره من الآيات و الروايات ينهاك عن تطلب غيره.

(٤). أى: فى الردع، و ضمير «فانه» للشأن، و قد أجاب المصنف عن الإشكال المتقدم بوجه ثلاثه: الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى...» و حاصله:

أن مورد هذه الآيات الناهيه هو خصوص أصول الدين، و لا- ربط لها بما نحن فيه أعنى إثبات حجيه خبر الواحد فى الفروع، فيكون النهى عن اتباع الظن

ص: ٥١٤

و لو سلم (١)، فانما المتيقن لو لا (٢) أنه المنصرف إليه إطلاقها ----- في أصول الدين
إرشاداً إلى حكم العقل بعدم كفايه الظن فيها، و هو كما ترى أجنبي عن المقام.

(١). يعنى: و لو سلم إطلاق النهى الوارد فى الآيات و الروايات ليشمل العمل بالخبر الواحد فى فروع الدين أيضاً، فانما... إلخ، و هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أن النهى - بعد تسليم إطلاقه فى الآيات و الروايات - منصرف إلى خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه، أو هو مجمل، و المتيقن منه هو ذلك - أى الذى لم يقم على اعتباره دليل -، و على التقديرين لا يشمل بناء العقلاء الذى هو حجه عندهم، فالمراد بالحجيه فى قوله: «لم يقم على اعتباره حجه» أعم من الحججه الشرعيه و العقلانيه، إذ لو كان المقصود خصوص الحججه الشرعيه لكان بناء العقلاء مندرجاً فيما لم تقم على اعتباره حجه شرعيه، و لثم الإشكال المذكور على العمل بخبر الواحد ببناء العقلاء.

و بالجملة: فقوله: «لو سلم بحسب التحليل إشاره إلى جوابين:

أحدهما: دعوى انصراف إطلاق الآيات إلى خصوص الأماره غير المعتمره.

ثانيهما: دعوى تيقنها، أى: تيقن الأماره غير المعتمره من إطلاقها لو فرض إجمالها، و عدم وجود ما ينصرف إليه إطلاقها كما لا يخفى.

(٢). هذه جمله معترضه، و هى إشاره إلى انصراف الإطلاق بعد تسليمه كما عرفت توضيحه، و ضمير «أنه» راجع إلى اللام الموصوله فى «المنصرف» المراد بها - المتيقن - يعنى: لو لا أن المتيقن هو الذى ينصرف إليه إطلاق الآيات و الروايات، و «هو خصوص» خبر «المتيقن» و الأولى سوق العبارة هكذا:

«فانما المتيقن هو خصوص الظن الذى لم يقم على اعتباره حجه لو لا أنه المنصرف إطلاقها إليه» لوجهين:

ص: ٥١٥

هو خصوص الظن العذى لم يقم على اعتباره حجه (١) - لا يكاد (٢) يكون الردع بها الا- على وجه دائر، و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم -----

أحدهما: أن يرجع ضمير «أنه» إلى «خصوص الظن»، إذ لا بد من فرض المرجع ما يلائم صورتى الإجمال و عدمه، و هو الذى لم يقم على اعتباره دليل، و لو تركت العبارة بحالها، فان رجع ضمير «أنه» إلى المتيقن - كما هو المنسبق إليه الذهن - لم يستقم المعنى، إذ لا معنى لكون المتيقن هو المنصرف إليه، لأن القدر المتيقن يكون فى فرض الإجمال، و الانصراف فى فرض عدم الإجمال، و هما متناقضان. و ان رجع ضميره إلى قوله: «خصوص الظن» سلم من هذا الإشكال، لكنه يلزم عود الضمير إلى المتأخر لفظاً و رتبه، و هو غير جائز، اللهم الا أن يحذف ضمير «أنه» فيكون قوله: «هو خصوص الظن» مورداً لتنازع «المتيقن» و «أن» لأن كلا منهما حينئذ يطلبه خبراً له، و تستقيم العبارة لفظاً و معنى كما لا يخفى.

الثانى: أن لا ينسبق إلى الذهن قراءه «المنصرف» بصيغه المفعول و جعل «إليه» متمماً له.

(١). كالشهره الفتوائيه التى لم ينهض دليل على اعتبارها.

(٢). خبر «فانه» فى قوله: «فانه مضافاً» و هذا هو الوجه الثالث و الجواب الأصلى عن الإشكال، و توضيحه: أنه لا يمكن أن تكون الآيات الناهيه رادعه للسيره العقلائيه، لأن ردها مستلزم للدور، و ذلك لأن رادعيه عموم الآيات للسيره موقوفه على حجيه هذا العموم، إذ لو لم يكن حجه لم يكن رادعاً، و حجيه هذا العموم موقوفه على عدم كون السيره - التى هى أخص من العموم - مخصّصه له، إذ لو كانت مخصّصه له لم يبق لها عموم حتى تكون بعمومها حجه رادعه عن السيره، و عدم مخصّصيه السيره لعموم الآيات موقوف على عموميتها، و عموميتها موقوفه على عدم مخصّصيه السيره لها.

ص: ٥١٦

تخصيص عمومها أو تقييد إطلاقها (١) بالسيره على اعتبار خبر الثقة، و هو (٢) يتوقف على الردع عنها بها (بها عنها) و الا (٣) لكانت مخصصه أو مقيده لها (بها) كما لا يخفى. -----

و بالجملة: فرادعيه هذه الآيات موقوفه على عموميتها، و عموميتها موقوفه على عدم تخصيصه السيره لها، و عدم تخصيصه السيره لها موقوف على عموميتها، و عموميتها موقوفه على رادعتها للسيره، فرادعتها موقوفه على رادعتها، و هو دور واضح.

و بعبارة مختصره نقول: ردع الآيات عن السيره متوقف على عدم كون السيره مخصصه لها، إذ لو كانت مخصصه لها لم تردع عنها، و عدم كون السيره مخصصه لها متوقف على كون الآيات رادعه عنها، إذ لو لم تردع عنها كانت السيره مخصصه لها، فردع الآيات عن السيره متوقف على ردعها عن السيره، و هو دور.

(١). هذا الضمير و ضمائر «بها» في الموضوعين و «عمومها، إطلاقها» راجعه إلى الآيات و الروايات الناهيه، و «على اعتبار» متعلق ب «بالسيره» و قوله: «و ذلك» بيان للدور.

(٢). أى: و عدم تخصيص الآيات أو عدم تقييدها بالسيره يتوقف على الردع عن السيره بالآيات. و الحاصل: أن ردع السيره بالعمومات غير ممكن.

(٣). أى: و ان لم تكن الآيات رادعه عن السيره لكانت السيره مخصصه أو مقيده للآيات الناهيه.

هذا بناءً على أن النسخه «لها» باللام، و أما بناءً على أنها «بها» بالباء - كما فى بعض النسخ - فالمعنى: و ان لم تكن الآيات رادعه عن السيره كانت

ص: ٥١٧

لا يقال: على هذا (١) لا- يكون اعتبار خبر الثقة بالسيره أيضا (٢) إلا- على وجه دائر، فان (٣)اعتباره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها (٤)، و هو (٥) «-» يتوقف على تخصيصها بها، و هو (٦) يتوقف على عدم -----
----- مخصّصه - بالفتح - بالسيره يعنى أن السيره تخصصها حينئذ، و الأمر سهل.

(١). أى: بناءً على استلزام رادعيه الآيات للسيره للدور لا يكون... إلخ، و غرضه من هذا الإشكال: عدم إمكان التشبث بالسيره لإثبات حجيه خبر الثقة، لاستلزامه الدور المذكور أيضا، توضيحه: أن حجيه خبر الثقة موقوفه على حجيه السيره، لأنها - حسب الفرض - دليل اعتبار خبر الثقة، و المفروض أن حجيه السيره موقوفه على عدم رادعيه الآيات لها، و عدم رادعيه الآيات لها موقوف على مخصصيه السيره لها، و مخصصيه السيره لها موقوفه على حجيه السيره، و حجيه السيره موقوفه على عدم رادعيه الآيات لها، و عدم رادعيه الآيات لها موقوف على حجيتها، فحجيه السيره موقوفه على حجيه السيره، و هو دور، و لزوم هذا الدور مانع عن ثبوت حجيه السيره، و مع عدم ثبوت حجيتها كيف يصح جعلها دليلا على اعتبار خبر الثقة؟

(٢). يعنى: كما لم يكن ردع الآيات عن السيره الا على وجه دائر.

(٣). أى: فان اعتبار خبر الثقة بالسيره، و هذا تقريب للدور، و قد عرفته.

(٤). أى: عدم الردع بالآيات عن السيره.

(٥). أى: و عدم الردع يتوقف على تخصيص الآيات بالسيره.

(٦). أى: و تخصيص الآيات بالسيره يتوقف على عدم ردع الآيات عن السيره، فضمير «بها» راجع إلى الآيات، و «عنها» إلى السيره. =====

(-). لا يخفى أنه بناء على اعتبار خبر الثقة ببناء العقلاء لا تصلح الآيات

فانه يقال (١): انما يكفى فى حجته بها عدم ثبوت الردع عنها،-----

(١). هذا جواب الإشكال، و محصله: منع الدور بمنع التوقف الثانى - و هو توقف وجوب اتباع السيره على ثبوت عدم الردع بتلك الآيات عنها، و أن القدر المسلم توقفه على عدم ثبوت الردع عنها، لا توقفه على ثبوت عدم الردع عنها - و توضيحه: أن اعتبار خبر الثقة بالسيره لا يتوقف على عدم الردع الواقعى عن السيره، بل يتوقف على عدم العلم بالردع عنها، فعلم العلم بالردع كاف فى اعتبار السيره، فيثبت بها اعتبار خبر الثقة، كما أن عدم ثبوت الردع كاف أيضا فى تخصيص العموم بالسيره، فإذا لم يعلم بالردع كفى ذلك فى اعتبار السيره، و يثبت به اعتبار خبر الثقة حينئذ، و عدم ثبوت الردع كاف فى تخصيص العموم بالسيره. و الوجه فى جواز الركون إلى السيره مع عدم ثبوت الردع عنها: أن المناط فى الإطاعه و المعصيه - اللتين يحكم العقل بحسن الأولى و قبح الثانية - هو ما يكون عند العقلاء طاعه و عصياناً، و حينئذ =====

لناهيه للردع عنه، لخروجه عن موضوع الآيات تخصصاً، لما مر فى بعض التعاليق من عدم بناء العقلاء على العمل بالظن، فلا يعملون بخبر الثقة الا- إذا أفاد الاطمئنان الذى هو علم عادى، فخبر الثقة على هذا خارج موضوعاً عن الآيات الناهيه، و لا يرى العقلاء من يعمل بخبر الثقة عاملاً بالظن و مخاطباً بمثل قوله تعالى: و لا تقف ما ليس لك به علم .

ثم ان الرادعيه و المخصصيه من الأمور المتضاده، و قد ثبت فى محله: أنه لا مقدميه بين عدم أحد الضدين و وجود الآخر، فتعبير المصنف (قده) «بتوقف التخصيص على عدم الردع و توقف الردع على عدم التخصيص» لا يخلو عن المسامحه.

نعم وجود كل منهما يلازم عدم الآخر، و هذا غير التوقف و المقدميه.

لعدم (١) نهوض ما يصلح لردعها، كما يكفي في تخصيصها لها (٢) ذلك (٣) كما لا يخفى، ضروره (٤) أن ما جرت عليه السيره المستمره في مقام الإطاعه و المعصيه و في استحقاق العقوبه بالمخالفه و عدم استحقاقها «-» مع الموافقه و لو في صوره المخالفه عن الواقع يكون (٥) عقلا في الشرع ----- فإذا كان خبر الثقة حجه عندهم - إذ المفروض عدم ثبوت ردع الشارع عنها - كان موافقته و مخالفته طاعه و عصياناً بنظرهم، فإذا كانت موافقته طاعه و جبت عقلا، لصدق الإطاعه عليها بنظر العقلاء، و كذا تحرم مخالفته عقلا، لكونها معصيه عندهم أيضاً.

فالمتمحصل: أن ما يكون عند العقلاء طاعه يجب عقلا، و ما يكون عندهم معصيه يحرم كذلك.

(١). تعليل لعدم ثبوت الردع، و وجه عدم النهوض ما عرفت من عدم صلاحية الآيات و الروايات الناهيه عن اتباع غير العلم للردع عن السيره، لاستلزامه الدور.

(٢). أى: في تخصيص السيره للآيات، و ضمائر «لردعها، عنها، بها» راجعه إلى السيره، و ضمير «حجيتها» راجع إلى خبر الثقة.

(٣). فاعل «يكفى» و المشار إليه: عدم ثبوت الردع عن السيره.

(٤). تعليل ل «يكفى» و قد عرفته بقولنا: «و الوجه في جواز... إلخ».

(٥). خبر «أن ما جرت» و قوله: «و لو في صوره» قيد لقوله: «و في استحقاق العقوبه و عدم استحقاقها» و هو إشاره إلى الفرد الخفى من الإطاعه و المعصيه، =====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «و في استحقاق العقوبه بالمخالفه، و المثوبه بالموافقه و لو في صوره المخالفه للواقع يكون عقلا... إلخ».

ص: ٥٢٠

متبعاً ما لم ينهض (١) دليل على المنع عن اتباعه (٢) فى الشرعيات، فافهم و تأمل (Z). -----
--- و هو صورته مخالفته مورد الإطاعة و المعصية للواقع، و الفرد الجلى منهما هو صورته اصابته للواقع، يعنى: أن ما هو إطاعه و
معصيه عند العقلاء يكون عند الشرع كذلك سواء أ كانتا حقيقتين كما فى صورته إصابته موردهما للواقع، أم صورتين كما فى
صورته مخالفته للواقع.

(١). فإذا نهض دليل على المنع عن اتباعه كالقياس لم تكن السيريه على العمل به معتبره حينئذ، فالمعيار فى عدم حجيه السيريه
العقلانيه قيام الدليل على المنع عن اتباع ما جرت عليه و وصوله إلى المكلف.

(٢). أى: اتباع ما جرت عليه السيريه. _____

(Z). قولنا: «فافهم و تأمل» إشاره إلى كون خبر الثقة متبعاً و لو قيل بسقوط كل من السيريه و الإطلاق عن الاعتبار بسبب دوران
الأمر بين ردعها به و تقييده بها، و ذلك لأجل استصحاب حجيته الثابته قبل نزول الآيتين. فان قلت: لا مجال لاحتمال التقييد بها،
فان دليل اعتبارها مغيا بعدم الردع عنها، و معه لا- تكون صالحه لتقييد الإطلاق مع صلاحيتها للردع عنها كما لا يخفى. قلت:
الدليل ليس إلا- إمضاء الشارع لها و رضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها فى زمان مع إمكانه، و هو غير مغيا، نعم يمكن أن
يكون له واقعاً و فى علمه تعالى أمد خاص كحكمه الابتدائى، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع فى الحكم الإمضائى
ليس الا كالنسخ فى الابتدائى، و ذلك غير كونه بحسب الدليل مغيا كما لا يخفى.

و بالجملة: ليس حال السيريه مع الآيات الناهيه إلا كحال الخاصّ المقدم و العام المؤخر فى دوران الأمر بين التخصيص بالخاص
أو النسخ بالعام، ففيهما يدور الأمر أيضا بين التخصيص بالسيريه أو الردع بالآيات، فافهم.

ص: ٥٢١

فى الوجوه العقلية التى أقيمت على حجيه «-» خبر (الخبر) الواحد (١).

أحدها (٢): أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا

(١). الغرض من بيان هذه الوجوه العقلية إثبات حجيه خصوص خبر الواحد بها، دون مطلق الظن، كما أن الغرض من الوجوه العقلية التى يتعرض المصنف لها بعد هذه الوجوه هو إثبات حجيه مطلق الظن كما ستعرف.

(٢). ذكر هذا الوجه العقلى الشيخ الأعظم، و أورد عليه بوجوه أربعة، لكن المصنف تخلصاً عن الإيراد الأول عدل عن تقريب الشيخ (قده) إلى بيان آخر، و نحن بعد توضيح ما أفاده المصنف نقل بعض عبارات الشيخ ثم نبين الفرق =====

(-). التعبير بالحجيه مسامحه، إذ مقتضى الوجوه العقلية ليس الا لزوم العمل بالأخبار احتياطاً بحكم العقل لأجل العلم الإجمالى بصدور جملة منها، فذكر الوجوه العقلية لإثبات حجيه خبر الواحد على حذو إثباتها بالآيات و غيرها غير سديد، إذ من المعلوم مغايره الحجيه لحكم العقل بلزوم العمل بالروايات للعلم الإجمالى كما يظهر من كلام المصنف (قده) فيما سيأتى.

..... بينهما، فنقول: أما توضيح ما أفاده المصنف (قده) فهو: أنا نعلم إجمالاً بوجود تكاليف شرعية بين جميع الأمارات من الروايات وغيرها كالشهرات و الإجماعات المنقولة و الأولويات الظنية وغيرها، و هذا ما يسمى بالعلم الإجمالى الكبير، كما نعلم إجمالاً أيضاً بوجود أحكام شرعية فى روايات صادرة عن الأئمة عليهم السلام منقولة إلينا فى ضمن مجموع ما بأيدينا من الاخبار المرويه عنهم عليهم السلام، و هذا ما يسمى بالعلم الإجمالى الصغير. و حينئذ فنقول: أنا نعلم إجمالاً - بمقتضى الإجمالى الصغير - بصدور كثير من الاخبار التى بأيدينا عن الأئمة الأطهار عليهم صلوات الله الملك الغفار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافى لجاز لنا إجراء الأصول النافيه فى الشبهات الحكميه فيما عداه، لعدم لزوم محذور من جريانها حينئذ من الخروج عن الدين أو المخالفه القطعيه فى جملة من الأحكام، لكن حيث لا- نعلم تفصيلاً بذلك المقدار الوافى و انما نعلم به إجمالاً- و جب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لأن تحصيل الواقع العذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن فى تعيينه و العمل به بسبب العمل بالأخبار المظنونه الصدور، و لا يجب مراعاة أطراف العلم الإجمالى الكبير. و السر فى ذلك هو انحلال العلم الإجمالى الكبير، ذلك لأنه إذا تضيقت أطراف علمنا الإجمالى بثبوت التكاليف الشرعيه المنتشره بين جميع الأمارات على كثرتها و انحصرت أطرافه فى خصوص ما بأيدينا من الروايات التى علمنا إجمالاً بصدور كثير منها لانحصرت التكاليف و الأحكام الشرعيه فى هذه الأطراف، و لخرجت بقيه الأمارات عن أطراف العلم الإجمالى، و كان الشك فى ثبوت التكاليف بالنسبه إليها بدوياً. مثلاً إذا فرضنا أن المعلوم لنا بالعلم الإجمالى الكبير مائه حكم إلزامى، و علمنا إجمالاً - بالعلم الإجمالى الصغير - بصدور مائه روايه مما بأيدينا من الروايات متضمنه لتلك

..... المائه من الحكم الإلزامى انحل العلم الإجمالى الكبير، كما أنه لو فرضنا
أنا علمنا تفصيلاً بتلك المائه من الروايات انحل كلا العلمين الإجماليين الكبير والصغير معاً، و مقتضى الفرض الأول - أعنى
انحلال العلم الإجمالى الكبير فقط - لزوم الأخذ بالروايات طراً، لكونها من أطراف العلم الإجمالى الصغير، و جواز إجراء الأصل
النافى للتكليف فى موارد سائر الأمارات مما هى من أطراف العلم الإجمالى الكبير، لكون الشك فى التكليف بالنسبة إليها بدوياً
كما عرفت. و نظير المقام ما إذا علمنا إجمالاً بأن فى قطع غنم مشتمل على سود و بيض مثلاً عشرين غنماً مغصوباً، ثم قامت بينه
على مغصوبيه عشرين غنماً فى خصوص السود، فانه ينحل - بهذه البينه - العلم الإجمالى الكبير الذى كانت أطرافه مجموع
السود و البيض، فلا يجب الاجتناب الا عن خصوص السود، لجريان قاعده الحل فى البيض، لصيروره الشك فيها بدوياً كما هو
واضح.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالى الصغير يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير، و العمل بجميع الاخبار المثبتة و جواز العمل بالنافيه
ما لم يكن هناك أصل مثبت للتكليف، فمقتضى هذا الوجه الأول العلقى اعتبار الاخبار فقط دون سائر الأمارات كما لا يخفى،
من غير فرق فى وجوب العمل بين مظنون الصدور و مشكوكه و موهومه، هذا.

و أما شيخنا الأعظم فقد قرر هذا الوجه العلقى بقوله: «أو لها ما اعتمده سابقاً، و هو أنه لا شك للمتبع فى أحوال الزواه
المذكوره فى تراجعهم فى أن أكثر الاخبار بل جلها الا ما شد و ندر صادره عن الأئمه عليهم السلام، و هذا يظهر بعد التأمل فى
كيفية ورودها إلينا و كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة و من تقدمهم فى تنقيح ما أودعوه فى كتبهم» إلى أن قال
بعد الاستشهاد

..... بكيفية تدوين الأحاديث وجمعها: «والمقصود مما ذكرنا رفع ما ربما يكابره المتعسف الخالي عن التتبع من منع هذا العلم الإجمالي. ثم ان هذا العلم الإجمالي انما هو متعلق بالأخبار المخالفه للأصل المجرده عن القرينه، و الا- فالعلم بوجود مطلق الصادر لا- ينفع، فإذا ثبت العلم الإجمالي بوجود الاخبار الصادره فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور، لأن تحصيل الواقع المذى يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعين المصير إلى الظن في تعيينه توصلا إلى العمل بالأخبار الصادره».

و أما الفرق بين التقريرين فهو: أن الشيخ أفاد في تقريب الدليل: أن العلم الإجمالي بصدور جملة من الاخبار الموجوده فيما بأيدينا يوجب العمل بكل واحد من هذه الاخبار، لأنه من أطراف العلم الإجمالي، و أورد عليه أولا بقوله:

«ان وجوب العمل بالأخبار الصادره انما هو لأجل وجوب امتثال أحكام الله الواقعيه المدلول عليها بتلك الاخبار... إلى أن قال: و حينئذ نقول: ان العلم الإجمالي ليس مختصا بهذه الاخبار» و حاصله: أن العلم الإجمالي لا تنحصر أطرافه بخصوص الاخبار، إذ نعلم إجمالاً- بوجود الأحكام الواقعيه في موارد الشهرة و الإجماعات المنقوله أيضا، و يلزم حينئذ وجوب العمل بجميع الأمارات من باب الاحتياط دون خصوص الاخبار. و المصنف قرّر الدليل بنحو يخلو عن هذا الإشكال - يعنى إشكال عدم الانحصار -، إذ قد عرفت في توضيح كلامه:

أنه جعل دائره العلم الإجمالي منحصراً في خصوص الاخبار، بدعوى أن الروايات المعلوم صدورها إجمالاً- تكون بمقدار الأحكام الواقعيه و وافيه بها، و هذا يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير - أعنى العلم الإجمالي بوجود الأحكام في موارد جميع الأمارات - بما في الاخبار المدونه في الكتب التي بأيدينا، فلا موجب

من الاخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار (١) واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذاك (٢) المقدار لانحل «-» علمنا الإجمالى بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى العلم (٣) التفصيلى بالتكليف فى مضامين الاخبار الصادره المعلومه تفصيلاً «--» و الشك (٤) ----- للاحتياط فى جميع الأمارات كما هو مقتضى الإيراد المتقدم، و عليه، فهذا الوجه العقلى يختص بالأخبار و لا- يكون أعم منها و من سائر الأمارات، فكلام الشيخ (قده) فى تقرير هذا الوجه من الدليل العقلى أعم مورداً من كلام المصنف (قده) فى تقريره.

(١). عباره الرسائل - كما عرفت - خاليه عن هذا القيد، و به تخلص المصنف عن الإيراد الأول، و قد عرفت توضيح الإيراد و جواب المصنف عنه، و أنه لا أثر للعلم الإجمالى الكبير مع انحلاله بالعلم الإجمالى بوجود الأحكام فى خصوص الاخبار و وفائها بمعظم الأحكام.

(٢). أى: ذاك المقدار من الاخبار الوافى بمعظم الفقه.

(٣). متعلق ب «لانحل».

(٤). عطف على «العلم التفصيلى» أى: لانحل العلم الإجمالى الكبير إلى العلم التفصيلى و إلى الشك البدوى.

=====

(-). سيأتى فى الجزء الخامس إن شاء الله الكلام حول هذا الانحلال و أنه حقيقى أو حكمى، فانتظر.

(--). الصواب ذكر كلمه «أو إجمالاً» بعد قوله: «تفصيلاً» فى الموضوعين، ضروره عدم توقف انحلال العلم الإجمالى الكبير على العلم التفصيلى بصدور الروايات، لكفايه العلم الإجمالى بصدور أخبار فى انحلال العلم الإجمالى

ص: ٥٢٦

البدوى فى ثبوت التكليف فى مورد سائر الأمارات الغير المعتمبره (١)، و لازم ذلك (٢) لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة، و جواز العمل -----

(١). المفيد للظن كالشهرات و الإجماعات المنقوله.

(٢). يعنى: و لازم انحلال العلم الإجمالى الكبير إلى ما فى الاخبار، و هذا جواب عن ثالث إیرادات شيخنا الأعظم على الدليل العقلى المتقدم، حيث قال:

«و ثالثاً: ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف، لأنه الذى يجب العمل به، و أما الاخبار الصادره النافيه للتكليف فلا- يجب العمل بها... إلخ» و توضيحه: أن مقتضى هذا الوجه العقلى هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف فقط، لأنه الذى يجب العمل به. و أما الاخبار النافيه للتكليف فلا- يجب العمل بها، لأننا مكلفون بامتثال الأحكام الواقعيه المعلومه إجمالاً و المفروض العلم بصدور مقدار من الاخبار و أف بتلك الأحكام، فيجب العمل بها امتثالاً لتلك الأحكام، و عليه فلا موجب للعمل بالروايات النافيه، فهذا الدليل أخص من المدعى، إذ المقصود إثبات حجيّه الاخبار مطلقاً سواء كانت مثبتة للتكليف أم نافيه له، هذا.

و قد أجاب المصنف (قده) عن هذا الإشكال بقوله: «و لازم ذلك.. إلخ» و توضيحه: أن غرض المستدل إثبات وجوب العمل بالأخبار المثبتة و جواز =====

لكبير، هذا. مع أن العلم التفصيلي بصدور روايات لا- يقتضى إلا- لزوم العمل بها، و لا يقتضى لزوم العمل بكل روايه يحتمل صدورها، كما هو واضح.

و سيأتى التصريح منه بكفايه العلم الإجمالى بصدور روايات فى الانحلال المزبور بقوله فى ص ٥٣٣: (لما عرفت من انحلال العلم الإجمالى بينها بما علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالإجمال).

ص: ٥٢٧

على طبق النافى منها فيما إذا لم يكن فى المسأله أصل مثبت له (يثبت له) (١) من قاعده الاشتغال أو الاستصحاب بناء (٢) على جريانه فى أطراف ما علم إجمالاً (علم إجمالاً) بانتقاض الحاله السابقه فى ----- العمل بالروايات النافيه، لا- وجوب العمل بهما، فلا- يرد عليه ما ذكره الشيخ. نعم يرد عليه: أن جواز العمل بالأخبار النافيه ليس مطلقاً كالعامل بالأخبار المثبتة، بل مقيد بما إذا لم يكن فى مورد الخبر النافى للتكليف أصل مثبت له، مع أن كلامه بالنسبه إلى العمل بالأخبار النافيه مطلق، و سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

(١). أى: للتكليف، و غرضه: أن جواز العمل بالخبر النافى مشروط بعدم أصل مثبت للتكليف فى مورد من قاعده الاشتغال، كما إذا قام خبر على عدم وجوب السوره فى الصلاه، فان مقتضى قاعده الاشتغال - على تقدير مرجعيتها فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين - لزوم الإتيان بالسوره، أو الاستصحاب المثبت للتكليف، كاستصحاب نجاسه الماء القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر، إذا فرض شمول قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء كراً لم يحمل خبثاً» له يعنى القليل المتنجس المتمم كراً بظاهر أيضاً كما قيل بطهارته، فان هذا الخبر ناف للتكليف أعنى وجوب الاجتناب عن هذا الماء، و استصحاب نجاسته مثبت له، فمع وجود المثبت للتكليف لا يجوز العمل بالخبر النافى.

(٢). قيد للاستصحاب، و غرضه أن جريان الاستصحاب المثبت للتكليف فى المقام و تقديمه على الخبر النافى للحكم مبنى على جريانه فى أطراف العلم الإجمالى - إذا علم وجداناً بانتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف أو علم الانتقاض فى بعضها تعبداً، كما إذا قامت أماره عليه - فإذا بنينا على جريانه هناك جرى فى المقام و ثبت به التكليف السابق، و قدم على الخبر النافى للتكليف، و الا لم يجر و بقى الخبر النافى للتكليف بلا معارض، فيعمل به، و حينئذ فإذا علمنا

ص: ٥٢٨

..... إجمالاً- بصدور بعض الاخبار النافيه للتكليف فقد علمنا إجمالاً بانتقاض
الحاله السابقه فى بعض أطراف العلم الإجمالى المثبت له، فعلى القول بجريان الاستصحاب المثبت للتكليف فى تلك الأطراف
مع العلم بانتقاض حاله السابقه فى بعضها، أو قيام أماره على الانتقاض يجرى الاستصحاب هنا، و لا يجوز العمل بالخبر النافى.
و على القول بعدم الجريان يختص جواز العمل بالنافى بما إذا لم يكن فى مقابله قاعده الاشتغال، مثلاً إذا علمنا إجمالاً بوجوب
صلاه الظهر أو الجمعه يومها و دلت روايه - من الروايات المعلوم صدور جمله منها - على نفي وجوب الجمعه لم يجز العمل
بهذا الخبر النافى، لوجود الأصل المثبت للتكليف و هو قاعده الاشتغال المقتضيه لوجوب الجمعه، فيجب الإتيان بكلتا صلاتى
الظهر و الجمعه - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب أكثر من صلاه واحده يوم الجمعه بعد الزوال و قبل صلاه العصر -
. و هكذا الكلام بالنسبه إلى الاستصحاب ان قلنا بجريانه، فانه لما علمنا إجمالاً بوجوب صلاه الظهر أو الجمعه يومها، فلو دلت
روايه من الروايات النافيه التى علمنا بصدور جمله منها على نفي وجوب الجمعه فقد علمنا بها بانتقاض حاله السابقه فى بعض
أطراف العلم الإجمالى بوجوب إحدى صلاتى الظهر و الجمعه، فمقتضى جريان الاستصحاب مع العلم بانتقاض بعض الأطراف
- حسب الفرض - وجوب الإتيان بكليهما بمقتضى العلم الإجمالى - مع قطع النظر عن الإجماع على عدم وجوب الصلاتين معاً
كما تقدم - و عدم جواز العمل بهذا الخبر النافى، هذا.

و أما تحقيق البحث عن جريان الاستصحاب - فيما إذا علم وجداناً أو تعبداً بانتقاض حاله السابقه - و عدم جريانه فموكول إلى
محله، و نقول هنا

بعضها (١)، أو قيام (٢) أماره معتبره على انتقاضها (٣) فيه، ----- مختصراً: انه إذا بنينا على أن المانع من جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى هو تضاد العلم الإجمالى مع الأصول العمليه لم يجر الاستصحاب سواء لزم من جريانه مخالفه عمليه - كما إذا علمنا إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين المعلومى الطهاره سابقاً، فان استصحاب طهاره كليهما مستلزم للمخالفه العمليه للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، لأن استعمال كليهما بمقتضى الاستصحاب مخالفه عمليه لوجوب الاجتناب عن المعلوم النجاسه إجمالاً - أم لم تلزم، كما إذا انعكس المثال بأن علمنا إجمالاً بطهاره أحد الإناءين المعلومى النجاسه سابقاً، فان استصحاب نجاسه كليهما لا يستلزم مخالفه عمليه للعلم الإجمالى بطهاره أحدهما، لأن الاجتناب عن كليهما بمقتضى الاستصحاب لا ينافى عملاً طهاره أحدهما المعلومه إجمالاً كما لا يخفى.

و أما إذا بنينا على أن المانع من جريان الأصول العمليه فى أطراف العلم الإجمالى هو لزوم المخالفه العمليه جرى الاستصحاب إذا لم يلزم منه مخالفه عمليه، دون ما إذا لزم. و من هنا قد يفصل فى المثال المتقدم بين صورته الأولى، فلا يجرى، للزوم المخالفه العمليه من جريانه - كما تقدم - و بين صورته الثانيه، فيجرى، لعدم لزومها، و سيأتى مزيد تحقيق للمقام فى محله إن شاء الله تعالى.

(١). أى: فى بعض الأطراف.

(٢). عطف على قوله: «بانتقاض» فكأنه قيل: «أو علم بقيام أماره معتبره على انتقاضها» و الأولى سوق العبارة هكذا «أو قام أماره... إلخ» ليكون معطوفاً على «علم» و كيف كان، فالأول انتقاض وجدانى و الثانى تعبدى.

(٣). أى: على انتقاض الحاله السابقه فى بعض الأطراف.

ص: ٥٣٠

و الا (١) لاختص عدم جواز العمل على وفق النافى بما (٢) إذا كان على خلاف قاعده الاشتغال.

و فيه: أنه (٣) -----

(١). يعنى: و ان لم يجر الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى - فيما إذا علم بانتقاض الحاله السابقه فى بعضها - كان عدم جواز العمل بالخبر النافى للتكليف مختصاً بما إذا كان على خلاف مقتضى قاعده الاشتغال، إذ المفروض حينئذ أن الاستصحاب المثبت للتكليف غير جار حتى ينافى الخبر النافى للتكليف.

(٢). متعلق ب «لاختص» أى: لاختص عدم جواز العمل بما إذا كان... إلخ.

(٣). يعنى: أن هذا الوجه الأول من الدليل العقلى على حجيه خبر الواحد لا يكاد...، و هذا الإيراد هو رابع إیرادات الشيخ الأعظم على الدليل المتقدم، قال (قده) بعد بيان الإيراد الثالث ما لفظه: «و كذلك» لا يثبت به حجيه الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب و السنه القطعيه. و الحاصل: أن معنى حجيه الخبر كونه دليلاً- متبعاً فى مخالفه الأصول العمليه و الأصول اللفظيه مطلقاً، و هذا المعنى لا- يثبت بالدليل المذكور، كما لا يثبت بأكثر ما سيأتى من الوجوه العقليه بل كلها، فانتظر» و قد ارتضاه المصنف و جعله رداً للدليل، و حاصل ما أفاده: أن مقتضى الدليل المزبور هو الأخذ بالأخبار احتياطاً لا حجه، لأنه مقتضى العلم الإجمالى، و من المعلوم أن الأخذ من باب الاحتياط ينافى الأخذ بها من باب الحجيه، فان الحجه تخصص و تقييد و تقدم على معارضها مع الرجحان =====

(-). الأولى التعبير عنه ب «رابعاً» رعايه للسياق، و لعدم توهم كونه تتمه للإيراد الثالث.

ص: ٥٣١

لا- يكاد ينهض على حجيه الخبر بحيث (١) يقدم تخصيصاً أو تقييداً أو ترجيحاً على غيره من (٢) عموم أو إطلاق أو مثل (٣) مفهوم و ان كان (٤) «-» . ----- و المزيه، بخلاف الأخذ بها احتياطاً، فانه لا يترتب عليه هذه الآثار.

