



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه
صباح
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

بِذَاتِهَا الْوُجُوهُ

وَبِحَيْثُ كَفَاتِ الْأَصُولُ

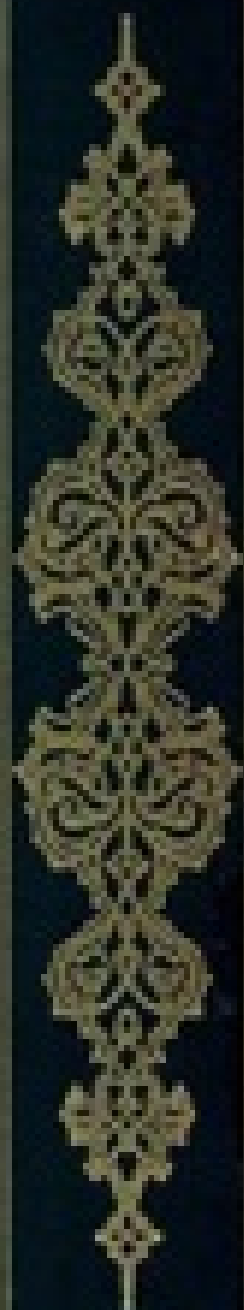
تأليف

أبي عبد الله المصطفى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ زاهد

تدقيقه

الجزء الخامس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بدايه الوصول في شرح كفايه الاصول

كاتب:

محمد طاهر آل الشيخ راضى

نشرت في الطباعة:

دار الهدى

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

5	الفهرس
9	بداية الوصول في شرح كفاية الأصول المجلد 5
9	هوية الكتاب
10	المقصد السادس: الامارات
10	اشارة
12	خروج مباحث القطع عن علم الاصول
13	إرادة خصوص المجتهد من المكلف
18	الفرق بين قسمة المصنف (قده) و قسمة الشيخ (قده)
20	أمور في بيان أحكام القطع
20	اشارة
23	الامر الاول: لزوم العمل بالقطع عقلا
23	اشارة
29	مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي
33	الامر الثاني: التجري و الانقياد
33	اشارة
54	دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجري للعقاب
64	كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين و الايراد عليه
66	منشأ توهم صاحب الفصول
67	الامر الثالث: اقسام القطع
67	اشارة
68	القطع الموضوعي و اقسامه الاربعة
73	قيام الامارة مقام القطع الطريقي
76	عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي مطلقا

80 امتناع اجتماع اللحاظين الآتي و الاستقلالي

85 عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطريقي

90 عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي

92 كلام المصنف في حاشية الرسائل

100 الامر الرابع: اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده

100 اشارة

103 أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده

110 الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية و عدم وجوبها

110 اشارة

116 جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي

124 الأمر السادس: قطع القطاع

124 اشارة

125 تبعية القطع الموضوعي لدليل الاعتبار

126 حجبية القطع الطريقي مطلقا

130 الأمر السابع: العلم الإجمالي

130 اشارة

137 اقتضاء العلم الإجمالي للحجبية

142 الامتثال العلمي الإجمالي

149 أجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار

152 الامتثال الظني التفصيلي

160 الأمارات المعتمدة شرعا أو عقلا

160 اشارة

165 إمكان التعبد بالأمارة غير العلمية شرعا

174 محاذير التعبد بالأمارة غير العلمية

174	اشارة
177	المحذور الأول
181	المحذور الثاني
184	المحذور الثالث
212	الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بتعدّد الرتبة
215	تأسيس الاصل في الشك في الحجية
223	حجية ظواهر الألفاظ
225	عدم تقيد الظواهر بالظن الفعلي
226	عدم تقيد الظواهر بالظن بالخلاف
227	عدم اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه
230	أدلة المحدثين على عدم حجية ظواهر الكتاب
235	في تضعيف أدلة المحدثين
249	اسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجية الظواهر
255	إخلال القرينة المتصلة بالظهور
257	اختلاف القراءات
262	الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينة
267	الشك في الظهور لاحتمال قرينة الموجود
269	حجية قول اللغوي
277	الاجماع المنقول
286	اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع
287	حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم
301	بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأي المعصوم
307	تعارض الاجماع المنقولة
312	نقل التواتر بالخبر الواحد
318	الشهرة في الفتوى

330	حجیة خبر الواحد
339	أدلة المنكرین لحجیة خبر الواحد
341	الجواب عن الآیات و الروایات
346	التواتر الاجمالي
348	المناقشة في دعوى الإجماع
349	الآیات المستدل بها على حجیة خبر الواحد: منها آية النبأ
354	الإشكالات على دلالة آية النبأ
363	تقرير إشكال اخبار الوسائط
368	حلّ الاشكال بجعل القضية طبيعية
376	الاستدلال بآية النفر بوجه ثلاثة
392	الاستدلال بآية الكتمان
398	الاستدلال بآية السؤال
402	الاستدلال بآية الأذن
414	الفهرس
421	تعريف مركز

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول المجلد 5

هوية الكتاب

بطاقة تعريف: آل شيخ راضى، محمد طاهر، 1904 - م.

عنوان العقد: كفاية الاصول. شرح

عنوان المؤلف واسمه: بداية الوصول في شرح كفاية الأصول/ تأليف محمد طاهر آل الشيخ راضى (قدس سره)؛ اشرف علي طبعه و تصحيحه محمد عبدالحكيم الموسوي البكاء.

تفاصيل النشر: تهران: دارالهدى، 14 ق. = 20م. = 13.

مواصفات المظهر: ج.

شابك : دوره X-056-497-964 ؛ ج. 4 8-060-497-964 ؛ ج. 5، چاپ دوم 6-061-497-964 ؛ ج. 7، چاپ دوم 0-064-497-964 ؛ ج. 8، چاپ دوم 2-063-497-964

يادداشت : الفهرسة على أساس المجلد الرابع، 1426ق. = 2005م. = 1384.

لسان : العربية.

ملحوظة : الكتاب الحالي هو وصف "كفاية الاصول" آخوند الخراساني يكون.

ملحوظة : چاپ دوم.

ملحوظة : ج. 5، 7 و 8 (چاپ دوم: 1426ق. = 2005م. = 1384).

موضوع : آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، 1255 - 1329ق. . كفاية الاصول -- نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

معرف المضافة: موسوى بکاء، محمد عبدالحكيم

معرف المضافة: آخوند خراساني، محمد كاظم بن حسين، 1255 - 1329ق. . كفاية الاصول. شرح

تصنيف الكونجرس: 3ک/BP159/8 1300 70212 ى الف

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: 2954810

المقصد السادس في بيان الامارات المعتمدة شرعا أو عقلا وقبل الخوض في ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بيان بعض ما للقطع من الاحكام (1)، وإن كان خارجا من مسائل الفن (2)، وكان أشبه

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، وصلى الله على محمد واهل بيته اجمعين (1) الطريق العقلي الى الحكم اما قطعي، او ظني، و سيأتي خروج القطع عن مسائل فن الاصول، واما الظني فغير المعتمد منه واطح خروجه، ويدخل المعتمد منه فيه كالظن الانسدادى على الحكومة لا على الكشف، بان تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الظن عقلا لا لكشفها عن اعتباره شرعا، فانه يكون كسائر الامارات الخاصة المعتمدة شرعا.

فتحصل: ان الامارات الشرعية كخبر الواحد الثقة و الامارة العقلية، اما غير المعتمد منها كالظن القياسى فانه خارج عما يبحث هنا، و الظن العقلي المعتمد تارة يكون اعتباره عقليا كالانسداد على الحكومة، و اخرى يكون شرعيا كالانسداد على الكشف، و حينئذ يدخل في الامارات المعتمدة شرعا.

فهذا المقصد السادس للامارات الشرعية المعتمدة كخبر الواحد و الامارات العقلية المعتمدة عقلا كالانسداد على الحكومة، واما الانسداد على الكشف فهو من الامارات الشرعية.

(2) لا- يخفى ان اندراج المسائل في الفن انما هو حيث يدخل في الغرض الجامع لمسائل العلم، وقد تقدم في اول مقدمة الكتاب ان الغرض من علم الاصول هو الاستنباط للحكم الشرعي و ما ينتهي اليه في مقام العمل بعد الفحص و اليأس عن الظفر بالدليل.

اما خروجه عن الاستنباط فلوضوح ان الاستنباط هو استلزام الحكم لما يبحث عنه من مسائل الاصول، كالبحت عن مثل مقدمة الواجب، فان اللزوم بين وجوب

المقدمة ووجوب ذبها وعدمه يستلزم وجوب المقدمة وعدم وجوبها، ومن الواضح ان القطع بالحكم ليس شيئاً يستلزم الحكم فانه نفس حضور الحكم.

لا- يقال: ان مباحث القطع غير منحصرة في البحث عن القطع بالحكم، فان من جملتها مسألة التجري، وسيأتي انه يمكن عقدها مسألة اصولية، ومنها اخذ الحكم في الموضوع للحكم، واخذه في موضوع حكم نفسه، وقيام الامارات مقامه، وهذه كلها من مباحث الاصول.

فانه يقال: اما مسألة التجري وان امكن عقدها مسألة اصولية، إلا ان المهم في البحث عنها هو الثواب والعقاب، وليس هما من الاحكام الشرعية، واما اخذ القطع في الموضوع فان الحكم يستند استنباطه الى الدليل الدال على اخذ القطع موضوعاً للحكم لا الى القطع، والآ كان البحث عن موضوعات الاحكام من مسائل الاصول، وهو واضح البطلان.

واما اخذه في موضوع نفسه، فمضافاً الى عدم إمكانه في نفسه كما سيأتي بيانه، ان الذي يقع في طريق الحكم هو نتيجة البحث عن امكان اخذه لا نفس القطع.

واما قيام الامارات مقامه فهو في الحقيقة من لواحق الامارات دون القطع بالحكم.

واما خروجه عن ما ينتهي اليه بعد الفحص واليأس، فلوضوح ان القطع غير منوطه حجيته بالفحص واليأس عن الظفر بالدليل، فان القطع بالشيء هو نفس وصوله و حضوره حقيقة بنظر القاطع، ولا يعقل ان يكون وصول الشيء حقيقة منوطاً بالفحص

(1) ظاهره امران:

الاول: خروج مباحث القطع عن علم الكلام ايضاً، ولكنه اشبه به من غيره.

الثاني: ان لمباحث القطع شدة مناسبة مع مسائل علم الاصول.

خروج مباحث القطع عن علم الاصول

اما خروجه عنه، فلان البحث في علم الكلام ليس هو عن مطلق المسائل العقلية، بل عن خصوص ما يتعلق منها بأحوال المبدأ والمعاد، و من الواضح خروج مباحث القطع الستة عن ذلك.

و الذي يتوهم كونه من مسائل علم الكلام هو البحث عن التجري، ألا ان التأمل فيه يقتضي كونه ليس منه ايضا، لان البحث في التجري هو في صحة عقاب المتجري و عدم صحته، و انه من الطاغي على مولاه أولا؟ و لا اختصاص لذلك بخصوص كون المولى هو الشارع او غيره، و علم الكلام يرجع الى البحث عما يخص احوال الشارع بما هو مبدأ المبادئ و غاية الغايات.

و اما كون القطع أشبه بالكلام من غيره، فلان البحث فيه عقلي كما انه عقلي في علم الكلام، بخلاف فن الاصول فانه لا اختصاص له بكون مسائله عقلية، بل هو اعم منها و من غيرها من المباحث المتعلقة بحجية الظواهر، و الخبر، و مباحث الالفاظ كصيغة الامر، و غيرها من مباحث علم الاصول.

و اما شدة مناسبة البحث عما يتعلق بالقطع لفن الاصول، فلوضوح ان القطع بعد ان كان وصولا للحكم الشرعي، و علم الاصول يبحث عن الحجية على الحكم الشرعي، كانت له مناسبة أكيدة معه، لذا ناسب ان يبحث عنه في هذا الفن، و قد اشار الى خروجه عن علم الكلام و مشابهته له بقوله: «و كان أشبه بمسائل الكلام»، و اشار الى شدة مناسبته مع علم الاصول اقتضت البحث عنه في ضمنه بقوله: «لشدة مناسبته مع المقام» المراد من المقام هو علم الاصول.

و لا يخفى ان هذا تعليل لقوله: «لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من الاحكام».

فاعلم: أن البالغ الذي وضع عليه القلم (1)، إذا التفت إلى حكم فعلي واقعي أو ظاهري، متعلق به أو بمقلديه، فإما أن يحصل له القطع

(1) جعل المصنف المقسم للقسمة الآتية هو من وضع عليه القلم، و عدل عما في الرسالة، فان المكلف فيها هو المقسم، لانه قال فيها: المكلف اذا التفت الى آخر ما ذكره من التقسيم.

اما البالغ فهو توضيحي لإغناء قوله من وضع عليه القلم عنه، كما ان المكلف مغن عنه، لوضوح ان المكلف و من وضع عليه القلم لا يكونان إلا للبالغ، وقد ذكر المصنف وجه عدوله عن المكلف في حاشيته على الرسالة: من ان ظواهر مبادئ المشتقات هو الفعلي منها، فمطابق المكلف هو المتلبس بما هو تكليف بالفعل، و في بعض الاقسام الآتية ما لا يكون التكليف فيها فعليا، كالمكلف الذي ينتهي امره الى البراءة العقلية منها و النقلية، فانه لا تكليف فعلي في مقامها، لوضوح عدم كون التكليف في المورد الذي لا دليل عليه بالغا مرتبة البعث و الزجر، اذ لا يعقل البعث و الزجر الآلا لمن يمكن منه الانبعاث و الانزجار، و حيث المفروض انه لا- وصول للتكليف بنحو من انحاء الوصول و الانبعاث و الانزجار يستحيل من المجهول المطلق، فلا يعقل في مثل هذا بلوغ التكليف لمرتبة الفعلية التي هي مرتبة البعث و الزجر، و لا بد من كونه في مثلها انشائيا لا فعليا.