و بالجمله: فهذا الوجه العقلي لا يقتضى حجيه الاخبار التى هى المقصوده منه، بل يقتضى الأخذ بها من باب الاحتياط كما لا يخفى.

(١). بيان ل «حجيه الخبر» إذ من شأن حجيته تخصيص العموم به و تقييد الإطلاق و ترجيحه على غيره عند التعارض مع وجود مزيه فيه، و قوله: «يقدم» بصيغه المجهول، و نائب فاعله ضمير راجع إلى الخبر، و قوله: «تخصيصاً أو... إلخ» مفعول لأجله و تعليل لتقديمه، و «على غيره» متعلق ب «يقدم» و يمكن تعلقه أيضاً بقوله: «ترجيحاً» على وجه التنازع.

(٢). بيان ل «غيره» بنحو اللف و النشر المرتب.

(٣). التعبير بالمثل إشاره إلى مطلق الدلاله الالتزاميه، فان المفهوم أحد أقسامها، فان الخبر إذا كان الأخذ به من باب الاحتياط كان موروداً بالدليل الاجتهادى كعموم الكتاب أو إطلاقه أو مفهوم الآيه، و معه كيف يمكن تخصيص العموم الكتابى مثلاً أو تقييد إطلاقه بالخبر الذى يؤخذ به من باب الاحتياط.

(٤). أى: و ان كان هذا الوجه العقلي بالتقريب المتقدم للمصنف سليماً عن أول الإيرادات الأربعة، و قد كان حاصل الإشكال لزوم مراعاة الاحتياط فى جميع الأمارات و عدم الاقتصار على العمل بالروايات. =====

(-). هذه الجملة قد استفيدت تلويحاً مما أفاده المصنف فى تقرير الدليل بقوله: «بمقدار واف بمعظم الفقه» فلاحظ.

ثم ان للشيخ الأعظم إشكالا آخر، و هو ما أفاده بقوله: «و ثانياً: أن اللازم

ص: ٥٣٢

يسلم عما أورد عليه من أن لازمه الاحتياط في سائر الأمارات، لا- في خصوص الروايات، لما (١) عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينها (بينهما) بما (٢) علم بين الاخبار بالخصوص و لو بالإجمال (٣)، فتأمل. -----

(١). تعليل لقوله: «يسلم وقد عرفت اندفاع الإشكال بقوله: «بمقدار واف» حيث جعل العلم الإجمالي الكبير منحلًا بالأخبار، و ضمير «بينها» راجع إلى الأمارات التي منها الروايات، و بناء على كون النسخة «بينهما» فمرجع الضمير سائر الأمارات و الروايات.

(٢). متعلق ب «انحلال» أي: ينحل العلم الإجمالي الكبير بما علم ثبوته من الاخبار، فيختص الاحتياط بما لم ينحل العلم الإجمالي بالنسبة إليه من الاخبار، و لا موجب له بالنسبة إلى سائر الأمارات.

(٣). قيد ل «علم» أي: و لو كانت الاخبار التي انحل بها العلم الإجمالي الكبير =====

ن ذلك العلم الإجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الاخبار، لما عرفت من أن العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمون تلك الاخبار، لما عرفت العمل به، و حينئذ فكل ما ظن بمضمون خبر منها و لو من جهة الشهره يؤخذ به، و كل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به و لو كان مظنون الصدور، فالعبره بظن مطابقه الخبر للواقع لا بظن الصدور».

و لكن المصنف لم يرتض هذا الإشكال في حاشيه الرسائل و لم يتعرض له هنا، و الحق معه، لعدم وروده على الدليل المتقدم، لما عرفت من أن هذا الوجه المبني على العلم الإجمالي الموجب للاحتياط في جميع الأطراف لا- يفرق فيه بين كون بعضها مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، فلا يتعين الأخذ بالظن بالمطابقه لأن حجيه العلم الإجمالي بالنسبه إلى جميع الأطراف على حد سواء.

ص: ٥٣٣

مستدلا على حجيه الاخبار الموجوده في الكتب المعتمده للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به (١) من غير ردّ ظاهر، و هو: «أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة سيما بالأصول الضرورية كالصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و المتاجر و الأنكحه ----- غير معلومه بالتفصيل، بل كانت معلومه بنحو الإجمال، لكن معلوميتها كذلك كافيه أيضا في الانحلال، لما مر في تقريب الدليل من عدم إناطه انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم التفصيلي بالأخبار الصادره. نعم انحلال العلم الإجمالي الصغير يتوقف على ذلك كما هو واضح.

(١). الأولى تأنيث الضمير، لرجوعه إلى الاخبار، أو يقال: «حجيه الخبر الموجود» بلفظ الافراد كما في عبارته الرسائل، كما أن الأولى إضافه «به» بعد كلمه «مستدلا» ليرجع ضميره إلى الموصول في «ما ذكره» و كيف كان فقد نقل هذا الدليل شيخنا الأعظم بقوله: «الثاني ما ذكره في الوافيه مستدلاً على حجيه الخبر الموجود في الكتب المعتمده للشيعة بوجوه، قال: الأول: انا نقطع...» إلى آخر ما نقله المصنف (قده). و توضيح ما أفاده: أن هذا الدليل مركب من أمرين: أحدهما: القطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة، و عدم سقوطها بانسداد باب العلم بها. ثانيهما: أن جل أجزاء و شرائط و موانع الأصول الضرورية من الصلاه و الحج و الصوم و الأنكحه و غيرها من العبادات و المعاملات تثبت بالأخبار غير القطعيه، بحيث لو اقتصر في معرفه أجزائها و شرائطها و موانعها على الكتاب العزيز و الاخبار المتواتره و الآحاد المحفوفه بالقرائن القطعيه و موانعها على الكتاب العزيز و الاخبار المتواتره و الآحاد المحفوفه بالقرائن القطعيه لخرجت هذه الأمور عن هذه العناوين بحيث يصح سلبها عنها، لقله الاخبار القطعيه الصدور، و عدم كون الآيات غالبا الا في مقام التشريع فقط، فلا محيص عن العمل بالأخبار غير القطعيه الصدور.

و نحوها، مع أن جلّ أجزائها و شرائطها و موانعها (١) انما يثبت بالخبر غير القطعى بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بالخبر الواحد، و من أنكر (٢) فانما ينكره باللسان و قلبه مطمئن بالايمان» انتهى.

و أورد عليه أولاً (٣) بأن العلم الإجمالى حاصل بوجود الاجزاء -----

(١). هذا الضمير و ضميرا «أجزائها، شرائطها» راجع إلى الأصول الضرورية.

(٢). يعنى: و من أنكر ما ذكرناه من خروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور - لو لم يعمل بأخبار الآحاد غير القطعيه - فانما ينكره بلسانه و قلبه مطمئن بالاعتقاد بصحة ما ذكرناه.

(٣). المورد هو الشيخ الأعظم (قده) فقد أورد على هذا الدليل بوجهين، قال (قده): «و يرد عليه أولاً: أن العلم الإجمالى حاصل بوجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار لا- خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره، و مجرد وجود العلم الإجمالى فى تلك الطائفة الخاصه لا يوجب خروج غيرها من أطراف العلم الإجمالى... إلخ» و حاصل الإيراد: أن العلم الإجمالى بوجود الاجزاء و الشرائط لا تنحصر أطرافه فى الاخبار الواجده لما ذكره من الشرطين أعنى كونها موجوده فى الكتب المعتمد عليها عند الشيعة، و كونها معمولاً بها عندهم لا معرضاً عنها، لوجود هذا العلم الإجمالى أيضاً فى سائر الاخبار الفاقده لهذين الشرطين، فلا بدّ مع الإمكان من الاحتياط التام بالاحذ بكل خبر يدل على الجزئيه أو الشرطيه و ان لم يكن واجداً للشرطين المزبورين، و مع عدم الإمكان من الاحتياط التام لكونه مخلاً بالنظام أو موجباً للعسر لا بد من الأخذ بما يظن صدوره من الروايات على ما سيأتى فى دليل الانسداد.

ص: ٥٣٥

و الشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطه بما ذكره، فاللازم حينئذ (١) اما الاحتياط و العمل بكل خبر دل على جزئيه شىء أو شرطيه، و اما العمل (٢) بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئيه أو الشرطيه (اما الاحتياط، أو العمل بكل ما دل على جزئيه شىء أو شرطيه).

قلت: يمكن أن يقال: ان (٣) العلم الإجمالى و ان كان حاصلًا بين جميع الاخبار، الا- أن العلم بوجود الاخبار الصادره عنهم عليهم السلام بقدر الكفايه بين تلك الطائفه، أو العلم باعتبار تلك الطائفه -----

(١). أى: حين العلم الإجمالى بوجود الاجزاء و الشرائط بين جميع الاخبار.

(٢). غرضه بيان إيراد الشيخ الأعظم، و قد عرفت المراد من كلامه، ثم ان عبارته الرسائل - و الموجوده فى حاشيه العلامه الرشتى على المتن - هى هذه، و لكن الموجود فى أكثر نسخ الكفايه عبارته موجزه مخله بالمقصود، و قد جعلناها بين قوسين.

(٣). غرضه (قده) دفع إيراد الشيخ، بدعوى انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى تكون أطرافه جميع الاخبار - من دون خصوصيه للطائفه التى ذكرها المستدل و هى المشروطه بوجودها فى الكتب المعتمده و عمل الأصحاب بها - بالعلم الإجمالى الصغير الذى تكون أطرافه خصوص الاخبار الموجوده فى الكتب المعتمده المعمول بها، و خروج غيرها عن أطراف العلم الإجمالى. تقريب الانحلال: أن العلم الإجمالى بوجود روايات صادره أو معتبره بقدر الكفايه بين تلك الطائفه المشروطه بما ذكر يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى تكون أطرافه جميع الاخبار.

ص: ٥٣٦

كذلك (١) بينها يوجب (٢) انحلال ذاك العلم الإجمالي (٣) و صيروره (٤) غيره خارجاً (غيرها خارجة) عن طرف العلم كما مرّت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول (٥). اللهم الا أن يمنع عن ذلك (٦) و ادعى عدم الكفايه فيما علم بصدوره أو اعتباره من تلك الطائفه، أو ادعى (٧) العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها (٨)، فتأمل (٩). -----

(١). أى: بقدر الكفايه، و المراد بتلك الطائفه هي المشروطه بالشرطين المذكورين.

(٢). خبر «أن العلم» و ضمير «بينها» راجع إلى تلك الطائفه.

(٣). أى: العلم الإجمالي الكبير الذى تكون أطرافه جميع الاخبار.

(٤). معطوف على «انحلال» و ضمير «غيره» راجع إلى تلك الطائفه، فالأولى تأنيث الضمير، يعنى: أن غير تلك الطائفه خارج عن أطراف العلم الإجمالي.

(٥). حيث قال: «أنه يعلم إجمالاً بصدور كثير... بمقدار واف بمعظم الفقه».

(٦). أى: يمنع عن انحلال العلم الإجمالي بوجود هذا المقدار، و غرضه:

منع الانحلال اما بدعوى كون معلوم الصدور أو الحجيه أقل من المعلوم بالإجمال فى العلم الإجمالي الكبير، و اما بدعوى علم إجمالى آخر بصدور أخبار آخر غير هذه الاخبار المذكوره فى الكتب المعتمده، فاللازم حينئذ العمل بجميع الاخبار و عدم جواز الاكتفاء بتلك الطائفه.

(٧). الأولى «يدعى» فى الموردين.

(٨). أى: غير الاخبار الموجوده فى الكتب الأربعة.

(٩). لعله إشاره إلى منع كون معلوم الصدور أو الاعتبار أقل من المعلوم بالعلم الإجمالي الكبير، فالصواب ما أفاده من الانحلال بقوله: «قلت يمكن

و ثانيا: بأن قضيته (١) انما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الاخبار النافية لهما.

و الأولى (٢): ----- أن يقال... إلخ».

(١). أى: بأن مقتضى هذا الدليل العقلي الثانى انما هو...، و هذا ثانى إيرادى شيخنا الأعظم (قده) قال: «و ثانيا: ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الداله على الشرائط و الاجزاء، دون الاخبار الداله على عدمهما خصوصا إذا اقتضى الأصل الشرطيه و الجزئيه». و حاصله: أن هذا الدليل أخص من المدعى، إذ مقتضاه هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئيه أو الشرطيه دون الاخبار النافيه لهما، لأن الموجب للحجيه كان هو العلم الإجمالى بالأخبار المتضمنه لبيان الجزئيه أو الشرطيه أو المانعيه، فأطراف العلم الإجمالى هو خصوص هذه الروايات المثبتة لها دون النافيه، مع وضوح أن البحث عن حجيه الخبر لا- يختص بالأخبار المثبتة للتكاليف.

(٢). لما كان الإشكال الثانى على هذا الدليل العقلي غير وارد بالنسبه إلى الاخبار النافيه عدل المصنف (قده) فى الرد عليه عنه إلى ما فى المتن، و حاصله:

أن الدليل العقلي غير تام فى نفسه، أما عدم تماميته بالنسبه إلى الاخبار المثبتة، فلان العمل بها من باب الاحتياط - كما هو مقتضى العلم الإجمالى - انما يتجه إذا لم يكن فى مقابلها ما ينفى التكليف من عموم أو إطلاق، إذ الاحتياط أصل، و الدليل مقدم عليه، مثلا- إذا قامت البيئه على طهاره إناء من الأوانى التى علم إجمالا بنجاسه جمله منها، فالاحتياط بالاجتناب عن الجميع انما هو فيما لم تقم حجه على طهاره بعضها، فلو قامت حجه على طهاره بعضها لم يجب الاحتياط بالاجتناب عن الجميع.

ص: ٥٣٨

أن يورد عليه بأن قضيته (١) انما هو الاحتياط بالأخبار المثبتة فيما (٢) لم تقم حجه معتبره على نفيهما من (٣) عموم دليل أو إطلاقه، لا الحجية (٤) بحيث يخصص أو يقيد بالمثبت منها (٥) -----

و بالجمله: فوجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام حجه على نفي التكليف في مورده و لو بلسان العموم أو الإطلاق، فلو قامت حجه على نفي التكليف أخذ بها، و لم يكن الخبر المثبت له مخصصاً لعمومها أو مقيداً لإطلاقها حتى يؤخذ به، إذ الأخذ بالخبر المثبت انما هو من باب الاحتياط - كما تقدم - و ما يدل عموماً أو إطلاقاً على نفي التكليف مقدم عليه، و ليس الأخذ بالخبر المثبت للتكليف من باب الحجية حتى يعارض ما يدل على نفيه كى يخصص به عمومه أو يقيد إطلاقه، هذا.

و أما عدم تماميته بالنسبه إلى الاخبار النافية، فلان جواز العمل بالنافي أيضا مشروط بما إذا لم يكن في مورده ما يثبت التكليف و لو كان أصلا كما تقدم.

(١). أى: بأن مقتضى هذا الوجه العقلى الثانى.

(٢). هذا وجه العدول عن الإشكال الثانى للشيخ الأعظم، و حاصله: أن العمل بالأخبار المثبتة مشروط بعدم قيام حجه معتبره على نفي الجزئيه أو الشرطيه، و ضمير «نفيهما» راجع إلى الجزئيه أو الشرطيه، و ضمير «عليه» إلى الوجه العقلى.

(٣). بيان للحجيه المعتره.

(٤). معطوف على الاحتياط، يعنى: أن مقتضى هذا الدليل العقلى هو الاحتياط لا- الحجيه كما عرفت توضيحه آنفا، و قوله: «بحيث» بيان للحجيه.

(٥). أى: من الاخبار التى ثبتت حجيتها بهذا الوجه العقلى.

ص: ٥٣٩

(1). معطوف على قوله: «يخصص» يعنى: أن مقتضى الدليل المزبور ليس هو الحجية حتى يخصص بالمشتب، أو يعمل بالنافي فى قبال حجه على ثبوت التكليف، بل مقتضاه الاحتياط، فوجوب العمل بالمشتب من باب الاحتياط منوط بعدم قيام حجه على نفى التكليف، كما أن جواز العمل بالنافي موقوف على عدم قيام حجه على ثبوت التكليف فى مورده و لو كان أصلاً، كما لا يخفى.

=====

(-). أو يقوم مقام القطع الطريقي و الموضوعى، إذ لو كان حجه كان مصداقاً للعلم تعبداً، بخلاف الأخذ به احتياطاً، حيث ان الاحتياط ليس علماً وجدانياً و لا تعبدياً، أو يصح اسناد مضمونه إلى الشارع، إذ لو كان حجه كان كالعلم فى صحه اسناد مفاده إلى الشارع. أو يقدم على الأصول العمليه ووروداً أو حكمه.

و لا بأس بتفصيل الكلام فى هذا المقام، فنقول و به نستعين: ان الأصل اما تنزيلي كالأستصحاب و قاعدتى التجاوز و الفراغ - بناء على عدم أماريتهما - و اما غير تنزيلي كأصالتى البراءة و الاشتغال، و على التقديرين اما يكون الأصل نافياً للتكليف دائماً كالبراءة، و اما يكون مثبتاً له كذلك كقاعده الاشتغال، و اما يثبت تاره و ينفيه أخرى.

فان كان الأصل نافياً للتكليف سواء كان محرزاً أم غيره، فلا مجال لجريانه مع قيام خبر على ثبوته، من غير فرق فى ذلك بين حجيه الخبر و بين وجوب العمل به لأجل العلم الإجمالى، أما على القول بحجيته فواضح، و أما بناء على وجوب العمل به للعلم الإجمالى، فللزوم المخالفه القطعيه العمليه من جريانه فى جميع الأطراف، و للزوم الترجيح بلا مرجح من جريانه فى بعضها.

و ان كان الأصل كالخبر مثبتاً للتكليف الإلزامى كالوجوب و الحرمة، فلا مانع

ن جريانه على القول بوجوب العمل بالخبر من باب الاحتياط، لأن المانع من جريانه اما ارتفاع موضوع الأصل وجدانا أو تعبدا، و اما لزوم المخالفه القطعيه العمليه، و كلاهما مفقود فى المقام كما هو واضح.

نعم لا- يترتب على جريانه و عدمه ثمره عمليه بعد فرض كون الخبر كالأصل مثبتا للتكليف إلا- فى صحه اسناد الحكم المستصحب إلى المولى بناء على جريان الاستصحاب فيه، و عدم صحه اسناده إليه بناء على عدم جريانه فيه، لكون الإسناد حينئذ تشريعا محرما بعد فرض عدم حجيه الخبر.

نعم بناء على حجيته يصح الإسناد و لا يجرى الاستصحاب، لارتفاع موضوعه تعبدا بالخبر.

و ان كان الأصل كالخبر نافيا للتكليف كأصالة البراءة و استصحاب عدم الوجوب أو عدم الحرمة، فلا تظهر ثمره بين حجيه الخبر و بين وجوب الأخذ به من باب الاحتياط الا فى صحه الإسناد إلى الشارع، و ترتيب اللوازم بناء على حجيته، و عدمهما بناء على عدم حجيته.

و ان كان الأصل مثبتاً للتكليف و الخبر نافياً له، كما إذا قام خبر على جواز وطى الحائض بعد انقطاع الدم قبل الغسل مع اقتضاء الاستصحاب حرمة، فعلى القول بحجيه الخبر لا- يجرى الأصل مطلقاً و ان كان محرزا كالأستصحاب فى المثال، لارتفاع موضوعه - و هو الشك - بالخبر المفروض اعتباره.

و على القول بعدم حجيته، و أن لزوم العمل به انما هو للعلم الإجمالى، يفصل بين الأصل المحرز و غيره، فأما الأصل غير المحرز كقاعده الاشتغال، فبعدم جريانه، لوجود المقتضى و هو حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ

ن التكليف المعلوم إجمالاً، و عدم المانع و هو لزوم المخالفه العمليه، فلو علم بوجود إحدى الصلاتين القصر أو التمام، و قام الخبر على عدم وجوب التمام جرت قاعده الاشتغال بلا مانع، فيجب الجمع بينهما، إذ المفروض عدم حجيه الخبر حتى يمنع عن جريان القاعده.

و العلم الإجمالى بصدور جمله من الاخبار النافيه للتكليف لا يمنع عن جريان قاعده الاشتغال بعد تحقق موضوعها - و هو العلم بثبوت التكليف إجمالاً - إذ لازمه عدم جريان أصاله الاشتغال فى شىء من موارد العلم الإجمالى، بداهه وجود الترخيص فى جميع الموارد كالعالم الإجمالى بوجود إحدى الصلاتين الظهر و الجمعه يومها، فانه يعلم بالترخيص فى ترك ما لا يجب منهما واقعاً.

و الحاصل: أن العلم الإجمالى بصدور جمله من الروايات المرخصه عن المعصومين عليهم الصلاه و السلام لا يمنع عن جريان قاعده الاشتغال بناء على كون العمل بالأخبار للعلم الإجمالى لا لأجل الحجيه.

نعم بناء على حجيتها لا- وجه لجريان القاعده، لانحلال العلم الإجمالى بالتكليف بالخبر المفروض اعتباره. هذا فى الأصل غير المحرز.

و أما الأصل المحرز كاستصحاب حرمه و طى الحائض بعد النقاء قبل الاغتسال مع قيام الخبر على جوازه، فان لم يحصل العلم الإجمالى بصدور بعض الاخبار النافيه فى موارد الاستصحابات المشبهه جرى الأصل المحرز بلا مانع، و ان حصل العلم الإجمالى بصدور الاخبار النافيه، فجريانه حينئذ مبنى على جريان الاستصحاب المثبت للتكليف فى أطراف العلم الإجمالى، فالشيخ الأعظم و المحقق النائينى (قدهما) منعا عن جريانه، و المصنف (قده) ذهب إلى

فى قبال حجه على الثبوت و لو «-» كان أصلا، كما لا يخفى.

ثالثها: ما أفاده بعض المحققين (1)

بما ملخصه: أنا نعلم بكوننا -----

(1). و هو المحقق الشيخ محمد تقى فى هدايه المسترشدين، و قد ذكر هذا الوجه

جريانه.

فتلخص: أنه يجرى الأصل إذا كان هو مع الخبر مثبتين للتكليف الا إذا ثبتت حجيه الخبر، فان الأصل حينئذ لا يجرى سواء كان تنزيلاً أم غيره.

و إذا كانا نافرين للتكليف، فلا تظهر الثمره الا فى صحه الإسناد و ترتب اللوازم بناء على حجيه الخبر.

و إذا كان الأصل نافيا للتكليف و الخبر مثبتا له، فلا يجرى فيه الأصل سواء كان الخبر حجه أم لازم العمل للعلم الإجمالى.

و إذا انعكس الأمر بأن كان الأصل مثبتا للتكليف و الخبر نافيا له، فان كان الخبر حجه لم يجر فيه الأصل مطلقا سواء كان محرزاً أم غيره، و ان لم يكن الخبر حجه فالأصل غير المحرز يجرى.

و أما الأصل المحرز فهو يجرى ان لم يعلم بصدور الاخبار النافيه فى موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف، و ان علم إجمالاً بذلك، ففي جريان الأصل خلاف بين الاعلام كما عرفت، و الحق عدم جريانه، لما سيأتى إن شاء الله تعالى.

=====

(-). الصواب إسقاط الواو، لأن المقصود إثبات العمل بالنافى من هذه الاخبار لو كان الحجه على الثبوت أصلا كالأستصحاب، لوضوح تقدم الخبر على الأصل العملى، إذ لو كان المثبت خبراً لم يقدم الخبر النافى عليه، بل يتعارضان، و يجرى عليهما أحكام التعارض، فيختص تقديم الخبر النافى على المثبت بما إذا كان المثبت أصلا فقط.

ص: ٥٤٣

مكلفين بالرجوع إلى الكتاب و السنه إلى يوم القيامه، فان تمكنا من ----- العقلى فى
عداد الوجوه الثمانيه التى أقامها على وجوب الرجوع حال انسداد باب العلم بالاحكام الشرعيه إلى الظنون الخاصه دون مطلق
الظن، قال (قده) فيما يرتبط بما لخصه الماتن هنا - تبعاً للشيخ الأعظم - ما لفظه: «السادس:

أنه قد دلت الاخبار القطعيه و الإجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنه، بل ذلك مما اتفقت عليه
الأمه و ان وقع الخلاف بين الخاصه و العامه فى موضوع السنه، و ذلك مما لا ربط له بالمقام... إلى أن قال:

و الحاصل: أن هناك درجتين:

إحداهما: الرجوع إليهما على وجه يعلم معه بأداء التكليف من أول الأمر اما لكون الرجوع إليهما مفيداً للعلم بالواقع، أو لقيام
دليل أولاً على الرجوع إليهما على وجه مخصوص سواء أفاد اليقين بالواقع أو الظن به أو لم يقد شيئاً منهما.

ثانيتها: الرجوع إليهما على وجه يظن معه بذلك، و ذلك بعد انسداد سبيل العلم إلى الأول مع العلم ببقاء التكليف المذكور،
فينزل فى حكم العقل إلى الظن به، فان سلم انسداد سبيل الوجه الأول على وجه مكتمل به فى استعمال الأحكام كما يدعيه القائل
بحجيه مطلق الظن، فالمتبع فى حكم العقل هو الوجه الثانى سواء حصل هناك ظن بالطريق أو الواقع و ان ترتب الوجهان على ما
مر من التفصيل، و حينئذ فالواجب الأخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه فى استنباط الأحكام من غير تعديه إلى سائر الظنون»
انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه، و لكلامه تتمه تتعرض لها عن قريب، فانتظر.

و لا يخفى أن المصنف - تبعاً للشيخ الأعظم - لم يتعرض فى تلخيصه للظن المظنون الاعتبار، و لم يبين تمام المراتب المذكوره
فى كلام صاحب الحاشيه

الرجوع إليهما على نحو يحصل العلم بالحكم (١) أو ما (٢) بحكمه، ----- و لكن بينها في أوثق الوسائل بقوله: «و حاصل ما ذكره: أن المتعين أولاً هو الرجوع إلى كتاب معلوم أو سنه معلومه، و مع تعذره إلى ما عينه منهما طريق معلوم الاعتبار، و مع تعذره إلى ما عينه منهما طريق مظنون الاعتبار، و مع تعذره إلى مطلق ما ظن كونه كتاباً أو سنه...» و أورد على الشيخ بعدم استيفائه شقوق كلام صاحب الحاشيه. و لعل إهمال شيخنا الأعظم للظن المظنون الاعتبار لأجل أن المقصود من التعرض لكلام المحقق التقى هنا هو بيان حجية الظن الحاصل من الخبر، فتنزل من العلم و العلمى إلى الظن بالحكم الشرعى و لم يتعرض للطريق المظنون اعتباره، و الأمر سهل.

و كيف كان، فتوضيح ما أفاده المصنف في تقرير كلام صاحب الحاشيه هو: أنه قد ثبت بالإجماع و الاخبار القطعيه - مثل حديث الثقلين - وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنه، و من المعلوم أن العقل يحكم حينئذ بلزوم الرجوع إليهما على وجه يحصل العلم بهما أو ما هو بمنزله العلم كالظن الخاص الذى ثبت اعتباره المعبر عنه بالعلمى، فان ثبت بالعلم أو العلمى أن ما رجعنا إليه كتاب أو سنه فهو المطلوب، و ان لم يثبت بهما ذلك مع عدم التمكن من إحرازه بشىء منهما لانسدادهما، فلا محيص عن الرجوع فى تمييز الكتاب و السنه إلى الظن، إذ المفروض بقاء التكليف بالرجوع إليهما، و ينحصر طريق امتثاله فى الظن، فيجب العمل بالروايات التى يظن بصدورها، للظن بوجود السنه فيها.

(١). أى: بالحكم الواقعى، لأنه مع العلم بالكتاب و السنه يحصل العلم بالحكم الواقعى.

(٢). معطوف على العلم، و ضمير - بحكمه - راجع إلى العلم، يعنى: أو

ص: ٥٤٥

فلا بدّ (١) من الرجوع إليهما كذلك، و الا (٢) فلا- محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به في الخروج عن عهده هذا التكليف (٣)، فلو لم يتمكن (٤) من القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بدّ من التنزل إلى الظن بأحدهما (٥).-----
----- يحصل ما هو بحكم العلم بالحكم الواقعي، و المراد بما هو بحكم العلم الظن الخاصّ المعلوم اعتباره،
يعنى: أو يحصل الظن الخاصّ بالحكم الواقعي، فانه بمنزله العلم به، و غرضه أن الحكم الواقعي يحرز تاره بالعلم، و أخرى بالظن
الخاصّ الذى هو بمنزله العلم، و ذلك كخبر الواحد مثلا.

(١). جواب قوله: «فان تمكنا» و ضمير «إليهما» راجع إلى الكتاب و السنه، و قوله: «كذلك» أى: على نحو يحصل العلم أو ما هو
بحكم العلم، يعنى:

فان تمكنا من الرجوع إلى الكتاب و السنه على نحو يحصل العلم أو الظن الخاصّ بالحكم الواقعي و جب الرجوع إليهما على هذا
النحو، و ان لم يتمكن فلا محيص عن التنزل إلى حصول الظن المطلق بالحكم.

(٢). أى: و ان لم يحصل العلم و لا الظن الخاصّ بالحكم الواقعي فلا محيص... إلخ.

(٣). أى: و جوب الرجوع إلى الكتاب و السنه الثابت بالضروره، و ضمير «به» راجع إلى الحكم.

(٤). هذه نتيجته ما أفاده من عدم التمكّن من تحصيل العلم بالحكم و لا الظن الخاصّ به، و قد مر توضيحه.

(٥). أى: الظن بالصدور أو بالاعتبار. و الحاصل: أن صورته التمكّن من القطع بالصدور أو الاعتبار هي فرض تحقق العلم بالحكم
الواقعي أو ما هو

ص: ٥٤٦

و فيه: أن (١) قضيه بقاء التكليف فعلا بالرجوع إلى الاخبار الحاكيه للسنة كما صرح (٢) بأنها المراد منها في ذيل كلامه زيد في
----- بحكم العلم به، و صوره عدم التمكن منهما هي فرض حصول الظن بهما، هذا.

(١). أورد المصنف على دليل المحقق التقى بوجهين: هذا أولهما، و حاصله:

أنه لا-شك في عدم وصول النوبه إلى الامتثال الظنى مع التمكن من الامتثال العلمى التفصيلى أو الإجمالى، و عليه فان كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار و كان وافيًا بمعظم الفقه - بحيث لا- يلزم من إجراء الأ-صول في باقى الموارد محذور إهمال الأحكام - وجب الأخذ به و لا- يجب العمل بغيره، و مع عدم وفائه به يضم إليه ما هو متيقن اعتباره بالإضافه إلى غيره لو كان هناك متيقن الاعتبار، و الا- فلا- بدّ من الاحتياط بالعمل بالأخبار المثبتة للتكاليف مما ليست متيقنه الاعتبار فيما لم يكن حجه معتبره على نفى التكليف في موارد تلك الاخبار المثبتة، و جواز العمل بالنافى ان لم يكن في قبالة ما يثبت التكليف و لو كان أصلا و على كل حال فلا مجال للرجوع إلى مظنون الاعتبار كما أفاده صاحب الحاشيه.

(٢). غرضه دفع ما أورده الشيخ الأعظم (قده) على كلام صاحب الحاشيه، و حاصل ما أفاده المصنف: أن مراد المحقق التقى (قده) بالسنة ليس هو المحكى - أعنى نفس قول المعصوم و فعله و تقريره - بل مراده بها خصوص الحاكي أعنى الروايات الحاكيه لقول المعصوم عليه السلام و فعله و تقريره. و إليك نصّ عبارته، قال بعد فصل طويل من عبارته المتقدمه: «فان قلت: ان قضيه ما ذكر من وجوب الرجوع إلى الكتاب و السنه هو الرجوع إلى ما علم كونه كتابا و سنه... إلى أن قال: و ان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن، فلا بدّ أيضا من الرجوع إلى مطلق الظن. قلت: لا ريب أن السنه المقطوع بها أقل قليل، و ما يدل على وجوب الرجوع إلى السنه في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك،

ص: ٥٤٧

علو مقامه انما هو (١) (هى) الاقتصار فى الرجوع إلى الاخبار المتيقن الاعتبار، فان و فى (٢)، و الا (٣) أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتيقن اعتباره بالإضافه (٤) لو كان (٥)، و الا (٦) فالاحتياط بنحو عرفت، لا (٧) -----
--- للقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة و غيرها من الكتب المعتمده فى الجمله بإجماع الفرقه و اتفاق القائل بحجيه مطلق الظن و الظنون الخاصه، فلا- وجه للقول بالاعتصار على السنه المقطوعه، و بذلك يتم التقريب المذكور» فان المراد بقوله: «للقطع بوجوب رجوعنا اليوم فى تفاصيل الأحكام إلى الكتب الأربعة» هو الرجوع إلى السنه الحاكيه، إذ التعبير بالكتب الأربعة كالصريح فى إرادته الحاكي دون المحكى، فلا- يرد عليه ما أورده شيخنا الأعظم بقوله: «قلت: مع أن السنه فى الاصطلاح عباره عن نفس قول الحجه أو فعله أو تقريره لا حكايه أحدها يرد عليه أن الأمر بالعمل... إلخ».

(١). خبر «أن قضيه».

(٢). أى: فان وفى المتيقن الاعتبار بمعظم الفقه فهو المطلوب.

(٣). أى: و ان لم يف المتيقن اعتباره بمعظم الفقه أضيف إليه... إلخ.

(٤). كخبر العدل الإمامى بالإضافه إلى الحسن و هو بالإضافه إلى الموثق، و هكذا، و ضمير «إليه» راجع إلى المتيقن الاعتبار.

(٥). أى: لو كان المتيقن الاعتبار بالإضافه موجوداً.

(٦). أى: و ان لم يكن المتيقن اعتباره بالإضافه موجوداً، فيلزم الاحتياط بنحو ما عرفت فى الإيراد على الوجه الثانى العقلى بقوله: «و الأولى أن يورد عليه بأن قضيته انما هو الاحتياط... إلخ».

(٧). عطف على «فالاحتياط» أى: فلا تصل النوبه إلى الرجوع إلى ما ظن

ص: ٥٤٨

الرجوع إلى ما ظن اعتباره، وذلك (١) للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً (٢) أو إجمالاً (٣) «-» فلا- وجه معه (٤) من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره، هذا. مع أن مجال المنع (٥) عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنه -----
----- اعتباره.

(١). تعليل لقوله: «و الا فلاحتياط... لا الرجوع...».

(٢). بالرجوع إلى المتيقن الاعتبار ان كان وافيًا بمعظم الفقه.

(٣). فى صوره الأخذ بالأخبار احتياطاً.

(٤). أى: مع التمكن من الرجوع إلى ما يوجب العلم.

(٥). هذا هو الإيراد الثانى، و حاصله: أن ما ذكره صاحب الحاشيه من وجوب الرجوع إلى السنه - بل نسب إليه دعوى كونه ضروريا - ممنوع جدا إذا أريد بالسنه الاخبار الحاكيه عنها كما نسبه إليه المصنف بقوله: «كما صرح بأنها المراد» و قد نقلنا عبارته، إذ لا دليل على وجوب الرجوع إلى الاخبار الحاكيه التى لا يعلم صدورها و لا اعتبارها بالخصوص، و أساس هذا البرهان العقلى هو وجوب الرجوع إلى السنه بمعنى الحاكي، و حيث لا دليل عليه، فينهدم، نعم لا بأس بدعوى وجوب الرجوع إلى السنه بمعنى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره إجماعا و نضا ضروره، لكنه ليس بمراده بعد تصريحه بخلافه، و أن مقصوده بالسنه نفس الاخبار، و من المعلوم أنه لا- يمكن الاستدلال - على وجوب العمل بقول زواره مثلا الحاكي للسنه - بما دل من الإجماع و الضروره على وجوب العمل بقول الإمام عليه السلام، و ذلك لعدم التلازم بينهما مع =====

(-). الأولى أن يقال: «للتمكن من الرجوع إلى المعلوم الاعتبار تفصيلاً أو إجمالاً».

بذاك المعنى فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع (١).

و أما (٢) الإيراد عليه برجوعه اما إلى دليل الانسداد لو كان ملاكه ----- احتمال مخالفته للواقع. و هذا الإشكال قد أورده الشيخ الأعظم على المحقق التقى - على تقدير أن يراد بالسنة الاخبار الحاكية لها - بقوله: «ان الأمر بالعمل بالأخبار المحكية المفيدة للقطع بصدورها ثابت بما دل على الرجوع إلى قول الحجة و هو الإجماع و الضروره الثابته من الدين أو المذهب. و أما الرجوع إلى الاخبار المحكية التي لا تفيد القطع بصدورها عن الحجة فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين التي ادعاها المستدل... إلخ».

(١). خبر «أن مجال» و قد عرفت وجه المنع آنفأً.

(٢). هذا الإيراد من الشيخ الأعظم، فانه بعد ما أورد على كلام المحقق التقى بما تقدم من قوله: «فلم يثبت ذلك بالإجماع و الضروره من الدين» استدرك عليه، و قال: «نعم لو ادعى الضروره على وجوب الرجوع إلى تلك الحكايات غير العلميه لأجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية، يرد عليه: أنه ان أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقه كثير منها للتكاليف الواقعيه التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا، فهذا يرجع إلى دليل الانسداد الذي ذكره لحجيه الظن... و ان أراد لزومه من جهة خصوص العلم الإجمالي بصدور أكثر هذه الاخبار... فهذا الوجه يرجع إلى الوجه الأول...» و حاصل ما أفاده: أنه - بعد عدم دلالة الإجماع و الضروره على وجوب الرجوع إلى الروايات الحاكية للسنة - ان ادعى المحقق التقى (قده) وجوب العمل بالروايات الظنيه لأجل أن طرحها و عدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين فنقول: ان هذا الوجه ليس دليلا مستقلا على حجيه الظن الحاصل من الخبر الواحد، و ذلك لأنه ان استند في وجوب العمل بها إلى العلم بمطابقه كثير منها

ص: ٥٥٠

دعوى العلم الإجمالى بتكاليف واقعيه، و اما إلى الدليل الأول لو كان ملاكه دعوى العلم (١) بصدور أخبار كثيره بين ما بأيدينا من الاخبار، ففيه (٢): ----- للتكاليف الواقعيه التى يعلم بوجود رعايتها، فمرجع ذلك إلى دليل الانسداد الآتى بيانه، و مقتضاه حجيه كل أماره كاشفه عن الواقع، لا خصوص الخبر. و ان استند فى لزوم العمل بها إلى العلم الإجمالى بصدور أكثر هذه الاخبار من الأئمه المعصومين عليهم السلام - حتى يختص اعتبار الظن بالواقع بالحاصل من خصوص الخبر - فمرجع ذلك إلى الوجه الأول المتقدم بيانه.

و الحاصل: أن مقتضى لزوم رعايه الأحكام الواقعيه - و عدم كون المكلف معذورا من قبلها، لتجزها عليه - و ان كان وجوب العمل بهذه الاخبار، لأنها طرق إليها و حاكيه عنها، و لكن مرجعه اما إلى الوجه الأول و اما إلى دليل الانسداد.

(١). أى: العلم الإجمالى.

(٢). جواب «و أما الإيراد» و قد أجاب المصنف عن هذا الإيراد هنا و فى حاشيه الرسائل بأن ملاك دليل المحقق التقى ليس هو العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعيه ليرجع إلى دليل الانسداد، و لا العلم الإجمالى بصدور جملة من الروايات المدونه فى الكتب المعتبره ليرجع إلى الدليل الأول العقلى، بل ملاكه العلم بوجود الرجوع إلى هذه الروايات فعلا حتى إذا لم يحصل علم إجمالى بصدور جملة منها أو علم إجمالى بتكاليف واقعيه يجب التوصل بها بالظن بعد تعذر الوصول إليها بالعلم أو ما هو بحكمه. و عليه فمؤديات هذه الروايات أحكام فعليها لا بد من امتثالها، و لا فعليها للأحكام الواقعيه مع الغض عن قيام

ص: ٥٥١

أن ملا-كه انما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع (١) إلى الروايات فى الجملة إلى يوم القيامة «-» فراجع تمام كلامه تعرف حقيقه مرامه. ----- الأمارات عليها، هذا.

(١). يعنى: التكليف بالرجوع إلى الاخبار نفسيا، كما عرفت. =====

(-). لكن لا بد من استناد وجوب العمل بها - مع عدم حصول العلم بالواقع منها و احتمال مخالفتها له - اما إلى الجعل الشرعى و هو أول الكلام، و اما إلى العلم الإجمالى بصدور بعضها من المعصوم فيرجع إلى الوجه الأول، و اما إلى حكم العقل بتعين الامتثال الظنى فيرجع إلى دليل الانسداد، و عليه فإيراد شيخنا الأعظم من عدم كون هذا الوجه دليلا مستقلا على حجيه الخبر الواحد فى محله، فتأمل فى المقام.

ص: ٥٥٢

فى الوجوه التى أقاموها على حجيه الظن، و هى أربعه:

الأول (١): أن (فى) مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى

أو التحريمى مظنه الضرر (للضرر) و دفع الضرر المظنون لازم.

أدله حجيه مطلق الظن

(١). تعرض لهذه الوجوه العقليه التى أقيمت على حجيه مطلق الظن شيخنا الأعظم (قده) قال بعد الفراغ من الوجه الثالث المتقدم ما لفظه: «فلنشرع فى الأدله التى أقاموها على حجيه الظن يعنى من غير خصوصيه للخبر... إلى أن قال: و هى أربعه: الأول: أن فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى مظنه للضرر» إلى آخر ما فى المتن. توضيح ما أفاده المصنف:

أن هذا الدليل مؤلف من صغرى و كبرى، أما الأولى - و هى التى أشار إليها بقوله: «أما الصغرى» فتقريبها: أن الظن بالحكم الإلزامى ملازم للظن بأمرين:

أحدهما: ترتب العقوبه على مخالفته، و الآخر: ترتب المفسده عليها ان كان الحكم هو الحرمه، و فوات المصلحه ان كان هو الوجوب بناء على مذهب العدليه من تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد.

و الوجه في الاستلزام المزبور كون الحكم مترتباً على الملاك و عله لاستحقاق المثوبه على موافقته و العقوبه على مخالفته، و من المعلوم أن الظن بالعله - و هي الحكم - يلازم الظن بالمعلول و هو استحقاق المثوبه أو العقوبه، كما أن العلم بها أو الشك فيها يوجب العلم بالمعلول أو الشك فيه. و عليه فالظن بالحكم الإلزامى مستلزم للظن بالضرر الديوى أو الأخرى على مخالفته، أما الديوى فليترتب الوقوع في المفسده أو فوات المصلحه على مخالفته. و أما الأخرى فليترتب الظن بالعقوبه على مخالفته، فالصغرى - و هي ترتب الضرر الديوى أو الأخرى على مخالفه الحكم المظنون - ثابتة.

و أما الكبرى - و هي التي أشار إليها بقوله: «و أما الكبرى...» - فحاصلها: أنه - بعد إثبات الملازمه بين الظن بالحكم و الظن بالضرر في الصغرى - نقول: ان دفع الضرر المظنون لازم، لاستقلال العقل به و ان عزلنا العقل عن التحسين و التقييح كما هو مذهب الأشعري، لعدم ابتناء حكمه بلزوم دفع الضرر المظنون على القول بالتحسين و التقييح، لأن لزومه من الأمور الفطريه المجبوله عليها النفوس و لا- ربط له بالعقل، ضروره أن ملاك و جوب دفع الضرر هو كونه منافراً للطبع، كما أن ملاك جلب المنفعه هو كونها ملائمته للطبع، و هما مما اتفق عليه العقلاء حتى الأشعري المنكر للحسن و القبح، حيث ان ما أنكره هو إدراك العقل بعض الأفعال على وجه يمدح أو يذم فاعله عليه، لا منافره بعض الأشياء للطبع أو ملائمته له، فانهما مما لا ينكره ذو فطره، و منه دفع الضرر و جلب المنفعه.

و بالجمله: فملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصرافى التحسين و التقييح العقلين حتى ينتفى لزوم دفعه بانتفاء ملاكه، فالتزامه

على مخالفته، أو الظن (١) بالمفسده فيها (٢) بناء (٣) على تبعيه الأحكام للمصالح و المفساد.

و أما الكبرى (٤) فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون و لو لم نقل (٥) «-» بالتحسين و التقيح، -----
----- بلزوم دفع الضرر المظنون فى عرض التزامه بفعل ما استقل بحسنه و ترك ما استقل بقبحه بناء على قاعده
التحسين و التقيح.

(١). معطوف على «الظن بالعقوبه» يعنى: أن الظن بالوجوب أو الحرمة يلائم الظن بالعقوبه و المفسده، فكلمه «أو» هنا بمعنى
الواو.

(٢). أى: فى مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم.

(٣). قيد لقوله: «أو الظن بالمفسده» إذ بناء على عدم التبعيه لا يكون الظن بالحكم ملازما للظن بالمفسده كما هو واضح.

(٤). و هى وجوب دفع الضرر المظنون، و قد عرفت توضيحه.

(٥). هذا رد لما أجاب به الحاجبى عن هذا الدليل العقلى من منع الكبرى و قد حكاه عنه شيخنا الأعظم، حيث قال: «و أجيب عنه
بوجوه أحدها: ما عن الحاجبى و تبعه غيره من منع الكبرى، و أن دفع الضرر المظنون إذا قلنا بالتحسين و التقيح العقليين احتياط
مستحب لا واجب» ثم أجاب عنه، فراجع.

و حاصل ما أفاده المصنف - كما تقدم توضيحه -: أن وجوب دفع الضرر =====

(-). هذا التعميم غير ظاهر، لأنه بناء على عدم إدراك العقل للحسن و القبح لا معنى لوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل
بحكم العقل، إذ مع عزله عن الإدراك لم يظن العقل بالضرر حتى يحكم بوجوب دفعه، فالفطره كافيته فى الحكم بلزوم دفعه.

ص: ٥٥٥

لوضوح (١) عدم انحصار ملاك حكمه بهما (٢)، بل يكون التزامه (٣) (ملاكه التزامه) بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك (٤) و لو لم يستقل بالتحسين و التقيح مثل (٥) الالتزام بفعل ما استقل بحسنه إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق (٦) عليه مع خلافهم في استقلاله بالتحسين و التقيح، فتدبر جيدا. ----- المظنون ليس منوطا بالقول بالتحسين و التقيح العقلين، لأن وجوب دفع الضرر من الأمور الفطرية و ان فرض عدم إدراك العقل حسن الأشياء و قبحها.

(١). تعليل للتعميم المتقدم بقوله: «و لو لم نقل».

(٢). أى: عدم انحصار حكم العقل بدفع الضرر المظنون في التحسين و التقيح، فالباء في «بهما» بمعنى «في».

(٣). أى: التزام العقل، فهو بالنصب خبر «يكون» و اسمه ضمير مستتر راجع إلى «ملاك حكمه» و قد صرح به في بعض النسخ، و على كل حال فيكون قوله: «مثل الالتزام» حالا من «التزامه» و بناء على عدم التصريح باسم «يكون» فالأولى جعل «التزامه» اسمه، و «مثل الالتزام» خبره.

(٤). أى: بما هو ضرر مظنون أو محتمل.

(٥). يعنى: أن حكم العقل بدفع الضرر المظنون و المحتمل نظير حكمه بفعل ما استقل بحسنه بناء على قاعده التحسين و التقيح العقلين.

(٦). بصيغه المجهول، أى: و لأجل عدم انحصار حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون في التحسين العقلى أطبق العقلاء عليه مع خلافهم في قاعده التحسين، و كان الأولى ذكر فاعله حتى يلائم قوله: «مع خلافهم».

ص: ٥٥٦

(١). لا يخفى أنه قد أجب عن هذا الدليل العقلى المؤلف من صغرى و كبرى تاره بمنع الكبرى و أخرى بمنع الصغرى، أما منع الكبرى فلما كانت هى مسلمه عند المصنف لم يتعرض للمناقشه فيها بل رد ما عن الحاجبى فى منعها بقوله قبل أسطر: «و لو لم نقل بالتحسين و التقييح... إلخ» و قد تقدم توضيحه آنفا.

و أما منع الصغرى، فهو الذى أشار إليه بقوله: «و الصواب فى الجواب... إلخ» و توضيحه: أنه اما أن يكون المراد بالضرر المذكور فى صغرى الدليل العقوبه أو يكون المراد به المفسده، فهنا احتمالان: الأول: أن يراد الدليل العقوبه أو يكون المراد به المفسده، فهنا احتمالان: الأول: أن يراد بالضرر المذكور فيها العقوبه، الثانى: أن يراد به المفسده، فان كان الاحتمال الأول معنا الملازمه بين الظن بالحكم و الظن بالعقوبه على مخالفته، وجه المنع: أن الملازمه بينهما منوطه بثبوت هذه الملازمه بين وجودهما فى الواقع حتى يكون الظن بأحد المتلازمين ظنا بالملازم الآخر، كالظن باستقبال الكعبه لمن ظن باستدبار الجدى ممن يكون فى أواسط العراق، فان الملازمه حيث تكون بين نفس الاستدبار و الاستقبال، فالتلازم يتحقق فى جميع المراحل من العلم و الظن و الشك. و المقام ليس كذلك، ضروره أن مطلق مخالفه الحكم الواقعى لا يستلزم استحقاق العقوبه، بل المستلزم له هو خصوص مخالفه الحكم المنجز.

و ان شئت فقل: ان استحقاق العقوبه ليس من لوازم جميع مراتب الحكم، بل خصوص مرتبته الأخيره - و هى التنجز -، فاستحقاق العقوبه من لوازم المعصيه التى هى خصوص مخالفه الحكم المنجز، و من المعلوم أن الظن بالحكم - مع الشك فى اعتباره - لا يستلزم الظن باستحقاق العقوبه، و لا الشك فيه، بل يقطع بعدم الاستحقاق، إذ مع عدم تنجز الحكم الواقعى لا تعد مخالفته معصيه حتى يترتب عليها استحقاق العقوبه.

أما العقوبة (١) فلضروره عدم الملازمه بين الظن بالتكليف و الظن بالعقوبه على مخالفته، لعدم الملازمه بينه (٢) و العقوبه على مخالفته، و انما الملازمه بين خصوص معصيته (٣) و استحقاق العقوبه عليها، لا بين (٤) مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها «-». --

هذا كله فى منع الصغرى بناء على الاحتمال الأول أعنى كون المراد بالضرر العقوبه، و أما منعها بناء على الاحتمال الثانى و هو كون المراد به المفسده، فسيأتى إن شاء الله تعالى.

ثم ان ما أفاده فى الجواب بمنع الصغرى - على تقدير أن يراد بالضرر العقوبه - قد سبقه فيه شيخنا الأعظم، قال (قده): «الأولى أن يجاب عن هذا الدليل بأنه ان أريد من الضرر المظنون العقاب فالصغرى ممنوعه، فان استحقاق العقاب على الفعل أو الترك كاستحقاق الثواب عليهما ليس ملازماً للوجوب أو التحريم الواقعيين... إلخ».

(١). أى: أما إذا كان المراد بالضرر العقوبه فهى ممنوعه، لضروره عدم الملازمه... إلخ، و قد مر توضيحه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «مخالفته» فى الموضوعين راجع إلى التكليف، و كان الأولى تكرار كلمه «بين» بأن يقال: «بينه و بين العقوبه» و غرضه: أنه لا- ملازمه بين التكليف و بين العقوبه على مخالفته حتى تثبت الملازمه بين ظنيهما، ضروره تحقق الانفكاك بينهما فى صورته الجهل بالتكليف.

(٣). و هى مخالفه التكليف المنجز، فضميره راجع إلى التكليف.

(٤). عطف على «الملازمه» يعنى: أن الظن بالعقوبه متفرع على ثبوت التلازم =====

(-). هذه الكلمه مستدركه، لأن المقصود نفي الملازمه بين مطلق المخالفه

ص: ٥٥٨

و مجرد الظن به (١) بدون دليل على اعتباره لا يتنجز (٢) به كى يكون مخالفته عصيانه.

الا أن يقال (٣): ان العقل و ان لم يستقل بتنجزه ----- بين مطلق المخالفه و ان لم تكن معصيه و بين نفس العقوبه، و ليس الأمر كذلك، بل الملازمه كما عرفت تكون بين المعصيه و بين استحقاق العقوبه.

(١). أى: بالتكليف، يعنى: أن مجرد الظن بالحكم - إذا لم يثبت اعتبار ذلك الظن - لا يوجب الظن باستحقاق العقوبه، لأن الظن غير المعترف بحكم الشك فى عدم كون مخالفته سببا للاستحقاق، فيقطع بعدم الاستحقاق فى الظن غير المعترف.

(٢). أى: لا- يتنجز التكليف بالظن العدى لا- دليل على اعتباره حتى يكون مخالفته عصيانا للتكليف الواقعى، و ضميرا «اعتباره، مخالفته» راجعان إلى مجرد الظن.

(٣). غرضه الإشكال على الجواب و تصحيح الدليل العقلى، و توضيحه: أن العقل و ان لم يحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به ليرتب عليه استحقاق العقوبه، الا أنه لاحتمال بيانه الظن للحكم الواقعى لا يحكم أيضا بعدم استحقاق العقوبه، فتكون العقوبه محتمله، و حينئذ فدعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه جدا. =====

العقوبه، و هو يستفاد من العبارة بلا حاحه إليها، و يمكن توجيه العبارة بجعل كلمه «بنفسها» صفه للعقوبه، و إرجاع ضميرها إلى المخالفه، بأن يكون المراد نفي الملازمه بين مطلق المخالفه و العقوبه الناشئه عن مطلق المخالفه، فيكون نفي العقوبه من باب السالبه بانتفاء الموضوع.

ص: ٥٥٩

لا يقال: ان مقتضى الظن بالحكم هو الظن بالعقوبة لا الشك فيها و احتمالها.

فانه يقال: ليس غرض المصنف دعوى الملازمه بين الحكم بوجوده الواقعي و بين العقوبة على مخالفته حتى يكون العلم بالتكليف و الظن به و الشك فيه موجبا للعلم بالعقوبة و الظن بها و الشك فيها، إذ لا يتصور التفكيك بين المتلازمين فى شىء من المراحل، بل غرضه عدم استقلال العقل بقبح العقوبة مع احتمال بيانها الظن، و مع هذا الاحتمال يحتمل العقوبة، فيحصل التفكيك بين الظن بالتكليف و بين الظن بالعقوبة.

و بالجملة: يكون العقاب فى المقام محتملا، و العقل مستقل بوجوب دفعه كالعقاب المظنون، هذا. و قد تعرض الشيخ الأعظم لهذا الإشكال و أجاب عنه، و لكن المصنف ارتضاه و لم يجب عنه و لم يكن له وجه كما ذكرناه فى التعليقه، قال فى الرسائل ما لفظه: «اللهم الا أن يقال: ان الحكم بعدم العقاب و الثواب فيما فرض من صورتى الجهل البسيط أو المركب بالوجوب و الحرمة انما هو لحكم العقل بقبح التكليف مع الشك أو القطع بالعدم، و أما مع الظن بالوجوب أو التحريم فلا- يستقل العقل بقبح المؤاخذة، و لا إجماع أيضا على أصالة البراءة فى موضع النزاع، و يردده أنه... إلخ» فراجع.

(١). أى: بتنجز التكليف بمجرد الظن به، و «بحيث» تفسير للتنجز.

(٢). يعنى: أن العقل كما لا يستقل بالحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به كذلك لا يستقل بعدم استحقاق العقوبة، بل يحتمل العقوبة معه، لما عرفت من احتمال كون هذا الظن بيانا للحكم الواقعي، و معه لا يستقل العقل بعدم استحقاق العقوبة.

بعدم استحقاقها معه (١)، فيحتمل العقوبه حينئذ (٢) على المخالفه. و دعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبه
(٣) جدا «-» لا سيما (٤) «--» إذا كان هو العقوبه الأخرويه، كما لا يخفى. -----

(١). أى: بعدم استحقاق العقوبه مع الظن بالتكليف.

(٢). أى: حين عدم استقلال العقل بعدم استحقاق العقوبه مع الظن.

(٣). لاحتمال كون الظن بالحكم أو الشك فيه بياناً و منجزاً له، كاحتمال التكليف المنجز فى الشبهات البدويه قبل الفحص،
حيث يستقل العقل بإيجابه الاحتياط.

(٤). وجه الخصوصيه هو أهميه العقوبه الأخرويه من الدينويه بمراتب. =====

(-). بل بعيدة جدا، لما تقدم فى أول بحث الأمارات غير العلميه من أن الظن المشكوك اعتباره بحكم المعلوم عدم اعتباره و ان
كان حجه واقعا، لأن البيان الرافع لموضوع البراءه العقلية و المصحح للعقوبه هو الحجه الواصله إلى المكلف، فلا- يكفى فى
تصحيح العقوبه مجرد جعل الحجه لشيء مع عدم وصوله إلى العبد كما هو واضح. و عليه فالظن بالتكليف ما لم يثبت اعتباره
لا- يستلزم العقوبه على مخالفته، فليست العقوبه محتمله حتى يحكم العقل بلزوم دفعها كحكمه بلزوم دفع الضرر المظنون. نعم
تصح هذه الدعوى فى أطراف العلم الإجمالى.

(--). هذه الجملة مستدركه، إذ الكلام فى منع الصغرى على تقدير إرادته خصوص العقوبه من الضرر، كما تقدم بقوله: «أما
العقوبه» فالكلام حول الضرر بمعنى العقوبه لا مطلق الضرر حتى يتجه قوله: «لا سيما».

ص: ٥٦١

(١). معطوف على قوله: «أما العقوبه» أى: و أما إذا كان المراد بالضرر المذكور فى صغرى الدليل هو المفسده فلأنها... إلخ، و هذا هو الاحتمال الثانى فى المراد من الضرر المذكور فى صغرى الدليل، و قد أجاب عنه بوجهين، ثانيهما ما سيذكره بقوله: «مع منع كون الأحكام تابعه... إلخ»، و أولهما ما ذكره هنا بقوله: «فلأنها و ان كان الظن... إلخ» و سنبه فى توضيح الوجه الثانى على أنه كان الأولى تقديمه على هذا الوجه الأول، و كيف كان فتوضيح هذا الوجه الأول: أن المفسده و ان كانت مظنونه بظن التكليف، حيث ان الملاكات من قبيل الأمور التكوينية و الخواص المترتبة على الأشياء التى لا- تنفك عنها، فالظن بالتكليف كالعلم به و الشك فيه مستلزم للظن بالملا-ك أو العلم به أو الشك فيه، فان الملازمه بين الحكم و بين ملاكه ثابتة فى جميع المراحل، بخلاف العقوبه كما عرفت، فلا- يمكن التفكيك بين الظن بالحكم و بين الظن بملاكه، الا أن هذا التكليف اما أن يكون هو الحرمة، و اما أن يكون هو الوجوب، فان كان هو الوجوب كانت المفسده المظنونه - لو خولف الوجوب المظنون - هو فوات المصلحه، و سيأتى التعرض له عند قول المصنف: «و أما تفويت المصلحه... إلخ». و ان كان هو الحرمة، فالمفسده و ان كانت مظنونه حينئذ، الا أن المفسد على قسمين، فانها قد تكون نوعيه و قد تكون شخصيه، فان كانت نوعيه لم توجب ضررا على الفاعل كإيذاء أحد معاندى الدين فى مركز أهل الديانه، فانه لا يوجب ضررا على الفاعل و ان كان ضررا على المؤمنين القاطنين فى أقطار أعداء الدين، فالمفسده النوعيه توجب قبح الفعل، لكنها ليست ضررا على الفاعل حتى يجب عليه دفعه عند الظن به، فنفس عنوان المفسده ليس ضررا و لا ملازما له.

فلأنها و ان كان الظن بالتكليف يوجب (١) الظن بالوقوع فيها لو خالفه، الا أنها ليست بضرر على كل حال (٢)، ضروره (٣) أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حرازه و منقصه في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر -----

و ان كانت المفسده شخصيه، فالعقل و ان حكم بوجوب دفعها، لأنه ضرر على شخص الفاعل، لكن لزوم دفعها منوط بإحرازها علماً أو ظناً، و ما لم يحرز ذلك الضرر لم يحكم العقل بلزوم دفعه و التلخص منه، فان المورد شبهه موضوعيه تجرى فيه قاعده قبح العقاب بلا بيان. هذا ما أفاده المصنف في منع الصغرى، و لكن شيخنا الأعظم منعها بوجه آخر، و ناقش المصنف فيه في حاشيه الرسائل، فراجع.

(١). للملازمه الواقعيه بين التكليف بوجوده الواقعي و بين ملا-كه، و من المعلوم أن هذه الملازمه تتحقق في صورته العلم بالتكليف و الظن به و الشك فيه، و ضمائر «فلأنها، فيها، أنها» راجعه إلى المفسده، و ضمير «خالفه» إلى التكليف.

(٢). يعنى: أن المفسده ليست ضرراً مطلقاً و ان كانت نوعيه، بل هي ضرر ان كانت شخصيه فقط.

(٣). تعليل لعدم كون المفسده ضرراً مطلقاً، تقريبه: أن «القيح» أعم من الضرر، فالمفسده - و لو كانت نوعيه - توجب قبح الفعل من دون أن تكون ضرراً، فلا ملازمه بين القبح و بين الضرر الشخصى الذى هو مورد قاعده دفع الضرر المظنون كما لا يخفى.

ص: ٥٦٣

عليه (١) أصلاً كما لا يخفى.

و أما تفويت المصلحه (٢)، فلا- شبهه في أنه ليس فيه (٣) مضره، بل ربما يكون في استيفائها (٤) المضره كما في الإحسان بالمال، هذا.

مع منع (٥) كون الأحكام تابعه للمصالح و المفاسد في الأمور بها -----

(١). أى: على الفاعل، و ضمير «عليه» المتقدم راجع إلى الفعل.

(٢). غرضه منع الصغرى - أعنى كون الظن بالحكم ملازماً للظن بالضرر - مطلقاً سواء كان المظنون الحرمة أم الوجوب. أما الحرمة، فقد تقدم الكلام فيها، و أما الوجوب - و هو المقصود بالذكر فعلاً - فمحصل ما أفاده في وجهه: أن مخالفه الوجوب المظنون لا- توجب الا- الظن بفوات المصلحه، و من المعلوم أن فوات المصلحه ليس ضرراً - أى نقصاً - بل عدم نفع، و من الواضح أن تحصيل النّفع غير لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون.

و قد تحصل من جميع ذكرنا في منع صغرى هذا الدليل العقلى: أن الملازمه المدعاه بين الظن بالحكم و الظن بالضرر ممنوعه سواء كان الحكم المظنون وجوباً أم حرمة، و سواء أريد بالضرر الضرر الدنيوى - أعنى المفسده - أم الأخرى أعنى العقوبه، و عليه فلا يكون الظن بالحكم حجه.

(٣). أى: في تفويت المصلحه، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). أى: استيفاء المصلحه، و غرضه: أن فوات المصلحه لا يكون مطلقاً ضرراً، لعدم كونه نقصاً، بل قد يكون الضرر في استيفائها كما في استيفاء مصلحه الإحسان بالمال و الجهاد، فان الأول موقوف على الضرر المالى و الثانى على الضرر النفسى.

(٥). هذا ثانى الوجهين اللذين ذكرهما في منع الصغرى بناء على الاحتمال

ص: ٥٦٤

و المنهى عنها، بل انما هي تابعه لمصالح فيها (١) كما حققناه فى بعض فوائدنا «-» .
- الثانى - أعنى ما إذا أريد بالضرر المذكور فيها المفسده - وهذا الوجه ناظر إلى إنكار أصل تبعيه الأحكام للمصالح و
المفاسد، و كان الأولى تقديمه على الوجه الأول المتقدم بقوله: «فلأنها و ان كان الظن... إلخ» لتقدمه عليه طبعاً، فكان المناسب
أن يقول هكذا: «أما المفسده ففيها أولاً عدم تسليم كونها فى الفعل و ثانياً منع كونها ضرراً على كل حال».

و كيف كان فتوضيح هذا الوجه الثانى: أن الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسده أو فوات المصلحه، إذ هذه الملازمه مبنيه
على حصر المصالح و المفاسد فى متعلقات التكاليف حتى تكون مخالفه العبد سبباً للوقوع فى المفسده أو فوات المصلحه. و أما
إذا كانتا فى نفس الجعل، فهما حاصلتان بنفسه، و لا ربط لهما بمخالفه العبد و موافقته للحكم المظنون.

(١). أى: فى نفس الأحكام. =====

(-). لم نظفر بذلك فيما بأيدينا من فوائده المطبوعه مع حاشيته على الفرائد، بل فيها ما يكون ظاهراً أو صريحاً فى تبعيه الأحكام
للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها، حيث قال فى الفائده التى عقدها لتحقيق ما اشتهر من الملازمه بين حكم العقل و الشرع ما
لفظه: «فهاهنا دعويان: الأولى: عدم لزوم الإلزام شرعاً بما ألزم به عقلاً. الثانية: لزوم أن لا يلزم شرعاً إلا بما يلزم به عقلاً، و ذلك
لأن الطلب الحقيقى و البعث الجدى الإلزامى لا يكاد أن يكون إلا - بملاك يكون فى المطلوب و المبعوث إليه، و لا يكاد أن
يكون فيه بالنسبه إليه تعالى ملاك إلا المصلحه الذاتيه أو العارضه بسبب بعض الوجوه الطارئه، حيث لا يعقل فى حقه تبارك و
تعالى غرض و داع آخر».

ص: ٥٦٥

ان قلت: نعم، ولكنه يكفى حسن التكليف و ثبوت المصلحه فى (من) نفس الطلب و الإلزام من دون أن يكون مصلحه و مفسده فى الواجب و الحرام، كما هو كذلك فى غير مورد من الموارد منها الأوامر الامتحانيه، و منها الأمر فى الواجبات و المستحبات العباديه، إذ الطلب فيهما لم يتعلق بالراجح و ما فيه المصلحه، فانها بدون قصد القربه غير راجحه و لا مما فيها المصلحه، مع أنها كذلك متعلقه للطلب.

إلى أن قال: و منها أوامر التقيه، بدهه أنه لا حسن الا فى نفسها لا فى المأمور بها.

قلت: الطلب الحقيقى و الإلزام الجدى و البعث الواقعى لا- يكاد أن يتعلق بشىء ما لم يكن فيه بذاته أو بالوجه و الاعتبار الطارئه عليه خصوصيه موافقه للغرض داعيه إلى تعلق الطلب به حقيقه، و الا كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا مرجح، و هذا واضح، و لا يكون تلك الخصوصيه بالنسبه إليه تعالى الا المصلحه المرجحه لصدورها عقلاً كما لا يخفى.

و أما الأوامر الامتحانيه فليست بأوامر حقيقه بل صوريه، إذ لا إرادته، فلا طلب و لا بعث عن جد، و الكلام انما هو فى التكليف الحقيقى لا الصورى. نعم بناء على عدم اتحاد الطلب و الإراده يمكن أن يكون فيها الطلب الحقيقى مع عدم الإراده، و قد عرفت فى بعض الفوائد اتحادهما بما لا مزيد عليه» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه. و لا يخفى أن قوله: «كان تعلق الطلب به دون غيره ترجيحاً بلا- مرجح» كالصريح فى تبعيه الأحكام لما فى متعلقاتها من المصالح و المفاسد كما هو مذهب المشهور.

و أفاد نظير ما ذكره هنا فى حاشيته على الرسائل فيما يتعلق بهذا الدليل العقلى، قال (قده): «ثانيها: أن الأحكام الواقعيه و ان كانت على المشهور بين

و بالجمله (١): ليست المفسده و لا- المنفعه الفائته اللتان فى الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضره (٢)، و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه من (٣)الأفعال على القول باستقلاله -----

(١). هذا حاصل ما ذكره فى الوجه الأول و مزيد توضيح له، فكان المناسب بيانه قبل قوله: «مع منع كون...» و توضيحه: أنه ليس ملاك حكم العقل بحسن شىء أو قبحه هو كونه ذا نفع عائد إلى الفاعل أو ضرر وارد عليه، بل ملاك حكمه بهما أعم من ذلك، فعلى القول باستقلال العقل بالحسن و القبح لا يتوقف حكمه بهما على النفع و الضرر الشخصيين، بل يكفى فى اتصاف الفعل بالحسن و القبح المصلحه و المضره النوعيتان كما لا يخفى.

(٢). خبر «ليست المفسده».

(٣). بيان للموصول فى الموضوعين. =====

لعدليه تابعه للمصالح و المفاسد التى تكون فى نفس المأمور بها و المنهى عنها، لا- المصالح فى نفس الأمر و النهى، الا أن مخالفه المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبى أو التحريمى لا يوجب ظنا بالضرر».

نعم فى ذيل عبارته احتمال عدم تبعيه الأحكام لهما، قال: «مع احتمال عدم كون الأحكام تابعه لهما، بل تابعه لما فى أنفسها من المصلحه، فلا يكون حينئذ ظن بهما أيضا... إلخ».

ثم ان قيام المصلحه بنفس الأمر دون المتعلق يتصور تاره بقيامه بامثال المأمور به و أنه منقاد لأمر مولاه أم لا، و أخرى بقيامه بفعل الأمر، كالمصلحه فى تشريع الأحكام و إتمام الحججه على العبد بقطع عذره الجهلى. و الظاهر أن مراده القسم الثانى لا الأول.

ص: ٥٦٧

بذلك (١) هو (٢) كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمري هذا (٣) واضح، فلا مجال (٤) لقاعده دفع الضرر المظنون هاهنا أصلا.

و لا استقلال (٥) للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده أو ترك ما فيه

(١). أى: بقبح ما فيه المفسده أو حسن ما فيه المصلحه، و ضمير «باستقلاله» راجع إلى العقل.

(٢). خبر «و ليس مناط» و ضمير «كونه» راجع إلى الموصول فى الموضوعين المراد به الأفعال.

(٣). أى: ما ذكرناه بقولنا: «و ليس مناط حكم العقل... إلخ» واضح.

(٤). لما عرفت من عدم كون الظن بالحكم من صغرياتهما من غير فرق فى ذلك بين الضرر الأخرى و الدينوى، و من دون تفاوت أيضا فيه بين كون الحكم المظنون وجوبيا و تحريما.

(٥). غرضه دفع ما قد يتوهم من أن المفسده و ان لم تكن ملازمه للضرر حتى يكون الظن بها صغرى لكبرى و جوب دفع الضرر المظنون - بأن يقال: الظن بالمفسده ظن بالضرر، و كل ضرر مظنون يجب دفعه، فالمفسده المظنونه يجب دفعها - الا أن هنا قاعده أخرى يكون الظن بالمفسده من صغرياتهما، و هى حكم العقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسده و ترك ما فيه احتمال المصلحه، فالظن بالحكم ملازم للظن بالمفسده، و يصير من صغريات هذه القاعده، بأن يقال:

الظن بحرمه شىء مثلا- مستلزم لاحتمال المفسده فى فعله، و كل ما احتمل المفسده فى فعله ففعله قبيح، فالظن بحرمه شىء مستلزم لقبح فعله، هذا.