و لا يقول قائل: ان من وضع عليه القلم ايضا كذلك لظهوره في من وضع عليه قلم التكليف الفعلي.

فإننا نقول: ان الظاهر من وضع القلم هو المرحلة الاولى من وضعه، و اول مرحلة لوضع القلم هو التكليف في مرحلة جعل القانون.

و المسلم ان وضع القلم يصح ان يراد منها مرحلة جعل القانون لا وضع القلم عليه، فان الظاهر منها كالظاهر من المكلف، لان مرحلة جعل القانون ليس وضعها

به، أولاً وعلى الثاني، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، وقد تمت مقدمات الانسداد- على تقدير الحكومة- وإلا فالرجوع إلى الأصول العقلية: من البراءة والاشتغال والتخيير، على تفصيل يأتي في محله إن شاء الله تعالى. (1)

عليه بل هي وضع للقانون، هذا كله بناء على ما يظهر من المصنف من كون مراده من التكليف الفعلي هو البالغ مرتبة البعث والزجر.

و اما ما يظهر منه في بعض المقامات من ان مراده من الفعلي هو كون التكليف بحيث لو علم به لكان بعثاً وزجراً بالفعل، فلا فرق على هذا بين المكلف و من وضع عليه القلم، لان الفعلية بهذا المعنى هي مرتبة الانشاء.

ثم لا يخفى ان المراد من المقسم سواء كان المكلف، او من وضع عليه القلم هو خصوص المجتهد دون المقلد، ولذا صرح المصنف بتعميم الحكم له و لمقلديه، لبداهة ان المكلف الذي اذا التفت الى الحكم، فاما ان يقطع به اولاً او يظن به، او يشك به، هو خصوص المجتهد، لانه هو الذي يجيئه النبأ، وهو الذي يستطيع ان يتمسك بقبح العقاب بلا بيان، او بدليل الرفع، او بلا تنقض اليقين بالشك، لان من يعرف مدلول آية النبأ- مثلاً- و يصح له التمسك بالبراءة بعد الفحص عن الدليل، و من يحصل له اليقين بالحكم الكلي و الشك فيه هو خصوص المجتهد، دون الجاهل المقلد، لعدم معرفته بمدلول الادلة و عدم قدرته على الفحص عن الدليل ليكون شكّه موضوعاً للبراءة او الاستصحاب، و هو واضح.

(1) ينبغي ان لا يخفى ان قيد الالتفات ليس بقيد توضيحي، بدعوى ان المكلف من تلبس بالتكليف، و التكليف يتوقف على الالتفات، لبداهة عدم توقف التكليف على الالتفات، لان الجاهل المقصّر مكلف قطعاً و هو لا الالتفات له، مع انه لم يؤخذ المكلف في عنوان المصنف. و البالغ الذي وضع عليه القلم يشمل الملتفت و غير الملتفت.

و اما السبب في اخذ قيد الالتفات خصوصا على عنوان المصنف و جعله القسمة ثنائية القاطع و غير القاطع، و القطع لا يتوقف على الالتفات، لتحقق القطع الارتكازي مع عدم الالتفات كما ان عدم القطع لا يتوقف على الالتفات و هو واضح، فلأنه لما كان الغرض من التقسيم بيان حكم العمل عند المجتهد الذي يستند في مقام فتواه و عمله و عمل مقلديه الى احد هذين الامرين، فلا مناص من اخذ قيد الالتفات، لانحصار ذلك بالملتفت.

ثم انه قد جعل المصنف القسمة العرضية ثنائية، و أن من وضع عليه القلم اما ان يحصل له القطع ام لا، و ان كان من لا يحصل له القطع لا بالحكم الواقعي و لا بالحكم الظاهري: تارة تتم عنده مقدمات الانسداد على الحكومة. و اخرى يكون مرجعه الاصول العملية، إلا ان هذه القسمة الثانية طولية، لانها اقسام من لا يحصل له القطع ... و لا بد من بيان امور توضيحا لهذه القسمة:

الاول: ان مورد جعل الحكم الظاهري يدخل في القطع، لانه عمم القطع الى الحكم الظاهري كمورد الامارات، بناء على جعل الحكم في موردها سواء كان حكما طريقيا او نفسيا بناء على السببية، و كالاتصحاب بناء على جعل الحكم الظاهري فيه كما هو مختار المصنف.

الثاني: انه جعل الحكم الملتفت اليه هو خصوص الحكم الفعلي، لانه بعد ان دخل الحكم الظاهري في القطع فلا مانع من تقييد الحكم بالفعلي، بخلاف قسمة الرسالة، فانه سيأتي عدم امكان اخذ الفعلية فيه كما سيأتي بيانه.

الثالث: انه في الظن الانسدادي و مورد الاصول العملية المذكورة من البراءة و الاشتغال و التخيير لا بد و ان لا يكون فيها حكم ظاهري، و إلا لكانت داخلة في القطع.

اما الظن الانسدادي فلانه بناء على الحكومة هو كون الظن عند العقل منجزا لو اصاب، و عذرا لو خالف، فليس في مورده جعل حكم اصلا، بل هو كون الظن

كالقطع فحيث انه ظن بالحكم الفعلي فلا قطع بالحكم الواقعي، وحيث انه صرف التنجيز و العذرية فلا حكم ظاهري في مورده، فلا قطع بالحكم الظاهري فيه، بخلافه على الكشف، فانه بناء عليه يكون الظن الانسدادي كالامارات الخاصة مثل خبر الواحد موردا لجعل الحكم الظاهري، لان نتيجة الانسداد على الكشف هو كشف تامة المقدمات عن اعتبار الشارع للظن كالخبر.

واما البراءة، فالعقلية منها هي قبح العقاب بلا بيان، وليس لسانها لسان جعل الحكم، مضافا الى انه لا سبيل للعقل الى ان يكون جاعلا للحكم.

واما النقلية منها كدليل الرفع، فلان لسانها لسان رفع الحكم لا اثبات الحكم، فلا يكون دليلها متكفلا لجعل الحكم.

واما الاشتغال وهي كون شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فليس في مورده جعل حكم لا واقعي ولا ظاهري، لانه هو حكم العقل بعدم معذورية من شغلت ذمته إلا باليقين بالفراغ منه في مقام الامثال، فالحكم الواقعي في مورد الاشتغال غير مقطوع به، وليس هناك حكم ظاهري تدل عليه قاعدة الشغل، بل لا دلالة لها إلا الحكم بشغل الذمة.

واما التخيير فمراده هو التخيير العقلي كما في مورد دوران الامر بين المحذورين، و حكم العقل بالتخيير فيه لا يتضمن حكما واقعيًا ولا ظاهريًا.

اما عدم الحكم الواقعي، فلوضوح انه في مقام تردد الحكم بين الحرمة والوجوب، فلا قطع بالحكم الواقعي فيه لفرض التردد المقتضي لعدم معلومية الحكم.

واما عدم الحكم الظاهري، فلوضوح ان التخيير في دوران الامر بين المحذورين انما هو لعدم امكان ان يخلو المكلف من ان يفعل او يترك، كما يأتي بيانه مفصلا في مقامه.

إذا عرفت هذه الامور ... تعرف ان من وضع عليه القلم اذا التفت: فاما ان يحصل له قطع بحكم واقعي، او حكم ظاهري متعلق به، كاحكام الصلاة و الزكاة المستفاد بعضها من الاجماع المحصلة و الأخبار المتواترة، و بعضها من اخبار الآحاد المقطوع بحجيتها، كما سيأتي تحقيقه في مبحث خبر الواحد، او بمقلديه كاحكام الحيض و النفاس. و اما ان لا يحصل له القطع لا بالحكم الواقعي و لا الظاهري:

فتارة تتم له مقدمات الانسداد، و كان بناؤه فيها على الحكومة دون الكشف، كما هو رأي المصنف في نتيجة دليل الانسداد.

و اخرى لا تتم، فيكون مرجعه اما البراءة كما في مقام الشك في اصل التكليف، او الاشتغال، كما في مورد الشك في المكلف به كالتكليف المعلوم المررد بين المتباينين.

و ثالثة التخيير، كما في مقام دوران الامر بين الوجوب و الحرمة، كصلاة الجمعة في الغيبة.

و منه اتضح: ان الاستصحاب داخل في القطع، لانه يتضمن لسانه جعل الحكم الظاهري عند المصنف، كما يأتي في محله إن شاء الله.

و لا يخفى ان التقييد بالالتفات و ان اوجب خروج غير الملتفت، كالجاهل المقصر و القاصر، إلا انه لما كان المهم بيان ما يقع للمجتهد من حيثية للفعل في مقام العمل، و لذا يكون الحصر في حصول القطع و عدمه عقليا، لذا كان خروج غير الملتفت لا غضاضة فيه: اولا، لان حكم الجاهل المقصر حكم العامد، و حكم الجاهل القاصر حكم الملتفت المعذور، و ليس لهما حكم غير حكم الملتفت، لذا كان التقييد بالالتفات مما لا مانع عنه.

و ثانيا: لان حصول القطع بالحكم، و الظن الانسدادى به، و معرفة ان المورد له حكم البراءة او الاشتغال او التخيير لا يعقل ان يتأتى لغير الملتفت.

الفرق بين قسمة المصنف (قده) و قسمة الشيخ (قده)

وإنما عممنا متعلق القطع، لعدم اختصاص أحكامه بما إذا كان متعلقا بالأحكام الواقعية، وخصصنا بالفعلي، لاختصاصها بما إذا كان متعلقا به- على ما ستطلع عليه (1)- و لذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من

(1) لا يخفى ان الفرق بين قسمة المصنف و قسمة الشيخ هو ان المصنف عمم القطع الى القطع بالحكم الواقعي و الحكم الظاهري، و الشيخ خصص القطع بالقطع بالحكم الواقعي، و المصنف خصص الحكم بالفعلي، و الشيخ عممه الى الحكم الانشائي و الفعلي، و لأجل هذين الأمرين عدل المصنف عن قسمة الشيخ في الرسائل، لان الشيخ قال فيها: المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فيما أن يحصل له القطع الى آخر ما ذكره، و قد جعل القسمة ثلاثية: قطع، و ظن، و شك، فلم يعمم القطع الى القطع بالحكم الظاهري، لانه لو عممه لما جعل الظن بالحكم في قبال القطع، للزوم التكرار على ذلك، فان الظن يكون داخلا في القطع، فذكره مرة ثانية من التكرار الذي لا فائدة فيه، و لم يقيد الشيخ الحكم بالفعلي كما خصصه المصنف بذلك، لانه حيث لم يعمم القطع بالحكم الى القطع بالحكم الظاهري، و جعل الظن في قبال القطع، فلا بد و ان يكون الحكم المقسم لتعلق القطع و الظن و الشك هو الحكم الانشائي دون الفعلي، لانه في مورد الحكم الظاهري و هو مورد الامارات كالخبر الواحد و الاستصحاب بناء على جعل الحكم فيه، لا يعقل ان يكون الحكم المتعلق للظن أو الشك هو الحكم الفعلي، لوضوح انه بعد الالتزام بالحكم الظاهري على طبق مورد الامارة او الاستصحاب يلزم الظن باجتماع الحكمين الفعلين، الحكم الواقعي الذي هو متعلق الظن، و الحكم الظاهري المجعول في مورد الظن، و احتمال اجتماعهما في مورد الشك، و حيث ان اجتماع الحكمين الفعلين محال، و الظن بالمحال او احتمال كالتقطع به محال ايضا، فلا يعقل ان يكون الحكم الواقعي المقسم لهذه الثلاثة هو الحكم الفعلي، لعدم اطراده في جميع الاقسام كما عرفت، فلا بد

وان يكون الحكم في قسمة الشيخ هو الحكم الانشائي دون الفعلي، بخلاف قسمة المصنف، فانه حيث عمم القطع الى الحكم الظاهري لذا امكن تقييده بالفعلي.

اما الداعي للتعميم في القطع الى الحكم الظاهري و للتخصيص بالحكم الفعلي:

اما للتعميم، فلان اكثر احكام القطع الآتية- كالتنجيز، و التعذير، و التجري، و اخذه في موضوع نفسه، و انه لا فرق بين اسبابه و اشخاص القاطعين و سايرها لا- تختص بالحكم الواقعي، فان التنجيز كما يحصل في القطع بالحكم الواقعي، كذلك يحصل في القطع بالحكم الظاهري، و كذلك التجري، فان قبحه و عدم قبحه لا يختص بالتجري في الحكم الواقعي، فان من قطع بالخمير و شربها فلم تكن خمرا، او استصحب خميرة ما كان متيقنا بخمريته و تجرأ بشربه فلم يكن خمرا، فان الحال فيهما سواء، فلا فرق في التجري بين عصيان الحكم الواقعي، او عصيان الحكم الظاهري.

نعم قيام الامارات مقام القطع مما يختص بالقطع بالحكم الواقعي كما سيأتي بيانه، فاذا كان اكثر احكام القطع مما لا اختصاص لها بالقطع بالحكم الواقعي، و تعم القطع بالحكم الظاهري، لذا كان اللازم تعميم القطع في القسمة الى الواقعي و الظاهري.

و اما الداعي للتخصيص بالفعلي، فلان الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية، بان يكون تحريكا نحو الشيء بالفعلي او زجرا عنه بالفعلي لا يترتب عليه اثره المهم منه.

و الى ما ذكرنا اشار المصنف بقوله: «و انما عممنا متعلق القطع» للقطع بالحكم الظاهري «لعدم اختصاص احكامه»: أي لعدم اختصاص احكام القطع «بما اذا كان متعلقا بالاحكام الواقعية». و اشار الى سبب التخصيص بالفعلي بقوله:

«و خصصنا بالفعلي ... الى آخر الجملة».

تثليث الاقسام (1).

وإن أبيت إلا- عن ذلك، فالأولى أن يقال: إن المكلف إما أن يحصل له القطع أو لا، وعلى الثاني إما أن يقوم عنده طريق معتبر أو لا، لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام، و مرجعه على الاخير إلى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع، و من يقوم عنده الطريق، على تفصيل يأتي في محله- إن شاء الله تعالى - حسبما يقتضي دليلها.

أمور في بيان أحكام القطع

أشارة

و كيف كان فبيان أحكام القطع و أقسامه، يستدعي رسم أمور (2):

(1) أي و لاجل عدم التعميم الى الظاهري في قسمة الشيخ، و عدم التخصيص للحكم بالفعلي فيها ايضا، عدلنا الى هذه القسمة التي فيها تعميم القطع الى الحكم الظاهري، و تخصيص الحكم بالفعلي.

(2) حاصله: ان تقسيم الرسالة كما يرد عليه ما ذكرنا من ناحية نفس التثليث، و انه لا بد من تعميم القطع الى الحكم الظاهري، و لازمه تثنية القسمة- يرد عليه لزوم تداخل الاقسام من ناحية جعله الاقسام الثلاثة قطع و ظن و شك، و الظن هو رجحان احد المحتملين على الآخر، و الشك تساوي الطرفين، و جعل مورد الظن مورد قيام الامارات، و مورد الشك مورد قيام الاصول.

و من الواضح انه ربما يكون مورد الظن مورد قيام الاصول، كما لو حصل الظن من طريق غير معتبر، فانه مع قيام الظن لا بد من الرجوع الى الاصول.

و ربما يكون مورد الشك مورد قيام الامارات، كما لو قامت امارة على حكم و لم يحصل منها ظن بل كنا شاكين فيه، فانه مع الشك لا بد من اتباع الامارة، و عدم الرجوع الى الاصول، و هذا هو تداخل الاقسام، فان لازم تقسيم الرسالة هو حصر مورد الامارات بالظن، و حصر مورد الاصول بالشك، مع ان مورد الامارة كما عرفت ربما يكون مع الشك، كما فيما لو لم يحصل الظن من الامارة المعتبرة، فيدخل مثل هذا في حكم الظن الذي جعله هو المورد المنحصر لقيام الامارة، و ربما

ص: 11

يدخل مورد الظن في مورد الشك، كما في الظن الحاصل من الامارة غير المعتمدة، فانه وان كان ظنا، إلا انه لا بد من اتباع حكم الشك فيه، من الرجوع الى الاصول الذي كان في قسمة الرسالة منحصرافا في مورد الشك، فدخل كل من القسمين في الآخر، و اذا تداخلت الاقسام بطلت القسمة، لان القسمة انما هي لتمييز حكم كل قسم عن القسم الآخر، ولازمه ان لا يسري حكم القسم الى القسم الآخر، وإلا لم يكن لكل قسم حكم يخصه، فاذا سري حكم احد القسمين، او حكم كل من القسمين الى الآخر بطلت القسمة، فلذلك اذا اريد تثليث القسمة، فلا بد وان تكون على غير النحو المذكور في الرسالة في تقسيم المكلف الى قاطع و ظان و شاك، بل بان يكون بنحو ما ذكره المصنف من تقسيم المكلف الى من يحصل له القطع بالحكم الواقعي، و من لا يحصل له القطع به، و تقسيم من لا يحصل له القطع الى من يقوم عنده دليل معتبر، و لا بد من الاخذ بمؤداه، سواء كان ظانا او شاكا و الى من لا يقوم عنده دليل معتبر، سواء كان ظانا او شاكا، و مرجعه الى الاصول، و على هذا لا تتداخل الاقسام، و هو واضح.

لا يقال: ان هذا من تشية القسمة لا من تثليثها، فانه قسم اولا المكلف الى قاطع، و غير قاطع، ثم قسم غير القاطع الى قسمين، و اي فرق بين هذه القسمة التي اعتبرها قسمة ثلاثية، و بين القسمة السابقة التي اعتبرها ثنائية؟ فانه ايضا قسم اولا من وضع عليه القلم الى من يحصل له القطع بالحكم الواقعي أو الظاهري، و الى من لا يحصل له القطع، ثم قسم من لا يحصل له القطع الى من تمت عنده مقدمات الانسداد و يلزمه اتباع الظن، و الى من لا يتم عنده الانسداد و مرجعه الاصول.

فانه يقال: حيث كان الظن الانسدادى، و الرجوع الى الاصول مشتركين في عدم الحكم في مورد هما لا واقعا و لا ظاهرا، فهما قسمان طوليان في القسمة، و هنا حيث كان في مقام قيام الطريق المعتمد حكم ظاهري، و ليس في مورد الاصول حكم ظاهري، فهما قسمان عرضيان في القسمة، فلذا كانت هذه القسمة من تثليث

القسمة، و القسمة الاولى من تشية القسمة. و على كل فقد اشار الى ما ذكرنا بقوله:

«و ان ابيت الا عن ذلك» أي و ان ابيت الا و ان تثلت القسمة «فالاولى ان يقال:

ان المكلف اما ان يحصل له القطع» بالحكم الواقعي «اولا، و على الثاني» و هو من لا يحصل له القطع «اما ان يقوم عنده طريق معتبر،
اولا» و حكم الذي لا يقوم عنده طريق معتبر هو الرجوع الى القواعد المقررة، كما يشير اليه، و قد اقحم بينه و بين حكمه الاشارة الى انه
على تقسيم الرسالة يلزم التداخل في الاقسام كما عرفت «لئلا تتداخل الاقسام فيما يذكر لها من الاحكام» لما مر من ان رب ظان يلزمه
الرجوع الى القواعد، و رب شاك يلزمه الاخذ بمؤدى الامارة و الطريق المعتبر.

ثم اشار الى حكم من لا يقوم عنده الطريق بقوله: «و مرجعه على الاخير الى القواعد المقررة عقلا و نقلا لغير القاطع» و هو القسم الاول
«و» لغير «من يقوم عنده الطريق» و هو القسم الثاني.

و لا يخفى انه على هذه القسمة يدخل الاستصحاب في القسم الاخير، ثم لا يخفى ان الحصر في القسمة سواء على قسمة المصنف
الثنائية، او على قسمة الرسالة الثلاثية المرددة بين القاطع و الظان و الشاك، او على قسمة المصنف هذه الثلاثية، هو حصر عقلي، لدورانه
بين النفي و الاثبات، لوضوح ان الحصر بين حصول القطع و عدمه للملثفت، و حصر الملثفت بين كونه قاطعا او لا، و حصر غير القاطع
بين كونه اما ان يترجح عنده احد الطرفين فيكون ظانا، او لا يترجح احدهما فيكون شاكا، حصر لا يمكن ان يفرض غيره، فهو عقلي، لبداية
ان الحصر العقلي هو الحصر الذي لا يمكن ان يفرض العقل غيره.

و اما حكم الاقسام و انحصارها في الامارات و الاصول فهو حصر استقرائي لا عقلي، لا يمكن ان يحكم الشارع بان من تقوم عنده الامارة
حكمه الاحتياط في بعض المقامات، أو ان يحكم الشارع للشاك في مورد البراءة بالاحتياط، او في مورد الاشتغال بالبراءة، او في التخيير
بالبراءة، و غير ذلك، فالحصر استقرائي، أي انا

اشارة

الامر الاول: لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلا، ولزوم الحركة على طبقه جزما، وكونه موجبا لتنجز التكليف الفعلي فيما أصاب باستحقاق الذم والعقاب على مخالفته، وعذرا فيما أخطأ قصورا، وتأثيره في ذلك لازم، وصريح الوجدان به شاهد و حاكم، فلا حاجة إلى مزيد بيان وإقامة برهان.

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل، لعدم جعل تألفي حقيقة بين الشيء و لوازمه، بل عرضا يتبع جعله بسيطا.

ولذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره أيضا، مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا، و حقيقة في صورة الاصابة، كما لا يخفى (1).

استقرينا فوجدنا ان الشارع في مورد الشك في اصل التكليف حكم بالبراءة، وفي الشك في المكلف به حكم العقل بالاشتغال، لعدم حكم من الشارع فيه، وكذلك في مورد التخيير العقلي، وفي اليقين السابق و الشك اللاحق حكم بلزوم ترتيب آثار اليقين، و كان من الممكن ان يحكم بالبراءة او الاحتياط.

(1) المراد من وجوب العمل على وفق القطع، ولزوم الحركة على طبقة، اما ان يكون هو الحكم بعصيان المكلف، و استحقاقه الذم و العقاب لو خالف ما قطع به لو كان مصيبا في قطعه، و استحقاقه المدح و الثواب لو جرى على وفق ما قطع به، و كان كذلك.

و اما ان يكون المراد به هو حجبية القطع و تمامية طريقيته.

ولا يخفى ان الاول من لوازم الثاني، فان الحكم بالعصيان في المخالفة، و الاطاعة في الموافقة انما هو لكون القطع هو الحجة التامة و الطريق الكامل، فالعمدة هو الثاني، و هو كون القطع حجة موجبا لتنجز التكليف لو اصاب، و عذرا لو خالف.

وقد استدل على كون حجبيته ذاتية له بأدلة:

الاول: لزوم التسلسل لو لم تكن كذلك.

و توضيحه: ان حجية القطع لو لم تكن ذاتية له، بان كانت محتاجة الى جعل جاعل لها، واعتبار معتبر اياها، سواء من العقلاء او من الشارع، فوصول هذا الجعل وهذه الحجية للقطع اما ان يكون بالقطع، او بغيره من الظن او الشك.

ولا ريب ان كل ما كان مجعولا من العقلاء أو من الشارع، لا بد من اقامة حجة على ذلك الجعل، لوضوح عدم حجية الجعل ما لم يكن واصلا، و من البديهي عدم حجية الظن و الشك بذاتهما، فكونهما حجة على حجية القطع هو من ثبوت الحجة بغير حجة، و وصول حجية القطع بالقطع يحتاج الى حجية القطع على وصول هذا الجعل و الاعتبار للقطع، و لا فرق بين قطع و قطع، فننقل الكلام الى هذا القطع القائم على حجية القطع، فاما ان يكون محتاجا الى جعل اولا، فان احتاج الى جعل، فوصول جعله لا بد و ان يكون بالقطع ايضا، و هلم جرا، فيتسلسل.

و اما ان لا يحتاج الى جعل، و عدم احتياجه اليه انما هو لكونه بما هو قطع غير محتاج الى جعل، و حينئذ لا بد و ان لا يكون فرق بين قطع و قطع، لانه متى كان لازما ذاتيا لقطع بما هو قطع، فلا بد و ان يكون من ذاتيات ماهية القطع، و تستوي فيه جميع افراد الماهية، و لعله اشار الى هذا بقوله: «و تأثيره في ذلك لازم».

الثاني: من الادلة هو حكم الوجدان و البداهة في ذلك و أنه من البديهيات كون حجية القطع لا بجعل جاعل من دون حاجة فيه الى اقامة برهان، فان البرهان ما لم يرجع الى البديهي لا يكون صحيحا، و ما لم تكن حجية القطع بديهية لا يكون مرجع البرهان الى امر بديهي، و تمامية البرهان على حجية القطع انما هو بوصول مقدماته بالقطع، ليستلزم القطع بالمقدمات القطع بالنتيجة، فلو لم تكن حجية القطع بديهية لما امكن اقامة حجة نظرية عليه، و مع كونها بديهية لا تحتاج الى اقامة الحجة اذ لا حجة على البديهي، فانه مثل امتناع اجتماع النقيضين و ارتفاعهما و كون الكل اعظم من جزئه لا يمكن اقامة الحجة عليه، بل هو أبده من كل البديهيات لاحتياج

كل بديهي الى القطع به ولا عكس، و الى هذا اشار بقوله: «وصريح الوجدان به شاهد فلا حاجة الى مزيد بيان واقامة برهان».

الثالث- من الادلة-: ان حجية القطع غير قابلة للجعل لا تكويننا ولا تشريعا.

و توضيحه يحتاج الى بيان امور:

الاول: ان حقيقة القطع هي الانكشاف التام لمتعلقه و حضوره للقاطع حضورا تاما ليس فيه موقع احتمال، وليس القطع الا ذلك الانكشاف الكامل و النورية التامة لمتعلقه، فحقيقة القطع حقيقة النورية المحضة و الطريقية التامة و الإراءة التي لا فوقها إراءة، فهذه هي حقيقة ذات القطع، و لازم هذه الحقيقة انه عند تعلقها بالمقطوع يكون المقطوع واصلا تام الوصول بمعنى انه ينتجز لو كان حكما و يدرك العقل لكونه مرشدا لزوم الحركة على طبقه، و استحقاق الذم و العقاب على المخالفة لو اصاب و العذر لو اخطأ.