و قد دفع المصنف (قده) هذا التوهم بما حاصله: عدم تسليم هذه القاعده، فانه لم يظهر استقلال العقل بقبح ما فيه احتمال المفسده. نعم هذا الحكم مسلم

ص: ٥٦٨

احتمال المصلحة، فافهم (١).

الثاني (٢): أنه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على

الراجح و هو قبيح.

و فيه: أنه (٣) ----- فيما إذا تنجز الحكم كما في أطراف العلم الإجمالي، و ليس المقام منه.

فالمتحصل من جميع ما ذكره المصنف: عدم حجيه الظن بالحكم من حيث صغرويته لكبرى وجوب دفع الضرر المظنون، و لا لكبرى حكم العقل بقبح ما فيه احتمال المفسده، هذا.

(١). لعله إشاره إلى ضعف ما أفاده بقوله: «فلا مجال لقاعده دفع الضرر المظنون... إلخ» لما تقدم منه من أن المفسده قد تكون من الإضرار أحيانا، و لازمه أن الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر، و قد تقدم منه أن دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون.

(٢). هذا الوجه العقلي المذكور في الرسائل بمثل ما في المتن، و توضيحه:

أنه يدور الأمر بين العمل بالظن بالحكم و بين العمل بالشك و الوهم فيه، و من المعلوم تقدم الظن عليهما، و إلا لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و فساده بمكان من الوضوح.

(٣). أجاب شيخنا الأعظم عن الدليل المذكور بوجهين: أحدهما جواب نقضى، و قد نقلناه فى التعليقه، و ثانيهما جواب حلى «-» حيث قال: «و ثانيا =====»

(-). قال الشيخ: «فالأولى الجواب أولا بالنقض بكثير من الظنون المحرمه العمل بالإجماع أو الضروره». و لعل إعراض المصنف عن نقله لعدم صحته، حيث ان النهى عن الظنون الممنوعه موجب لجواز العمل بموهوماتها، و لازمه ترجيح المرجوح على الراجح، لكن ليس كذلك، إذ لا دلالة للمنع عن العمل

ص: ٥٦٩

لا يكاد يلزم منه ذلك (١) الا فيما إذا كان الأخذ بالظن أو بطرفه (٢) لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً (٣) -----
----- بالحل، و توضيحه: تسليم القبح إذا كان التكليف و غرض الشارع متعلقاً بالواقع و لم يمكن
الاحتياط... إلى أن قال: و أما إذا لم يتعلق التكليف بالواقع أو تعلق به مع إمكان الاحتياط فلا يجب الأخذ بالراجح... إلى أن قال:
فلا بد من إرجاع هذا الدليل إلى دليل الانسداد الآتى... إلخ» و قد اختار المصنف (قده) هذا الجواب الحلى، و توضيحه: أن هذا
الدوران انما يتحقق فيما إذا لزم الأخذ بالمظنون و أخويه و لم يمكن الجمع بينهما عقلاً، لاختلال النظام، أو شرعاً، للعسر و
الهرج، فحينئذ إذا ترك العمل بالظن دفعاً للمحذور العقلي أو الشرعي لزم ترجيح المرجوح - و هو الشك و الوهم - على
الراجح و هو الظن، و من المعلوم أنه لا يجب العمل بالمظنون و أخويه إلا بعد تماميه مقدمات الانسداد، و معها لا يكون هذا
الوجه دليلاً مستقلاً، بل هو خامسه مقدمات الانسداد، و سيأتى فى دليله وجه لزوم الجمع بين المظنون و أخويه الا إذا منع عنه
مانع عقلاً أو شرعاً.

(١). أى: يلزم من عدم الأخذ بالظن ترجيح المرجوح على الراجح.

(٢). أى: بطرف الظن و هو الوهم.

(٣). لاختلال النظام. =====

ها على جواز العمل بموهوماتها، إذ لا ملازمه بينهما أصلاً. هذا مضافاً إلى أن حكم العقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح
معلق على عدم منع الشارع عن العمل ببعض الظنون، إذ مع منع الشارع عن العمل ببعضها لم يبق راجح حتى يكون غيره - أعنى
الموهوم - مرجوحاً ليقبح ترجيحه عليه كما لا يخفى.

ص: ٥٧٠

أو عدم وجوبه شرعا (١) ليدور الأمر بين ترجيحه و ترجيح طرفه، و لا يكاد يدور الأمر بينهما الا بمقدمات دليل الانسداد (٢)، و
الا (٣) كان اللازم هو الرجوع إلى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو -----

(١). لاستلزام الاحتياط التام للعسر المنفى، و ضمير «وجوبه» راجع إلى الجمع بينهما، و ضميرا «طرفه، ترجيحه» راجعان إلى الظن،
و «بينهما» إلى الظن و طرفه.

(٢). توقف دوران الأمر بين العمل بالظن أو طرفه على مقدمات الانسداد واضح، لأنه - بعد أن وجب عقلا امتثال الأحكام و لم
يجب أو لم يجز الاحتياط التام - يدور الأمر بين العمل بالمشكوكات و الموهومات و إهمال المظنونات و بين العمل بهذه و
طرح المشكوكات و الموهومات، فمقتضى المقدمه الأخيره من مقدمات دليل الانسداد الآتى - و هى قبح ترجيح المرجوح على
الراجح - هو تعيين الأخذ بالظن، و طرح المشكوك و الموهوم، ففى الحقيقه يكون هذا الدليل المقدمه الأخيره من مقدمات
الانسداد، و ليس دليلا آخر، فتأمل جيدا.

(٣). أى: و مع قطع النظر عن مقدمات دليل الانسداد كان اللازم... و غرضه:

أن دوران الأمر بين الأخذ بالظن و بين الأخذ بطرفه منوط بمقدمات الانسداد، إذ مع اختلالها و عدم تماميتها يجب الرجوع إلى
العلم أو العلمى ان كانت إحدى مقدماتها - و هى انسداد باب العلم و العلمى - منتفيه بأن كان باب العلم أو العلمى مفتوحا، أو
الرجوع إلى الاحتياط ان كانت مقدمه أخرى من مقدماته - و هى بطلان الاحتياط أو البراءة - منتفيه بأن أمكن الاحتياط، أو لم
تبطل البراءة على ما سيأتى توضيحه فى دليل الانسداد.

ص: ٥٧١

غيرهما (١) (غيرها) على حسب اختلاف الأشخاص (٢) أو الأحوال في اختلاف المقدمات على ما ستطلع على حقيقه الحال.

الثالث: ما عن السيد الطباطبائي (٣) قدس سره

من «أنه لا ريب في وجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات، و مقتضى ذلك (٤) -----

(١). كالاستصحاب و فتوى المجتهد، هذا بناء على ما في أكثر النسخ، و الأولى - كما في بعضها «غيرها» لرجوع الضمير إلى جميع ما ذكر، لأنها ذكرت على نسق واحد.

(٢). لاختلافهم في استظهار الحجية من الأدله المتقدمه، فإذا استظهر اعتبار الاخبار، كان باب العلمى مفتوحاً، و معه لا مجال للرجوع إلى غيره من الأصول و غيرها، و كذا الحال بالنسبه إلى سائر المقدمات، فان اختلافهم فيها في غايه الوضوح. و على كل حال، فجواز الرجوع إلى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد، فهذا الوجه العقلى لا يثبت حجيه الظن إلا بعد ضم سائر مقدمات الانسداد إليه، فلا وجه لعدّه دليلاً مستقلاً.

(٣). و هو السيد المجاهد (قده) و قد حكاه شيخنا الأعظم عنه أيضا بمثل ما في المتن، و توضيحه: أنا نعلم بوجود واجبات و محرمات كثيره بين المشتبهات، و مقتضى هذا العلم الإجمالى الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوماً، و ترك كل ما يحتمل الحرمة كذلك، لكن لما كان هذا الاحتياط موجبا للعسر و الحرج، فمقتضى الجمع بين قاعدتى الاحتياط و الحرج هو العمل بالاحتياط فى المظنونات و طرحه فى المشكوكات و الموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً.

(٤). أى: العلم الإجمالى، و قوله «كذلك» أى: و لو موهوماً.

وجوب الاحتياط بالإتيان بكل ما يحتمل الوجوب و لو موهوما و ترك ما يحتمل الحرمة كذلك، و لكن مقتضى قاعده نفى الحرج عدم وجوب ذلك (١) كله، لأنه (٢) عسر أكيد و حرج شديد، فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط و انتفاء (و نفى) الحرج العمل بالاحتياط فى المظنونات دون المشكوكات و الموهومات، لأن الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشكوكات و الموهومات باطل إجماعاً.

و لا يخفى ما فيه من القدح و الفساد، فانه (٣) بعض مقدمات دليل -----

(١). أى: عدم وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، و ترك كل ما يحتمل الحرمة.

(٢). أى: لأن وجوب الإتيان بكل ما يحتمل الوجوب، و ترك كل ما يحتمل الحرمة عسر أكيد.

(٣). أى: فان هذا الوجه بعض مقدمات الانسداد، و حاصل ما أفاده فى رده:

أن هذا الوجه هو أولى مقدمات الانسداد و هى العلم الإجمالى بوجود واجبات و محرمات فى الشريعة، و كذا يتضمن المقدمه الرابعه و هى عدم وجوب الاحتياط التام، لكونه مستلزما للعسر و الحرج الشديدين، و للمقدمه الخامسه أيضا و هى العمل بالمظنونات، و رفع العسر بطرح المشكوكات و الموهومات، فليس هذا وجهها آخر فى قبال دليل الانسداد. و هذا الجواب أفاده الشيخ بقوله: «و فيه أنه راجع إلى دليل الانسداد الآتى، إذ ما من مقدمه من مقدمات ذلك الدليل الا و يحتاج إليها فى إتمام هذا الدليل، فراجع و تأمل حتى يظهر لك حقيقه

ص: ٥٧٣

الانسداد، و لا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته، و معه (١) لا يكون دليلا (٢) ----- «الحال»
(-) .

ثم ان الفرق بين هذا الوجه و بين الوجه الثانى هو: أن هذا الوجه مؤلف من جملة من مقدمات الانسداد، و الوجه الثانى ليس فيه الا مقدمه واحده من مقدماته و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلاحظ و تأمل.

(١). أى: و مع سائر المقدمات لا يكون هذا الدليل دليلا آخر غير دليل الانسداد.

(٢). هذا هو الصواب كما فى بعض النسخ، فما فى أكثرها من «دليل» بالرفع من سهو النساخ. =====

(-). و يرد على هذا الدليل ما أورده عليه شيخنا الأعظم ثانيا بقوله: «مع أن العمل بالاحتياط فى المشكوكات أيضا كالمظنونات لا- يلزم منه حرج قطعاً، لقله موارد الشك المتساوى الطرفين كما لا يخفى، فيقتصر فى ترك الاحتياط على الموهومات فقط، و دعوى أن كل من قال بعدم الاحتياط فى الموهومات قال بعدمه أيضا فى المشكوكات فى غاية الضعف و السقوط».

بل يرد عليه ثالثا: أن مقتضاه ليس حجيه الظن، بل وجوب العمل به احتياطاً، لأن الظن حيثئذ من أطراف العلم الإجمالى، فلا خصوصيه فيه توجب حجيته، و عليه فيجب العمل بالمشكوكات و الموهومات أيضا، غاية الأمر:

أن الاحتياط - لما كان مستلزما لاختلال النظام أو العسر و الحرج - تتضييق دائرته بما لا يلزم منه هذان المحذوران و ان أوجب العمل ببعض الموهومات فضلا عن المشكوكات.

ص: ٥٧٤

آخر، بل ذاك الدليل (١).

الرابع: دليل الانسداد (٢)، و هو مؤلف من مقدمات (٣)

اشاره

يستقل العقل مع تحققها بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشافا (٤) على ما تعرف، و لا- يكاد يستقل بها بدونها (٥)، و هي
خمسه (خمس) «-» -----

(١). بنصب «الدليل» على أنه خير ل «يكون» محذوفاً، يعنى: بل يكون هذا الدليل هو ذاك الدليل - أى دليل الانسداد - بعينه،
أو برفعه على أنه خير لمبتدئ محذوف، يعنى: بل هذا الدليل هو ذاك الدليل.

دليل الانسداد

(٢). لا يخفى أنه قد جرى اصطلاح الأصوليين على تسميه الظن الذى يكون مستند حجيته دليل الانسداد بالظن المطلق، و الظن
الذى يكون مدرك اعتباره غير دليل الانسداد بالظن الخاص.

(٣). المراد بها مطلق ما يتوقف عليه الشئ، لا خصوص المقدمه باصطلاح الميزانيين.

(٤). سيظهر تفسيرهما إن شاء الله تعالى.

(٥). يعنى: و لا يكاد يستقل العقل بكفايه الإطاعه الظنيه حكومه أو كشافا بدون هذه المقدمات. =====

(-). لا يخفى أن الشيخ (قده) جعل المقدمات أربعا، و لم يذكر المقدمه الأولى التى ذكرها فى المتن، و الحق إسقاطها، لعدم
توقف الاستنتاج عليها، لكفايه الاحتمال فى تنجز التكاليف الإلزاميه الواقعيه فى أخذ النتيجة من دليل الانسداد. نعم يكون العلم
الإجمالى من براهين المقدمه الثانيه كما سيأتى.

أولها: أنه يعلم (١) إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعليه في الشريعة.

ثانيها: أنه قد انسد علينا باب العلم و العلمى (٢) إلى كثير منها (٣).

ثالثها: أنه لا يجوز لنا إهمالها و عدم التعرض لامثالها (٤) أصلاً.

رابعها: أنه لا يجب علينا الاحتياط (٥) -----

(١). أى: يعلم إجمالاً بوجود تكاليف إلزاميه كثيرة فى مجموع المشتبهات التى هى أطراف العلم الإجمالى الكبير. و قد تقدم فى التعليقه أن عبارته شيخنا الأعمم خاليه عن هذه المقدمه، حيث قال: «الدليل الرابع هو الدليل المعروف بدليل الانسداد و هو مركب من مقدمات: الأولى: انسداد باب العلم و الظن الخاصّ فى معظم المسائل الفقهيّه» و قال المصنّف فى حاشيته على الرسائل:

«لا يخفى أن الأولى: جعل المقدمه الأولى هو العلم الإجمالى بثبوت تكاليف فعليه علينا فى الشريعة و ان كان ذلك بين اللزوم لما جعله أولى المقدمات، بداهه أن وضوح المقدمه لا يوجب الاستغناء عنها، فيكون الدليل مركباً من مقدمات خمس... إلخ».

(٢). المراد به الأمارات المعتره غير العلميه كخبر الواحد.

(٣). أى: من التكاليف، و هذه هى المقدمه الأولى التى ذكرها الشيخ (قده) و هى العمده فى الاستنتاج من هذا الدليل، بل قيل: ان بعض المتقدمين اقتصر على هذه المقدمه فى أخذ النتيجة، و المتأخرون هم الذين أضافوا إليها سائر المقدمات.

(٤). هذا الضمير و ضمير «إهمالها» راجعان إلى التكاليف.

(٥). أى: الاحتياط التام فى جميع الأطراف من المظنونات و المشكوكات و الموهومات، و سيأتى وجه عدم وجوبه أو عدم جوازه فى الجملة إن شاء الله تعالى.

ص: ٥٧٦

فى أطراف علمنا (١)، بل لا يجوز فى الجملة، كما لا يجوز الرجوع (٢) إلى الأصل فى المسأله من استصحاب و تخيير و براءه و احتياط (٣).

خامسها: أنه كان «-» ترجيح المرجوح على الراجح قبيحا، فيستقل (٤) العقل حينئذ بلزوم الإطاعه الظنيه لتلك التكاليف المعلومه، و الا (٥) لزم بعد انسداد باب العلم و العلمى بها اما إهمالها و اما لزوم

(١). أى: علمنا الإجمالى بوجود تكاليف كثيره فى الشريعه المقدسه.

(٢). يعنى: الرجوع إلى الطرق المقرره للجاهل من الاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه، أو الرجوع إلى الأصل فى المسأله من البراءه و الاستصحاب و التخيير و الاحتياط، أو التقليد بأخذ فتوى الغير الذى يرى انفتاح باب العلم و العلمى، فليس له الرجوع و لا الإرجاع إلى المجتهد الانفتاحى، لأنه بنظر الانسدادى جاهل بالاحكام.

(٣). المراد به أصاله الاحتياط فى المسأله، لا الاحتياط التام الجارى فيها و فى غيرها.

(٤). هذا نتيجته المقدمات الخمس بنحو الإجمال، يعنى: أنه بعد أن ثبت عدم جواز الإهمال، و عدم جواز الرجوع إلى الطرق المزبوره، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح - أى ترجيح الشك و الوهم على الظن - فلا محيص حينئذ عن الرجوع إلى الظن فى امتثال التكاليف.

(٥). أى: و ان لم يستقل العقل بلزوم الإطاعه الظنيه لزم أحد هذه التوالى =====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «خامسها أن ترجيح المرجوح على الراجح قبيح» حتى يلائم قوله: «فيستقل العقل» لترتب حكم العقل على جميع ما تقدم.

ص: ٥٧٧

الاحتياط فى أطرافها، و اما الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله مع قطع النظر عن العلم بها أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعه الشكيه أو الوهميه مع التمکن من الظنيه، و الفرض بطلان كل واحد منها.

أما المقدمه الأولى

،فهى و ان كانت بديهيه، الا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالى بما فى الاخبار الصادره عن الأئمه الطاهرين عليهم السلام التى (١) تكون فيما بأيدينا من الروايات فى الكتب المعتره، و معه (٢) لا موجب للاحتياط الا فى خصوص ما فى الروايات «-» . --- الباطله التى سيأتى وجه بطلانها فى شرح المقدمات، فهنا قضيه منفصله حقيقه مانعه الخلو ذات أطراف كثيره هكذا: اما أن يلزم - بحكم العقل - الإطاعه الظنيه، أو إهمال الأحكام، أو الاحتياط فى أطرافها، أو الرجوع إلى الأصل الجارى فى كل مسأله، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعه الشكيه و الوهميه مع فرض التمکن من الظنيه، و التوالى كلها باطله، لما سيأتى، فيتعين المقدم و هو الاكتفاء بالإطاعه الظنيه، و هو المطلوب، فالمقام نظير أن يقال: هذا العدد اما فرد، و اما زوج، لكنه ليس بزواج لعدم انقسامه إلى متساويين، فهو فرد.

(١). صفه ل «الاخبار الصادره» و ضمير «أنه» للشأن، و «بما فى الاخبار» متعلق ب «انحلال» يعنى: ينحل العلم الإجمالى بالتكاليف بالأخبار الصادره عن الأئمه عليهم السلام الموجوده فى ضمن الروايات المدونه فى الكتب الأربه.

(٢). أى: و مع الانحلال لا موجب للاحتياط، إذ الموجب للاحتياط التام =====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «الا فى خصوص ما بأيدينا من الروايات المشتمله على تلك الاخبار الصادره».

ص: ٥٧٨

و هو (١) غير مستلزم للعسر فضلا عما يوجب الاختلال، ولا إجماع على عدم وجوبه و لو (٢)سلم -----
----- هو وجود العلم الإجمالى الكبير، و المفروض انحلاله بالعلم الإجمالى الصغير أى العلم الإجمالى بصدور
روايات فى الكتب المعتمده لبيان أحكام الله الواقعيه، و هذه الروايات تكون بمقدار المعلوم فى العلم الإجمالى الكبير، فينحل بها
ذلك، فلا يجب الاحتياط الا فى نفس الروايات، لكونها هى أطراف العلم الإجمالى الصغير.

(١). أى: الاحتياط فى خصوص ما بأيدينا، و هذا دفع توهم، أما التوهم فحاصله: أن العلم الإجمالى الصغير الموجود فى الروايات
لا- يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير الا- إذا كان مؤثرا فى جميع أطرافه، و هى الروايات، و لا يكون مؤثرا كذلك، للزوم
الاختلال أو العسر، أو الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى جميع الروايات.

و أما الدفع فملخصه: أن الاحتياط فى جميع الروايات لا- يوجب عسرا فضلا عن لزوم الاختلال، و كذا لا إجماع على عدم
وجوب الاحتياط فى جميع الاخبار، و على هذا لا مانع من كون العلم الإجمالى الصغير موجبا لانحلال العلم الإجمالى الكبير، و
مع الانحلال لا موجب للاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهه، بل الموجب له انما هو خصوص الروايات.

(٢). كلمه «لو» وصلية، يعنى: أنه لا نسلم الإجماع على عدم وجوب الاحتياط فى الروايات و ان سلمناه فى صورته عدم انحلال
العلم الإجمالى الكبير بما فى الروايات.

و الحاصل: أنه لا- ملازمه بين عدم وجوب الاحتياط فى صورته عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير و بين وجوبه فى صورته
الانحلال، إذ فى صورته الانحلال

ص: ٥٧٩

الإجماع على عدم وجوبه (١) لو لم يكن هناك انحلال.

و أما المقدمة الثانية (٢)

فأما (أما) بالنسبة إلى العلم فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بينه وجدانيه يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد. و أما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها (٣) غير ثابتة، لما عرفت من نهوض الأدلة (٤) على حججه خبر يوثق بصدقه «-» . ----- لا مانع من وجوب الاحتياط في الروايات.

(١). أى: على عدم وجوب الاحتياط.

(٢). و هي كما عرفت أهم المقدمات و باعتبارها سمي هذا الوجه بدليل الانسداد، و قد نبه عليها شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «أما المقدمة الأولى فهي بالنسبة إلى انسداد باب العلم في الأغلب غير محتاجه إلى إثبات... إلخ» فراجع.

(٣). أى: أن المقدمة الثانية.

(٤). يعنى: بعض ما ذكره من الأدله، لا- جميعها، و عمدته ما ركن إليه في إثبات حججه خبر الواحد هي بناء العقلاء، و الا فقد ناقش هو (قده) في أكثر الأدله المتقدمه، فراجع و تأمل. =====

(-). لا- يخفى أن ما اختاره في بحث حججه الخبر هو اعتبار خبر الثقة، لا- خبر يوثق بصدقه - أى بمطابقتها للواقع - فلاحظ ما ذكره هناك في سيره العقلاء، و من المعلوم أن النسبه بينهما عموم من وجه، إذ يمكن فرض المخبر ثقته مع عدم الوثوق بصدق خبره، كما يمكن فرض الوثوق بصدق الخبر مع عدم كون المخبر ثقته، غير أن الغالب اجتماعهما، يعنى: أن الغالب حصول الوثوق بصدق خبر المخبر الثقة، و قد صدر من قلمه الشريف في حاشيه الرسائل

ص: ٥٨٠

و هو (١) بحمد الله و أف بمعظم الفقه (٢) لا سيما بضميمه ما علم تفصيلا منها (٣) كما لا يخفى.

و أما الثالثه (٤)

، فهى قطعيه و لو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزا مطلقا (٥) -----

(١). أى: الخبر الذى يوثق بصدقه.

(٢). هذه الدعوى فى غايه الوضوح لمن تصدى للاستنباط.

(٣). أى: من الأحكام، و غرضه: أنه بعد ضم الأحكام المعلومه تفصيلا إلى الاخبار التى يوثق بصدورها لا يبقى مجال لانسداد باب العلمى بالنسبه إلى معظم الفقه، فلا تثبت المقدمه الثانيه.

(٤). و هى عدم جواز إهمال الأحكام.

(٥). يعنى: فى جميع الموارد، و غرضه: أن وجوب التعرض لامتثال الأحكام، و عدم جواز إهمالها ليس مستندا إلى العلم الإجمالى بوجود تلك الأحكام فى =====

ثل ما ذكره هنا، قال: «الا- أن الإنصاف بحسب مساعده الأدله السابقه هو حجيه خبر يوثق بصدوره و لو لاحتفاه بما يوجب ذلك، و مثله بحمد الله فى الاخبار المودعه فى الكتب المعبره الأربعة كثير جدا بحيث يفى بمعظم الفقه».

و لما كان المعتمد فى مسأله حجيه الخبر اعتبار الخبر الموثوق الصدور سواء نشأ الوثوق بصدوره من كون الراوى ثقه أم من احتفاف الخبر بقرائن تفيده، أم من عمل المشهور أم غير ذلك. و كان ذلك الخبر الموثوق الصدور بمقدار واف بمعظم الفقه، فلا حاجه لنا إلى التشبث بدليل الانسداد بل و غيره من الأدله العقلية المتقدمه على حجيه مطلق الظن.

ص: ٥٨١

أو فيما (١) ----- الشريعة المقدسه حتى يمنع وجوب امثالها اما بدعوى عدم تنجيز العلم الإجمالى أصلا، كما هو مذهب بعض كالمحققين القمى و الخوانسارى فيما نسب إليهما (قدهما) حيث جعلاه كالشك البدوى فى عدم الحجيه، أو بدعوى عدم تنجيزه فى خصوص ما إذا لم يجب الاحتياط فى جميع أطرافه أو لم يجز الاحتياط كما إذا كان مخاللا بالنظام، بل هو - يعنى وجوب التعرض لامثال الأحكام و عدم جواز إهمالها - مستند إلى وجهين آخرين: أحدهما: الإجماع على عدم جواز الإهمال، ثانيهما: استلزامه للخروج عن الدين، لأن إهمال معظم الأحكام مستلزم له، و من المعلوم أن الشارع راغب عنه.

و بالجملة: فيمكن إثبات عدم جواز إهمال الأحكام بوجه ثلاثة: العلم الإجمالى، و الإجماع، و استلزام الخروج عن الدين. فلو نوقش فى العلم الإجمالى بعدم تنجيزه مطلقا أو فى خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض الأطراف كالاضرار إلى بعض أطرافه إذا كان مقارنا للعلم الإجمالى أو متقدما عليه، حيث لا- يجب الاجتناب عن سائر الأطراف مما لا اضطرار إليه، ففى الوجهين الآخرين غنى و كفايه، و قد تعرض الشيخ الأعظم لهذا بقوله: «و أما المقدمه الثانيه... فيدل عليه وجوه: الأول: الإجماع القطعى على أن المرجع... ليس هى البراءة و إجراء أصاله العدم فى كل حكم، إلى أن قال: الثانى:

أن الرجوع فى جميع تلك الوقائع إلى نفي الحكم مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره... إلى أن قال: الثالث... أنه لا- دليل على الرجوع إلى البراءة من جهه العلم الإجمالى بوجود الواجبات و المحرمات... إلخ».

(١). عطف على «مطلقا» يعنى: أو لم نقل بكون العلم الإجمالى منجزا فى خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام... إلخ.

ص: ٥٨٢

جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام (١) حسب ما يأتي، وذلك (٢) لأن إهمال معظم الأحكام، و عدم (٣) الاجتناب كثيرا عن الحرام مما يقطع بأنه (٤) مرغوب عنه شرعا، و مما (٥) يلزم تركه إجماعا «-» .

(١). حيث ان الاحتياط في جميع الوقائع المشتبهه محل بالنظام، أو سبب للمشقه المجوزه للاقتحام في بعض الأطراف، فيكون المقام كالاضرار إلى بعض الأطراف بل عينه.

(٢). تعليل لقوله: «فهى قطعيه» و أنه لا يجوز الإهمال، لما تقدم من الوجهين كما عرفت توضيحه بقولنا: «و بالجمله: فيمكن...».

(٣). معطوف على «إهمال» من باب عطف الخاصّ على العام.

(٤). الضمير راجع إلى الموصول في «مما» المراد به الأمور المرغوب عنها شرعا، و قوله: «مما يقطع» خبر «لأن الإهمال» و هذا إشاره إلى أول الوجهين المذكورين أعنى الخروج عن الدين.

(٥). عطف على «مما يقطع» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الوجوه المستدل بها على حرمه إهمال معظم الأحكام.

(-). و فيه أولا: أن المسأله لم تكن معنونه عند القدماء حتى يتضح حال الإجماع لديهم.

و ثانيا: أنه على فرض العلم باتفاقهم على حرمه إهمال الأحكام و على تقدير تماميه مقدمات الانسداد عندهم، لم يكن ذلك إجماعا تعبديا، إذ يحتمل قويا استنادهم في ذلك إلى حكم العقل بقبح المخالفه القطعيه الكثيره أو غيره.

ص: ٥٨٣

ان قلت (١): إذا لم يكن العلم بها منجزا لها، للزوم (٢) الاقتحام في بعض الأطراف كما أشير إليه (٣)، فهل (٤) كان العقاب على المخالفه في سائر الأطراف حينئذ (٥) على تقدير المصادفه الا عقابا بلا بيان، و المؤاخذة (٦) عليها الا مؤاخذة بلا برهان؟ قلت: هذا (٧) انما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، و قد علم به -----

(١). توضيحه: أنه بعد سقوط العلم الإجمالي عن التأثير، لفرض وجوب الاقتحام أو جوازه في بعض الأطراف يكون قاعده قبح العقاب بلا- بيان في غير ما وجب أو جاز الاقتحام فيه من سائر الأطراف محكمه، فلو خالف الأحكام الإلزاميه الواقعه في سائر الأطراف لزم أن لا يعاقب عليه، لكونه عقابا بلا بيان، مع أن المسلم عقابه و صحه مؤاخذته.

(٢). تعليل لعدم التنجيز، و ضميرا «بها، لها» راجعان إلى الأحكام.

(٣). بقوله قبل أسطر: «فيما جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه».

(٤). الاستفهام إنكارى، أى: لا يكون العقاب على المخالفه على تقدير المصادفه الا عقابا بلا بيان.

(٥). أى: حين لزوم الاقتحام في بعض الأطراف أو جوازه.

(٦). معطوف على «العقاب» أى: و هل كان المؤاخذة عليها الا مؤاخذة بلا برهان؟

(٧). أى: العقاب بلا بيان انما يلزم لو لم يعلم وجوب الاحتياط، فإذا علم وجوبه لم يلزم ذلك، بل كان عقابا مع البيان، و غرضه من هذا الكلام: منع جريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان بإثبات البيان و هو إيجاب الاحتياط الرافع لموضوع هذه القاعده في الأطراف التي لا اضطرار إليها، و المثبت لكون العقاب

ص: ٥٨٤

بنحو اللّم (١)، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه بحيث ينافيه (٢) عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة و لو كان (٣) بالالتزام ببعض الاحتمالات. مع صحه (٤) دعوى الإجماع على عدم ----- فيها مع البيان، و حاصل ما أفاده فى منع جريانها وجهان يستكشف من كل منهما وجوب الاحتياط: أحدهما: أن الشارع لما اهتم بحفظ أحكامه حتى فى حال الشك و انسداد باب العلم و العلمى إليها، لما تقدم من أن إهمال معظم الأحكام مستلزم للخروج عن الدين، و هو مرغوب عنه عنده، كان اهتمامه هذا بحفظ أحكامه عله لإيجاب الاحتياط و لو فى بعض الاحتمالات - أى غير الأطراف التى وجب الاقتحام فيها - فمن شدة هذا الاهتمام يحصل لنا العلم بإيجابه الاحتياط لحفظ الأحكام، و مع العلم بإيجابه لا- مجال لقاعده قبح العقاب بلا- بيان فى غير ما وجب الاقتحام فيه، لورود قاعده الاحتياط الشرعى عليها، و كونها بيانا على التكاليف الفعلية الواقعيه.

(١). و هو الاستدلال على المعلول بوجود العله، لما عرفت من أن اهتمام الشارع عله لإيجاب الاحتياط. و الواو فى «و قد علم» للحال، و ضمير «به» راجع إلى إيجاب الاحتياط، و قوله: «حيث علم» تقريب للدليل اللّمى.

(٢). هذا الضمير راجع إلى اهتمام الشارع، يعنى: ينافى عدم إيجاب الشارع الاحتياط اهتمامه بحفظ أحكامه، و قوله: «الموجب» صفه للاحتياط.

(٣). يعنى: و لو كان الاحتياط بالالتزام ببعض الاحتمالات، لا تمامها الموجب لحصول العلم بالواقع.

(٤). هذا هو الوجه الثانى لاستكشاف وجوب الاحتياط، و حاصله: أن الإجماع على عدم جواز الإهمال فى حال الانسداد - كما تقدم تقريبه - يكشف

ص: ٥٨٥

جواز الإهمال في هذا الحال (١)، و أنه مرغوب عنه شرعا قطعا (و أما مع استكشافه) (٢) فلا يكون المؤاخذة و العقاب حينئذ (٣) بلا بيان و بلا برهان كما حققناه في البحث و غيره.

و أما المقدمة الرابعة (٤)

، ----- عن وجوب الاحتياط شرعا، و مع هذا الوجوب لا يكون العقاب بلا بيان.

(١). أى: حال الانسداد، و قوله: «و أنه» معطوف على «عدم» و ضميره راجع إلى الإهمال.

(٢). الظاهر أنه سهو من الناسخ، و يؤيده خلوّ بعض النسخ عنه، و ذلك للاستغناء عنه بقوله: «و قد علم به بنحو اللم» فالحق إسقاطه، فيكون قوله:

«فلا يكون» متصلا ب «قطعا» و نتیجه لإيجاب الاحتياط الثابت بالدليل اللّمي و بالإجماع المذكورين «-» .

(٣). أى: حين وجوب الاحتياط شرعا.

(٤). تعرض المصنف وفاقا للشيخ (قدهما) لتفصيل ما أجمله في المقدمة الرابعة، و قد عرفت اشتمالها على مطالب ثلاثة: الأول: عدم وجوب الاحتياط التام، بل عدم جوازه في الجملة. الثاني: إبطال الرجوع إلى الأصل العملى =====

(-). لا- يخفى أن مستند وجوب الاحتياط ان كان هو الإجماع فهو حكم شرعى و ليس عقليا من باب منجزية العلم الإجمالى حتى يقال: انه لو جاز أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه لسقط اعتباره في سائر الأطراف أيضا، و عليه فلا مانع من جعل إيجابه في بعض الأطراف فحسب لا جميعها بناء على إمكان إيجاب الاحتياط الشرعى.

فهى (١) بالنسبه إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام ----- فى كل مسأله. الثالث: إبطال الرجوع إلى فتوى المجتهد الانفتاحى، و سياتى بيان كل واحد منها عند تعرض المصنف له. قال شيخنا الأعظم: «المقدمه الثالثه فى بيان بطلان وجوب تحصيل الامتثال بالطرق المقرره للجاهل من الاحتياط أو الرجوع فى كل مسأله إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك المسأله، أو الرجوع إلى فتوى العالم بالمسأله و تقليده فيها «-» فنقول: ان كلا من هذه الأمور الثلاثه و ان كان طريقا شرعيا فى الجملة لامتثال الحكم المجهول، الا أن منها ما لا يجب فى المقام و منها ما لا يجرى».

(١). هذا شروع فى المطلب الأول، و حاصل ما أفاده فيه: أن الاحتياط التام ان كان عسره مخلا بالنظام، فلا كلام فى عدم وجوبه بل عدم جوازه عقلا. و ان لم يكن عسره مخلا به، فعدم وجوب الاحتياط محل نظر بل منع، يعنى: أن الاحتياط إذا لم يوجب اختلال النظام، فقاعده نفي العسر و الحرج غير حاكمه عليه حتى يرتفع بها وجوبه، فوجوبه باق و ان كان عسرا، و ذلك لما أفاده بقوله:

«و ذلك لما حققناه... إلخ» و توضيحه: أن دليل نفي العسر و الضرر و نحوهما يحتمل فيه معان كثيره، و قد وقع اثنان منها مورد البحث و النقاش بين الشيخ و المصنف (قدهما) فاختر الشيخ الأعظم أن المنفى نفس الحكم الذى ينشأ منه الضرر و الحرج، بدعوى: أن الضرر و الحرج من صفات نفس الحكم بحيث يصح حمل كل منهما عليه و يقال: «هذا الحكم ضرر أو حرج» و عليه فيكون =====

(-). و كان الأنسب تقديم البحث عن حكم الرجوع إلى فتوى الانفتاحى على التكلم عن حكم الرجوع إلى الأصل فى كل مسأله، إذ الأصل دليل حيث لا دليل، فلا بد أولا من إبطال الرجوع إلى فتوى الانفتاحى، ثم التكلم عن حال جريان الأصل.

ص: ٥٨٧

..... ----- نفى الضرر و الحرج بسيطا، و معنى بساطه نفى فيها نفى أنفسهما، فان معنى بساطه النفي نفى الشيء و سلبه في قبال تركب النفي، فان معناه نفى شيء عن شيء و سلبه عنه كما هو الحال في الجعل البسيط و المركب.

و بالجمله: فنفي الضرر و الحرج هنا بسيط، لوروده على نفس الحكم الضرري و الحرجي، و معنى قوله عليه السلام: «لا ضرر أو لا حرج» أن الحكم الذي هو ضرر أو حرج منفي، يعني: أنه لا جعل له، فالمنفي هو ما يتلو «لا» النافية حقيقه و بلا عنايه.

و اختار المصنف (قده) - كما سيأتي في قاعده لا- ضرر - أن المنفي هو متعلق الحكم و موضوعه و هو الفعل الضرري و الحرجي، فمعنى «لا ضرر» أنه لا بيع ضرري مثلا، لكن بما أنه لا معنى لورود النفي التشريعي حينئذ على ما هو موجود تكويننا و بالوجدان كالضرر و الحرج فيما نحن فيه، حيث انهما موجودان في الخارج دائما، فلا محاله يتوجه النفي إلى الموضوع ظاهرا و إلى الحكم واقعا، و يقال: ان الفعل الضرري أو الحرجي لا- حكم له، فمعنى قول الشارع: «لا- ضرر» أن البيع الضرري منفي حكمه، كقوله: «لا شك لكثير الشك» فان معناه: أن الشك الكثير منفي حكمه يعني لا حكم له، فيكون نفي الضرر حينئذ من باب نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

و قد ظهر بما ذكرنا: أن ارتفاع الحكم الأولي - تكليفيا أو وضعيا - بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقه ضرريا أو حرجيا، فإذا لم يكن في المتعلق ضرر أو حرج لم يرتفع حكمه الأولي و ان كان الحكم الأولي عله للوقوع في الضرر و الحرج.

هذا محصل الوجهين اللذين اختارهما الشيخ و المصنف (قدهما) و عليهما

فيما (١) يوجب عسره اختلال النظام، و أما فيما لا يوجب فمحل نظر، بل منع، لعدم (٢) حكمه قاعده نفى العسر و الحرج على قاعده الاحتياط، ----- يترتب جريان قاعده العسر في المقام و عدم جريانها، فبناء على المعنى الأول الذي اختاره الشيخ (قده) تجرى القاعده، لأن الاحتياط بالجمع بين المحتملات نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعيه، فالملقى في الحرج حقيقه هو تلك الأحكام، فهي منفيه بدليل نفى الحرج، فالاحتياط الحرجي منفي بقاعده الحرج الرافعه للأحكام الواقعيه التي نشأ منها الاحتياط الحرجي. و بناء على المعنى الثاني الذي اختاره المصنف (قده) لا تجرى القاعده، ضروره أنه لا- عسر في نفس متعلقات التكاليف الواقعيه، إذ لو كانت معلومه لما كان فيها حرج أصلا، و انما يكون الحرج في الجمع بين المحتملات من باب الاحتياط، هذا.

ثم ان شيخنا الأعظم استدل على بطلان الاحتياط بوجهين، حيث قال:

«أما الاحتياط فهو و ان كان مقتضى الأصل و القاعده العقليه و النقليه عند ثبوت العلم الإجمالي بوجود الواجبات و المحرمات، الا أنه في المقام غير واجب لوجهين: أحدهما: الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام... إلى أن قال:

الثاني: لزوم العسر الشديد و الحرج الأكيد في التزامه، لكثره ما يحتمل موهوما بوجوبه... إلخ» و لم يتعرض المصنف (قده) للإجماع هنا و ناقش فيه في حاشيه الرسائل فراجع.

(١). متعلق ب «بلا كلام» و ضمير «عسره» راجع إلى الاحتياط التام، يعنى:

أن عدم وجوب الاحتياط التام مما لا إشكال فيه في كل مورد كان عسره موجبا لاختلال النظام، و أما الموارد التي لا يوجب عسره فيها اختلال النظام، فعدم وجوبه محل نظر بل منع.

(٢). تعليل لكون عدم وجوب الاحتياط - فيما إذا لم يوجب اختلال النظام -

و ذلك (١) لما حققناه (٢) فى معنى ما دل على نفي الضرر و العسر من أن التوفيق بين دليلهما (٣) و دليل التكليف (٤) أو الوضع (٥) المتعلقين بما يعمهما (٦) ----- محل نظر بل منع، و قد تقدم توضيحه.

(١). تعليل لقوله «لعدم حكومه» و قد مر بيانه.

(٢). سيأتى تفصيله فى آخر بحث الاشتغال، و أفاد فى وجهه فى حاشيه الرسائل بقوله: «فانه لا يبعد أن يكون مفادها بملاحظه نظائرها نفى ما للأمر العسر من الإلزام و غيره من الأحكام التى تقتضى المنه رفعها عنه، لا نفى الحكم العدى ينشأ منه العسر. و عليه لا- يكون قاعده العسر ناهضه على الجواز، لأن الإلزام فى المقام ليس الا بأمر يسيره، و انما العسر انما جاء من قبل امتثال التكليف بها بعد طرؤ الجهل و الإجمال عليها... إلخ».

(٣). أى: دليل نفي الضرر و العسر، و قوله: «من أن التوفيق» بيان للموصول فى قوله: «لما حققناه».

(٤). كدليل وجوب الوضوء الذى له إطلاق بالنسبه إلى الضرر و الحرج و غيرهما، فإذا تردد الماء المطلق بين مائعات كثيره يعسر الاحتياط بتكرار الوضوء بالجميع لإحراز كونه بماء مطلق، فلا حكومه لمثل «ما جعل عليكم فى الدين من حرج» على ما دل على وجوب تحصيل الطهاره المائيه للدخول فى الصلاه و نحوها مما يشترط بها.

(٥). كدليل لزوم العقد مثل «أوفوا بالعقود».

(٦). أى: بما يعم الضرر و الحرج، يعنى: أن الدليل الأولى يعم الضرر و الحرج، فان وجوب الوضوء يشمل الوضوء الضررى و غيره، و كذا دليل

ص: ٥٩٠

هو (١) نفيهما عنهما بلسان نفيهما (٢)، فلا يكون له (٣) حكمه على الاحتياط العسر إذا كان (٤) بحكم العقل «-» لعدم العسر في متعلق التكليف، ----- الحكم الوضعي، ووجه الشمول إطلاق دليل الحكم الأولى من حيث الحالات.

(١). خبر «أن التوفيق» و مرجعه إلى التوفيق، كما أن مرجع ضمير «نفيهما» هو التكليف و الوضع.

(٢). هذا الضمير و ضمير «عنهما» راجعان إلى الضرر و الحرج، يعني: أن التكليف و الوضع ينفيان عن الموضوع الضرري و الحرجي بلسان نفي نفس الضرر و الحرج، و لذا يكون من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، و يعبر عنه بأن الموضوع الضرري أو الحرجي لا حكم له.

(٣). أى: لما دلّ على نفي الضرر و الحرج، و وجه عدم الحكمه ما تقدم من أن قاعده العسر لا تجرى الا فيما إذا كان متعلق الحكم عسريا كالوضوء حال شدة البرد لبعض الأشخاص، و أما إذا لم يكن في متعلقه عسر، فلا تجرى، و المقام من هذا القبيل، إذ متعلقات التكليف الواقعيه ان كانت معلومه لنا لم يكن في امتثالها عسر أصلا، و انما نشأ العسر من الجمع بين المحتملات و الوقائع المشتبهه، فلا موضوع لقاعده نفي العسر هنا.

(٤). أى: الاحتياط، و التقييد بحكم العقل لإخراج الاحتياط الشرعي، =====

(-). لا- يخفى أن مقتضى مفهومه تسليم حكمه قاعده نفي العسر على الاحتياط إذا كان بحكم الشرع، لكنه مشكل، لعدم صلاحية القاعده للحكمه على حكم ثبت لموضوعه بهذا العنوان كإيجاب الاحتياط الشرعي في المقام، إذ لا يكون مقتضى الشئ رافعا له كما قرر في محله. الا أن يمنع تشريعه بهذا العنوان العسري، فان لحكمه قاعده نفي العسر حيثئذ على إيجاب الاحتياط مجالا بناء على إمكان إيجابه شرعا، فتدبر.

ص: ٥٩١

و انما هو (١) فى الجمع بين محتملاته احتياطاً.

نعم (٢) لو كان معناه (٣) نفى الحكم الناشى من قبله العسر كما قيل (٤) لكانت قاعده نفيه محكمه «-» على قاعده الاحتياط، لأن العسر حينئذ (٥) يكون من قبل التكاليف المجهوله، فتكون (٦) (فيكون) منفيه -----
- فان حكمه قاعده العسر عليه حينئذ فى محله، إذ متعلق وجوب الاحتياط الشرعى - و هو الجمع بين المحتملات - عسرى، و قوله: «لعدم» تعليل ل «فلا يكون».

(١). هذا الضمير راجع إلى العسر، و ضمير «محتملاته» إلى التكليف.

(٢). استدراك على قوله: «فلا يكون له حكمه» و غرضه: أنه - بناء على ما اختاره الشيخ الأعظم فى معنى نفى الضرر و الحرج من جعلهما عنوانين لنفس الحكم، فيكون «لا ضرر» من النفى البسيط - يتجه حكمه قاعده نفى العسر على الاحتياط العسر، لأن العسر نشأ من الأحكام الواقعيه، فتنفيها القاعده، إذ الموجب للعسر و الملقى للعبد فيه هو تلك الأحكام.

(٣). أى: معنى ما دل على نفى الضرر و العسر.

(٤). و القائل هو الشيخ الأعظم (قده) و قد تقدم توضيح كلامه.

(٥). أى: حين كون معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر.

(٦). أى: فتكون التكاليف المجهوله منفيه بنفى العسر. =====

(-). يمكن منع حكمه قاعده نفى العسر على قاعده الاحتياط حتى على مختار الشيخ أيضاً، حيث ان الجمع بين المحتملات و ان كان موجبا للحرج، لكن منشأه انما هو حكم العقل من باب وجوب الإطاعه، لا حكم الشارع حتى تكون القاعده حاكمه عليه. و عليه فلا فرق فى عدم حكمه القاعده على الاحتياط بين مذهب الشيخ و المصنف (قدهما).

ص: ٥٩٢

و لا يخفى أنه على هذا (١) لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الأطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط فى تمامها، بل لا بد من دعوى وجوبه (٢) شرعا كما أشرنا إليه (٣) فى بيان المقدمه -----

(١). المشار إليه هو قوله: «نعم لو كان معناه... إلخ» و هذا تعريض بالشيخ (قده) حيث انه ذهب إلى وجوب الاحتياط فى بقيه الأطراف بعد ارتفاع وجوبه فى جميعها بقاعده نفي العسر حيث قال: «فتحصل مما ذكرنا: أن العمده فى رد الاحتياط هى ما تقدم من الإجماع و لزوم العسر دون غيرهما... إلى أن قال:

و يبقى الاحتياط على حاله فى الزائد على هذا المقدار، لما تقرر فى مسأله الاحتياط من أنه إذا كان مقتضى الاحتياط هو الإتيان بمحتملات و قام السدليل الشرعى على عدم وجوب إتيان بعض المحتملات فى الظاهر تعين مراعاة الاحتياط فى باقى المحتملات... إلخ».

و حاصل التعريض: أنه لا- موجب لرعايه الاحتياط فى بقيه الأطراف، حيث ان التكليف المعلوم إجمالا- ان كان فى مورد الاضطرار فلا علم بالتكليف فى غير ما اضطر إليه، و مع عدم العلم به لا موجب للاحتياط فيه، و سيأتى فى الجزء الآتى تفصيل الكلام حول سقوط العلم الإجمالى عن التأثير و عدمه مع الاضطرار إلى بعض الأطراف، فانتظر. و عليه فيتعين استكشاف وجوب الاحتياط من اهتمام الشارع بحفظ أحكامه حتى فى ظرف الجهل و الانسداد، و إلا فلا وجه للاحتياط العقلى.

(٢). أى: وجوب الاحتياط، و ضمير «تمامها» راجع إلى الأطراف.

(٣). حيث قال: «قلت: هذا انما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، و قد

الثالثة، فافهم و تأمل جيدا.

و أما الرجوع إلى الأصول (١)، فبالنسبه إلى الأصول المثبتة من احتياط أو استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن إجرائها عقلا مع ----- علم به... إلخ».

(١). هذا شروع فى المطلب الثانى أعنى إبطال الرجوع إلى الأصل العملى فى كل مسأله بخصوصها، و قد أفاد ذلك الشيخ الأ-عظم بقوله: «و أما الرجوع فى كل واقعه إلى ما يقتضيه الأصل فى تلك الوقعه... فان كان فيها حكم سابق يحتمل بقاؤه استصحاب كالماء المتغير بعد زوال التغير، و الا فان كان الشك فى أصل التكليف كشرب التتن أجرى البراءه، و ان كان الشك فى تعيين المكلف به مثل القصر و الإتمام، فان أمكن الاحتياط و جب، و الا تخير... ثم أخذ فى رده، إلى أن قال: و بالجمله: فالعمل بالأ-صول النافيه للتكليف فى موارد مستلزم للمخالفه القطعيه الكثيره، و بالأ-صول المثبتة للتكليف من الاحتياط و الاستصحاب مستلزم للخرج... إلخ» و لكن المصنف استدل على ذلك ببيان أبسط، و محصل ما أفاده: أن الأصول اما نافية للتكليف و اما مثبتة له، أما المثبتة فلا بأس بجريانها، لوجود المقتضى و عدم المانع، أما الأول، فلحكم العقل ان كان الأصل عقليا كالاحتياط، و عموم النقل ان كان شرعيا كالأستصحاب و أما الثانى، فلان المنجز للواقعات - سواء كان هو العلم الإجمالى، أم المخالفه القطعيه الكثيره المعبر عنها بالخروج عن الدين، أم الإجماع، أم وجوب الاحتياط الشرعى المستكشف من العلم باهتمام الشارع بأحكامه - لا- يكون مانعا عن جريان الأ-صول المثبتة، لوضوح عدم المنافاه بين ما هو المنجز للواقعات و بين الأصول المثبتة لها كما هو واضح. و أما

ص: ٥٩٤

حكم العقل (١) و عموم النقل، هذا و لو قيل (٢) بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، لاستنزام (٣) شمول دليله لها التناقض فى ----- الأصول النافيه فسأتى الكلام عنها.

ثم انه قد استدل على بطلان الرجوع إلى الأصول المثبتة للتكليف بوجهين:

أحدهما مشترك بين جميعها و هو: لزوم الحرج من العمل بها كما عرفته من عبارته شيخنا الأ-عظم «-» و الآخر مختص بالاستصحاب و سأتى توضيحه.

(١). يعنى: مع وجود المقتضى من حكم العقل أو عموم النقل و عدم المانع لا- وجه لعدم جريان الأصول المثبتة كما عرفت توضيحه.

(٢). هذا هو الوجه الثانى المختص بالاستصحاب، و حاصله: أنه لا- يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف فى أطراف العلم الإجمالى، مثلا- إذا علمنا إجمالا بوجوب بعض الأفعال فى زمن حضور الإمام عليه السلام كوجوب صلاه الجمعة و العيدين و وجوب التسيحات الأربع مثلا فى الصلوات الثلاثيه و الرباعيه و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال و غيرها، و علمنا إجمالا أيضا بانتقاض بعض هذه الأحكام فى زمن الغيبه، لدخل حضوره عليه السلام فى بعضها، و لكن لم نعلم ذلك بعينه، فانه لا مجال حينئذ لاستصحاب كل واحد من تلك الأحكام لعدم شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى، للمناقضه بين صدر الدليل و ذيله، و قد تقدم فى موضعين من هذا الجزء توضيح التناقض «».

(٣). تعليل لعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى. =====

(-). لكن فيه: أنه لا يلزم الحرج من ذلك أصلا، لقله موارد الأصول المثبتة فيما هو محل الكلام من الشبهات الحكيمه.

ص: ٥٩٥

مدلوله (١)، بداهه (٢) تناقض حرمه النقض في كل منها لوجوبه (٣) في البعض، كما هو (٤)قضيه «و لكن تنقضه بيقين آخر» و ذلك لأنه (٥) انما يلزم فيما -----

(١). هذا الضمير و ضمير «دليله» راجعان إلى الاستصحاب، و ضميرا «لها، منها» راجعان إلى الأطراف.

(٢). تعليل للتناقض بين صدر الدليل و ذيله.

(٣). أى: لوجوب النقض، و هو متعلق بقوله: «تناقض» و تقريب له، يعنى:

أن من الواضح مناقضه حرمه النقض في كل واحد من الأطراف - المستفاد من قوله: «لا تناقض» - لوجوب النقض في بعضها و هو المعلوم بالإجمال.

(٤). أى: وجوب النقض، غرضه: أن وجوب النقض هو مقتضى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر».

(٥). أى: لأن التناقض انما يلزم... إلخ، و هذا تعليل لقوله: «فلا مانع من إجرائها» و غرضه: إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف حتى على القول بعدم جريانه في أطراف العلم الإجمالى من جهة التناقض المزبور، توضيحه: أن التناقض بين صدر دليله و ذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف كما هو مقتضى صدره، لأنه المناقض للحكم بوجوب النقض في بعضها و هو المعلوم بالإجمال كما هو مقتضى ذيله، و جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف منوط بتحقق موضوعه - و هو اليقين و الشك الفعليان - و هو غير حاصل، لتوقفه على الالتفات إلى كل واحد من الأطراف، و لا يحصل هذا الالتفات للمجتهد إلا - تدريجاً كما هو واضح، و المدار في الاستصحاب على الشك الفعلى لا التقديرى، و لا يزم عدم الالتفات فعلا إلى جميع الفروع هو عدم العلم الإجمالى بالانتقاض، فقوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر»

ص: ٥٩٦

إذا كان الشك في أطرافه فعليا، و أما إذا لم يكن كذلك (١) بل (٢) لم يكن الشك فعلا- إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا كما هو (٣) حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام كما لا يخفى (٤) -----
----- أجنبي عن المقام مع فرض عدم الالتفات الفعلي، فيكون كل فرع يستنبط المجتهد حكمه موردا لصادر الدليل - أعنى «لا- تنقض» - فقط، و لا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المزبور، للغفلة عن سائر الأطراف المانعه عن تحقق الشك الفعلي، فإشكال التناقض غير وارد هنا.

و بيان أوجز: أن التناقض يكون بين حرمة النقض و وجوبه، و هذان الحكمان كغيرهما من الأحكام منوطان بموضوعهما، و لا موضوع للحكم الثاني - أعنى وجوب النقض - لأن موضوعه الشك الفعلي، و هو مفقود، لعدم الالتفات دفعه إلى جميع الفروع حتى يحصل العلم الإجمالي بانتقاض حاله السابقه فيها، و مع الالتفات التدريجي لا يحصل علم إجمالي حتى يتحقق موضوع وجوب النقض، فلا تناقض.

(١). أى: لم يكن الشك في جميع أطراف العلم الإجمالي فعليا، بل كان فعليا في بعض أطرافه، و ضمير «أطرافه» في المواضع الثلاثة راجع إلى العلم الإجمالي.

(٢). عطف تفسيري ل «كذلك».

(٣). مثال للنفي و هو عدم الالتفات فعلا إلى بعض الأطراف.

(٤). لوضوح أن المتصدى للاستنباط غافل عن غير الحكم الذى يريد استنباطه و استخراجه من الأدله الشرعيه.

ص: ٥٩٧

فلا يكاد (١) يلزم ذلك، فان (٢) قضيه «لا تنقض» ليست (ليس) حينئذ (٣) إلا حرمه النقض في خصوص الطرف المشكوك،
و ليس فيه (٤) علم بالانتقاض كى يلزم التناقض في مدلول دليله (٥) من شموله له، فافهم (٦).

و منه (٧) قد انقح ثبوت حكم العقل و عموم النقل بالنسبه إلى -----

(١). جواب قوله: «و أما إذا لم يكن» أى: فلا يكاد يلزم التناقض المزبور.

(٢). تعليل لعدم لزوم التناقض، و قد عرفت توضيحه.

(٣). أى: حين كون بعض الأطراف غير ملتفت إليه.

(٤). أى: في الطرف المشكوك حين عدم الالتفات إلى غيره.

(٥). أى: دليل الاستصحاب، و «من شموله» متعلق ب «يلزم» و ضمير «له» راجع إلى الطرف غير الملتفت إليه، يعنى: حتى يلزم
التناقض من شمول دليل الاستصحاب للطرف غير الملتفت إليه.

(٦). لعله إشاره إلى: أن فرض الغفله عن بعض الأطراف الموجب لجريان الاستصحاب في المقام ينافى ما جعله المصنف مقدمه
أولى لدليل الانسداد من دعوى العلم الإجمالى بالتكاليف الفعلية في الشريعة المقدسه. هذا تمام الكلام حول الأصول المثبتة.

(٧). أى: و من عدم العلم الإجمالى بالانتقاض لأجل الغفله و الذهول عن بعض الأطراف ظهر... و حاصل مرامه: أنه لا مانع من
جريان الأصول النافية للتكليف أيضا، لعدم لزوم محذور التناقض لأجل الغفله عن بعض الأطراف كما تقدم، فحكم العقل
بجريان الأصل العقلى، و عموم النقل بالنسبه إلى الأصل الشرعى باق على حاله. و توضيحه: أن المانع من جريان الأصول النافية
أحد أمور:

اما العلم الإجمالى بثبوت التكليف، و اما الإجماع على وجوب الاحتياط في

الأصول النافية أيضا (١)، و أنه (٢) لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل لها لو لم يكن هناك مانع عقلا (٣) أو شرعا من إجرائها (٤)، و لا- مانع ----- الجملة، و اما العلم باهتمام الشارع بالتكاليف الموجب للعلم بإيجابه الاحتياط.

و شىء من هذه الأمور لا يصلح للمانع.

أما الأول، فلانحلالة بالعلم أو العلمى أو الأصول المثبتة التى قد عرفت عدم المانع من جريانها، و مع الانحلال لا مانع من جريان الأصول النافية فى أطرافه.

و أما الأخيران، فلتوقف مانعتهما على عدم انحلال العلم الإجمالى الكبير، إذ المتيقن من الإجماع على وجوب الاحتياط، أو استكشافه من العلم باهتمام الشارع بالاحكام الشرعيه هو صورته عدم ثبوت مقدار معتد به من التكاليف، و أما مع ثبوته و ان لم يكن مساويا للمعلوم بالإجمال، فلا يثبت إجماع على وجوب الاحتياط فى غيره، و لا علم باهتمام الشارع بما عدا ذلك المقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف ليستكشف به وجوب الاحتياط فيما عدا ذلك المقدار المعلوم. و عليه فلا مانع حينئذ من جريان الأصول النافية لا شرعا كالإجماع و لا عقلا كالعلم الإجمالى، فظهر عدم بطلان الرجوع إلى الأصول النافية، و قد كانت تماميه المقدمه الرابعه متوقفه على بطلانه.

(١). أى: كما فى الأصول المثبتة.

(٢). الضمير للشأن، و هذا بيان لوجه الانقذاح.

(٣). كالعلم الإجمالى. و المانع الشرعى كالإجماع.

(٤). أى: إجراء الأصول النافية، و ضمير «لها» راجع إلى الأطراف.

ص: ٥٩٩

كذلك (١) لو كانت (٢) موارد الأصول المثبتة بضميمه ما علم تفصيلا أو نهض عليه علمي (٣) بمقدار (٤) -----

(١). أى: عقلا أو شرعا.

(٢). غرضه: أن عدم المانع العقلي أو الشرعي من إجراء الأصول النافيه موقوف على عدم انحلال العلم الإجمالي الكبير بثبوت مقدار من التكاليف بالعلم التفصيلي الحاصل من الاخبار المتواتره و الضروره و الإجماع القطعي بضميمه الأصول المثبتة، أو انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالأمارات المعتمده مع الأصول المثبتة، إذ مع انحلال العلم الإجمالي الكبير لا يبقى علم إجمالي حتى يلزم من جريان الأصول النافيه فى باقى أطرافه محذور عقلي و هو المخالفه القطعيه الكثيره، أو شرعى و هو مخالفه الإجماع على وجوب الاحتياط، إذ مع الانحلال المزبور لا يثبت إجماع حتى تحرم مخالفته. كما لا سبيل حينئذ إلى العلم باهتمام الشارع بالتكاليف حتى يستكشف به وجوب الاحتياط شرعا.

(٣). المراد به هنا: العلمى الوافى ببعض الأحكام بحيث لا- يؤثر فى انحلال العلم الإجمالي بالأحكام إلا- بعد ضم ما يثبت بالأصول المثبتة إليه، و عليه فلا يتوهم منافاه قوله: «أو نهض عليه علمي» لما ذكره فى المقدمه الثانيه من مقدمات دليل الانسداد من انسداد باب العلم و العلمى، وجه عدم المنافاه: أن المقصود بانسداد باب العلمى فى تلك المقدمه هو العلمى الوافى بمعظم الأحكام بحيث لا يلزم من إجراء البراءه فى الموارد الباقية محذور المخالفه القطعيه، بخلاف العلمى هنا، فان المقصود به - كما عرفت - وفائده بمعظم الأحكام بضميمه الأصول المثبتة، لا بمجردة.

(٤). خبر قوله: «كانت».

ص: ٦٠٠

(١). عطف على «بمقدار» و اضراب عن اعتبار كون موارد الأصول المثبتة للتكليف بمقدار أطراف العلم الإجمالى فى انتفاء المانع العقلى أو الشرعى عن إجراء الأصول النافية، و يريد بهذا الإضراب: أنه لا مانع عقلا أو شرعا عن إجراء الأصول النافية حتى لو لم تكن موارد الأصول المثبتة بمقدار أطراف العلم الإجمالى أيضا بأن كانت أقل منها بحيث لم يكن مع هذا المقدار الأقل مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، فالمناط فى انتفاء المانع عن إجراء الأصول النافية هو عدم استكشاف إيجاب الاحتياط، لا عدم كون المعلوم بمقدار جميع الأطراف.

و بعبارة أخرى: أن إجراء الأصول النافية و عدم وجوب الاحتياط قد يكون لأجل انحلال العلم الإجمالى بالظفر بمقدار جميع أطراف المعلوم بالإجمال علما أو علميا مع الأصول المثبتة، و قد يكون لأجل قيام الأمارات و الأصول على أكثر أطراف المعلوم بالإجمال، كما إذا فرضنا أن أطرافه عشرة و استفيد حكم ثمانية منها بالأمارات المعتبرة و الأصول المثبتة و لم يعلم حكم الطرفين الباقين، فانه لا مانع من إجراء الأصول النافية للتكليف بالنسبة إليهما، و لا يمكن استكشاف إيجاب الاحتياط فيهما من الإجماع أو العلم باهتمام الشارع.

(٢). أى: مع هذا المقدار غير الوافى بجميع الأطراف.

(٣). أى: و ان لم يكن هذا المقدار المعلوم بمقدار جميع الأطراف، بل =====

(-). لكن دعوى الانحلال تنافى أيضا ما أفاده فى دفع محذور المناقضة من الغفلة عن العلم الإجمالى حين استنباط الأحكام، إذ الانحلال فرع الالتفات إلى العلم كما لا يخفى.

بذاك (بذلك) المقدار «-» و من الواضح أنه يختلف (١) باختلاف الأشخاص و الأحوال.

و قد ظهر بذلك (٢): أن العلم الإجمالي بالتكليف ربما ينحل ببركه ----- كان وافيا
بمعظم الأطراف.

(١). أى: أن ذلك المقدار يختلف باختلاف الأشخاص، فان بعضا يختار اعتبار الخبر الصحيح الأعلائي، و آخر يختار ما هو
أوسع من ذلك، فعلى الأول يكون المقدار الثابت من الأحكام أقل من المقدار الثابت بغير الخبر الصحيح الأعلائي كخبر
الموثوق الصدور مثلا، و كذا يختلف باختلاف الأحوال، فانه يمكن أن يبنى المجتهد فى أول استنباطه على حجيه الخبر الصحيح
فقط و فى حال شيخوخته و تضلعه على اعتبار خبر الثقة مثلا، لكثرة البحث و الممارسه فى الأدله، أو بالعكس، فان المجتهد قد
يتبدل نظره فى كل دوره يراجع المسائل، و قد يؤيد نظره السابق بوجه جديد أدق من الوجه الذى استند إليه سابقا، و هكذا...

(٢). أى: بما ذكره بقوله: «لو كانت موارد الأصول المثبتة... إلى قوله بمقدار المعلوم بالإجمال» و غرضه: أنه إذا كان المقدار
الثابت من الأحكام =====

(-). لكن هذا مبنى على مختاره من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير بأدله نفى الحرج، خلافا للشيخ القائل بعدم سقوطه عن
التأثير بها، فانه بعد سقوطه عن التأثير بأدله الحرج يكون المانع عن جريان الأصول النافيه منحصر فى الإجماع و العلم بالاهتمام،
و المفروض ارتفاعهما بثبوت مقدار من التكاليف بحيث يمنع عن استكشاف إيجاب الشارع الاحتياط بهما و ان لم يكن بمقدار
المعلوم بالإجمال.

ص: ٦٠٢

جريان الأصول المثبتة و تلك الضميمة (١)، فلا موجب حينئذ (٢) للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا، كما لا يخفى. كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك (٣) كان خصوص موارد الأصول النافية مطلقا و لو من مظنونات عدم -----
----- بالأصول المثبتة و غيرها - بمقدار المعلوم بالإجمال انحل العلم الإجمالي.

(١). و هي ما نهض عليه علم أو علمي.

(٢). أى: حين انحلال العلم الإجمالي لا موجب للاحتياط لا عقلا و لا شرعا، أما الاحتياط عقلا، فلان موجب هو العلم الإجمالي، و المفروض انحلاله، و أما الاحتياط شرعا، فلأنه مع ثبوت هذا المقدار من الأحكام لا إجماع على الاحتياط، و لا علم باهتمام الشارع يحرز به وجوبه شرعا.

(٣). يعنى: كما ظهر مما تقدم فى أول المقدمة الرابعة فى قوله: «و أما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع... إلخ» أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي بالأصول المثبتة و تلك الضميمة، كان خصوص موارد الأصول النافية... إلخ.

و بالجمله: ففى صورته عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى حجيه العلم الإجمالي فى موارد الأصول النافية. أما الأصول المثبتة فهى موافقه لقاعده الاحتياط.

و لا- يخفى أن هذا تعريض بالمشهور القائلين بأن نتيجة مقدمات الانسداد وجوب العمل بالظن و ترك الاحتياط فى المشكوكات و الموهومات، و حاصل التعريض: أنه لو لم ينحل العلم الإجمالي يجب الاحتياط عقلا و لا يرفع اليد عنه إلا بمقدار يرفع اختلال النظام أو العسر، فان الضرورات تتقدر بقدرها، فان ارتفع الاختلال أو العسر بترك الاحتياط فى بعض الموهومات اقتصر على ذلك، فلا وجه لترك الاحتياط فى البعض الآخر من الموهومات فضلا عن تمام

ص: ٦٠٣

التكليف (١) (مظنونات التكليف) محلا (٢) للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه فيها (٣) كلا أو بعضا بمقدار (٤) رفع الاختلال أو رفع العسر على ما عرفت (٥) ----- المشكوكات.

و بالجملة: فالمقدار رفع العسر، و عليه فلا بد في موارد الأصول النافية من الاحتياط و ان كان احتمال التكليف فيها موهوما جدا فضلا عن كون التكليف فيها مشكوكا أو مظنونا، و لا يرتفع الاحتياط في شىء منها الا بمقدار الاختلال أو العسر.

(١). المراد به موهومات التكليف، كما إذ ظن بعدم وجوب السوره في الصلاه مثلا من أماره، فانه ملازم لوجوبها الموهوم أى المرجوح. و ما أفاده إشاره إلى: أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالى و جب الاحتياط في جميع الموارد التى يحتمل فيها التكليف و لو بالاحتمال الموهوم بحيث كان عدم التكليف الإلزامى فيها مظنونا، فضلا عما إذا كان مشكوك التكليف أو مظنونه.

هذا بناء على كون النسخه «عدم التكليف» كما هو الأصح، و فى بعض النسخ «مظنونات التكليف» و لكن الظاهر سقوط كلمه «عدم» ليناسب الإتيان بكلمه «و لو» للإشاره إلى الفرد الخفى من وجوب الاحتياط مطلقا، فان الظن أقوى الاحتمالات، فلا حاجه إلى بيان وجوب الاحتياط فى المظنونات بكلمه «لو».

(٢). خبر «كان» و قوله: «فعلا» أى: حين عدم الانحلال.

(٣). أى: فى موارد الأصول النافية، و ضمير «عنه» راجع إلى الاحتياط.

(٤). متعلق ب «و يرفع اليد» و بيان ل «كلا أو بعضا».

(٥). فى أول تفصيل المقدمه الرابعه بقوله: «فهى بالنسبه... إلخ».

ص: ٦٠٤

و أما الرجوع (٢) إلى فتوى العالم، فلا يكاد يجوز، -----

(١). معطوف على «خصوص موارد الأصول النافية» يعنى: أن محل الاحتياط - حين عدم انحلال العلم الإجمالى - هو خصوص موارد الأصول النافية لا- جميع محتملات التكليف مطلقا يعنى حتى فى موارد الأصول المثبتة له، كما أن رفع اليد عن الاحتياط فى هذه الموارد - أعنى المثبتة - إنما هو بمقدار رفع العسر و الاختلال، و لو فرض تحققه بترك الاحتياط رأسا تركناه، و عليه فلا نلتزم برفع اليد عن الاحتياط فى خصوص موهومات التكليف أو مشكوكاته، و العمل به فى مظنونه كما نسب إلى المشهور.

و بالجملة: ففى فرض عدم الانحلال يكون خصوص موارد الأصول النافية محلا للاحتياط، و المناط فى رفع اليد عنه حينئذ هو لزوم العسر أو اختلال النظام، فلو لم يرفع العسر أو الاختلال الا- بترك الاحتياط رأسا تركنا العمل به مطلقا يعنى حتى فى مظنونات التكليف، كما أنه لو ارتفع العسر أو الاختلال برفع اليد عنه فى بعض الموارد تركنا العمل به كذلك و عملنا به فى الباقي و ان كان مشكوك التكليف أو موهومه.

(٢). هذا هو المطلب الثالث و الأخير الذى تعرض له فى شرح المقدمه الرابعه و لا بد من إبطالها أيضا، و قد نبه عليه شيخنا الأعظم بقوله: «و أما رجوع هذا الجاهل الذى انسده عليه باب العلم فى المسائل المشتبهه إلى فتوى العالم بها و تقليده فيها فهو باطل لوجهين... إلخ».