الثاني: ان الجعل تكويني و تشريعي، و الجعل التكويني بسيط و مركب و هو الجعل التاليفي.

و الجعل البسيط هو افاضة الوجود على الماهية و جعل الماهية موجودة.

و الجعل المركب المعبر عنه بالجعل التاليفي هو الربط بين مجعولين كجعل الجسم ابيض فانه جعل تاليفي بين ماهية الجسم المجعول لها الوجود و ماهية البياض المجعول لها وجود ايضا.

و اما الجعل بالتبع هو كون الجعل لشيء بالذات و لغيره بالعرض كنسبة الجعل للزوجية بتبع جعل الاثنين، فانه ليس هناك إلا جعل واحد هو اول بالذات لماهية الاثنين، و ثان بالعرض للذات لها و هو الزوجية، و ليس للوازم الماهية جعل غير جعل الماهية لوضوح انها لو احتاجت الى الجعل في كونها لازمة للماهية لما كانت من لوازم ذات الماهية و لكانت ماهية من الماهيات لا لوازم الماهية.

الثالث: انه لا جعل للماهية بما هي ماهية فان الماهيات من حيث هي هي لا مجعولة و لا لا مجعولة، و انما تجعل الماهية بجعل وجودها و افاضة الوجود عليها من علة العلل و مفيض الوجود على هياكل الماهيات، فالمجعول وجود الماهية لا نفس الماهية.

و لا فرق في هذا بين القول باصالة الوجود و اصالة الماهية، فانه على القول باصالة الوجود فالامر واضح، و اما بناء على اصالة الماهية فان القائل باصالتها يقول بلزوم اكتساب الماهية من حيث هي هي حيثية من الجاعل حتى تكون مجعولة، و اما الماهية من حيث هي هي فلا يقول احد باصالتها كما هو مبين في محله.

اذا عرفت ذلك فحجية القطع اما طريقيته و نوريته و انكشاف الاشياء به، و هذه هي حقيقة ماهية القطع، و قد عرفت ان لا جعل للماهية من حيث هي هي و انما المجعول وجودها، فوجود الطريقية و النورية و الانكشاف موجود لا نفس الطريقية و النورية و الانكشاف، و لذا تسمعهم يقولون انه لا جعل بين الشيء و نفسه.

و ان كان المراد من حجية القطع هو كونه منجزا لو اصاب و عذرا لو خالف، فقد عرفت انه لا جعل بين الماهية و لوازمها، و عرفت ايضا ان لازم ذات الحضور التام للشيء ذلك فيما اذا كان حكما، فان لازم حضور الحكم حضورا تاما عند القاطع هو لزوم الحركة على طبقه و ان قطعه منجز الواقع لو اصاب و عذر لو خالف، فالحركة على طبق القطع و كونه منجزا و عذرا لازم ماهية القطع التي هي عين الحضور و عين الانكشاف التام عند القاطع، و لا جعل للوازم الماهية لا بسيطا و لا مؤلفا، و انما هي مجعولة بالتبع بمعنى ان وجود القطع وجود بالذات لماهية هذا الحضور التام و وجود بالعرض للوازمها، و هي لزوم الحركة و التنجيز و العذرية.

فحجية القطع اما لا جعل لها اصلا فيما اذا كان المراد منها طريقيته و الانكشاف به.

و اما ان تكون مجعولة بالتبع فقط و لا جعل لها لا بسيطا و لا تأليفيا فيما اذا كان المراد منها لزوم الحركة و التنجز و العذرية.

و حيث ان حججة القطع عند المصنف هي لزوم الحركة على طبقه و كونه موجبا للتنجز و العذرية فقد اشار الى كونها غير مجعولة تكويننا إلا بالجعل التبعي بقوله:

«و لا يخفى ان ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تألفي حقيقة بين الشيء و لوازمه» الذاتية له، و لم يشر الى عدم الجعل بالجعل البسيط، لوضوح عدم احتمالها لفرض لكونها لوازم ماهية القطع فجعلها ان كان لا بد و ان يكون تأليفيا لا بسيطا، و اشار الى كونها مجعولة بقوله: «بل عرضا» أي انها مجعولة بالجعل العرضي «بتبع جعله» أي بتبع جعل القطع جعلاً «بسيطا» لان افاضة الوجود على ماهية القطع من الجعل البسيط، فوجود القطع جعل بالذات لماهية القطع و جعل بالعرض و بالتبع للوازم ماهية القطع، هذا كله في الجعل التكويني.

و اما جعل حججة القطع تشريعا فغير معقول لوجهين:

الاول: ان الجعل التشريعي انما هو اعتبار لما ليس بكائن ليكون باعتبار الشارع له، و قد عرفت ان طريقة القطع و الانكشاف به هي حقيقة القطع، فهي كائنة بكون القطع بل هي نفس كون القطع، فلا معنى لجعل الحججة للقطع تشريعا بمعنى جعل طريقته و الانكشاف به، لانها تكون اعتبار لما هو كائن لا لما لم يكن.

و اما جعل الحججة له بمعنى جعل لوازمه فقد عرفت ايضا انها مجعولة بتبع جعل القطع تكويننا، فاعتبارها ايضا اعتبار لما هو كائن.

و بعبارة اخرى: ان نفس ماهية القطع بما هي ماهية القطع غير قابلة للجعل لا تكويننا و لا تشريعا، اما تكويننا فلان الماهيات في مقام ماهويتها لا مجعولة و لا لا مجعولة، و اما تشريعا فلانه لا معنى لاعتبار ذاتية الذات للذات، و انما جعلها بجعل وجودها.

و اما لوازم القطع فهي مما يترتب وجودها قهرا بتبع وجود القطع، فجعل وجودها تكوينا انما هو بتبع وجود القطع تكوينا، و اما تشريعا فحيث انها مما تكون قهرا بتبع كون القطع فلا معنى لاعتبارها تشريعا للقطع، لان اعتبارها اعتبار ما هو كائن لا لما لم يكن.

الثاني: ان جعل الشارع بما هو شارع لا بما هو جاعل الممكنات و معطيها الوجود هو تصرفه في الحكم، فجعل الشارع للقطع هو تصرفه في حكمه اما وضعه او رفعه، اما وضعه فبان يقطع القاطع بالخمير فيكون قاطعا بحرمة المائع الخميري فيضع الشارع الحرمة ايضا لهذا المقطوع بحرمة، و اما رفعه فبان يرفع الحرمة عن الخمر المقطوع بها.

و كلا الامرين غير معقول اما وضعه فلووضح محالية جعل الحرمة للخمر المقطوع بها للزوم اجتماع المثليين واقعا فيما اصاب القطع لفرض جعل الحرمة لنفس الخمر اولا في قوله: الخمر حرام، و جعلها لها ثانيا حال كونها مقطوعا بها، و اجتماع المثليين بنظر القاطع سواء اصاب القطع ام اخطأ لكون القاطع حال قطعه لا يرى نفسه الا مصيبا.

و اما رفعه فللزوم اجتماع الضدين واقعا فيما اصاب، لانه بعد جعل الحرمة لذات الخمر فرفع الحرمة عن الخمر المقطوع بها و كانت خمرا واقعا لازمه كون الخمر واقعا حراما و غير حرام، و لزوم اجتماع الضدين بنظر القاطع سواء اصاب ام اخطأ لما عرفت من كون القاطع يرى نفسه حال قطعه مصيبا، فهو يرى دائما ان ما قطع بخرمته محكوم بالحرمة و محكوم بضدها في آن واحد.

و المصنف قد اشار الى الوجهين لانه بعد ان اشار الى امتناع الجعل تكوينا لحجية القطع اشار الى عدم جعلها تشريعا بان امتناعه مما ينقذ من امتناع الجعل التكويني بقوله: «و بذلك انقذ امتناع المنع عن تأثيره» أي مما ذكر من امتناع الجعل التكويني انقذ امتناع التصرف في القطع تشريعا بالمنع عن تأثير القطع لأثره، و انما ذكر المنع

مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصير فعليا، و ما لم يصير فعليا لم يكذب يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفة (1)، و إن كان ربما يوجب موافقته استحقاق

دون الوضع لوضوح المحالية فيه لان اعتبار الشارع للمنع و الرفع عما هو كائن قهرا و اوضح المحالية، و بهذا اشار الى الوجه الاول.

و قد اشار الى الوجه الثاني بقوله: «انه يلزم منه اجتماع الضدين» في تصرفه في حكم القطع منعا عنه و رفعا له «اعتقادا مطلقا» أي بنظر القاطع «و» يلزم في المنع اجتماع الضدين «حقيقة في صورة الاصابة» كما عرفت و انما لم يذكر امتناع تصرف الشارع وضعا بلزوم اجتماع المثليين في نظر القاطع دائما اصاب ام اخطأ و اجتماع المثليين واقعا في صورة الاصابة به لانه ايضا اجتماع الضدين، لانه اوضح في المحالية في اجتماع المثليين.

(1) قد سبق من المصنف في ان الداعي لتقييده للحكم و تخصيصه له بالفعلي لاختصاص آثار الحكم من كونه موجبا لاستحقاق العقاب على مخالفته و للثواب على اطاعته، و آثار القطع به من كونه موجبا للتنجز لو اصاب و للعدو لو خالف، و للتجري و عدمه، و قيام الامارة مقامه، و كونه حجة من أي جهة حصل و لأي شخص تحقق عنده، و ساير آثار الحكم من استحالة اجتماع مثليه او ضديه و غير ذلك انما هي آثار الحكم البالغ مرتبة الفعلية، فلا بأس ببيان مراتب الحكم هنا و ان كان يأتي التعرض لها في ما يأتي ايضا ان شاء الله.

فنقول ان للحكم أربع مراتب:

الاولى: مرتبة الاقتضاء و الشأنية و هي مرتبة ثبوت الحكم بثبوت مقتضيه و هي المصلحة الداعية اليه، فان الحكم في مرتبة مصلحته له ثبوت اقتضائي بمعنى اقتضاء المصلحة له، و له ثبوت شأني في هذه المرحلة بمعنى ان الطبيعة ذات المصلحة لها الشأن و الاستعداد لان يتعلق بها الحكم المجعول على وفق مصلحتها.

الثانية: مرتبة الانشاء وهي التي يعبر عنها بمرتبة جعل القانون وهي المرتبة التي يكون الحكم قد انشأ و وجد بوجود انشائي و جعل من الامور المدونة، و الحكم في هذه المرتبة له وجود، بخلافه في المرتبة الاولى فانه بذاته لا وجود له و انما الموجود مقتضيه و مصلحته، و الحكم في هذه المرتبة و ان كان له وجود بإنشائه إلا ان مجرد انشاء المعنى باللفظ ما لم يكن باعثا و محركا لا يكون طلبا بالحمل الشائع، و الحكم في هذه المرتبة ليس باعثا و لا زاجرا بحيث لو اطلع العبد على الحكم في هذه المرتبة لا يلزمه العقل بالحركة على طبقه، لعدم استحقاق العقاب على مخالفته في هذه المرتبة، لانها مرتبة حدها كون الحكم منشأ و مدونا و لم يقصد بعد به البعث و التحريك و ان يكون داعيا بالفعل للعبد للاتبان بمتعلقة، فلم يقصد مشرع هذا الحكم و منشؤه ان يحرك العبد به بالفعل، فلا يحكم العقل باستحقاق العقاب مخالفة الحكم و هو في هذه المرتبة و هذا الحد.

الثالث: مرتبة الفعلية وهي مرتبة كون الحكم باعثا و زاجرا و محركا للعبد لإتيان متعلقه، و هذه هي المرتبة التي يكون الحكم فيها طلبا بالحمل الشائع و بعثا جديا كذلك، و عليه ترتب جميع ما للحكم من الآثار، و لذا قال (قدس سره): «و خصصنا بالفعل لاختصاصها بما اذا كان متعلقا به: أي ان القطع بالحكم بهذه المرتبة تترتب عليه جميع احكام القطع الآتية التي هي من آثار الحكم في هذه المرتبة.

الرابعة: مرتبة التنجز و هذه المرتبة ليست مرتبة يترقى الحكم اليها، كما ترقى من مرتبة الاقتضاء الى مرتبة الانشاء، و من مرتبة الانشاء الى مرتبة الفعلية، لان مرتبة التنجز هي عبارة عن كون العقل حيث يبلغ الحكم الى مرتبة الفعلية ينتزع منه انه منجز و انه يستحق العبد العقاب على مخالفته، فنسبة مرتبة الفعلية الى مرتبة التنجز نسبة منشأ الانتزاع الى ما ينتزع منه، فليست هذه المرتبة من مراتب ترقى الحكم، فان المولى اذا بلغ حكمه الى كونه قد توجه الى العبد محركا له للاتبان ينتزع العقل منه كونه منجزا و كونه يستحق العقاب على مخالفته.

المثوبة (1)، وذلك لان الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى، ولا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه (2)،

ولم يشر المصنف هنا الى المرتبتين الاوليين ولكنه اشار الى المرتبتين الاخيرتين بقوله: «ان التكليف ما لم يكر يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرف فعليا» لان هذه المرتبة هي المرتبة التي يكون الحكم فيها فعليا «و ما لم يصرف فعليا لم يكر يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة».