و حاصل ما أفاده المصنف: أن رجوع الانسدادي إلى المجتهد الانفتاحى باطل، إذ رجوعه إلى الانفتاحى تقليد له، و هو من باب رجوع الجاهل إلى

ضروره أنه (١) لا- يجوز الا- للجاهل لا- للفاضل العدى يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى، فهل يكون رجوعه إليه بنظره (٢) الا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟

و أما المقدمه الخامسه

، فلاستقلال العقل بها، و أنه (٣) لا- يجوز ----- العالم، و ليس المقام منه حتى يشمله دليل جواز التقليد، ضروره أن الانسدادى يعتقد بخطأ الانفتاحى، و أن مستنده غير صالح للاعتماد عليه، فالانفتاحى جاهل بنظر الانسدادى، و ليس رجوعه إليه من رجوع الجاهل إلى العالم حتى يشمله دليله، بل من رجوع الفاضل إلى الجاهل، فيبطل رجوع الانسدادى إليه.

(١). أى: أن الرجوع إلى العالم لا يجوز الا للجاهل.

(٢). أى: فهل يكون رجوع الانسدادى إلى من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمى إلا من رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ فالاستفهام للإنكار، يعنى: لا يكون رجوعه إليه الا من باب رجوع الفاضل إلى الجاهل.

(٣). عطف تفسيرى لقوله: «فلاستقلال» و غرضه: أن المقدمه الخامسه - و هى لزوم الإطاعه الظنيه عند عدم التمكن من الإطاعه العلميه - مسلمه، لأنه مما يستقل به العقل، إذ لو لم تلزم الإطاعه الظنيه حينئذ بأن جاز التنزل إلى الإطاعه الاحتماليه مع التمكن من الظنيه لزم ترجيح المرجوح على الراجح، و هو قبيح عقلا. توضيح ذلك: أن مراتب الإطاعه أربع:

الأولى: العلميه التفصيليه، و فقدانها فى المقام معلوم، إذ المفروض انسداد باب العلم بالاحكام.

الثانيه: العلميه الإجماليه المعبر عنها بالاحتياط، و فقدانها أيضا واضح، لعدم إمكانه أو عدم وجوبه كما مر مرارا.

ص: ٦٠٦

التنزل - بعد عدم التمكّن من الإطاعة العلميه أو عدم وجوبها - إلّا- إلى الإطاعة الظنيه دون الشكيه أو الوهميه، لبداهه (١) مرجوحيتها بالإضافة إليها، وقبح (٢) ترجيح المرجوح على الراجح. لكنك عرفت عدم وصول النوبه إلى الإطاعة الاحتماليه مع (٣) دوران الأمر بين الظنيه -----

الثالثه: الظنيه، و هي أن يأتي المكلف بما يظن أنه المكلف به.

الرابعه: الإطاعة الاحتماليه من الشكيه و الوهميه، و هي التي لا توجب شيئاً من العلم أو الظن بامثال التكليف و من المعلوم أنه بعد فقدان المرتبتين الأوليين تصل التوبه إلى المرتبه الثالثه و هي الإطاعة الظنيه دون الاحتماليه، لمرجوحيتها بالنسبه إلى الامتثال الظنى، فتقديمها عليه قبيح، لأنه ترجيح المرجوح على الراجح «-» هذا. و قد تعرض شيخنا الأعظم قدس سره لبيان هذه المراتب الأربع بعد ذكر هذه المقدمه بقوله: «توضيح ذلك: أنه إذا وجب عقلاً أو شرعاً التعرض لامثال الحكم الشرعى، فله مراتب أربع... إلى أن قال:

و هذه المراتب مرتبه لا يجوز بحكم العقل العدول عن سابقه إلى لاحقته إلّا مع تعذرهما... إلخ».

(١). تعليل لقوله: «لا يجوز التنزل» و قد عرفت توضيحه، و ضمير «مرجوحيتها» راجع إلى الإطاعة الشكيه و الوهميه، و ضمير «إليها» إلى الإطاعة الظنيه.

(٢). بالجر عطف على «بداهه» أى: و لقبح ترجيح المرجوح.

(٣). يعنى: و عدم دوران الأمر، فالأولى تبديل «مع» ب «و عدم» ليكون =====

(-). لا يخفى أن هذا الامتثال الظنى يكون من التبعض فى الاحتياط، فليس العمل بالظن لأنه حجه، بل هو من باب الاحتياط.

ص: ٦٠٧

و الشكيه و الوهميه من جهه (١) ما أوردناه على المقدمه الأولى من ----- معطوفا على «عدم وصول». و كيف كان فتوضيح ما استدركه بقوله: «لكنك عرفت» على أفاده - من المراتب الأربع للإطاعه، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح، و تعين الامتثال الظنى بعد تعذر الإطاعه العلميه أو عدم وجوبها - هو: أنه لا تصل النوبه إلى الإطاعه الاحتماليه من الشكيه و الوهميه - و هى المرتبه الرابعه من المراتب الأربع المتقدمه - حتى يدور الأمر بينها و بين المرتبه الثالثه و هى الإطاعه الظنيه، لتقدم الظنيه على غيرها، و ذلك لأن وصول الأمر إليها منوط بعدم انحلال العلم الإجمالى الكبير أعنى العلم الإجمالى بوجود التكليف الإلزاميه بين الوقائع المظنونه و المشكوكه و الموهومه حتى يكون - بسبب عدم انحلاله - مقتضيا للاحتياط التام، لكن لَمَّا لم يكن الاحتياط التام ممكنا أو لم يكن واجبا يرفع اليد عنه بالاقتصار على الاحتياط فى بعض الأطراف، فيدور الأمر - فى الامتثال - بين الأطراف المظنونه و بين المشكوكه و الموهومه ليقال: لا تصل النوبه إلى الأطراف المشكوكه و الموهومه ما دامت المظنونه موجوده، لأنه إذا وصلت النوبه إليها و قدّمت على المظنونه لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

و أما بناء على انحلال العلم الإجمالى الكبير بسبب العلم إجمالا بصدور روايات كاشفه عن أحكام إلزاميه موجوده فى الكتب المعبره، فلا مجال للأطراف الاحتماليه، إذ لا تصل النوبه إليها، بل يجب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى الثانى أى الصغير، و لا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط، لعدم لزوم عسر منه فضلا عن اختلال النظام.

(١). تعليل لقوله: «عدم وصول النوبه... إلخ».

ص: ٦٠٨

انحلال العلم الإجمالي بما في أخبار الكتب المعتره، و قضيته (و قضيتها الاحتياط بالالتزام) بالإلزام (عملا (١) بما فيها من التكاليف، و لا بأس به (٢) حيث لا يلزم منه عسر فضلا عما يوجب اختلال النظام.

و ما أورده (٣) على مقدمه الرابعه من جواز الرجوع إلى الأصول -----

(١). قيد ل «الالتزام» يعنى: أن مقتضى الانحلال هو الاحتياط بالالتزام بالعمل بما فيها من التكاليف. و قد تحصل مما ذكرنا: أن الأمر لا ينتهى إلى الدوران بين الإطاعه الظنيه و الشكيه و الوهميه بعد ما عرفت من بطلان مقدمه الأولى بسبب انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير، و أن مقتضى انحلاله به هو الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالي الصغير، و أطرافه هى الاخبار و لو كان احتمال التكليف فيها موهوما، و لا مانع حينئذ من الرجوع إلى الأصول النافيه فى غير مورد الاخبار و لو كان التكليف فيها مظلونا. و قاعده قبح ترجيح المرجوح على الراجح أجنبه عن المقام، إذ موردها دوران الأمر بين الأخذ بالمرجوح و الأخذ بالراجح بحيث لا- يمكن الجمع بينهما، فيقع التراحم بينهما، و من المعلوم أنه بعد فرض انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم إجمالا بصدور روايات متضمنه لأحكامه تعالى لا دوران أصلا، إذ المتعين هو الاحتياط فى خصوص الاخبار دون سائر الأمارات و لو أفادت الظن بالتكليف.

(٢). أى: بالاحتياط التام فى أطراف العلم الإجمالي الصغير و هى الاخبار كما تقدم فى بيان مقدمه الأولى، و ضمير «منه» راجع إلى الاحتياط التام.

(٣). معطوف على «و ما أورده على مقدمه الأولى» و توضيحه: أن الدوران بين الإطاعه الظنيه و ما دونها موقوف على تماميه المقدمات، و المفروض عدم تماميتها، لما عرفت من بطلان الأولى بالانحلال، و بطلان مقدمه الرابعه،

ص: ٦٠٩

مطلقا و لو كانت نافية، لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التكليف فى موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلا أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار (١) معلوم (المعلوم) بالإجمال، و إلا (٢) فإلى الأصول المثبتة وحدها، و حينئذ (٣) كان خصوص موارد الأصول النافية محلا لحكومته ----- لما تقدم من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقا من المثبتة و النافية، لوجود المقتضى له من حكم العقل ان كانت عقليه، و عموم النقل ان كانت شرعيه، و عدم المانع منه على تقدير انحلال العلم الإجمالى بالأصول المثبتة، و العلم التفصيلى أو العلمى، كما إذا كان ذلك المقدار الثابت من الأحكام بها بمقدار المعلوم بالإجمال. و على تقدير عدم انحلاله بذلك تجرى الأصول المثبتة فقط، و يجب الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالى فى موارد الأصول النافية، فان كان الاحتياط فى جميعها موجبا للعسر، فيؤخذ به فى المظنونات، و يرفع اليد عنه فى غيرها لئلا يلزم ترجيح المرجوح على الراجح كما تقدم ذلك.

(١). خبر «كان» و قوله: «ما علم» معطوف على «التكليف»، و قوله: «منه» بيان للموصول فى «ما علم» المراد به التكليف، و ضميرا «منه، عليه» راجعان إلى التكليف، و قوله: «نهض» معطوف على «علم» أى: ما علم أو ما نهض.

(٢). أى: و ان لم يكن المقدار الثابت من الأحكام بالأصول المثبتة و غيرها بمقدار المعلوم بالإجمال، جاز الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط، و يرجع فى موارد الأصول النافية إلى الاحتياط، فيجب الاحتياط فى جميعها ان لم يكن مستلزما للحرَج، و إلا رفع اليد عنه بمقدار رفع الحرَج، و وجب فى الباقي، و من المعلوم تعين الاحتياط حينئذ فى المظنونات، و عدم وصول النوبه إلى المشكوكات و الموهومات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣). أى: و حين الرجوع إلى الأصول المثبتة فقط كان... إلخ.

العقل، و ترجيح (١) مظنونات التكليف فيها على غيرها و لو بعد استكشاف (٢) وجوب الاحتياط فى الجملة شرعاً بعد عدم وجوب الاحتياط التام شرعاً أو عقلاً (٣) على ما عرفت تفصيله، هذا هو التحقيق على ما يساعد عليه النظر الدقيق، فافهم و تدبر. -

(١). معطوف على «حكومه العقل» و ضمير «فيها» راجع إلى «موارد الأصول النافية» و ضمير «غيرها» إلى «مظنونات التكليف» و قوله: «و لو بعد» قيد لقوله:

«ترجیح» و «بعد عدم» قيد لقوله: «فى الجملة».

(٢). غرضه: أنه بناء على سقوط العلم الإجمالى عن التأثير - لأجل الاختلال أو العسر - يكفى فى ثبوت الاحتياط استكشافه شرعاً من الإجماع أو العلم بالاهتمام، و على كل حال يتعين جعل مورد الاحتياط خصوص المظنونات، لقبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٣). أما الأول فلأدله نفي الحرج، و أما الثانى فللزوم الاختلال.

ثم ان المتحصل مما أفاده المصنف (قده) فى دليل الانسداد: عدم تماميه المقدمه الأولى و هو العلم الإجمالى، لانحلاله، و وجوب الاحتياط فى خصوص الاخبار، و على تقدير تماميتها و عدم انحلاله فان كان المقدار الثابت بالأصول المثبتة و العلم التفصيلي و العلمى بمقدار المعلوم بالإجمال جرت الأصول مطلقاً سواء كانت مثبتة أم نافية، لوجود المقتضى و عدم المانع كما تقدم. و ان لم يكن بذلك المقدار جرت الأصول المثبتة فقط، و كانت الأصول النافية مورداً للاحتياط العقلى ان لم يسقط العلم الإجمالى عن التأثير لأجل دليل الحرج، و الا فلاحتياط الشرعى المستكشف بالإجماع أو العلم بالاهتمام.

ص: ٦١١

و بالجمله: فعلى تقدير عدم انحلال العلم الإجمالى تكون نتيجة المقدمات لزوم الاحتياط التام فى خصوص موارد الأصول النافيه ان لم يلزم منه حرج، و ان لزم منه حرج تعين التبعض فى الاحتياط و جعل مورده خصوص المظنونات، و الله تعالى هو الهادى للصواب.

ص: ٦١٢

هل قضيه المقدمات (١) - على تقدير سلامتها - هي حجيه الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما؟ أقوال -----

الظن بالطريق و الظن بالواقع

(١). الغرض من عقد هذا الفصل بيان أن نتيجة مقدمات الانسداد هل هي حجيه الظن بالواقع، أم حجيه الظن بطريقه شىء إلى الواقع، أم حجيه الظن بكليهما، و توضيحه: أنه وقع الخلاف فى أن نتيجة المقدمات - بعد فرض تماميتها - هل هي حجيه الظن بالواقع دون الظن بالطريق، فلا يجب العمل بخبر العدل الواحد المظنون اعتباره الدال على حرمه شىء أو وجوبه ان لم يحصل الظن بنفس الحرمه أو الوجوب، أم حجيه الظن بالطريق فيجب العمل بالخبر المزبور و ان لم يحصل الظن بالحرمه أو الوجوب، و بالقرعه إذا لم يفد الظن و لكن ظن باعتبارها، أم حجيه كليهما، فيجب العمل بالخبر إذا حصل الظن بأحد الأمرين على سبيل منع الخلو اما باعتباره أو بمضمونه، فيه أقوال ثلاثه:

ص: ٦١٣

و التحقيق أن يقال: انه لا شبهه (١) في أن همّ العقل على (في) كل -----

الأول: ما ذهب إليه جمع من المحققين و منهم الشيخ و المصنف (قدهما) و هو حجيه الظن بكل من الواقع و الطريق، و سيأتي وجهه.

الثاني: حجيه الظن بالواقع فقط.

الثالث: حجيه الظن بالطريق دون الواقع. هذا و قد عقد شيخنا الأعظم أول تنبيهات الانسداد للبحث عنه، فقال: «أنك قد عرفت أن قضيه المقدمات المذكوره وجوب الامتثال الظنى للأحكام المجهوله، فاعلم: أنه لا فرق في الامتثال الظنى بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الواقعى كأن يحصل من شهره القدمات الظن بنجاسه العصير العنبى، و بين تحصيل الظن بالحكم الفرعى الظاهرى كأن يحصل من أماره الظن بحجيه أمر لا يفيد الظن كالقرعه مثلا... إلى أن قال:

و قد خالف في هذا التعميم فريقان... إلخ».

(١). هذا شروع في الاستدلال على ما اختاره من أن مقتضى المقدمات حجيه الظن بكليهما، و توضيحه: أن هناك مقدمتين تنتجان حجيه الظن بكل من الواقع و الطريق.

الأولى: أنه لا ريب في أن همّ العقل الحاكم بالاستقلال في باب الإطاعه و العصيان سواء في حال انفتاح باب العلم أم انسداده هو تحصيل ما يؤمنه من تبعات التكليف و عقوباتها المترتبه على مخالفتها.

الثانيه: مركبه من صغرى و كبرى، أما الكبرى فقد أشار إليها مجملا بقوله:

«كما لا- شبهه في استقلاله» ثم فصلها بقوله: «و في أن كل ما كان القطع به مؤمنا... إلخ» و حاصله: أن تعيين ذلك المؤمن و تمييزه أيضا يكون بنظر العقل ان لم يعينه الشارع و أوكله إليه. و أما الصغرى فقد أشار إليها بقوله: «و أن

ص: ٦١٤

حال انما هو تحصيل الأمن من تبعه التكاليف المعلومه من (١) العقوبه على مخالفتها، كما لا شبهه (٢) فى استقلاله فى تعيين ما هو المؤمن منها، و فى (٣) أن كلما كان القطع به مؤمناً فى حال الانفتاح كان الظن به -----
-- المؤمن فى حال الانفتاح... إلخ» و توضيحها: أن كل ما يكون مؤمناً فى حال الانفتاح يقوم الظن مقامه حال الانسداد، و من المعلوم أن المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع بإتيان الواقع الحقيقى أو الجعلى - أى ما أدى إليه الطريق المعبر شرعاً كخبر الثقة - فى حال الانسداد يقوم الظن بالمكلف به الواقعى و الجعلى مقام القطع بهما.

و مقتضى هاتين المقدمتين هو اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع أم بالطريق «-» .

(١). بيان ل «تبعه» و متعلق ب «الأمن» و ضمير «مخالفتها» راجع إلى التكاليف.

(٢). إشاره إلى إجمال الكبرى من المقدمه الثانيه، و قد عرفت توضيحه، و ضمير «استقلاله» راجع إلى العقل.

(٣). عطف على «فى استقلاله» و بيان له. =====

(-). لكن ينبغى تقييد اعتبار الظن بالطريق بما إذا لم يكن منافياً للظن بالواقع، كما إذا ظن بطريقه شىء قام على عدم وجوب فعل مع الظن بوجوبه، أو على عدم حرمة مع الظن بحرمة، أو على حرمة مع الظن بوجوبه، إذ لا يحكم العقل حينئذ بحجيه الظن بالطريق، فمؤمّنيه الظن بالطريق منوطه بعدم مخالفه الظن بالواقع له، و يختص ذلك بما إذا لم يكن الظن بالواقع مخالفاً لما أدى إليه مضمون الطريقه.

ص: ٦١٥

مؤمننا حال الانسداد جزماً، و أن المؤمن (١) في حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعي بما هو كذلك (٢) (هو) لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق و متعلق (٣) العلم، و هو (٤) طريق شرعا و عقلا، أو بإتيانه (٥) الجعلي، و ذلك لأن (٦) العقل قد استقل بأن الإتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو

(١). إشارة إلى صغرى المقدمة الثانية، و قد تقدم توضيحه.

(٢). أى: بما هو مكلف به واقعي.

(٣). بفتح اللام و هو معطوف على قوله: «معلوم و مؤدى» و غرضه الإشارة إلى فساد توهم أن المعتبر هو الظن بالواقع لا- من حيث هو، بل من حيث كونه مؤدى الطريق كما ينسب إلى صاحب الحاشيه و سيأتي بيانه.

(٤). الواو للحال، و الضمير راجع إلى العلم، و غرضه: إثبات عدم تقييد الواقع بالعلم بما حاصله: أن العلم ليس إلا طريقا محضاً إلى الواقع و مرآة له فلا- يمكن تقييد المتعلق به بحيث يكون العلم موضوعاً له، لاستلزامه للدور كما تقدم في مبحث القطع، فالواجب مثلاً في الصلاة هو السوره، لا السوره المعلوم وجوبها. و حق العبارة أن تكون هكذا: «لأنه طريق» و قد اتضح المقصود منه.

(٥). معطوف على «إتيان» و الضمير راجع إلى المكلف به، فالجعلي صفة للضمير، و هو ضعيف من حيث الصنائه و ان قيل بوروده في قوله: «اللهم صلّ عليه الرؤوف الرحيم» بجر الوصف.

(٦). بيان لما ذكره بقوله: «و أن المؤمن في حال الانفتاح هو القطع... إلخ» و لا يخفى أنه لم يذكر في هذا البيان أكثر مما ذكره بقوله: «و أن المؤمن

ص: ٦١٦

هو لا- بما هو مؤدى الطريق مبرئ للذمه قطعاً، كيف (١)؟ وقد عرفت أن القطع بنفسه طريق لا- يكاد تناله يد الجعل إحداثاً و
إمضاء إثباتاً و نفيًا (٢). و لا يخفى أن قضيه ذلك (٣) هو التنزل إلى الظن بكل واحد من الواقع و الطريق.

و لا منشأ لتوهم الاختصاص (٤) بالظن بالواقع الا توهم أنه قضيه ----- فى حال الانفتاح
الا أنه أبدال «المؤمن» ب «المبرئ للذمه» و أسقط القطع بإتيان الواقع الجعلى، و لا بأس به بعد كون ما أفاده فى قوله «و ذلك»
تكرارا لما ذكره قبيل هذا.

(١). أى: كيف يكون الإتيان بالمكلف به الحقيقى بما هو مؤدى الطريق - أى بوصف أنه متعلق العلم - مبرئاً للذمه لا بما هو هو
و محض أنه الواقع؟ مع أن القطع طريق محض... إلخ.

(٢). كما تقدم فى أول الكتاب، فلاحظ.

(٣). أى: أن مقتضى مؤمنيه القطع بالواقع الحقيقى و الجعلى هو التنزل إلى الظن بعد وضوح أنه فى حال الانسداد قائم مقام
القطع، سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

(٤). هذا شروع فى بيان وجه القول باختصاص الحجيه الثابته بدليل الانسداد بالظن بالواقع، و عدم شموله للظن بالطريق، و
حاصله: أن مصب المقدمات لَمَّا كان خصوص الفروع، فمقتضى ذلك اختصاص نتيجهها - و هى اعتبار الظن - بنفس الحكم
الشرعى الفرعى كالوجوب و الاستحباب مثلاً، دون الظن بطريقه مثل خبر العدل إلى الواقع، إذ مفاد المقدمات أجنبي عنه، و
معه لا موجب للتنزل

ص: ٦١٧

(أن قضيته) اختصاص المقدمات بالفروع، لعدم (١) انسداد باب العلم في الأصول «-» و عدم إلقاء في التنزل إلى الظن فيها (٢)، و الغفلة (٣) عن أن جريانها في الفروع موجب لكفايه الظن بالطريق في مقام تحصيل (يحصل الأمن من عقوبه التكليف و ان كان باب العلم في ----- من تحصيل العلم باعتبار الطريق إلى الظن به بمجرد انسداد باب العلم بالاحكام الفرعيه مع انفتاحه في المسائل الأصوليه.

قال شيخنا الأعمش في عدّ الأقوال: «الثاني مقابل هذا و هو من يرى أن المقدمات المذكوره لا تثبت الا اعتبار الظن في نفس الأحكام الفرعيه... إلى أن قال: لجريانها - أي المقدمات - في المسائل الفرعيه دون الأصوليه» ثم نقل الاستدلال عليه في التنبيه الثالث، فراجع.

(١). هذا وجه اختصاص مصبّ المقدمات بالفروع، و قد عرفته آنفا.

(٢). أي: في الأصول.

(٣). معطوف على «توهم» و هو جواب عن توهم القول باختصاص حجيه الظن بالواقع، و توضيحه: أن الغرض من جريان المقدمات في الفروع هو حجيه الظن في مقام تفرغ الذمّه و تحصيل الا- من من العقوبه المترتبه على مخالفه التكليف، و من المعلوم أنه لا فرق حينئذ بين الظن بالواقع و بين الظن بالطريق. =====

(-). لا يخفى أنه - بناء على عدم انسداد باب العلم في الأصول - لا وجه للاكتفاء بالظن، إذ هو ظن بالفراغ مع أنه لا موجب له، فيكون المقصود من المقدمه الثانيه هو انسداد باب العلم فقط دون العلمى، فالظن بالتكليف حال الانسداد قائم مقام العلم بها، و لا يفيد دليل الانسداد اعتبار الظن بالطريق أصلا.

ص: ٦١٨

غالب (١) الأصول مفتوحا «-» و ذلك (٢) لعدم التفاوت فى نظر العقل فى ذلك (٣) بين الظنين.

كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان:

إشارة

أحدهما: ما أفاده بعض الفحول (٤) و تبعه فى الفصول، قال -----

(١). المراد بغالب الأصول ما عدا الطرق الشرعية كخبر الواحد و الشهره الفتوائيه، حيث ان باب العلم فيها منسد، إذ لو كان باب العلم فيها أيضا مفتوحا لكان باب العلمى فى الفروع مفتوحا، و لما تمت مقدمات الانسداد، إذ منها - كما تقدم - انسداد باب العلم و العلمى بالاحكام الشرعيه.

(٢). تعليل لقوله: «موجب لكفايه الظن بالطريق» يعنى: أن الوجه فى كون جريان المقدمات فى الفروع موجبا لكفايه الظن بالطريق هو وحده المناط فى الموردین أعمى الفروع و الأصول و هو تحصيل الا من من العقوبه، لتساوى الظنين فيهما فيما هو همّ العقل من تحصيل المؤمن و الخروج عن عهده التكليف.

(٣). أى: فى مقام يحصل الأمن من العقوبه.

(٤). و هو - كما فى شرح المحقق الآشتياني و غيره - المحقق المدقق الشيخ أسد الله الشوشترى، و تبعه فى ذلك تلميذاه المحققان صاحبا الحاشيه و الفصول، قال فى أوثق الوسائل: «وقد اختار الثانى - أى إفاده مقدمات الانسداد اعتبار خصوص الظن بالطريق - صاحب الهدايه و الفصول، و سبقهما الشيخ اعتبار خصوص الظن بالطريق - صاحب الهدايه و الفصول، و سبقهما الشيخ أسد الله التستري، و هو لا يقدر فيما ذكره فى الفصول من أنه لم يسبقه إلى ما =====»

(-). لكن قد عرفت أنه مع انفتاح باب العلم فى الأصول لا وجه للاكتفاء بالظن فيها، لكونه إطاعه ظنيه مع التمكن من الإطاعه العلميه.

..... اختاره أحد، لأنه مع أخيه الفاضل البارع صاحب الهدايه من تلامذه الشيخ المذكور، و لا غرو في نسبة التلميذ مطالب شيخه إلى نفسه كما جرى ديدنهم عليه في أمثال هذا الزمان».

أقول: أئدى ظفرنا عليه من عباره المحقق الشوشترى في آخر كتابه كشف القناع و ان كان ظاهرا فيما نسب إليه من حجيه الظن بالطريق لكنه لم يبرهن عليه، و لعله أقام الدليل عليه في موضع آخر، قال (قده): «و أما الاستناد إلى قضيه انسداد باب العلم، فباطل هنا من وجوه... إلى أن قال: رابعها: أنه و ان اشتهر في هذه الأعصار القول بحجيه كل ظن مطلقا الا ما خرج بالدليل كالقياس - كما عليه جماعه منهم - و القول بالاعتصار على الظنون المخصوصه الثابته الحجيه بأدله خاصه كما عليه آخرون، الا أن الحق الحقيقي بالاتباع و التحقيق هو فساد القولين معا، و أن انسداد باب العلم لا- يقتضى الا- جواز العمل بالظن في طريق الوصول إلى الأدله السمعيه المقرره و استنباط الأحكام منها، فالمتواتر منها و ما في حكمه يعمل بالظن مطلقا في طريق الوصول إلى معناه... إلخ» هذا.

و قد حكى المحقق الآشتياني في بحث الإجماع المنقول عباره مبسوطه عن كشف القناع فيها دلالة على ما نقلناه عن المحقق الشوشترى، فراجع (١)، هذا.

و أما المحقق التقي فقد عدّ هذا الوجه ثاني الوجوه الثمانيه التي أقامها على حجيه الظنون الخاصه، فراجع هدايه المسترشدين.

و أما عباره الفصول فقد نقل المصنف قسما منها مع تغيير بعض الكلمات

فيها: «انا كما نقطع بأنا مكلفون (١) في زماننا هذا تكليفا فعليا بأحكام فرعيه كثيره لا سبيل لنا بحكم العيان و شهاده الوجدان إلى تحصيل ----- و إسقاط بعضها الآخر و سيأتي التنبه عليها، قال: «الثامن - أى من أدله حجيه الخبر - الدليل المعروف بدليل انسداد باب العلم»-) و يمكن تقريره بوجهين:

الأول: و هو المعتمد و ان لم يسبقنى إليه أحد، و هو: أنا... إلخ».

(١). توضيحه: أن هنا علمين:

أحدهما: يتعلق بالأحكام الفرعيه، و تقريبه: أننا نعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بأحكام فعلييه، و لا- سبيل لنا إليها لا بقطع وجدانى و لا بطريق ثبت شرعا حجيتيه و قيامه تعبدا مقام العلم بالأحكام مطلقا أو عند تعذر العلم كالخبر الواحد، و لا بطريق ثبت حجيه دليل اعتباره، و أنه يقوم تعبدا مقام العلم بالأحكام مطلقا أو عند تعذر العلم كالإجماع المنقول بخبر الواحد، حيث ثبت شرعا حجيه دليله أعنى خبر الواحد، و أنه - يعنى الإجماع المنقول - يقوم تعبدا مقام العلم مطلقا أو عند تعذر العلم.

ثانيهما: يتعلق بالطرق، يعنى: كما أننا نعلم بأحكام فرعيه فعلييه كذلك نعلم بنصب الشارع طرقا إليها بحيث صار تكليفنا الفعلى العمل بمؤديات تلك الطرق، و حيث كان باب العلم بتلك الطرق الشرعيه، و كذا باب الطريق التبعدى إلى تلك الطرق الشرعيه، و باب طريق الطريق التبعدى إلى تلك الطرق الشرعيه منسدا، فلا ريب في حكومه العقل حينئذ بتعيين تلك الطرق بالظن، لأنه أقرب إلى العلم من الشك و الوهم. فنتيجه هذين العلمين حجيه الظن بالطريق، لأن التكليف - بمقتضى انحلال العلم بالتكليف بالعلم بكوننا مكلفين بالعمل بمؤديات الطرق - هو العمل بالظن فى الطريق. =====

(-). فيه أولا: أن الاستدلال بدليل الانسداد على حجيه خبر الواحد فى

ص: ٦٢١

رض الوجوه السبعه التى استدل بها على حجيتها غير وجيه، لأنه فى طولها، حيث ان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمى، و إثبات حجيه الخبر بتلك الوجوه يوجب انفتاح باب العلمى، و يهدم دليل الانسداد، و لا يبقى مجال لقوله فى آخر كلامه: «و لا ريب أن خبر الواحد ان لم يكن من الطرق القطعيه فهو من الطرق الظنيه، للوجوه التى مر ذكرها، فيجب العمل به، و هو المطلوب» حيث ان الخبر بعد نهوض تلك الأدله على حجيتها يندرج فى العلمى المفتوح بابه، و معه لا يبقى مجال للاستدلال عليه بدليل الانسداد.

و ثانيا: أن لازم انفتاح باب العلمى - و هو الظن الخاص المراد به هنا الخبر الواحد - سقوط دعوى العلم الإجمالى بنصب الطرق الموجب للعمل بكل ظن بطريقه شىء، لوفاء خبر الواحد بمعظم الفقه بحيث لا يلزم محذور من جريان الأصول، فمرجع ما أفاده - من رجوع القطعين إلى قطع واحد - إلى وجوب العمل بالخبر الواحد حقيقه.

و ثالثا: أن نصب الطرق انما هو لتنفيذ الأحكام و إيجاد الداعى إلى موافقتها و الاجتناب عن مخالفتها، لا لتقييدها، فلو فرض حصول ظن بنفس الحكم من دون ظن بطريق، و صح الاستدلال بدليل الانسداد على حجيه الظن كان ذلك حجه، و لا يصلح ما أفاده (قده) لإثبات حجيه خصوص الظن بالطريق و نفى حجيه غيره، كما يرشد إليه قوله فى دفع بعض ما أورد على دليل الانسداد:

«و بالجمله: فوجوب تحصيل الحكم عن طريق مخصوص يوجب دوران الحكم مدار ذلك الطريق، فلا يعتبر غيره فيه، و هذا واضح».

كثير منها بالقطع (١) و لا بطريق (٢) معين يقطع من السمع بحكم (٣) الشارع بقيامه أو قيام (٤) طريقه مقام القطع و لو «-» عند تعذره (٥)، كذلك (٦) نقطع -----

(١). متعلق ب «تحصيل» و ضمير «منها» راجع إلى الأحكام الفرعية.

(٢). معطوف على «بالقطع» و «يقطع من السمع» صفة ل «بطريق معين».

(٣). متعلق ب «يقطع» و «بقيامه» متعلق ب «بحكم الشارع» و ضميره راجع إلى «طريق معين» و ذلك كخبر الثقة القائم مقام القطع.

(٤). أى: قيام طريق الطريق المعين، و ذلك كقيام خبر الثقة المفيد للظن على حجيه الإجماع المنقول و القرعه، فخير الثقة - الذى هو طريق الطريق - قام حينئذ مقام القطع.

(٥). أى: تعذر القطع بالواقع بأن كان جواز العمل بالطريق المنصوب مترتبا على تعذر القطع بالواقع، لا أنه فى عرضه و رتبته، و هو ظرف لكل من «قيامه» و «قيام طريقه» فيكون ظرفا لقيام الطريق و قيام طريق الطريق، يعنى: أن نصب الشارع للطريق أو لطريق الطريق تاره يكون فى ظرف التمكن من العلم، و أخرى مقيدا بحال التعذر من تحصيله و انسداد بابه.

(٦). عدل لقوله: «كما نقطع بأنا مكلفون» و هذا بيان للعلم الإجمالى الثانى المتعلق بالطرق، و قد مر توضيحه بقولنا: «ثانيهما: يتعلق بالطرق... إلخ». =====

(-). لا- يخفى ما فى هذا التعبير من المسامحة، لأن كلمة «لو» الوصلية يشار بها إلى الفرد الخفى، و من المعلوم أن الفرد الخفى هنا هو نصب الطريق حال انفتاح باب العلم، فالأولى أن يقال: «و لو عند عدم تعذره». الا أن يقال:

بكفايه قيام الظن مقام القطع بالواقع و لو حال الانسداد لا مطلقا، إذ يكفى فى قيامه مقام القطع اعتباره فى خصوص هذا الحال.

ص: ٦٢٣

بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا (١) مخصوصا و كلفنا تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه، و حيث انه لا سبيل غالبا إلى تعيينها (٢) بالقطع و لا بطريق (٣) (طريق) يقطع من السمع بقيامه بالخصوص أو (٤) قيام طريقه كذلك مقام القطع

(١). عباره الفصول - المنقوله فى الرسائل أيضا - هكذا «إلى تلك الأحكام طرقا مخصوصه، و كلفنا تكليفا فعليا بالرجوع إليها فى معرفتها، و مرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد و هو القطع بأنا مكلفون تكليفا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه» - و المقصود من القطعين هو القطع الإجمالى بالتكاليف و القطع الإجمالى بالطرق المنصوبه، و مرجع هذين القطعين إلى القطع بلزوم امثال الأحكام الواقعيه من هذه الطرق، أى قناعه الشارع فى امثال أحكامه بالعمل بمؤديات هذه الطرق فحسب.

(٢). أى: تعيين تلك الطرق المخصوصه المعلومه إجمالا.

(٣). عطف على «بالقطع» أى: و لا- سبيل لنا إلى تعيين تلك الطرق بطريق نعلم اعتباره شرعا كخبر الثقة، و «بقيامه» متعلق ب «يقطع».

(٤). معطوف على «بقيامه» و ضمير «طريقه» راجع إلى الطريق، يعنى: أو =====

(-). الأولى أن يقال: «الطرق المخصوصه» لأن المراد بها فى الموضوعين - و هى الطرق التى تعلق العلم الإجمالى بنصبها - واحد، و مقتضى القاعده حينئذ تعريفها هنا أيضا ليدل على اتحادهما، مع أن ظاهر العبارة تغايرهما، حيث أتى بهما نكرتين، و قد قرر فى محله أن تكرار النكره ظاهر فى التغاير نحو «رأيت رجلا و أكرمت رجلا» و ليس المقام كذلك قطعا.