(1) توضيحه: ان استحقاق المثوبة بما هي اطاعة للامر الموجه الى العبد هي كاستحقاق العقاب على المخالفة انما تنتزع من الحكم البالغ مرتبة الفعلية، ولكن حيث كان الحكم في مرتبة الانشاء بل وفي مرتبة الاقتضاء واجدا للمصلحة، و ما فيه المصلحة لا بد وان يكون محبوبا فهو واجد للمحبووية ايضا، و اتيان ما أحبه المولى قيام من العبد بمراسم العبودية و وظائف الرقية، ولذا كان يوجب موافقته استحقاق المثوبة، بخلاف استحقاق العقاب فانه مما يترتب على الطغيان و هتك حرمة المولى، و اتيان ما فيه المفسدة ما لم يزجر عنه المولى لا يكون اتيانه من العبد هتكا و طغيانا.

و تعبيره ربما لعله لان عدم بلوغ الحكم الى مرتبة الفعلية انما هو لمانع يمنع عن ذلك، وربما كان مما يترتب عليه مفسدة فلا يكون اتيان ما فيه المصلحة محبوبا. نعم فيما كان المانع عن الفعلية هو التسهيل و امثاله كان اتيان ما فيه المصلحة محبوبا.

(2) حاصله: ما عرفت من ان الحكم في غير مرتبة الفعلية ليس طلبا بالحمل الشائع، و انما يكون طلبا بالحمل الشائع حيث يكون باعثا و زاجرا بالفعل، و هو مراده من قوله: «ما لم يبلغ تلك المرتبة» أي مرتبة الفعلية «لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى» فان كونه حكما حقيقة هو كونه حكما و طلبا بالحمل الشائع المنوط كونه كذلك بكونه امرا باعثا و نهيا زاجرا «و» هو في غير هذه المرتبة «لا» تكون «مخالفته عن عمد بعصيان» لعدم كون مخالفته هتكا للمولى و لا طغيانا عليه «بل» الحكم في مرتبة الانشاء فضلا عن مرتبة الاقتضاء «كان مما سكت الله عنه».

كما في الخبر (1)، فلاحظ و تدبر.

نعم، في كونه بهذه المرتبة موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين، على ما يأتي تفصيله إن شاء الله تعالى، مع ما هو التحقيق في دفعه، في التوفيق بين الحكم الواقعي و الظاهري، فانظر (2).

(1) و هو المروي عن أمير المؤمنين عليه افضل الصلاة و السلام قال عليه السلام: (ان الله تعالى حدد حدودا فلا تعتدوها، و فرض فرائض فلا تعصوها، و سكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم)(1).

(2) حاصله: انه بعد ان كان الحكم ذو الآثار هو البالغ مرتبة الفعلية، فمورد الوظائف المقررة للجاهل بالحكم هو مورد الشك بالحكم الفعلي كالبراءة الشرعية و هي رفع ما لا يعملون مثلاً و من الواضح ان لازم الشك بالحكم الفعلي احتمال وجوده، ففي مورد احتمال وجود الحكم الفعلي اللازم قد ورد الترخيص من الشارع، و لازم هذا احتمال اجتماع الحكم الفعلي اللازم مع الترخيص الفعلي فيه و هما متنافيان، و لا ريب في ان احتمال اجتماع المتنافيين محال كالعلم باجتماعها للزوم كون المحال معلوم العدم، و هذا هو الاشكال المعروف بلزوم اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري في موارد الاصول بناء على جعل الحكم الظاهري في موارد، و يلزم منه اجتماع المثلين فيما كان الحكم الظاهري موافقا للحكم الواقعي، و اجتماع الضدين فيما كانا متخالفين. و اما بناء على عدم جعل الحكم الظاهري في مورد الاصول، فالاشكال فيه: اما من ناحية منافية اجتماع الحكم الفعلي للزومي مع الترخيص فيه. او من جهة منافية الترخيص فيه بما هو مشكوك فيه لحكم الاباحة فيه بما انها حكم واقعي له، و سيأتي الكلام في ذلك تفصيلا اشكالا و جوابا في مبحث

ص: 23

1-1. (1) نهج البلاغة، الحكم 102.

الامر الثاني: قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة، و المثوبة على الموافقة في صورة الاصابة (1)، فهل يوجب استحقاقها في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته، و استحقاق المثوبة على الاتقياد بموافقتة، أو لا يوجب شيئاً (2)؟

الامارات ان شاء الله تعالى. و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «نعم في كونه» أي في كون الحكم «بهذه المرتبة» و هي الرتبة الفعلية «موردا للوظائف المقررة شرعا للجاهل» كرفع ما لا يعملون مثلاً «اشكال» من حيث «لزوم» احتمال «اجتماع الضدين» فيما كان الحكم الفعلي لزومياً «او المثلين» فيما كان الحكم الفعلي الواقعي اباحة مثلاً «على ما يأتي تفصيله ان شاء الله تعالى الى آخر الجملة».

(1) لا يخفى ان القطع قد يصيب الواقع و قد يخطئه، فمع اصابة القطع للواقع لا اشكال في استحقاق العقاب مع مخالفة العبد لامر المولى، و في استحقاق المثوبة في موافقتة له و امتثاله لما امر به.

و انما الكلام في استحقاق العقاب في حال الخطأ بان يقطع العبد بأمر المولى فيخالفه و يكون قد اخطأ في قطعه، كما لو قطع بان هذا المائع المخصوص خمر مع علمه بحرمة شرب الخمر فشربه فكان ماء و تبين خطأه في قطعه، فهل يستحق العقاب ام لا؟ و كذا فيما لو قطع بأمر المولى و وافقه فانكشف خطأه و لم يكن للمولى امر فهل يستحق الثواب ام لا؟

(2) لا يخفى ان التجري لغة هي الجرأة على مخالفة المولى و هتك حرمة و الطغيان عليه سواء اصاب في قطعه ام أخطأ، و كذلك الاتقياد لغة هو التزام العبد بمراسم العبودية و شئون الرقية في موافقتة لأمر المولى سواء اصاب في قطعه ام أخطأ.

و لكن الاصطلاح استقر على اطلاق التجري على خصوص من خالف المولى و قد كان مخطئاً في قطعه، و على اطلاق الاتقياد على خصوص من وافق امر المولى و قد كان مخطئاً في قطعه، و لذا قال (قدس سره): «فهل يوجب استحقاقها» أي

الحق أنه يوجب، لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه على تجريه، و هتك حرمة لمولاه و خروجه عن رسوم عبوديته (1)، و كونه

استحقاق العقوبة «في صورة عدم الاصابة على التجري بمخالفته» بحسب قطعه لا واقعا «و» هل يوجب «استحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه» ايضا بحسب قطعه لا واقعا «أو لا يوجب شيئا» أي لا يوجب التجري استحقاق العقاب و لا الانقياد استحقاق الثواب.

(1) استدل على استحقاق العقوبة على التجري و استحقاق المثوبة على الانقياد بالوجدان، و توضيحه: انه يتحصّل من كلام القوم اطلاق الوجدان على معنيين:

الاول: كون المطلق عليه الوجدان من مصاديق القضايا الوجدانية او الفطرية التي هي احدى الضروريات الست، فان الضروريات عندهم ست:

الاولى: البديهيات الاوليّة ككون الكل اعظم من الجزء، و كون السلب و الايجاب لا يجتمعان و لا يرتفعان.

الثانية: المشاهدات و تسمى الحسيات و هي المحسوسات بالحس الظاهري، ككون هذا الجسم اسود و ذاك ابيض، و هذا مرّ و هذا حلواً أو حامض و هذا صوت مشتمل على الحروف الهجائية و هذا صوت لم يشتمل عليها.

او بالحس الباطني كالوجدانيات و هي ككون ان لنا علما بكذا و جهلا بكذا، و لنا شوق الى شي ء و ليس لنا شوق الى شي ء آخر.

الثالثة: الفطريات كانقسام الزوج الى متساويين، و هي المعبر عنها بالقضايا التي قياساتها معها.

الرابعة: التجريبيات ككون هذا العقار نافعا، و ذاك العقار مسهلا و آخر سمّا، فانها ضرورة تحصل من التجربة.

الخامسة: المتواترات كحكمنا بوجود امريكا.

السادسة: الحدسيات ككون القمر نوره مستفاد من غيره، و هي ضرورة سببها اختلاف القمر في تشكيلاته الشهرية ابتداء و انتهاء، و لا اشكال ان مثل طريقية القطع و كاشفيتها من الامور الضرورية الوجدانية.

وربما يظهر من بعض الكلاميين ان الحسن و القبح العقليين من الضروريات الوجدانية لانفعال النفس بالظلم و العدوان و انبساطها بالعدل و الاحسان.

وقد ظهر من بعضهم انها من الفطريات و من القضايا التي قياساتها معها، الا ان الانصاف انهما أي قاعدتي الحسن و القبح ليستا من الوجدانيات، اذ لا يختلف الناس في الوجدانيات فلا ينكر احد ان لنا علما و شوقا، و لا ينكر ايضا احد كاشفية القطع مع انه قد وقع الخلاف في القاعدتين.

و مما ذكرنا يتضح ايضا انهما ليستا من الفطريات، لما ذكرنا من عدم الاختلاف في الامور التي قياساتها معها كاتقسام الزوج.

و دعوى انفعال النفس بالظلم و انبساطها بالعدل ففيها اولا: ان الظالم لا تتفعل نفسه بالظلم بل تنبسط به.

و ثانيا: ان هذا الانفعال و الانبساط انما هو لأثر القاعدتين عند العقلاء.

الثاني: اطلاق الوجدان على الامور التي بنى عليها العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع، و هي من المشهورات لا من الضروريات.

و المصرح به في كلام جماعة من المحققين ان حسن العدل و قبح الظلم من القضايا المشهورة التي بنى عليها العقلاء، فان بناء العقلاء قد تم على مدح فاعل العدل و ذم فاعل الظلم حفظا للنظام و ابقاء للنوع، و ليست هي من الضروريات، و انما هي من المشهورات.

و على كل فالوجدان شاهد بان التجري و الاتقياد من مصاديق قاعدة الحسن و القبح العقلي، لوضوح كون التجري على المولى هتكا لحرمة و طغيانا عليه و خروج من العبد عن رسوم العبودية و مراسيم الرقية لمولاه، و الاتقياد محافظة على حرمة

بصدد الطغيان، وعزمه على العصيان، وصحة مثوبته، ومدحه على إقامته بما هو قضية عبوديته، من العزم على موافقته والبناء على إطاعته (1)، وإن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو مثوبة، ما لم يعزم على المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريره أو حسنهما، وإن كان مستحقا للوم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات والاخلاق الذميمة أو الحسنة.

المولى و خضوع له و قيام من العبد برسم العبودية و مراسيم الرقية لمولاه، فالتجري من الظلم الذي يستحق فاعله الذم و العقاب، و الانقياد من العدل الذي يستحق فاعله المدح و الثواب.

و لا فرق بالوجدان بين المتجري المخطئ في قطعه و بين المخالف المصيب في قطعه في كون كل منهما واجدا لتمام ما يحصل به الهتك للمولى من قبل العبد، و كل منهما هاتك لحرمة مولاه و طاغ عليه من غير فرق، و كلاهما قد فعل ما يستحق مرتكبه للذم و العقاب من دون أي فرق بينهما، و مثله عدم الفرق بين المنقاد و المطيع و كلاهما قد فعل ما يستحق فاعله للمدح و الثواب.

(1) المراد من الطغيان الذي كان المتجري بصدده و من العصيان الذي عزم المتجري عليه، هو الطغيان بخصوص المخالفة في حال اصابة القطع، و العزم على العصيان المتحقق ايضا بخصوص المخالفة في مورد الاصابة، فان المتجري قد اتى بكل ما يمكن ان يتحقق منه فيما لو كان قطعه مصيبا للواقع، لوضوح كون اصابة الواقع و عدم اصابته ليست من افعال القاطع، فانه قد فعل مطابق ما يراه انه هو الواقع، فان كون ما فعله من الواقع أو ليس من الواقع ليس من افعال القاطع الآتي بما يراه انه من الواقع، ففي صدق عنوان الهتك و الظلم لا فرق بينهما اصلا.

و اتضح مما ذكرنا ان العزم الذي يتساوى فيه المتجري و العاصي هو العزم البالغ مرتبة التحريك للعضلات، دون العزم الذي لم يبلغ هذه المرتبة، و اليه يشير المصنف في كلامه الآتي.

وبالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لوما، وإنما يستحق الجزاء بالمشوبة أو العقوبة مضافا إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجري على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم، وذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك، وحسنها معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في مثل باب الاطاعة والعصيان، وما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان (1).

(1) توضيحه: هو ان المرتكب لما قطع بانه لا يرضى به مولاه انما نشأ ارتكابه له من ترجيحه باختياره لان يرجح ويفعل ما يوافق شهواته و ملائمتا نفسه على تركه لرضا مولاه، و يكشف هذا الترجيح ان طبعه و سريرته تدعوه لان يرجح ما يرضى به نفسه على ما يرضى به مولاه.

ولا اشكال ان من له مثل هذا له طبع شرير و سريرة سيئة، و من الواضح ايضا ان نفس الطبع الشرير و السريرة السيئة ليس من مصاديق الظلم للمولى و الطغيان عليه و الهتك لحرمة، و قد عرفت ان الوجدان الحاكم باستحقاق الذم و العقاب انما يحكم على ما به هتك و ظلم للمولى، و انما يتحقق ذلك من العبد حيث يجري باختياره مرجحا لما يوافق طبعه على ما يوافق رضا مولاه، بأن يتحرك و يفعل غير مبال بان يكون هاتكا و ظالما.

وبعبارة اخرى: ان هنا ثلاث مراتب:

الاولى: ان يكون له طبع الشر و سوء السريرة من دون ان يكون له شوق و رغبة في الارتكاب، كمثله الذي لم ير الخمر و لم يسمع بها و لكنه كان بحيث لو رآها و عرفها و قدر عليها لشربها مع علمه بعدم رضا المولى بشربه لها.

الثانية: من يحصل له الشوق و الرغبة في الارتكاب، و لا يمنعه عدم رضا المولى بذلك و انما تمنعه موانع آخر كمثله ان لا يكون له مال يشترها به.

و هاتان المرتبتان ليستا من مصاديق الظلم و الهتك، لوضوح عدم كونه متحركا بالفعل للظلم و الهتك، و ان كان له طبع شرير و سريرة سيئة و شوق و رغبة و لكنه لم يصدر عنهما التحريك بالفعل.

و هاتان المرتبتان متحققتان ايضا لمن له طبع خير و سريرة طيبة.

فانه ربما لا يكون له شوق الى الاطاعة لعدم أمر مولاه له أو لعدم علمه بأمره قصورا لا تقصيرا و كان بحيث لو علم لامثل، و ربما يكون له شوق و رغبة و لكن يمنعه مثلا عدم دخوله تحت عنوان التكليف كغير المستطيع للحج و هو مشتاق و راغب في اتيانه.

و من الواضح: ان العبد الذي له طبع شرير و رغبة في ارتكاب ما لا يرضى به مولاه متصف بما يلام و يعاتب عليه و ان كان لا يستحق الذم و العقاب، و العبد الذي له طبع طيب و رغبة في الامثال متصف بما يمدح و يثنى عليه، و لكنه لم يحصل منه ما يستحق به المثوبة على فعل بحيث يكون له بحسب وجدان العقل حق بالفعل عند مولاه.

الثالثة: مرتبة الجري و العمل على طبق العزم المحرك، و في هذه المرتبة يستحق المتجري الذم و العقاب و المنقاد المدح و الثواب، و اتضح مما ذكرنا انه هناك لوم من دون استحقاق العقاب، و ذم مع استحقاق العقاب، و مدح من دون استحقاق الثواب، و مدح مع الاستحقاق. و قد اشار الى المرتبتين الاوليين بقوله: «و ان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذه او مثوبة ما لم يعزم على المخالفة او الموافقة بمجرد سوء سريرته» من له طبع شرير و رغبة في المخالفة و لم يتحرك اليها و لم يخالف لا يستحق عقابا «او حسنها» أي من له حسن السريرة و الطبع الطيب و الرغبة للامثال و لم يفعل و لا يكون له موافقة فعلا فانه ايضا لا يكون له عند مولاه حق الثواب مستحقا له «و ان كان الاول مستحقا للوم او» الثاني يستحق «المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات و الاخلاق الذميمة او الحسنة» أي ان المتصف بمحض الطبع الشرير

و سوء

السريرة و المتصف بالطيب و حسن السريرة قد اتصف اولهما بالخلق الذميم و الثاني بالخلق الحسن، كمثل من له طبع البخل و طبع الكرم و طبع الجبن و الشجاعة و ساير الاخلاق و الملكات المستحسنة و المذمومة فانهما له واقع متحقق لهما اقتضاء الشر المستتبع للذم و اقتضاء الخير المستتبع للمدح، فانه من الواضح المشاهد أن لنفس الصفات و الملكات مرتبة من المدح و الذم بما هي صفات و ملكات من دون ان يصدر منهما ما يشاكلها من فعل الخير و فعل الشر، ولكنه محض المدح الذي لا استحقاق فيه للثواب و محض الذم الذي لا استحقاق فيه للعقاب، و لذا قال (قدس سره):

«و بالجملة ما دامت فيه صفة كامنة» لم يتحرك معها الى الفعل «لا يستحق بها الا مدحا او لوما» من دون استحقاق للجزاء بالثواب او العقاب و اشار الى المرتبة الثالثة بقوله: «و انما يستحق الجزاء بالمشوبة او العقوبة مضافا الى احدهما» أي مضافا الى استحقاق المدح او اللوم «اذا صار العبد بصدد الجري على طبقها» أي بصدد الجري على طبق تلك الصفة الكامنة «و العمل على وفقها و» لم يكن عمله عن غفلة و لا شعور بل كان عن «جزم و عزم و ذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريرته من دون ذلك» أي من دون ان يجري على طبقها و يعمل على وفقها و ان حدث من سوء سريرته شوق الى الارتكاب و لكنه لم يرتكب «و حسنها معه» أي و حسن المؤاخذة مع الجري على طبقها و العمل على وفقها «كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال الى آخر الجملة»، فان الوجدان هو الحاكم المستقل في باب الاطاعة و العصيان سواء كان مستنده الفطرة او غيرها من الضروريات، او كان مستنده بناء العقلاء الذي هو من المشهورات.

و على كل فالوجدان هو الحاكم بالاستقلال في هذا الباب من دون مشاركة للشرع معه في الحكم، لوضوح ان حكم الشارع بما هو رئيس العقلاء ليس حكما منه بما هو شارع، و حكمه بما هو شارع مرجعه الى امره بذلك، و نفس امره يحتاج الى

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، والوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة، ولا يغير جهة حسنه أو قبحه بجهة أصلا (1)، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون

حكم يلزم باطاعته و ليس هو الشارع ايضا لتسلسل الاحكام حينئذ فيتمحض الحكم للوجدان و العقل بذلك.

(1) لا يخفى ان القائلين باستحقاق العقاب على التجري لانه هتك و طغيان على المولى اختلفوا في كون معنونه هل هو الفعل المتجرى به، او انه نفس القصد و الارادة البالغة لتحريك العضلات و الجري و العمل على وفق ما قطع به دون مقدماتها من الجزم و العزم و بقية المقدمات التي سيأتي الاشارة اليها ان شاء الله.

و لا يخفى انه بناء على ان المعنون هو الفعل المتجرى به لا بد من الالتزام بعدم بقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من عنوانه الواقعي، فلو كان واقعا واجبا قطع العبد بحرمة و تجرأ على ارتكابه بما هو حرام عنده، فلا بد و ان يكون الفعل الذي يستحق المتجرى العقاب عليه لانه صار معنونا بعنوان الهتك لا يكون باقيا على ما هو عليه من كونه واجبا واقعا، لعدم معقولية العقاب على ما هو الواجب.

نعم يمكن الالتزام بكونه باقيا على عنوانه الواقعي غير المؤثر فعلا، و انما المؤثر فعلا هو العنوان الثانوي الطارئ عليه و هو عنوان التجري و الهتك للمولى المنطبق عليه فعلا.

و المصنف (قدس سره) اختار الثاني و هو كون المعنون بعنوان التجري المستحق للعقاب عليه هو القصد و الارادة المحركة للعضلات و الجري على وفق ما قطع بحرمة مثلا، و على هذا فلا داعي لتغير الفعل عما هو عليه لعدم انطباق عنوان عليه موجب لتغيره، فهو باق على ما هو عليه من عنوانه الحسن او القبيح الواقعيين و على ما هو عليه من الوجوب او الحرمة واقعا، فما قطع بكونه قبيحا و كان حسنا في الواقع باق

من الوجوه و الاعتبارات التي بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحسوبة و المبعوضة شرعا، ضرورة عدم تغيير الفعل عما هو عليه من المبعوضة و المحسوبة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبعوضا له.

فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبعوضا له، و لو اعتقد العبد بأنه عدوه، و كذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا (1).

على حسنه و لا يكون قبيحا، و ما قطع بكونه حراما و كان واجبا باق على وجوبه و لا يصير قبيحا و لا حراما عقلا بسبب كونه فعلا قد تجرأ به العبد على مولاه، لان العبد انما يستحق العقاب على ارادته و قصده اليه المحرك لعضلاته نحو الفعل و القصد هو المعنون بعنوان الهتك و الطغيان، و لذا قال (قدس سره): «و لكن ذلك» أي شهادة الوجدان الحاكم بصحة مؤاخذه المتجري لا يستلزم تغيير الفعل المتجري به عن عنوانه الواقعي، لعدم صيرورة الفعل نفسه بواسطة التجري عنوانا للهتك، بل نلتزم بصحة المؤاخذه على العزم و الارادة و المثوبة عليهما ايضا «مع بقاء الفعل المتجري به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح و الوجوب او الحرمة واقعا بلا حدوث تفاوت فيه» أي من دون تفاوت في نفس الفعل «بسبب تعلق القطع» به «ب» عنوان هو «غير ما هو عليه من» العنوان الذي له واقعا، و لا فرق بين ان يكون متعلق القطع «الحكم» كما لو قطع بوجوب الجمعة و كانت محرمة واقعا فتركها «و» بين ان يكون متعلق القطع «الصفة» كما لو قطع بخميرية مائع فشربه «و لا يغير جهة حسنه او قبحه بجهة اصلا» أي لا يغير القطع بحسنه قبحه الواقعي و لا يغير القطع بقبح الفعل حسنه الواقعي، فما للفعل من الجهة الواقعية باقية على ما هي عليها لا تتغير بسبب تعلق القطع بخلافها.

(1) هذا شروع في الاستدلال على كون الفعل المتجري به ليس هو معنون عنوان الهتك و الظلم للمولى، فلا بد و ان يكون معنون عنوان الهتك هو الارادة، لوضوح

دورانه بينهما لان ما قبل الارادة ليس بهتك ولا طغيان كما مر، و اذا ثبت انه ليس هو الفعل المتجرى به يثبت انه الارادة.

وقد استدل عليه بدليلين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «ضرورة ان القطع بالحسن الى آخره».

و حاصله: ان تغيير الفعل عما له من العنوان الواقعي لا يعقل ان يكون الا لاجل انطباق عنوان ثانوي عليه، وليس للفعل عنوان ثانوي منطبق عليه سوى كونه متعلقا للقطع و كونه مقطوعا به، فالفعل الحسن واقعا المقطوع بقبحه فعلا لم يطرأ عليه الا عنوان كونه مقطوعا بقبحه بالفعل، فلا بد من ان يكون هذا العنوان الطارئ هو الموجب لتغييره عن عنوانه الواقعي.

و من الواضح: ان تغيير الشيء عما هو عليه لا يكون إلا بنحوين: اما لكونه بسبب العنوان الثانوي يكون مصداقا من مصاديق العدل او الظلم.

او لكونه يكون بواسطة العنوان الطارئ ذا مفسدة او مصلحة بالفعل، و من البين ان القطع بقبح ما هو حسن واقعا لا يغير حسنه واقعا و يصيره قبيحا فعلا، فما هو عدل في الواقع لا يكون من الظلم بسبب القطع بكونه منه، لوضوح عدم صيرورته بواسطة القطع مما يوجب خللا في النظام بعد ان كان مما يستقيم به النظام واقعا.

و من الواضح ايضا ان القطع بمفسدة ما فيه المصلحة واقعا لا يجعله ذا مفسدة بالفعل ليجب تغييره عما هو عليه من المحبوبة واقعا الى المبغوضية فعلا، لبداهة ان المصالح و المفسدات مما تترتب على ذوات الافعال من دون دخل للقطع بها في وجودها و عدمها.

فاذا عرفت انه ليس للفعل المتجرى به عنوان ثانوي في المقام غير عنوان القطع به على خلاف ما هو عليه، و قد تبين ايضا ان هذا العنوان لا يوجب تغيير الا في عنوان العدل و الظلم الواقعيين و لا في المصلحة و المفسدة الواقعتين ايضا- فلا مناص عن

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا- بعنوانه الطارئ الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمة شرعا؟ و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا إذا كانت اختيارية (1).

الالتزام ببقاء الفعل المتجرى به على ما هو عليه من عنوانه الواقعي و ما له من مصلحة او مفسدة كذلك، و لا يتغير بسبب التجري به عما هو عليه مما له واقعا.

وقد اشار الى النحو الاول بقوله: «ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبار التي بها يكون الحسن و القبح عقلا» لما عرفت من كون ما ليس بمخل بالنظام واقعا لا يكون مخلا به فعلا بواسطة القطع بكونه مخلا به خطأ.

وقد اشار الى النحو الثاني بقوله: «و لا ملاكا للمحبووية و المبغوضية شرعا ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية و المحبووية للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوبا» و هو مبغوض للمولى واقعا «او» بسبب قطع العبد بكونه «مبغوضا له» أي للمولى و هو محبوب له واقعا، ثم ايضا لذلك مثل مثلا لبقاء الفعل على ما هو عليه واقعا سواء في الانقياد او التجري، و انه لا يتغير واقعا عما هو عليه بسبب القطع بخلاف ما له من عنوانه الواقعي و هو قوله «فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضا له و لو اعتقد العبد بانه عدوه» فقتله انقيادا له «و كذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه» فقتله العبد متجريا عليه «لا يخرج عن كونه محبوبا» للمولى لانه عدوه واقعا.

(1) هذا هو الدليل الثاني الذي اقامه على بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه مما له من العنوان الواقعي.

و حاصله: ان العناوين التي تكون موضوعا لاستحقاق العقاب و الثواب هي العناوين المنظورة بالاستقلال، دون العناوين التي كانت منظورة بما هي آلة للغير و لحاظها لحاظ آلي، لوضوح ان المنظور بالنظر الآلي غير مقصود بالذات و انما هو محض طريق الى غيره، و كثيرا ما لا يكون ملتفتا اليه، و لا بد ان يكون ما هو الموضوع في استحقاق الثواب و العقاب ملتفتا اليه دائما، لوضوح ان العقاب و الثواب على الافعال انما هو على الاختياري منها، و الاختيار منوط بالالتفات لوضوح ان الفعل المغفول عنه ليس من الافعال الاختيارية للفاعل المختار و انما هو من افعال الغافل دون المختار.