ص: ٦٢٤

و لو بعد تعذره، فلا ريب (١) أن الوظيفة في مثل ذلك (٢) بحكم العقل انما هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق إلى الظن
الفعلي (٣) الذي لا دليل على عدم حجيته (٤) (على حجيته) لأنه (٥) ----- قيام طريق
الطريق، و المراد بطريق الطريق دليل اعتباره كخبر الثقة الدال على حجيه القرعه مثلا- حتى تكون قاعده القرعه طريقا إلى
الأحكام، و قوله: «كذلك» يعنى بالخصوص، و ضمير «تعذره» راجع إلى القطع.

(١). جواب «و حيث» و نتيجته لحصول العلم بنفس الأحكام إجمالا- و العلم بإقامه الشارع طرقا لتلك الأحكام مع فرض انسداد
باب العلم بهما.

(٢). أى: فيما إذا انسد باب العلم بنفس الأحكام و بطرقها.

(٣). أى: الظن الشخصى، لأن مقتضى مقدمات الانسداد - لو تمت - هو حجيه الظن الشخصى، و قوله: «إلى الظن» متعلق ب «هو
الرجوع».

(٤). هذا هو الصواب كما فى الفصول و فى الرسائل نقلا عنه أيضا، خصوصا مع ملاحظه كلام الفصول بعده، حيث قال: «و انما
اعتبرنا فى الظن بأن لا- يقوم دليل معتبر على عدم جواز الرجوع إليه حينئذ، لأن الحكم بالجواز هنا ظاهرى فيمتنع ثبوته مع
انكشاف خلافه» نعم يمكن توجيه النسخه الثانيه و هى «لا دليل على حجيته» بأن يقال: ان الدليل يشمل الظنون الممنوعه كالظن
القياسى أولا، إذ يصدق عليها أنه لا دليل على حجيتها و ان صدق عليها أيضا مما قام الدليل على عدم حجيتها، فلا بد من
إخراجها حينئذ بدليل آخر عن عموم نتيجته دليل الانسداد.

(٥). أى: لأن الظن الفعلى، و هذا تعليل لنفى الريب عن الرجوع إلى الظن الفعلى بحكم العقل.

ص: ٦٢٥

أقرب إلى العلم و إلى إصابه الواقع (١) مما عداه (٢).

و فيه أولا (٣): - بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصه باقيه فيما بأيدينا من الطرق غير العلميه، و عدم وجود المتيقن بينها أصلا -

(١). يعنى: الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق، كما هو مقتضى ما أفاده الفصول من العلمين المزبورين، ضروره أن الظن بالطريق إلى الواقع لا يكون أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع، بل الأمر بالعكس.

(٢). أى: مما عدا الظن الفعلى الذى لم يقم دليل على عدم حجتيه، و ما عدا هذا الظن الفعلى هو الظن النوعى المستفاد من القياس مثلا. ثم ان لكلام الفصول تتمه لم ينقلها الشيخ و لا المصنف، و ينبغى ذكر جملة واحده منها، و هى قوله:

«و مستند قطعنا فى المقامين الإجماع» إذ دعوى القطع بالاحكام و بنصب الطرق مع عدم ذكر مستنده بعيد عن مثل صاحب الفصول.

(٣). أجاب المصنف عن هذا الدليل العقلى بوجهين، هذا أولهما، و هو متضمن لأربعة من الردود الخمسه التى أوردها شيخنا الأعظم عليه.

الأول: ما أشار إليه بقوله: «بعد تسليم العلم بنصب طرق» و هو ناظر إلى ما أفاده الفصول بقوله: «كذلك نقطع بأن الشارع قد جعل لنا إلى تلك الأحكام طريقا مخصوصا» فهو فى الحقيقه راجع إلى منع الإجماع الذى استند إليه الفصول فى دعوى القطع بالتكاليف و بنصب الطرق، و كيف كان، فتوضيح ما أفاده: أن العلم بالتكاليف الفعليه و ان كان ثابتا، لكن لا نسلم العلم الثانى و هو العلم بنصب الطرق الخاصه، بل الشارع أو كل المكلفين إلى الطرق العقلائيه الوافيه بالاحكام، سواء كانت إمضائيه كخبر الثقه، أم تأسيسيه كالإجماع المنقول و شهره و خبر العدل و نحوها، و ليس وراء العلم بهذه الطرق قطع إجمالى آخر

ص: ٦٢٦

..... بنصب طرق أخرى على التكاليف حتى نلتزم بتعيينها بالظن كما أفاده
الفصول.

قال الشيخ: «و فيه أولاً: إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصه للأحكام الواقعيه... إلخ» و بينه المصنف في حاشيه الرسائل بقوله:
«دعوى منع نصب طرق خاصه كذلك من رأس و ان كانت مكابره، الا- أن المنع عن غير ما علم تفصيلاً من الطرق الخاصه
الابتدائيه أو الإمضائيه في محله، و دعوى العلم به لا بينه و لا مبيته».

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «باقيه فيما بأيدينا» و حاصله: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق - يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق
إلى هذا الزمان، و مع عدم بقائها لا- معنى للزوم مراعاتها حتى تصل النوبه إلى تعيينها بالظن كما يدعيه صاحب الفصول،
توضيحه - كما هو ظاهر كلام الشيخ - أنه يحتمل أن يكون الطريق المنصوب من قبل الشارع على الأحكام الشرعيه هو
خصوص خبر العدل المفيد للاطمئنان و هو المحفوف بالقربينه المفيده للوثوق بالصدور، و لا شك في أن تلك القرائن - مثل
تكرره في الأصول المعتمده أو عمل قدماء الأصحاب به و نحوهما - قد اختفيت علينا بمرور الزمان، و من المعلوم أن الظفر بهذا
القسم الخاص من الخبر فعلاً مشكل جداً، و عليه فتسليم العلم بنصب الشارع طرقاً خاصه غير مجد في تعيينها بالظن بعد احتمال
أن يكون المنصوب طريقاً خاصاً و هو في غايه الندره في أمثال هذا الزمان. قال الشيخ: «و ثانياً سلمنا نصب الطرق، لكن بقاء
ذلك الطريق لنا غير معلوم... إلخ».

الثالث: ما أشار إليه بقوله: «و عدم وجود المتيقن منها» و توضيحه: أنه - بعد تسليم العلم بنصب الطرق و تسليم بقائها إلى زماننا
هذا و لزوم رعايتها - لا نسلم لزوم رعايتها مطلقاً حتى المظنون الاعتبار منها، لإمكان وجود ما هو متيقن

..... الاعتبار فيها، فيجب مراعاته فقط كالخبر الصحيح أو الموثوق صدوره، و مع وجود المتيقن الاعتبار لا تصل النوبه إلى حجه المظنون الاعتبار من تلك الطرق الا مع عدم كفايته بمعظم الفقه، فيتنزل إلى المظنون الاعتبار بالإضافه كالخبر الحسن بالنسبه إلى الصحيح و هكذا.

قال الشيخ: «و ثالثا سلمنا نصب الطريق و وجوده فى جملة ما بأيدينا من الطرق الظنيه، الا أن اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه، فان و فى بغالب الأحكام اقتصر عليه، و الا فالمتيقن من الباقي، فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن و وجوب الرجوع فى المشكوك إلى أصاله حرمه العمل... إلخ».

الرابع: ما أفاده بقوله: «ان قضيه ذلك» و توضيحه: أن مقتضى العلم الإجمالى المزبور بنصب الطرق - بعد تسليمه، و تسليم بقاء تلك الطرق، و عدم وجود القدر المتيقن منها - هو الاحتياط فى أطراف هذا العلم الإجمالى من الطرق المعلومه إجمالاً، فكل شىء يحتمل أن يكون طريقاً من مظنون الطريقه و مشكوكها و موهومها يؤخذ به، كسائر العلوم الإجماليه المنجزه المقتضيه للزوم الاحتياط عقلاً- بين جميع الأطراف، بلا- فرق بين ما يظن انطباق المعلوم بالإجمال عليه و غيره، و عليه فلا تصل النوبه إلى تعيين الطرق بالظن حتى يختص الظن الانسدادي بما إذا تعلق بالطريق دون الواقع، لما عرفت فى بيان المراتب الأربع للامثال من تقدم الامثال العلمى الإجمالى على الظنى.

قال الشيخ الأ-عظم: «و رابعاً: سلمنا عدم وجود القدر المتيقن، لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط، لأنه مقدم على العمل بالظن، لما عرفت من تقديم الامثال العلمى على الظن... إلخ».

أن (١) قضيه ذلك (٢) هو الاحتياط فى أطراف هذه الطرق المعلومه بالإجمال، لا تعيينها بالظن.

لا يقال (٣): الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه، لأن (٤) الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام فى أطراف -

(١). مبتدأ مؤخر لقوله: «و فيه» وهذا هو الجواب الأصلى، وقد عرفت توضيحه آنفا.

(٢). أى: أن مقتضى تعذر تحصيل العلم بكل من الواقع و الطريق ليس هو التنزل إلى الظن بالطريق، كما أفاده الفصول، بل مقتضاه الاحتياط فى كل ما يحتمل كونه طريقا إلى الواقع.

(٣). هذا إشكال على الوجه الرابع و هو وجوب الاحتياط فى الطرق المعلومه إجمالا، و توضيحه: أن الاحتياط فى تلك الطرق يستلزم الاختلال المبطل له أو العسر الرافع لوجوبه، و عليه فلا يجوز أو لا يجب الاحتياط فى الطرق المعلومه إجمالا، بل يتعين العمل بالظن بما هو طريق كما أفاده صاحب الفصول. و هذا الإيراد ذكره شيخنا الأعظم من غير تعرض لجوابه، الا أنه أمر بالتأمل فيه، قال (قده): «اللهم الا أن يقال: انه يلزم الحرج من الاحتياط فى موارد جريان الاحتياط فى نفس المسأله كالشك فى الجزئيه، و فى موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف و النافيه له... إلخ».

(٤). هذا جواب الإشكال المزبور، و توضيحه: أن الاحتياط المخل بالنظام أو الموجب للعسر هو الاحتياط التام أعنى الاحتياط فى جميع أطراف العلم الإجمالى الكبير، لانتشار أطرافه فى الوقائع المظنونه و المشكوكه و الموهومه، و الاحتياط فيها مخل بالنظام أو ملق فى العسر، بخلاف الاحتياط فى أطراف

ص: ٦٢٩

الأحكام مما يوجب العسر المخل بالنظام، لا الاحتياط (١) فى خصوص ما بأيدينا من الطرق، فان (٢) قضيه هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردها، و الرجوع (٣) إلى الأصل فيها و لو كان نافيا للتكليف.

و كذا فيما إذا نهض الكل (٤) على نفيه. ----- العلم الإجمالى الصغير و هو العلم بنصب الطرق، فانه لا يوجب اختلالا و لا حرجا على المحتاط فيها، لقله أطراف العلم بالطرق، هذا. و قد استشهد المصنف - لبيان عدم لزوم الاختلال أو العسر و الحرج من الاحتياط فى أطراف هذا العلم الإجمالى الصغير - بموارد عديده يجوز فيها رفع اليد عن هذا الاحتياط، و سيأتى بيانها.

(١). معطوف على «الاحتياط التام».

(٢). تعليل لنفى عدم وجوب الاحتياط أى: لثبوته فى خصوص الطرق، يعنى: فان مقتضى الاحتياط فى الطرق هو جواز رفع اليد عن الاحتياط فى غير موارد الطرق و هو نفس الأحكام.

(٣). عطف على «جواز» أى: الرجوع إلى الأصل فى نفس الأحكام و لو كان الأصل نافيا، و هذا شروع فى بيان تلك الموارد، فالأول منها: أنه إذا احتمل التكليف فى مورد و لم يكن من موارد الطرق، فبما أنه يكون حينئذ من أطراف العلم الإجمالى الكبير لا يجب فيه الاحتياط، و ليس من أطراف العلم الإجمالى بالطرق حتى يجب فيه الاحتياط بمقتضى العلم الإجمالى بنصب الطرق، بل مقتضى القاعده حينئذ الرجوع إلى الأصل و ان كان نافيا.

(٤). أى: نهض كل ما هو من أطراف العلم الإجمالى بالطرق على نفى

ص: ٦٣٠

و كذا (١) فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا و إثباتًا (٢) ----- التكليف، وهذا هو المورد الثاني، و توضيحه: أنه إذا دلّ جميع ما احتملت طريقتيه على نفي التكليف في مورد، كما إذا فرض قيام خبر الثقة و الإجماع المنقول و الشهرة و غيرها مما يحتمل كونه طريقًا على عدم حرمه شرب التنن مثلاً، فانه يرفع اليد عن الاحتياط هنا أيضا من ناحيه هذا العلم الإجمالي الصغير، لكنه يجب بمقتضى العلم الإجمالي الكبير، لكون الحكم مشكوكا أو موهوما.

(١). هذا هو المورد الثالث، توضيحه: أنه إذا تعارض فردان من بعض الطرق، فان كانا خبرين و كان أحدهما مثبتا و الآخر نافيا كما إذا دل أحدهما على وجوب سجده السهو لكل زياده و نقيصه، و الآخر على عدمه، قدّم النافى منهما ان كان أرجح من المثبت أو مساويا له، و لا- مجال حينئذ للاحتياط فى الطريق، لتنافيهما، فلا- بد من رفع اليد عن الاحتياط فى العلم الإجمالي الصغير فى هذا المورد أيضا، فيكون خارجا عن الاحتياط الصغير، و داخلا فى الاحتياط الكبير.

و ان كان الطريقتان المتعارضتان من غير الخبر سواء كانا من سنخ واحد كما إذا كانا شهرتين أو إجماعين، أم من سنخين كأن يكون أحدهما خبرا و الآخر إجماعا مثلاً، فانه لا يجب الاحتياط فيهما مطلقا سواء قلنا بالتخيير أم التساقت، إذ على الأول يؤخذ بالنافى، و على الثانى يسقط كلاهما عن الحجيه، فيكون كما إذا لم يقم مضمون الاعتبار على ثبوت التكليف أصلا.

(٢). كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب تثليث التسيحات الأربع و الآخر على عدم وجوبه. و ضمير «فيه» راجع إلى الموصول فى «فيما» المراد به التكليف.

ص: ٦٣١

مع ثبوت المرجح للنافية (١)، بل (٢) مع عدم رجحان المثبت فى خصوص (٣) الخبر منها، و مطلقا فى غيره (٤) بناء (٥) -----

(١). كرجحان خبر العدل الإمامى النافى للتكليف على خبر الإمامى - الممدوح بما لا يفيد العدالة المعبر عنه بالحسن - المثبت للتكليف.

(٢). اضراب عن قوله: «مع ثبوت» يعنى: بل يرجح النافى حتى فى صورته انتفاء المرجح للخبر المثبت، و عليه فالنافى للتكليف يقدم فى صورتين: الأولى:

ثبوت المرجح له على المثبت كما تقدم فى مثال الخبر الصحيح و الحسن.

الثانية: عدم ثبوت المرجح للمثبت، أى: تكافؤ الخبرين فى المرجحات.

و يبقى لتقديم المثبت صورته واحده فقط و هى ثبوت المرجح له على الخبر النافى.

(٣). قيد لقوله: «مع ثبوت» و غرضه: أن تقديم النافى - لرجحانه - يكون فى خصوص الخبر الذى ثبت فيه الترجيح بالأخبار العلاجية دون سائر الطرق المتعارضة، لعدم ثبوت الترجيح فيها، بل الحكم فيها هو التساقط بناء على الطريقيه. و ضمير «منها» راجع إلى الأطراف المراد بها الطرق.

(٤). أى: غير الخبر، يعنى: أنه لا- يكون مورد تعارض غير الخبر من سائر الطرق من موارد الاحتياط الصغير مطلقا سواء كان لأحدهما - من المثبت أو النافى - مرجح أم لا- بناء على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين كما هو مقتضى الاخبار العلاجية. و بالجملة: فالطريقان المتعارضان خارجان عن موارد الاحتياط الصغير و داخلان فى الاحتياط الكبير.

(٥). لاختصاص الترجيح المدلول عليه بالأخبار العلاجية بالخبرين المتعارضين، و عدم شمولها لسائر الطرق المتعارضة.

ص: ٦٣٢

على عدم ثبوت الترجيح على تقدير (١) الاعتبار في غير (٢) الاخبار.

و كذا (٣) لو تعارض اثنان منها (٤) في الوجوب و التحريم، فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجارى فيها و لو كان نافيا، لعدم (٥) نهوض طريق معتبر، و لا ما هو من أطراف العلم به (٦) على خلافه، فافهم (٧). -----

(١). أى: على تقدير اعتبار الاخبار العلاجية في مواردها و هو الاخبار المتعارضة و عدم حملها على الاستصحاب كما قيل.

(٢). متعلق ب «عدم ثبوت» أى: عدم ثبوت الترجيح بالأخبار العلاجية في غير الاخبار المتعارضة.

(٣). أى: و كذا لا يلزم الاحتياط في الطرق و يرجع إلى الأصل، و هذا هو المورد الرابع، و حاصله: أنه إذا تعارض طريقان - من أطراف العلم الإجمالى بنصب الطريق - في الوجوب و الحرمة لم يجب فيه الاحتياط، لعدم إمكانه حيث يدور الأمر بين المحذورين.

(٤). أى: من أطراف العلم الإجمالى بنصب الطرق.

(٥). تعليل لمرجعيه الأصل في موارد تعارض الخبرين و عدم وجوب الاحتياط فيها.

(٦). أى: بطريق معتبر، يعنى: لعدم وجود طريق معتبر من غير أطراف العلم الإجمالى على خلاف هذا الأصل النافى.

(٧). لعله إشاره إلى: أن الاحتياط في دوران الأمر بين المحذورين متعذر مطلقا، فلا يختص عدم إمكانه بتعارض الطريقين، فهذا المورد خارج عن موارد

ص: ٦٣٣

و كذا (١) كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت، للعلم (٢) بانتقاض حاله السابقه فيه «-» إجمالاً بسبب العلم به أو بقيام أماره معتبره عليه (٣) ----- رفع اليد عن الاحتياط في العلم الإجمالي بنصب الطرق. أو إشاره إلى: أن خروج هذه الموارد عن الاحتياط لا يكفي في الاحتياط في باقى الأطراف إذا لم يلزم حرج منه.

(١). عطف على «و كذا» المتقدم و هو إشاره إلى الموارد الخامس، و توضيحه:

أن المورد الذى لا يجرى فيه الاستصحاب المثبت للتكليف - لأجل العلم الإجمالي بانتقاض حاله السابقه فى بعض أطرافه، أو لأجل قيام حجه قطعيه الاعتبار على الانتقاض المزبور للزوم التناقض بين صدر الدليل و ذيله كما تقدم فى شرح المقدمه الرابعه بقوله: «و لو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالي لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله... إلخ» - خارج أيضاً عن الاحتياط فى الطرق و داخل فى الاحتياط الكلى، لكونه أصلاً عقلياً لا ينافيه العلم بالخلاف.

(٢). متعلق ب «لم يجر» و ضمير «فيه» راجع إلى كل مورد.

(٣). أى: على الانتقاض، كقيام اليينه على انتقاض حاله السابقه فى بعض أطراف العلم الإجمالى، و قوله: «بسبب» متعلق ب «بانتقاض» و ضمير «به» راجع إلى الانتقاض، و ضمير «أطرافه» راجع إلى «كل مورد». =====

(-). هذه الجملة مستدركه، للاستغناء عنها بقوله: «بسبب العلم به أو بقيام» فكان الأولى برعايه الاختصار أن يقول: «لانتقاض حاله السابقه إجمالاً بعلم وجدانى أو بأماره معتبره... إلخ».

ص: ٦٣٤

فى بعض أطرافه «-» بناء (١) على عدم جريانه بذلك.

و ثانيا (٢):

(١). قيد ل «لم يجر» يعنى: أن عدم جريان الاستصحاب - بعد العلم بالانتقاض إجمالاً - مبنى على عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، و الا- فلا تصل النوبه إلى الأصل النافى، بل يؤخذ بالاستصحاب المثبت للتكليف، فقوله: «بذلك» أى بالعلم بالانتقاض.

(٢). هذا هو الجواب الثانى عما أفاده صاحب الفصول، و توضيحه: أنه - بعد تسليم اقتضاء الوجه الذى أفاده صاحب الفصول للتنزل فى باب الطرق إلى الظن - نقول: ان هنا ظنونا ثلاثه:

الأول: الظن بالطريق فقط كالظن بحجيه الخبر الواحد.

الثانى: الظن بالواقع فقط كالظن بحرمة شىء من دون الظن بقيام طريق - معتبر واصل إلى المكلف - عليه، و ان كان الظن بالواقع كالظن بحرمة العصير العنبى لا بد من حصوله من طريق معين، و لكن لم يصل هذا الطريق إلى

(-). اقتصر المصنف على بيان هذه الموارد الخمسه، و هناك موردان آخران لا بأس بذكرهما:

الأول: محتمل التكليف الذى يعلم بعدم قيام طريق على ثبوته، فانه خارج أيضا عن الاحتياط الصغير، إذ مورده محتمل الطريقيه، و المفروض عدم احتمال طريق حتى يحتاط فيه.

الثانى: ما إذا قام واحد من الطرق أو أزيد على نفى الحكم، و لم يعلم وجود حجه و لا- أصل مثبت فى البين، فانه لا- مجال للاحتياط الصغير فيه، لعدم محتمل الطريقيه فيه، لكنه مورد للاحتياط الكلى.

ص: ٦٣٥

لو سلم أن قضيته (١) لزوم التنزل إلى الظن، فتوهم أن الوظيفة حينئذ (٢) هو خصوص الظن بالطريق فاسد قطعاً، و ذلك (٣) لعدم كونه أقرب إلى العلم و إصابه الواقع من الظن بكونه (٤) مؤدى طريق (٥) معتبر من دون الظن بحجيه طريق (٦) ----- المكلف.

الثالث: الظن بالواقع المظنون كونه مؤدى طريق معتبر من دون قيام ما هو مضمون الطريقيه عليه، كالظن بوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال مع الظن بكونه مؤدى طريق معتبر من دون الظن بحجيه طريق أصلاً. و هذه الظنون الثلاثه فى رتبه واحده ليس أولها أولى بالاعتبار من الآخر بالنظر إلى دليل الانسداد، فليس الظن بالطريق أقرب إلى العلم من الظنين الآخرين حتى يتعين فى الحجيه. و قد أفاد هذا الجواب شيخنا الأعمش بقوله: «و خامسا:» و خامسا: أن ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن فى مسأله تعيين الطريق فقط، بل هو مجوز له كما يجوز فى المسأله الفرعيه... إلخ».

(١). أى: أن مقتضى ما أفاده صاحب الفصول من حجيه الظن بالطريق و عدم وجوب الاحتياط فى الطرق هو لزوم التنزل إلى الظن.

(٢). أى: حين لزوم التنزل - حال الانسداد - إلى الظن.

(٣). بيان لفساد التوهم، و ضمير «كونه» راجع إلى الظن بالطريق.

(٤). أى: بكون الواقع، و «من دون» متعلق ب «الظن بكونه».

(٥). هذا ثالث الظنون الثلاثه المزبوره.

(٦). أى: طريق خاص، كما إذا علمنا إجمالاً بأن الواقع مؤدى طريق معتبر، و لكن لم نعلم و لم نظن خصوصيه ذلك الطريق من كونه خيراً أو شهره و نحوهما.

ص: ٦٣٦

أصلا و من الظن بالواقع (١) كما لا يخفى (٢).

لا- يقال: انما لا يكون (٣) أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف التكليف الفعلى عنه (٤) إلى مؤديات الطرق و لو بنحو التقييد (٥) «-» .

(١). معطوف على قوله: «من الظن بكونه» و هذا ثانى الظنون المذكوره.

(٢). فغايه ما يقتضيه البرهان المذكور لحجيه الظن بالطريق هو كونه فى مرتبه الظن بالواقع، فكيف يقدم عليه؟

(٣). أى: الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بالواقع، و غرض صاحب الفصول من هذا الإشكال - على ما استظهره شيخنا الأعظم من عبارته كما سيأتى - إثبات أقربيه الظن بالطريق من غيره و تعيينه فى مقام الحجيه دون سائر الظنون، و حاصله: أن عدم أقربيه الظن بالطريق من الظنين المذكورين انما هو فيما إذا لم نقل بصرف الواقع إلى المؤدى، و أما مع صرفه إليه فالمتبع هو مؤديات الطرق، إذ ليس غيرها أحكاما فعليه، فالظن بالواقع فقط غير مجد، الا إذا كان الواقع مؤدى الطريق، لعدم تعلقه بالحكم الفعلى، إذ المفروض عدم كون الواقع فعليا.

قال شيخنا الأعظم: «و كأن المستدل توهم أن مجرد نصب الطريق و لو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدى الطريق كما ينبى عنه قوله: و حاصل القطعين إلى أمر واحد و هو التكليف الفعلى بالعمل بمؤديات الطرق... إلخ».

(٤). أى: عن الواقع.

(٥). يعنى: و لو كان الصرف بنحو التقييد، فان صرف التكليف الفعلى عن

(-). لا يخفى أن مقتضى صرف الواقعيات إلى مؤديات الطرق هو حجيه

ص: ٦٣٧

..... -الواقع على وجهين:

أحدهما: صرفه عنه لا بنحو التقييد، و المراد به صرف التكليف الفعلى عن الواقع إلى مؤدى الطريق مطلقا - يعنى بلا تقييد كون هذا المؤدى هو الواقع - فيكون المنجز فى حق المكلف هو مؤدى الطريق سواء صادف الواقع أم لا.

ثانيهما: صرفه عنه بنحو التقييد، و المراد به صرف التكليف الفعلى عن الواقع - بما هو واقع - إلى الواقع المقيّد بكونه مؤدى الطريق، فيكون المنجز فى حق المكلف هو الواقع الذى أدى إليه الطريق، لا الواقع بما هو واقع.

و الفرق بين الوجهين: أنه على الأول لا- يوجد فى الواقع - بالنسبه إلى من لم يصل إليه الطريق - حكم أصلا يعنى لا- بمرتبته الاقتضائيه و لا- الإنشائيه و لا الفعليه و لا التنجز، و على الثانى يوجد الحكم بمرتبته الإنشائيه فى حق من وصل إليه الطريق و من لم يصل إليه، و يصير فى حق من وصل إليه الطريق فعليا و منجزا أيضا. و على كلا الوجهين لا يكون الظن بالحكم الواقعى بما هو حكم واقعى حجه، إذ ليس فى الواقع حكم فعلى حتى يكون الظن به ظنا بالحكم الفعلى ليكون حجه، و انما الحجه هو الظن بمؤدى الطريق مطلقا أو مقيدا به الواقع.

و بالجملة: فمع صرف التكليف الفعلى عن الواقع إلى مؤدى الطريق مطلقا أو إلى الواقع المقيّد بكونه مؤدى الطريق يكون الظن بالطريق أقرب إلى الواقع من الظن بنفس الواقع، فلا بد من الالتزام به. =====

لظن بالطريق، و الظن بالواقع الذى ظن بأنه مؤدى طريق معتبر.

ثم انه لا بأس ببيان الوجوه المتصوره فى جعل الأحكام و نصب الطرق عليها و هى أقسام:

ص: ٦٣٨

أحدها: أن يدور الحكم الواقعي مدار العلم أو الظن به بمعنى أن لا يكون قبلهما حكم، وإنما يحدث بالعلم أو الظن به، و المشهور أنه محال، لاستلزامه الدور، لتوقف الحكم عليهما لتوقف الحكم على موضوعه، و توقفهما عليه لتوقف العارض على معروضه. و قد نوقش فيه بعدم لزوم الدور، حيث ان متعلق العلم هو ماهية الحكم لا وجوده، لامتناع تقوم العلم بأمر خارج عن أفق النفس، و الحكم المترتب على العلم هو وجوده خارجا. و بعبارة أخرى: متعلق العلم هي الصور الذهنية، لا الأمور الخارجيه بشهاده إمكان تعلقه بالمعدومات بل الممتنعات. و عليه فترتب الحكم خارجا على العلم لا يوجب الدور، إذ المفروض عدم توقف العلم على الحكم الخارجى.

لكنه يندفع بأن المراد بالحكم هو الأمر الاعتبارى الذى تكوينه إنشاؤه ممن بيده الاعتبار، و الحكم بهذا المعنى متقدم على العلم معروضا و متأخر عنه طبعاً تأخر كل حكم عن موضوعه، و ليس هذا الا الدور، لتوقف العلم عليه، إذ بدون تشريعه لا يكون المعلوم حكماً، و المفروض أن هذا الحكم أيضا مترتب على العلم المأخوذ موضوعاً له.

و من هذا البيان يظهر لزوم الخلف أيضا، لأن الحكم المعروض للعلم لا بد أن يكون ثابتاً لموضوعه المستقل فى الموضوعيه قبل تعلق العلم به، فدخل العلم فيه خلف. فالمتحصل: أنه لا دافع للدور.

ثانيها: أن يكون فى الواقع أحكام قبل قيام الأمارات عليها مطابقه لمؤدياتها سنخا و عددا، حيث انه سبحانه و تعالى يعلم بتحقيق آراء فيما بعد، فيجعل أحكاما

لى طبقها قبل تحققها، و هذا هو التصويب الذى يقال انه قام الإجماع و الاخبار المتواتره على خلافه.

و الفرق بين هذين القسمين - بعد اشتراكهما فى ترتب الأحكام الواقعيه على تلك الآراء بالطبع و العليه، إذ المفروض تبعيه جعل الأحكام لتلك الآراء فى القسم الثانى أيضا و ان كان جعلها قبل الآراء زمانا، لكنها متأخره عنها طبعاً - هو: أن جعل الأحكام مترتبه على الآراء يكون فى هذا القسم على نحو القضييه الحقيقيه، و فى القسم الأول على نحو القضييه الخارجيه، حيث ان الحكم فيه ينشأ بعد أداء رأى المجتهد إليه، فتوقف الحكم على العلم أو الظن به هناك من قبيل توقف المشروط على شرطه، و توقفه عليهما هنا من قبيل توقف العارض على معروضه.

ثالثها: أن يكون للأحكام ثبوت واقعى من دون توقفها على علم أو ظن أصلا، لكن فعليتها منوطه بقيام الطرق عليها، و هو يتصور على وجهين:

أحدهما: أن تصرف تلك الأحكام إلى مؤديات الطرق بحيث لو قام طريق على خلافها لسقطت عن الفعلية، فالفرق بينه و بين القسم الثانى أن الحكم هناك لم يجعل على خلاف مؤدى الطريق، بخلافه هنا، إذ الحكم فيه جعل على خلافه لكنه بقيام الطريق على خلافه سقط من أصله، لكون مؤدى الطريق ذا مصلحه غالبه على مصلحه الحكم الواقعى، و سقوط المصلحه المغلوبه يقتضى سقوط مقتضاها و هو الحكم الواقعى. فالقسم الثانى تصويب حدوثا، و هذا الوجه تصويب بقاء.

(١). أى: بالصرف و لو بنحو التقييد، و هذا جواب «لا يقال» و هو مشتمل على وجوه:

الأول: أن الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد يستلزم أحد محذورين على سبيل منع الخلو اما التصويب المحال و اما التصويب المجمع على بطلانه، توضيح ذلك: أنه بناء على الصرف المطلق - أى لا بنحو التقييد - بمعنى كون التكليف مصروفا عن الواقع إلى مؤدى الطريق من غير تقييده بالواقع بأن يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق و ان خالف الواقع، يلزم التصويب المحال.

أما لزوم التصويب، فلفرض دوران الحكم وجودا و عدما مدار الطريق. و أما أنه محال، فلأن كون شىء طريقا إلى شىء يقتضى تقدم وجود ذى الطريق على الطريق حتى يكون الطريق مؤديا إليه، و فرض ذى الطريق فيما نحن فيه مؤدى الطريق يقتضى تأخر وجوده عن الطريق، لأن مؤدى الطريق لا يتحقق إلا بعد قيام الطريق عليه، فيلزم أن يكون ذو الطريق - و هو هنا مؤداه - مقدما و مؤخرا
=====

ثانيهما: الصرف بنحو التقييد بمعنى كون الأثر من حيث الإطاعة و العصيان مترتبا على الحكم الواقعى بما هو مؤدى الطريق لا بما هو واقع، فلو لم يقم عليه طريق لم يترتب عليه الأثر المزبور و ان كان فى وعائه الواقعى ثابتا، فلا تصويب هنا.

و الحاصل: أن الحكم الواقعى يقيد موضوعيته للإطاعة و العصيان بقيام الطريق عليه، و ليس هذا تصويبا. هذه هى الوجوه المتصوره فى جعل الأحكام الواقعيه. و الحق أنها غير مقيده بقيام الطرق عليها لا إنشاء و لا فعلية، بل الطرق لا توجب إلا تنجزها مع الإصابه، و العذر بدونها بناء على ما هو الحق فى حجيته الأمارات غير العلميه من التنجيز و التعذير كما تقدم فى محله.

إذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالا (١) «-» فلا أقل (٢) من كونه مجمعا على بطلانه، ضروره (٣) «-» أن القطع بالواقع يجدى فى الاجزاء ----- فى رتبه واحده، و هو محال. و بناء على الصرف بنحو التقييد - بمعنى كون التكليف الفعلى أو المنجز مصروفا عن الواقع إلى مؤدى الطريق بأن يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيّد بكونه مؤدى الطريق لا الواقع بما هو واقع - يلزم التصويب، و هو هنا و ان لم يكن محالا، لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الأربع مدار الطريق، و انما يكون فى بعض مراتبه و هو فعليته أو تنجزه دائرا مداره، و أما فى مرتبه الاقتضائيه و الإنشائيه فهو مشترك بين جميع المكلفين، لا- أنه مختص بمن قام عنده الطريق إليه، لكنه مجمع على بطلانه، فالقول بالصرف العدى هو مبنى اختصاص حجه الظن بالظن بالطريق ساقط عن الاعتبار.

(١). إشاره إلى المحذور الأول.

(٢). إشاره إلى المحذور الثانى، و ضميرا «كونه، بطلانه» راجعان إلى الصرف.

(٣). هذا تعليل لبطلان الصرف و لو كان بنحو التقييد، و توضيحه: أن الإجماع =====

(-). ظاهره إرادته كون الصرف المطلق تصويبا محالا، و مع الغض عنه يكفى الإجماع فى بطلانه، مع أنه ليس كذلك. أما كون ظاهر عبارته إرادته الصرف المطلق، فيدل عليه قوله: «و من هنا انقدح أن التقييد أيضا» و أما عدم كونه محالا، فلان صرف الحكم الواقعى عن الفعلية بقيام الطريق على خلافه لا يوجب خلو الواقع عن الحكم رأسا حتى يلزم المحال و يصح الغض عنه، فالأولى أن يقال: «إذ الصرف و لو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه».

(--). الأولى ذكر هذا التعليل عقب قوله: «و من هنا انقدح أن التقييد

بما هو واقع لا بما هو مؤدى طريق (١) القطع كما عرفت (٢).

و من هنا (٣) انقدهح أن التقييد أيضا غير سديد. مع أن الالتزام ----- قائم على تنجز الواقع بالعلم و الاجتزاء به معه، مع أنه ليس طريقا مجعولا حتى يكون الاكتفاء بالواقع المعلوم لأجل كونه مؤدى طريق مجعول، بل لأجل كونه هو الواقع، فلو كان نصب الطريق صارفا عن الواقع - أى: مقيّدا له بكونه مؤدى الطريق - لم يجب العمل بمتعلق القطع، و لم يكن الإتيان به مجزيا، مع أن الإتيان بالواقع مع الغض عن كونه مؤدى الطريق مجز قطعا، فالاجزاء دليل على عدم الصرف و بقاء الواقع على حاله من الفعلية.