و من الواضح ايضا: ان من يحصل له القطع بشي ء يكون نفس ذلك الشي ء بما هو و بذاته حاضرا عنده لا بما هو مقطوع به، و كثيرا ما يغفل القاطع بشي ء عن الالتفات الى ذلك الشي ء بما هو مقطوع به و بما هو متعنون بهذا العنوان، و انما الملتفت اليه دائما عند القاطع هو نفس ذلك الشي ء بذاته و بعنوانه الخاص به دون عنوان كونه مقطوعا به.

و القائل بان معنون عنوان التجري و الانقياد هو الفعل المتجرى به و المنقاد به لا يلتزم بالتفصيل بين حال الالتفات و عدمه، و قد عرفت ايضا انه ليس في المقام عنوان للفعل غير عنوان ذاته من العناوين الثانوية الموجبة لكونه من مصاديق التجري او الانقياد الا عنوان كونه مقطوعا به، و هذا العنوان الثانوي لا يصح ان يكون من مصاديق التجري و الانقياد دائما، بل ربما يلتفت اليه و ربما لا يلتفت، بل الغالب ان يكون مما لا يلتفت اليه، و قد عرفت ان عنوان الموضوع الموجب لاستحقاق الثواب و العقاب لا بد و ان يكون ملتفتا اليه دائما لا طورا و طورا، لما عرفت من انه حال كونه مغفولا عنه لا يكون الفعل من الافعال الاختيارية، و ما لم يكن الفعل اختياريا لا يوجب استحقاق ثواب او عقاب و الى هذا اشار بقوله: «هذا مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة و الوجوب لا يكون اختياريا» و انما

اختياريته بعنوانه الخاص بذاته، مثلا- شرب الخمر بما هو شرب خمر له حكم الحرمة يقع بالاختيار من الشارب لانه ملتفت اليه بهذا العنوان الخاص به، و اما شرب الخمر الحرام بما هو مقطوع بحرمة لا يكون دائما من الافعال الاختيارية بهذا العنوان الثانوي و هو كونه مقطوعا بحرمة، لعدم الالتفات اليه غالبا بما هو مقطوع بحرمة، بل الملتفت اليه هو كونه شرب خمر حرام لا شرب حرام بعنوان كونه مقطوعا بحرمة «فان» من الواضح ان «القاطع لا يقصده إلا بما قطع انه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي» و هو عنوان كونه شرب خمر حرام مثلا- «لا- بعنوانه الطارئ الآلي» و هو كون هذا الشراب مقطوعا بحرمة بعنوان كونه مقطوعا بها «بل لا يكون غالبا بهذا العنوان» الطارئ الآلي «مما يلتفت اليه».

ثم اشار الى انه ما لم يكن عنوان الموضوع ملتفتا اليه لا يكون معنونا بالعنوان الحسن او القبح عقلا و لا يكون واجبا او حراما شرعا بقوله: «فكيف يكون من جهات الحسن او القبح عقلا و من مناطات الوجوب او الحرمة شرعا»، ثم اشار الى المناط لكون الفعل المغفول عن عنوانه لا يكون حسنا و لا قبيحا و لا واجبا و لا حراما بقوله: «و لا يكاد يكون صفة موجبة لذلك إلا اذا كانت اختيارية» و الفعل المغفول عن عنوانه بما هو مغفول عنه ليس من الافعال الماتي بها بعنوانها الاختياري.

و بعبارة اخرى: ان الماء المقطوع بكونه خمرا قد شربه المتجرى بعنوان كونه خمرا، و بهذا العنوان لم يكن، اذ ليس هو خمرا واقعا، بل هو ماء- مثلا- فبهذا العنوان لم يصدر منه فعل اختياري، اذ لم يكن خمرا و بعنوان كونه ماء لم يكن مقصودا اثبانه بهذا العنوان، و ما لم يكن العنوان مقصودا لا يكون حصول العنوان في الخارج امرا اختياريا للفاعل، فبالنسبة الى الخمرية و المائية لم يحصل منه فعل اختياري لعدم الخمرية و عدم قصد المائية، و بالنسبة الى عنوان كونه مقطوعا به قد عرفت انه مغفول عنه غالبا، فلم يصدر من المتجرى فعل اختياري اصلا كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على الرسائل، و سيأتي التعرض له في المقام ايضا.

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقابا على ما ليس بالاختيار (1)؟

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار (2).

(1) حاصله: ان المتجري و هو القاطع المخطئ في قطعه من الواضح انه لم يشرب خمرا ليكون فاعلا لما هو الحرام واقعا و مخالفا للمولى بارتكابه للمنهى عنه واقعا، و انما شرب ماء لا خمرا، و شرب الماء بما هو مقطوع بكونه خمرا لا عقاب عليه لكونه غير اختياري بهذا العنوان غالبا كما مر، و لم يفعل المتجري الا فعلا واحدا و هو ليس بشرب للخمر واقعا و لا يستحق العقاب عليه بما هو مقطوع الخمرية، فلم يصدر من المتجري فعل يستحق عليه العقاب اصلا لعدم شربه الخمر، و لكون العقاب على شرب ما قطع بكونه خمرا عقابا على ما لا بالاختيار فلا وجه للقول باستحقاق المتجري للعقاب، و حيث ان المتجري هو المخطئ في قطعه فلا يكون ما شرهه القاطع خمرا واقعا، و لوضوح هذا لم يشر اليه و انما اشار الى عدم عقابه على مخالفة القطع بما هو مخالفة القطع بقوله: «إذا لم يكن الفعل كذلك» أي اذا لم يكن الفعل معاقبا عليه بما هو مقطوع به «فلا وجه لاستحقاق المتجري العقوبة على مخالفة القطع» لكون مخالفة القطع بما هي مخالفة القطع غير اختيارية، و لذا قال: «و هل كان العقاب عليها الا عقابا على ما ليس بالاختيار».

(2) حاصله: ان العقاب ليس على الفعل حتى يرد هذا الاشكال من كون الفعل المتجرى به ليس بخمر واقعا و بعنوان كونه مقطوعا به ليس باختياري غالبا فلا وجه للعقاب، فان العقاب انما هو على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل المتجرى به حتى يرد الاشكال المذكور.

ولا يخفى ان مراد المصنف من العزم ليس هو العزم بحسب الاصطلاح في مقدمات الفعل الاختياري، بل مراده منه هو كونه بمعنى القصد و الارادة، فهو عطف تفسير على القصد، و اما العزم بحسب الاصطلاح فهو من مقدمات القصد و الارادة كما اشار اليه المصنف في حاشيته على الرسائل.

وحاصله: ان الفعل الاختياري مسبوق بمقدمات ست: تصوره، و التصديق بفائدته، و الجزم و هو عقد القلب على انه ينبغي صدوره و رفع موانع عدمه، و العزم و هو الشوق اليه غير البالغ حد الارادة، و الارادة و هي الشوق البالغ حد التحريك للعضلات، و تحريك العضلات اليه.

و بعضهم يعدها سبعا لانه يجعل بين تصوره و التصديق بفائدته ميل ما اليه و هيجان رغبة له ليدعوه الى النظر في فائدته و التصديق بها.

و على كل فالعزم بحسب الاصطلاح من مقدمات الارادة، لان كل مقدمة سابقة من هذه المقدمات هي كعلة للاحقها فهي كسلسلة علل و معلولات الى ان تنتهي الى الفعل الاختياري.

و على كل فالعزم بحسب الاصطلاح ليس هو الارادة، و لكن مراد المصنف من قوله و العزم على الطغيان المعطوف على قصد العصيان هو العزم بمعنى القصد و الارادة.

و حاصل الجواب: ان العقاب على ارادة الفعل المتجرى به دون نفس الفعل، فلا يرد الاشكال و لذا قال: «العقاب انما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان لا على الفعل الصادر بهذا العنوان» أي بعنوان كونه مقطوعا به، فان الفعل بهذا العنوان الآلي يكون صدوره «بلا اختيار» و لا عقاب على الفعل حيث يكون صدوره بلا اختيار.

إن قلت: إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار، وهي ليست باختيارية، وإلا لتسلسل (1).

قلت: مضافا إلى أن الاختيار وإن لم يكن بالاختيار، إلا أن بعض مبادئه غالبا يكون وجوده بالاختيار، للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه من تبعة العقوبة واللوم والمذمة (2).

(1) حاصله: إن العقاب إذا كان على ما يصدر بالاختيار فكيف يمكن الالتزام بالعقاب على نفس ارادة الفعل المتجرى به، فإن الارادة من مبادئ الفعل الاختياري وهي نفس الاختيار التي بها يكون الفعل اختياريًا، وأما نفس الاختيار فلا يعقل أن يكون اختياريًا وإلا لزم التسلسل، لوضوح أن اختيارية نفس الاختيار إذا كانت موقوفة على الاختيار فننقل الكلام إلى ذلك الاختيار التي صار نفس الاختيار الآخر به اختياريًا، فإنه لا فرق بين اختيار واختيار، فإذا كان الاختيار الآخر محتاجا في اختياريته إلى الاختيار فالاختيار السابق عليه مثله وهلم جرا فيلزم التسلسل، فلا يعقل أن يكون اختيارية الاختيار موقوفة على الاختيار، لأن حكم الامثال واحد، ولذا قال: «إن قلت إن القصد والعزم إنما يكون من مبادئ الاختيار» أي إن العزم والقصد من مبادئ الفعل الاختياري «وهي» أي مبادئ الفعل الاختياري نفسها «ليست باختيارية» أي لا يعقل أن تكون هي أيضا اختياريتها موقوفة على الاختيار «وإلا لتسلسل» كما عرفت.

والحاصل: إن الالتزام بالعقاب على نفس الارادة التي هي نفس الاختيار التزام بالعقاب على ما ليس بالاختيار، فلا يعقل أن يكون معنون الهتك والطغيان نفس الارادة والقصد، لبداهة لزوم كون معنون الحسن والقبح أو الواجب والحرام أمرا اختياريًا.

(2) اجاب (قدس سره) عن الاشكال بجوابين: الاول: ما اشار اليه بقوله: مضافا، الثاني ما اشار اليه بقوله: يمكن ان يقال.

و حاصل الجواب الاول: ان الارادة و ان لم تكن بالاختيار للزوم التسلسل، إلا انه يكفي في صحة العقاب على الامر غير الاختياري كون بعض مبادئه اختيارية و بعض مبادي الارادة اختياري غالبا بل دائما و هو التصديق بالفائدة، و الجزم الذي هو عقد القلب على دفع الموانع و سد ثغور العدم، فان العبد يمكنه ان يتأمل و لا يصدق بفائدة المحرم المنحصرة تلك الفائدة في ملائمتها لشهوته فقط، فانه اذا تأمل و عرف ما يترتب عليه من المضار و المفساد و الهتك لمولاه و الطغيان عليه، و ما يستلزم ذلك من تبعات العقوبة و اللوم و الالذم- لا يحصل له التصديق بفائدة ليس فيها سوى الملاءمة لشهوته فقط، و يمكنه ان يتأمل ايضا فلا يجزم بلزوم سد ثغور عدم هذا الشيء الذي يترتب على وجوده مفساد و هتك لمن لا ينبغي هتكه و الجرأة عليه، بل ينبغي اطاعته و القيام بمراسم العبودية، لانه بهتكه له يستحق العقاب من مولاه و اللوم و الالذم من العقلاء.

و بالجملة: انه ليس كل ما لا بالاختيار لا يقتضي استحقاق العقوبة، بل اللاختيار الذي بعض مقدماته اختيارية مما يستحق فاعله العقاب عليه، و اللاختيار الذي لا يستحق فاعله العقاب هو اللاختيار الذي ليس له مقدمة اختيارية سواء لم تكن له مقدمة كنفس تصور الشيء او تكون له مقدمة ولكنها غير اختيارية كالميل الجزئي المتعقب للتصور، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار» و إلا لتسلسل بنفس الاختيار ليس اختياريا «إلا ان بعض مبادئه غالبا» بل دائما مثل التصديق و الجزم «يكون وجوده» أي وجود بعض مبادئه مثل التصديق و الجزم «بالاختيار للتمكن من عدمه» أي للتمكن من عدم التصديق و الجزم «بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه» و ما بنى على ارتكابه «من» المفساد ك «تبعه العقوبة و اللوم و المذمة» فيستطيع ان لا يصدق و لا يجزم بارتكاب ما يترتب عليه تلك التبعات. هذا حاصل الجواب الاول و لا بد من التأمل فيه جدا،

يمكن أن يقال: إن حسن المؤاخذه و العقوبة إنما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه (1)، كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة، فكما أنه يوجب البعد عنه، كذلك لا غرو في أن يوجب حسن العقوبة، فانه وإن لم يكن باختياره (2) إلا أنه بسوء سريرته و خبث باطنه،

لان الالتزام بعقاب المتجري على نفس الفعل المتجري به أو بعدم العقاب على المتجري اصلا هو اهون من هذا الالتزام.

و حيث كان مبني هذه التعليقة مقصورا على توضيح ما افاده دون النقص و الابرام لذا اعرضنا عن التعرض لما يمكن ان يرد عليه نقضا و حلا.