(١). هذا من إضافه الصفه إلى الموصوف مثل «جرد قطيفه» و كان الأولى أن يقال: «القطع الطريقي» أو «بما هو طريق».

(٢). يعنى: فى أول هذا الفصل حيث قال: «و أن المؤمن فى حال الانفتاح هو القطع بإتيان المكلف به الواقعى بما هو كذلك لا بما هو معلوم و مؤدى الطريق».

(٣). يعنى: و مما ذكرنا فى وجه بطلان الصرف لا بنحو التقييد - من أن المجدى فى الاجزاء هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق - ظهر: أن تقييد الصرف - أى الصرف بنحو التقييد أيضا يعنى كالصرف لا بنحو التقييد - غير سديد فى إثبات أقربيه الظن بالطريق إلى إصابه الواقع من الظن بنفس الواقع، لما عرفت من أن المجزى هو الواقع بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق، و لا الواقع بما هو مؤدى الطريق، و ذلك لأن الطريق ليس دخيلا فى =====

يضا» و ذلك لاشتراكه بين التصويب و التقييد، و عدم اختصاصه بالتصويب، فان اجزاء الواقع بما هو واقع بديهى، و ذلك ينفى كلاً من التصويب و التقييد.

ص: ٦٤٣

بذلك (١) غير مفيد (٢)، فإن الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه (٣) مؤدى طريق معتبر. و الظن بالطريق ما لم يظن بإصابه الواقع غير مجد (٤) بناء على التقييد، لعدم استلزامه الظن -----
فعلية الحكم بحيث يقيد فعلية الواقع بصيرورته مؤدى الطريق، إذ على تقدير الصرف - بحيث يقيد الواقع بنحو من الأنحاء بالطريق - لا يتصور اجزاء الواقع من حيث كونه واقعا بعد فرض تقيده بالطريق المنسوب، بل لا بد من القول بأنه من حيث كونه معلوما و مؤدى الطريق مجز، و قد عرفت أنه مجمع على بطلانه.

(١). أى: بمطلق الصرف و لو بنحو التقييد، و هذا هو الوجه الثانى من وجوه الإشكال على الصرف، و توضيحه: أن الالتزام بالصرف مطلقا - و لو كان بنحو التقييد - لا يجدى فى إثبات حجيه الظن بالطريق، لأن الظن بالواقع - فيما يبتلى به المكلف من التكاليف - لا ينفك غالبا عن الظن بكونه مؤدى طريق معتبر، و هذه الملازمه الغالبية كافيه فى إثبات حجيه الظن بالطرق المؤديه إلى الأحكام، و لا حاجه معها إلى الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد.

(٢). يعنى: فى إثبات أقربيه الظن بالطريق إلى إصابه الواقع من الظن بنفس الواقع.

(٣). أى: بأن الواقع مؤدى طريق معتبر.

(٤). خبر «و الظن بالطريق» و هذا هو الوجه الثالث، و هو مختص بثنائى وجهى الصرف و هو الصرف بنحو التقييد، و لا يجرى فى الصرف لا- بنحو التقييد، إذ المفروض فى هذا الوجه الثانى أن الحكم الفعلى مؤلف من أمرين: أحدهما وجود الحكم واقعا، ثانيهما: كونه مؤدى طريق معتبر، و من المعلوم أن هذين

ص: ٦٤٤

بالواقع المقيد (١) به بدونه (٢) هذا.

مع (٣) عدم مساعده نصب الطريق (نصبه) على الصرف و لا- على ----- الأ-ميرين مفقودان فى أول وجهى الصرف - و هو الصرف لا بنحو التقييد - لتقومه بخلو الواقع عن الحكم. و كيف كان فتوضيح ما أفاده المصنف: أنه - بناء على التقييد و أن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق - لا- يجدى فى فعلية الحكم الظن بالطريق فقط، لأنه ظن بجزء موضوع الحجية لا- تمامه، فلا بدّ فى حجية الظن بالطريق من الظن بإصابه الواقع حتى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الطريق ليتحقق الظن بكلا جزأى موضوع الفعلية ليثبت اعتبار الظن بالطريق بتقييد فعلية الواقع بكونه مؤدى الطريق المعتبر، إذ من المعلوم أن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع دائما.

(١). صفة للواقع، و ضمير «به» راجع إلى الطريق و ضمير «استلزامه» إلى الظن بالطريق.

(٢). أى: بدون الظن بالإصابه. و محصله: أن الظن بالطريق لا يستلزم الظن بالواقع إلا مع الظن بالإصابه، و معه يكون الظن بكل من الواقع و الطريق موجودا.

و بعبارة أخرى: الظن بالواقع يستلزم غالبا الظن بالواقع و الطريق المعتبر معا، بخلاف الظن بالطريق فقط - أى من دون ظن بالإصابه - فانه لا يستلزم الظن بالواقع، فلا يكفى الظن بالطريق فقط فى تحقيق الظن بالواقع.

(٣). هذا هو الوجه الرابع، و حاصله: أن نصب الطريق - بعد تسليمه - لا يقتضى الصرف إلى مؤديات الطرق، و تقييد الواقعات بها، بل غايه ما يقتضيه نصب الطريق بمثل قوله: «صدق العادل» هو اختصاص الحكم الواقعى المنجز بما أدى إليه الطريق، فلا يكون الواقع الذى لم يؤدّ إليه الطريق منجزا، لكن هذا

ص: ٦٤٥

التقييد، غايته (١) أن العلم الإجمالي ينصب طرق وافيته يوجب انحلال العلم بالتكاليف الواقعيه (٢) إلى (٣) العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبه ----- الاختصاص منوط بمنجزيه العلم الإجمالي بنصب الطريق، و المفروض عدمها، لكون الاحتياط التام فى أطرافه - و هى مذنونات الطريقه و مشكوكاتها و موهوماتها - موجبا للاختلال، فيبطل، أو العسر فلا- يجب. و بناء على سقوط العلم الإجمالي عن التأثير لأجل الترخيص فى بعض أطرافه لا أثر للعلم الإجمالي بنصب الطرق، فيكون حال الأحكام الواقعيه فى كفايه الظن بها حال عدم هذا العلم الإجمالي، و المفروض أن العلم الإجمالي الكبير المتعلق بنفس الأحكام سقط عن التأثير أيضا، لعين ما ذكر من الاختلال أو العسر، فلا بد حينئذ فى إثبات لزوم رعايه الأحكام الواقعيه من استكشاف إيجاب الاحتياط شرعا على ما تقدم فى المقدمه الرابعه، و لا شك حينئذ فى اعتبار الظن بالواقع لو لم يكن أولى من الظن بالطريق، لكونه أقرب إلى ما اهتم به الشارع من حفظ الواقعيات بإيجاب الاحتياط، هذا. و قد تعرض الشيخ الأعظم لهذا الوجه و أجاب به عن الإشكال، قال (قده): «ثم إذا فرضنا أن نصبها ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، لكن ليس مفاد نصبها تقييد الواقع بها و اعتبار مساعدتها فى إرادته الواقع، بل مؤدى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع و لو بحكم الشارع لا قييدا له... إلخ».

(١). أى: غايه نصب الطريق هو أن العلم... إلخ.

(٢). و هو العلم الإجمالي الكبير بالاحكام الواقعيه.

(٣). متعلق ب «انحلال» أى: انحلال العلم الإجمالي الكبير بالعلم الإجمالي الصغير المتعلق بمضامين الطرق، و «من التكاليف» بيان للموصول فى «بما».

ص: ٦٤٦

من التكاليف الفعلية، و الانحلال (١) و ان كان يوجب عدم تنجز ما لم يؤدّ إليه الطريق من التكاليف الواقعية، الا أنه (٢) إذا كان رعايه العلم بالنصب لازماً (٣)، و الفرض (٤) عدم اللزوم، بل عدم الجواز، و عليه (٥) يكون التكاليف الواقعية كما إذا لم يكن (٦) هناك علم بالنصب (٧) في كفايه الظن بها حال انسداد باب العلم كما لا يخفى، و لا بد حينئذ (٨) -----

(١). أى: و انحلال العلم الإجمالى بالتكاليف الواقعية بسبب العلم الإجمالى الصغير و هو العلم الإجمالى بنصب الطرق و ان كان مقتضاه عدم تنجز الواقع الذى لم يؤدّ إليه الطريق، لكن هذا الانحلال مبنى على منجزيه العلم الإجمالى الصغير و إيجابه للاحتياط فى أطرافه.

(٢). أى: عدم التنجز، و «من التكاليف» بيان للموصول فى «ما لم».

(٣). أى: أن الانحلال انما يكون فيما إذا كان العلم الإجمالى بنصب الطرق حجه. و «إذا كان» خبر لقوله: «انه» و «إذا» ظرفيه و منسلخه عن الشرطيه، يعنى:

أن عدم تنجز الواقع انما هو فى ظرف لزوم رعايه العلم الإجمالى بنصب الطرق، و المفروض عدم لزومها.

(٤). الواو للحال، أى: و الحال أن رعايه الاحتياط غير لازم لأجل العسر، بل غير جائز لاختلال النظام.

(٥). أى: و على ما ذكر من عدم لزوم الاحتياط أو عدم جوازه.

(٦). لفرض سقوط العلم الإجمالى بالنصب عن التأثير، فوجوده كعدمه، و قوله: «كما» خبر «يكون».

(٧). أى: بنصب الطريق، و ضمير «بها» راجع إلى التكاليف الواقعية.

(٨). أى: حين سقوط العلم الإجمالى بنصب الطريق كسقوط العلم بالتكاليف

من عنايه أخرى (1)(Z) فى لزوم رعايه الواقعيات بنحو من الإطاعه و عدم (2) إهمالها رأسا كما أشرنا (3) إليها. و لا شبهه فى أن الظن بالواقع ----- الواقعيه عن المنجزيه، لعدم إمكان الاحتياط فى أطرافه، للاختلال، أو الحرج كما كان ذلك مانعا عن العلم بالطرق على ما يدعيه القائل بحجيه الظن بالطريق.

(1). يعنى: غير العلم الإجمالى فى الأحكام و الطرق، لسقوطه فى كليهما بالاختلال أو الحرج، و مراده ب «عنايه أخرى» كما أفاده فى المقدمه الثالثه و فى حاشيته على هذه العبارة هو إيجاب الاحتياط الشرعى المستكشف ببرهان اللّم أعنى اهتمام الشارع بالاحكام.

(2). عطف تفسيرى ل «الإطاعه» و قوله: «بنحو» متعلق ب «رعايه».

(3). أى: أشرنا إلى هذه العنايه فى المقدمه الثالثه من مقدمات الانسداد، حيث

(Z). و هى إيجاب الاحتياط فى الجمله المستكشف بنحو اللّم من عدم الإهمال فى حال الانسداد قطعا إجماعا بل ضروره، و هو يقتضى التنزل إلى الظن بالواقع حقيقه أو تعبدا إذا كان استكشافه فى التكاليف المعلومه إجمالا، لما عرفت من وجوب التنزل عن القطع بكل ما يجب تحصيل القطع به حال الانفتاح إلى الظن به فى هذا الحال، و إلى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعتمره أو بمطلق المؤديات لو كان استكشافه فى خصوصها أو فى مطلقها، فلا يكاد أن تصل النوبه إلى الظن بالطريق بما هو كذلك و ان كان يكفى، لكونه مستلزما للظن بكون مؤداه مؤدى طريق معتبر، كما يكفى الظن بكونه كذلك و لو لم يكن ظن باعتبار طريق أصلا كما لا يخفى.

و أنت خير بأنه لا- وجه لاحتمال ذلك، و انما المتيقن هو لزوم رعايه الواقعيات فى كل حال بعد عدم لزوم رعايه الطرق المعلومه بالإجمال بين أطراف كثيره، فافهم.

ص: ٦٤٨

لو لم يكن أولى حينئذ (١) - لكونه أقرب في التوسل به إلى ما به الاهتمام من فعل الواجب و ترك (أو ترك) الحرام - من (٢) الظن بالطريق، فلا أقل من كونه (٣) مساويا فيما يهم العقل من (٤) تحصيل الأمن من العقوبه فى ----- قال: «وقد علم به يعنى بإيجاب الاحتياط بنحو اللّم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه... إلخ».

(١). أى: حين عدم لزوم رعايه العلم الإجمالى بنصب الطريق، و كونه كالعدم، و من المعلوم أنه لا شبهه فى أولويه الظن بالواقع من الظن بالطريق، لسقوط العلم بنصب الطرق عن الاعتبار، فلا مجال لرعايه الظن به، هذا.

(٢). متعلق ب «أولى» و ضميرا «لكونه، به» راجعان إلى الظن بالواقع، و ضمير «به» فى قوله: «ما به» راجع إلى الموصول المراد به فعل الواجب و ترك الحرام.

(٣). أى: فلا- أقل من كون الظن بالواقع مساويا للظن بالطريق. و لا يخفى أن المصنف من باب التنزل جعل الظن بالطريق مساويا للظن بالواقع، و إلا فعلى تقدير عدم لزوم رعايه العلم بنصب الطريق لا مجال لاعتبار الظن بالطريق ما لم يستلزم الظن بالواقع.

(٤). بيان للموصول فى «فيما يهم». و الحاصل: أن الظن بالواقع أقرب من الظن بالطريق، لأن احتمال الخطأ فيه أقل من احتمالته فى الظن بالطريق، لتطرق احتمال عدم الإصابه فى الظن بالواقع من جهه واحده و هى عدم إصابه الظن للواقع، بخلاف الظن بالطريق فان احتمال الخطأ فيه أزيد، لأنه كما يكون من جهه عدم إصابه الظن بالطريق، كذلك يكون من جهه عدم إصابه المؤدى للواقع.

ص: ٦٤٩

كل حال (١)، هذا. مع ما عرفت (٢) من أنه عادة يلازم الظن بأنه مؤدى طريق (الطريق) و هو بلا شبهه يكفى لو لم يكن هناك ظن بالطريق، فافهم فانه دقيق. ----- و عليه فالظن بالواقع أقرب إلى ما اهتم الشارع به من الظن بالطريق القائم عليه.

(١). سواء فى حال الانفتاح أم الانسداد.

(٢). قبل أسطر حيث قال: «مع أن الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع... إلخ» و ضمير «أنه» راجع إلى الظن بالواقع، و ضمير «بأنه» إلى الواقع و قوله: «و هو بلا شبهه يكفى» يعنى: و كون الظن بالواقع ملازما عادة للظن بأن هذا الواقع المظنون مؤدى طريق يكفى بلا- شبهه فى الوصول إلى ما اهتم به الشارع من فعل الواجب و ترك الحرام، و حاصله: أنه لا- يترتب ثمره على اعتبار خصوص الظن بالطريق، إذ الظن بالواقع الذى يبتلى به المكلف لا- ينفك عن الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، هذا «-» .

=====

(-). لا يخفى أنه تكرر لما ذكره قبيل هذا. مضافا إلى أن القائل بنصب الطريق و لزوم مراعاته انما يدعى حجيه الظن بالطريق و ان لم يكن مستلزما للظن بالواقع، فالظن بالواقع و ان كان غير منفك غالبا عن الظن بأنه مما قام عليه الطريق، لكنه غير الظن بالطريق الذى هو مدعى القائل بحجيه الظن بالطريق.

الا أن يقال: انه (قده) ذكر هذا الكلام هناك ليعلل به عدم إفاده الالتزام بالصرف و لو بنحو التقييد، و ذكره هنا لبيان كفايته فى الوصول إلى ما اهتم به الشارع، و لذا قال: «مع ما عرفت» فلاحظ.

ص: ٦٥٠

قال: «لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعيه، و لم يسقط عَنَّا التكليف بالاحكام الشرعيه (٢) و أن (٣) الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمّه في حكم المكلف (٤) -----

(١). و هو المحقق الشيخ محمد تقى الأصبهاني (قده) صاحب حاشيه المعالم، و هذا الوجه هو أول الوجوه الثمانيه التي أقامها على حجيه الظنون الخاصه، و قد اختص به و لم يتبعه صاحب الفصول، و نقله شيخنا الأعظم عنه، و كيف كان فمحصل ما ذكره مؤلف من أمور:

الأول: العلم بأننا مكلفون بالتكاليف الواقعيه و أنها لم تسقط عَنَّا في حال الانسداد.

الثاني: أن همّ العقل في كل من حالي الانفتاح و الانسداد هو إحراز فراغ ذمه العبد عن التكليف الذي اشتغلت به.

الثالث: أن نصب الشارع الطريق إلى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ ذمه المكلف - إذا عمل على طبقه - فإذا حصل له العلم بالطريق المنسوب - كما في حال الانفتاح - حصل له العلم بالفراغ إذا عمل على طبقه، و إذا حصل له الظن به - كما في حال الانسداد - حصل له الظن بالفراغ إذا عمل على طبقه، ففي حال الانسداد ينحصر المفرغ في الظن بالطريق بعد فرض نصبه.

(٢). يستفاد من هذه العبارة ما ذكرناه بقولنا: «الأول: العلم...».

(٣). عطف على «كوننا» أي: و لا ريب في أن الواجب علينا، و هذا هو الأمر الثاني.

(٤). بصيغه الفاعل و هو الشارع، و كلمه «في» بمعنى الباء، أو أنها متعلقه

بأن يقطع معه (١) بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به، و سقوط (٢) تكليفنا عنها سواء حصل العلم معه بأداء (٣) الواقع أولا (٤) حسبما مرّ تفصيل القول فيه، فحيثُذ نقول: ان صح لنا (٥) ----- ب «تحصيل العلم» و المقصود أن اللازم عقلا هو تحصيل العلم بحكم الشارع بتفريغ الذمّه.

(١). الضمير راجع إلى الإتيان بالمكلف به المستفاد من سياق الكلام، و ضمير «بحكمه» راجع إلى المكلف - بالكسر - المراد به الشارع.

(٢). معطوف على «بتفريغ» و الأولى تبديل «السقوط» ب «الإسقاط» أو «التفريغ» ب «الفراغ» لتصح المقابله بينهما.

(٣). متعلق ب «العلم» يعنى: سواء حصل مع حكم الشارع بتفريغ الذمّه العلم بأداء الواقع أم لم يحصل.

(٤). لأن مفاده تحصيل العلم بحكم الشارع بالفراغ سواء حصل - مع هذا الحكم بالفراغ - العلم بوجود الواقع و تحققه أم لا، فانه كالصريح فى أن العمل بما نضبه طريقا إلى الأحكام الواقعيه يوجب العلم بحكم الشارع بفراغ الذمّه عنها و لو لم يحصل العلم بإتيان الواقع، و هذا كالصريح فى بقاء الواقع على ما هو عليه و عدم صرفه إلى مؤدى الطريق، و بهذا يفترق هذا الوجه عن الوجه الأول الذى ذكره صاحب الفصول تبعا لبعض الفحول.

(٥). هذا شروع فى كيفية تحصيل فراغ الذمّه، و هو الأمر الثالث، و توضيحه:

أنه مع العلم بالطريق المنسوب يجب تحصيل العلم به، لتوقف العلم بالفراغ عليه، و مع عدمه - لانسداد باب العلم بالطريق - يجب تحصيل الظن به، لأنه الأقرب إلى العلم بالطريق. فالنتيجه حيثُذ بعد العلم ببقاء التكليف و لزوم امتثاله

ص: ٦٥٢

تحصيل العلم بتفريغ ذمتنا في (١) حكم الشارع، فلا إشكال في وجوبه (٢) و حصول البراءة به، و ان انسداد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة في حكمه، إذ (٣) هو الأقرب إلى العلم به (٤)، فيتعين الأخذ به عند التنزل من العلم في حكم (٥) العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع (٦) ببقاء التكليف دون (٧) ما يحصل معه الظن بأداء الواقع كما يدعيه القائل بأصالة حججه الظن» انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه. ----- بالطرق المنصوبه عليه هو اعتبار الظن بالطريق.

(١). كلمه «فى» بمعنى الباء أو متعلقه ب «تحصيل العلم» و قد تقدم نظيرها آنفا و سيأتى أيضا فى قوله: «بالبراءة فى حكمه».

(٢). أى: وجوب تحصيل العلم بالتفريغ، و ضمير «به» راجع إلى العلم بالتفريغ.

(٣). تعليل لوجوب تحصيل الظن، و ضمير «هو» راجع إلى الظن.

(٤). أى: إلى العلم بالتفريغ، و ضمير «حكمه» راجع إلى الشارع.

(٥). متعلق بقوله: «فيتعين» و الضمير فى «الأخذ به» راجع إلى الظن، يعنى:

أنه يتعين بحكم العقل الأخذ بالظن لأجل المقدمه الخامسة و هى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

(٦). معطوف على قوله: «انسداد».

(٧). قيد لقوله: «تحصيل الظن بالبراءة» يعنى: أن الواجب تحصيل الظن بالبراءة، لا تحصيل الظن بأداء الواقع

ص: ٦٥٣

و فيه أولا (١): أن الحاكم على الاستقلال فى باب تفرىغ الذمه بالإطاعه و الامتثال انما هو العقل، و لىس للشارع فى هذا الباب (٢) حكم مولوى يتبعه حكم العقل، و لو حكم فى هذا الباب كان يتبع (يتبع) حكمه إرشادا إليه (٣)، و قد عرفت (٤) استقلاله بكون الواقع (بما هو) -----

(١). أجب المصنف عن دليل صاحب الحاشيه (قده) بوجه ثلاثه، هذا أولها، و توضيحه: أنا نمنع وجود الحكم المولوى فى مقام الفراغ حتى يجب عقلا- إحراره على ما سيأتى توضيحه فى الفصل الآتى من أن الحاكم بالاستقلال فى باب الإطاعه و العصيان هو العقل، و لا- يصلح موردهما للحكم المولوى، و لو حكم الشارع فيه كان إرشادا إلى ما استقل به العقل، فالحاكم بالفراغ عند القطع بموافقه الواقع أو الطريق هو العقل لا- الشرع، فالحاكم فى باب الإطاعه و المعصيه بوجوب القطع بتحصيل المؤمن من عقوبات التكاليف و تبعاتها هو العقل أيضا لا الشرع، و لا ريب فى أن القطع به يحصل عنده بموافقه كل من الطريق أو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم، فالإتيان بالواقع حقيقه أو تعبدا - بما هو واقع كذلك - مفرغ للذمه لا بما هو معلوم، هذا فى حال الانفتاح.

و كذا فى حال الانسداد، فان الظن فيه يقوم مقام القطع فيما ذكر، فالمفرغ للذمه فى حال الانسداد هو الواقع المظنون بما هو واقع لا بما هو مظنون، أو الطريق المظنون بما هو طريق لا بما هو مظنون.

و الحاصل: أن المفرغ فى كل من حالتى الانفتاح و الانسداد هو الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم و لا بما هو مظنون و لا بما هو مؤدى طريق ظنى.

(٢). أى: باب تفرىغ الذمه، و قوله: «بالإطاعه» متعلق ب «الحاكم».

(٣). أى: إرشادا إلى حكم العقل، و ضمير «حكمه» راجع إلى العقل.

(٤). يعنى: فى أوائل هذا الفصل، حيث قال: «و أن المؤمن فى حال الانفتاح

مفّرغ (١) (مفرغا) و أن (٢) القطع به حقيقه أو تعبدا (٣) مؤمن جزما، و أن (٤) المؤمن في حال الانسداد هو الظن بما كان القطع به مؤمنا حال الانفتاح، فيكون الظن أيضا (٥) مؤمنا حال الانسداد.

و ثانيا: سلمنا ذلك (٦)، ----- هو القطع... إلخ» و ضمير «استقلاله» راجع إلى العقل.

(١). الصواب - كما في بعض النسخ - نصبه، لأنه خبر لقوله: «بكون الواقع» يعنى: و قد عرفت استقلال العقل بكون الواقع بما هو واقع مفّرغا للذمه.

(٢). مجرور محلا عطفا على «بكون الواقع» أى: و قد عرفت أيضا استقلاله بأن القطع بالواقع حقيقه... إلخ.

(٣). الأول في القطع بإتيان الواقع، و الثانى في القطع بموافقته الطريق المنصوب شرعا، فهما قيدان ل «القطع».

(٤). عطف على «و أن القطع» أى: و قد عرفت أيضا استقلال العقل بأن المؤمن في حال الانسداد... إلخ.

(٥). يعنى: مثل مؤمنيه الظن بالطريق، إذ المفروض قيام الظن مقام العلم في حال الانسداد، و من المعلوم أن العلم بكل من الواقع و الطريق في حال الانفتاح كان مؤمنا، فالظن بكل منهما في حال الانسداد مؤمن أيضا كما لا يخفى.

(٦). أى: سلمنا أن للشارع في باب الإطاعه حكما مولويا، و هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنه - بعد تسليم الوجه الأول - نقول: ان جعل الطريق كما يكون مستلزما لجعل الفراغ، كذلك يستلزم جعل الحكم الواقعى لجعل الفراغ بالأولويه، لكون الواقع أصلا و مؤدى الطريق بدلا عنه و منزلا منزلته، فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعى أولى من ترتبه على جعل الطريق.

ص: ٦٥٥

لكن حكمه بتفريغ الذمّه - فيما (١) إذا أتى المكلف بمؤدى الطريق المنسوب - ليس (٢) إلا بدعوى أن النصب يستلزمه (٣)، مع أن دعوى أن التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ فيما إذا أتى به أولى (٤) -----

و يستفاد هذا الجواب من مطاوى ما أجاب به الشيخ الأعظم عن كلام صاحب الحاشية، فقال فى جملة ما ذكره: «فترجيح الظن بسلوك الطريق المقرّر على الظن بسلوك الواقع لم يعلم وجهه، بل الظن بالواقع أولى فى مقام الامتثال، لما أشرنا إليه سابقاً من حكم العقل و النقل بأولويه إحراز الواقع... إلى أن قال: فالحكم بأن الظن بسلوك الطريق المجعول يوجب الظن بفراغ الذمّه بخلاف الظن بأداء الواقع، فإنه لا يوجب الظن بالفراغ إلا إذا ثبت حججه ذلك الظن، و إلا فربما يظن بأداء الواقع من طريق يعلم بعدم حجيته تحكّم صرف».

(١). متعلق ب «حكمه بتفريغ» و ضمير «حكمه» راجع إلى الشارع.

(٢). خبر «لكن حكمه».

(٣). الضمير المستتر فيه راجع إلى «النصب» و البارز راجع إلى حكم الشارع، يعنى: يستلزم النصب حكم الشارع بفراغ الذمّه، و توضيحه: أن جعل الحكم بالفراغ - لو سلم فانما هو لكونه من لوازم النصب، و إلا فليس الحكم بالفراغ مجعولا نفسيا مستقلا.

(٤). خبر «أن دعوى» يعنى: أن دعوى حصول الفراغ بالواقع أولى من حصوله من الظن بمؤدى الطريق، إذ لَمّا كان الحكم بالفراغ من لوازم جعل الطريق، فكونه من لوازم جعل الواقع أولى، كما تقدم تقرّبه. فقوله: «مع أن دعوى» ليس وجهها مستقلا، بل هو تتمه للوجه الثانى، فكأنه قال: «و الحال

ص: ٦٥٦

كما لا يخفى، فيكون الظن به ظنا بالحكم بالتفريغ أيضا (١).

ان قلت (٢): كيف يستلزم (٣) (يستلزمه) الظن بالواقع مع أنه ربما ----- أن دعوى... أولى».

(١). يعنى: أن الظن بالواقع ظن بالحكم بالتفريغ كالظن بالحكم بالفراغ إذا تعلق بالطريق، فضمير «به» راجع إلى الواقع.

(٢). غرض هذا المستشكل منع الملازمه التي ادعاها المصنف بقوله: «ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ» و تقريب المنع: أن الظن بالواقع قد لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ، كما إذا حصل الظن به من القياس الذي يعلم بعدم كونه طريقا شرعا، و هذا بخلاف الظن بالطريق المنسوب، فانه مستلزم للظن بحكم الشارع بالفراغ و ان كان الظن بطريقه شىء ناشئا من القياس «-»

(٣). أى: كيف يستلزم الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بالفراغ؟ و بناء على كون النسخه «يستلزمه» فلا حاجه إلى التقدير، لرجوع الضمير البارز إلى الظن بحكم الشارع بالفراغ، و المآل واحد. =====

(-). لعل عدم منع الملازمه بين الظن بالطريق مطلقا و ان كان من القياس و بين الظن بالفراغ، لأجل اختصاص عدم حجيه القياس فى نفس الأحكام الفرعيه بلا واسطه، و عدم شمول النهى عنه لما إذا قام على طريقه شىء، فان كان هذا هو الوجه فى عدم منع الملازمه، ففيه ما لا يخفى، لما يستفاد من النواهى من عدم جواز استعمال القياس فى كل ما يتعلق بالشرعيات و لو فى أدلتها كأصول الفقه.

ص: ٦٥٧

يقطع بعدم حكمه به معه (١)، كما إذا كان (٢) (إذا ظن بالحكم) من القياس، وهذا (٣) بخلاف الظن بالطريق، فانه يستلزمه (٤) و لو كان من القياس.

قلت: الظن بالواقع أيضا (٥) يستلزم الظن (Z) بحكمه بالتفريغ -----

(١). أى: بعدم حكم الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع.

(٢). أى: كما إذا كان الظن الحاصل من القياس، و فى بعض النسخ «كما إذا ظن بالحكم» أى: كما إذا حصل الظن بالحكم الواقعى من القياس، و الأمر سهل.

(٣). أى: و الظن بالواقع بخلاف الظن بالطريق، فان الأول غير مستلزم للظن بالفراغ بخلاف الثانى.

(٤). أى: فان الظن بالطريق يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ و لو حصل الظن بالطريق من القياس، كالظن بطريقه الإجماع المنقول الحاصل من قياسه على الخبر الواحد مثلا.

(٥). أى: كالظن بالطريق فى استلزامه الظن بالفراغ، و توضيح ما أفاده فى دفع الإشكال: أن الظن بالواقع يستلزم الظن بالفراغ مطلقا و ان نشأ الظن بالواقع من القياس، و ذلك لأن النهى عن القياس طريقى ناش عن مخالفته أحيانا للواقع، فمع المصادفه تحصل براءه الدّمّه عن الواقع، نعم إذا كان النهى موضوعيا _____

(Z). و ذلك لضروره الملازمه بين الإتيان بما كلف به واقعا و حكمه بالفراغ، و يشهد به عدم جواز الحكم بعدمه لو سئل عن أن الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مفرغ، و لزوم حكمه بأنه مفرغ، و إلا لزم عدم اجزاء الأمر الواقعى، و هو واضح البطلان.

ص: ٦٥٨

على الأقوى (١)، و لا- ينافى (٢) القطع بعدم حجيته (٣) لدى الشارع، و عدم كون المكلف معذورا - إذا عمل به (٤) فيهما - فيما (٥) أخطأ، بل كان (٦) مستحقا للعقاب و لو فيما أصاب لو بنى (٧) ----- لحدوث مفسده فى سلوك القياس غالبه على مصلحه الواقع فلا يكون حينئذ ظنا بالفراغ، لصيروره الواقع بسبب سلوك القياس مبعوضا. لكن ظاهر النهى عنه هو الأول، فالظن بالواقع الناشئ من القياس يستلزم الظن بالفراغ حينئذ.

(١). فى بعض النسخ هكذا: «الظن بهما أيضا يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ» و الظاهر رجوع ضمير «بهما» إلى الظن بالواقع و الظن بالطريق اللذين قطع بعدم حجيتهما.

(٢). لما عرفت من كون النهى طريقيا، و الضمير المستتر فى «لا ينافى» راجع إلى الاستلزام.

(٣). أى: بعدم حجيه الظن بالواقع الحاصل من مثل القياس.

(٤). أى: بذلك الظن غير المعبر، و ضمير «فيهما» راجع إلى الظن بالواقع و الظن بالطريق الحاصلين من الظن الذى يقطع بعدم حجيته شرعا كالقياس.

(٥). متعلق ب «معذورا».

(٦). أى: بل كان المكلف مستحقا للعقاب، لتفويته الواقع باختياره فيما أخطأ.

(٧). أى: لو بنى المكلف على حجيه ذلك الظن غير المعبر كالقياس، لكن العقاب حين الإصابه يكون على التشريع، إذ المفروض أنه بنى على حجيته، و فى صورته الخطأ يكون على تفويت الواقع و التشريع معا.

ص: ٦٥٩

على حجيته و الاقتصار عليه، لتجريبه (١)، فافهم (٢).

و ثالثا (٣): سلمنا أن الظن بالواقع لا يستلزم الظن به، لكن قضيته (٤) -----

(١). عله لاستحقاق العقوبه فى صوره الإصابه، و المراد بالتجرى هو التشريع.

(٢). لعله إشاره إلى ما ذكرنا من أن العقاب على سلوك القياس لا ينافى الحكم بالفراغ عن الواقع فى صوره الإصابه.

لا- يقال: ان النهى الطريقى ينافى العقوبه مع الإصابه، إذ الغرض من النهى الطريقى - كالأمر الطريقى - هو حفظ الواقع من دون وجود مفسده فى المنهى عنه توجب استحقاق العقوبه ارتكابه حتى فى صوره الإصابه كما هو شأن الموضوعيه و عليه، فاستحقاق العقوبه فى صوره الإصابه كاشف عن عدم كون النهى طريقيا، بل موضوعى.

فانه يقال: العقاب انما هو لأجل التشريع، إذ المفروض أنه بنى على حجيه القياس و أسنده إلى الشارع، و من المعلوم حرمه التشريع، فيستحق العقوبه حتى فى صوره الإصابه.

(٣). هذا هو الإشكال الثالث على دليل صاحب الحاشيه، و توضيحه: أن الدليل المتقدم - بعد تسليم عدم استلزام الظن بالواقع للظن بحكم الشارع بفراغ الذمه - لا- ينتج حجيه خصوص الظن بالطريق، لأنه بعد بنائه على عدم التصويب و التقييد، بل بقاء الواقع على حاله و فعليته، فاللازم هو اعتبار الظن بواقع يظن بكونه مؤدى طريق معتبر. و على هذا، فلا- ينفك الظن بالواقع عن الظن بكونه كذلك، فالظن بالواقع حجه أيضا، لا خصوص الظن بالطريق كما تخيله المستدل.

فتلخص: أنه لا دليل على اختصاص نتيجة مقدمات دليل الانسداد بحجيه الظن بالطريق.

(٤). أى: لكن مقتضى عدم الاستلزام ليس...، و ضمير «به» راجع إلى

ص: ٦٦٠

ليس الا- التنزل إلى الظن بأنه مؤدى طريق معتبر، لا (١) خصوص الظن بالطريق، وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق غالبا (٢). ----- حكم الشارع بتفريغ الذمّه.

(١). عطف على «لا التنزل» و ضمير «بأنه» راجع إلى الواقع.

(٢). يعنى فى الأحكام المبتلى بها، و أما غيرها فلا يكون الظن فيه بالواقع ظنا بكونه مؤدى طريق معتبر، لاحتمال كونه مما سكت الله تعالى عنه.

ص: ٦٦١

..... إلى هنا انتهى الجزء الرابع من كتاب «منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه» و
أسأله سبحانه و تعالى أن يجعله خالصا لوجهه الكريم و أن ينفع به إخواننا المحصلين المتقين، و قد وقع الفراغ من تأليفه على يد
مؤلفه الأقل محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروج عفا الله عن سيئاتهما، فى جوار الروضه الشريفه
العلويه على من حلّ بها و أولاده المعصومين أفضل الصلاه و السلام و التحيه، و الحمد لله رب العالمين و الصلاه على محمد و
آله المعصومين، و اللعنه على أعدائهم إلى يوم الدين.

ص: ٦٦٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