(1) هذا هو الجواب الثاني و حاصله: ان العقاب انما يقبح على ما لا بالاختيار فيما كان ذلك راجعا الى المولى او الى شخص آخر، بان يقهر المولى عبده و يقسره على الفعل، او يقهره و يقسره عليه شخص آخر، مثلا ان يغل يديه و يفتح فمه و يوجر الخمر في فمه.

و اما اذا كان عدم الاختيار في العبد راجعا الى نفس العبد فلا مانع من صحة عقابه و ان كان لا اختيار له، لان مرجع عدم اختياره الى نفسه لا الى غيره، و عدم صحة عقاب غير المختار انما هو فيما اذا كان لا اختياره راجعا الى غيره، و المقام من قبيل الثاني، فان عدم اختيارية ارادة العبد ترجع الى نفسه لا الى غيره، فان سببها سوء سريرته و خبث باطنه و نقصانه و استعداده ذاتا بحسب هذا النقصان لجرأته على مولاه.

(2) يحتمل ان يكون مراده من هذه العبارة هو ان العقاب انما هو على التجري على المولى سواء في المصادفة و المخالفة لعصيان في مقام اصابة القاطع في قطعه او في صورة عدم اصابته في قطعه، فان تجري العبد و هتكه لمولاه و طغيانه عليه في كليهما على حد سواء، ففي صورة الاصابة انما يستحق العقاب على تجريه و في صورة الخطأ أيضا يستحق العقاب على تجريه، و لا خصوصية للمصادفة و عدم المصادفة.

بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وإمكانا، وإذا انتهى الأمر إليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم فإن الذاتيات ضروري الثبوت للذات.

وبذلك أيضا ينقطع السؤال عن أنه لم اختار الكافر والعاصي الكفر والعصيان؟ والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان؟ فإنه يساوق السؤال عن أن الحمار لم يكون ناهقا؟ والانسان لم يكون ناطقا؟

وبالجمله: تفاوت أفراد الانسان في القرب منه- جل شأنه وعظمت كبرياؤه- والبعد عنه، سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها، و النار و دركاتها، و موجب لتفاوتها في نيل الشفاعة و عدم نيلها، و تفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا، و الذاتي لا يعلل (1).

و يحتمل ان يكون مراده منها ان القوم يلتزمون بصحة عقاب العاصي، و لا فرق بين العاصي و المتجري الا بالمصادفة و عدم المصادفة، و هي ليست من الامور الاختيارية، و ان كان سيأتي منه ما ينفي هذا الاحتمال، لصدق عنوان المخالفة على العاصي دون المتجري لا لعنوان المصادفة لان المخالفة اختيارية و ان لم تكن المصادفة كذلك.

(1) هذا تصريح منه (قدس سره) بصحة العقاب على ما لا بالاختيار اذا انتهى الى سوء السريرة، و لا بد من التأمل فيه و في ما بعده من عبارته (قدس سره) فانه بظاهره مناف لضروريات مذهب الامامية.

لا- يخفى ان المصنف انما التزم بان العقاب يصح ان يكون على ما لا بالاختيار، لتنزله عن الجواب الاول و هو ان الارادة و ان كانت غير اختيارية إلا ان بعض مقدماتها اختيارية كالجزم و العزم، و اذا كان لغير الاختياري مقدمات اختيارية صح العقاب عليه كوضع السم في الطعام، فان الموت المتسبب عن اكل السم و ان لم يكن من افعال الواضع للسم بالمباشرة فهو غير اختياري له، و لكن لما كان وضع السم من الامور الاختيارية للواضع و هو مقدمة يترتب عليها استعمال السم القاتل صح

العقاب للواضع للسم على موت المستعمل للسم، لان مقدمة الموت بالسم اختيارية للواضع.

و المصنف بعد تنزله عن هذا الجواب و التزامه بصحة العقاب على الارادة و ان كانت غير اختيارية دون الفعل المتجرى به التزم بصحة العقاب على ما لا بالاختيار و انه من لوازم البعد عن المولى، و البعد عن المولى من لوازم خبث السريرة، و خبث السريرة ذاتي و الذاتي لا يعلل، و هذا مخالف بظاهره لما هو من ضروريات مذهب الامامية من انه لا عقاب على ما لا بالاختيار، و لا يصح العقاب عند الامامية الا على الفعل الاختياري و لا ينبغي الالتزام بذلك، بل يمكن الالتزام بالعقاب على نفس الفعل المتجرى به دون الارادة كما التزم به جماعة من المحققين.

و ما اورده المصنف عليهم يمكن الجواب عنه فان ما اورده عليهم يتلخص في ايرادات ثلاثة:

الاول: ان الواقع انما يتغير عن حكمه الواقعي للعنوان الثانوي و ينحصر في امرين انطباق عنوان الظلم عليه او طروء مفسدة عليه بواسطة عنوان ثانوي، و ليس في المقام الا عنوان كونه مقطوعا به، و القطع بقبح شيء ليس بقبيح واقعا لا يصيره قبيحا و لا يوجب ايضا طروء مفسدة عليه.

الثاني: ان عنوان كونه مقطوعا به مغفول عنه غالبا، و الفعل الاختياري الذي يصح العقاب عليه لا بد و ان يكون ملتفتا اليه، لان غير الملتفت اليه ليس باختياري.

الثالث: ان بعض انواع التجري لا يكون فيه فعل اختياري صادر من المتجري، كمن شرب مائعا لانه قطع بكونه خمرا و كان في الواقع ماء، لان شرب الخمر الذي قصده المتجري لم يقع منه، و شرب الماء الذي صدر منه لم يكن مقصودا له، و لا بد في الفعل الاختياري ان يكون مقصودا للفاعل، و القائل بالعقاب على الفعل المتجري به لا يفرق بين انواع التجري.

ان قلت: على هذا فلا فائدة في بعث الرسل و انزال الكتب و الوعظ و الانذار.

قلت: ذلك لينتفع به من حسنت سريرته و طابت طينته لتكمل به نفسه و يخلص مع ربه انسه ما كنا لنهتدي لو لا ان هदानا الله، قال الله تبارك و تعالى: فذكر فان الذكرى تنفع المؤمنين، و ليكون حجة على من

و الجواب عن الايرادين الاولين: ان العنوان المنطبق على الفعل المتجري به الموجب لصحة العقاب عليه ليس هو عنوان كونه مقطوعا به، بل هو لان ما اتى به مصداق عنوان الهتك و الطغيان على المولى، و من الواضح ان المتجري قد اتى بالفعل مع التفاته الى ان فعله هتك لحرمة المولى و طغيان عليه، فينطبق على فعله عنوان الظلم الموجب لصحة العقاب على نفس الفعل، و ليس هذا العنوان مغفولا عنه بل هو ملتفت اليه دائما، و بهذا يرتفع الايرادان الاول و الثاني، لانهما انما يردان حيث يكون العنوان عنوان كونه مقطوعا به.

و الجواب عن الثالث: انه قد صدر من المتجري فعل اختياري لوضوح انه قد صدر منه شرب باختياره، غاية الامر انه اخطأ في تطبيق عنوانه و الخطأ في التطبيق لا يرفع الاختيارية، لان اختيارية الفعل هي كون الفاعل يحرك عضلاته نحو الفعل باختياره لا بقسر قاسر يقسره على الفعل و لا ان يكون فاعلا بالطبع كحركة الجسم النامي في نموه، و من الواضح ان فعل المتجري لم يكن لقسر قاسر و ليست حركة طبيعية له، فلا بد و ان تكون حركة اختيارية.

و لو تنزلنا فقلنا ان هذا النوع من فعل المتجري من الافعال القسرية غير الاختيارية، فالالتزام بالتفصيل في فعل المتجري و عدم العقاب على هذا النوع من التجري اهون من الالتزام بما ينافي ما هو من ضروريات مذهب الامامية و لا بد من تأويل ما دللته من الآيات و الروايات على ذلك.

ساعت سريرته و خبث طينته ليهلك من هلك عن بينة و يحيى من حي عن بينة كيلا يكون للناس على الله حجة بل كان له حجة بالغة.

و لا يخفى أن في الآيات و الروايات، شهادة على صحة ما حكم به الوجدان الحاكم على الاطلاق في باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة (1)،

(1) اما الآيات فمثل قوله تعالى: **وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ** [2] وقوله تعالى: **إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا** (1) وقوله تعالى: **وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا كَسَبَتْ قُلُوبُكُمْ** [4] فان ظاهر هذه الآيات و امثالها هي المؤاخذة على ما لا بالاختيار، فان المحاسبة على ما في النفس و السؤال عما في الفؤاد و المؤاخذة بما كسبت القلوب كل ذلك على امر غير اختياري، لان ما في النفس و ما في الفؤاد و ما في القلوب من غير الاختياري.

و الجواب عنه: اولاً- ان ظواهر القرآن الكريم لا- يمكن الأخذ بها مع قيام البرهان على ما لا يوافق ظواهرها، فان مثل **وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا** (2) و مثل قوله عزّ و جل: **بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ** [6] لا بد من تأويله بكون مجيئه تبارك و تعالى لا بد و ان يكون غير مجيء الملك الذي هو من صفات ما له الجسم، و كذلك يده فانه لا بد من تأويله لئلا يستلزم تجسيما عليه تبارك و تعالى عن ذلك.

و ثانياً: انه يمكن ان يكون المراد من المحاسبة على ما في النفس و السؤال عن ما في الفؤاد و المؤاخذة على ما كسبت القلوب هي محاسبة النفس و الفؤاد و القلب على العقد و الجزم، و البناء على ما ينافي ما قام البرهان على بطلانه و دعت الرسل الى التكذيب به كالعقائد الفاسدة و الاحتمالات الباطلة.

و من الواضح ان عقد القلب على العقائد الفاسدة من الامور الاختيارية، و على هذا فلا ربط له بالارادة المحركة للعضلات في المتجري.

ص: 45

1- 3. (2) الاسراء: 36.

2- 5. (4) الفجر: 22.

و اما الروايات فهي مثل ما ورد ان نية الكافر شر من عمله، و مضمون ما ورد من التعليل لخلود اهل النار بان عزمهم على الاستمرار في الكفر لو كانوا من المخلدين في الدنيا، فان نية الكافر و عزمه ليس من الافعال الخارجية و هما من الافعال النفسية و من الامور غير الاختيارية له.

و الجواب عنه: اما عن الرواية الاولى، فأولاً: ان المدعى في المقام هو كون الارادة التي هي الجزء الاخير من العلة هي مصداق التجري و معنون الهتك و الطغيان دون الفعل المتجرى به، و ليس المراد من نية الكافر التي هي شر من عمله هي الارادة، لوضوح انه بناء على ما ذكره المصنف يكون المراد من العمل الذي هو شر ايضاً و لكنه دون النية هو الارادة في مورد التجري، لما بينه من عدم الاستحقاق للعقاب على نفس الفعل في مورد التجري، و من المتسالم عليه عند الكل ان ما عدا الارادة من مقدماتها لا عقاب عليها فلا تكون هذه الرواية شاهداً على خصوص ما هو المدعى في المقام، و يشترك الطرفان في لزوم تأويل هذه الرواية.

و يمكن ان يكون السبب لكون نية الكافر شر من عمله ان عمل الكافر في فعل المحرمات لا يختلف عن عمل الفاسق في فعلها بما هي من الاعمال، فان الكافر - مثلاً - لا يصلي و الفاسق لا يصلي، و الكافر لا يزكي و لا يحج و الفاسق ايضاً لا يزكي و لا يحج، فكلاهما على حد سواء من ناحية تركهما لما هو الواجب، و كذلك في فعل المحرم، فان الكافر يشرب الخمر و الفاسق يشربها ايضاً، فشرب الخمر بما هو شرب خمر قد حصل من الكافر و الفاسق على حد سواء، و لكن الكافر يترك الواجبات و يفعل المحرمات مستحلاً لها بانها على انها ليست بواجبات و لا محرمات، بخلاف الفاسق فانه يفعلها مع بناءه على انه قد عصى الله فيها و ترك ما هو واجب عليه و فعل ما هو محرم عليه، و بسبب هذين البنائين اختلف الكافر و العاصي، و اتضح ان السبب في كون فعل الكافر محققاً لكفره دون فعل العاصي انما هو لاجل بناءه في فعله على الاستحلال و هو الذي جعل فعله محققاً لكفره عملاً، فلذا كان بناءه و نيته اشد

إثما من عمله الذي يشترك فيه مع العاصي، فنية الكافر انما كانت شرا من عمله لانها هي التي جعلت عمله من محققات كفره، واما نفس عمله بما هو عمل ليس له بذاته هذا الاقتضاء.

و هناك اجوبة اخرى عن هذه الرواية تركناها مراعاة لعدم التطويل، فلتطلب من محالها ..

و لا يخفى انه مما ذكرنا ظهر الجواب عن اشكال آخر في الرواية، وهو انه لو سلمنا صحة العقاب على النية فلما ذا كان عقابها اشد من عقابه على العمل، لوضوح ان شدة الشر تستلزم شدة العقاب، و الرواية قد دلت على ان النية شر من العمل، فلا بد و ان يكون عقابها اشد من عقاب العمل، فانك قد عرفت ان شرية النية من العمل انما هو العمل بسببها صار مصداقا و محققا للكفر، فالعقاب على العمل الذي به تحقق الكفر لا على النية، و لكن حيث كان السبب فيه هي النية لذا كانت شرا من نفس العمل بما هو عمل.

و اما الرواية الثانية، فحاصله: انه ايضا ليس المراد من العزم المستوجب للخلود هو الارادة، لوضوح انه لم يخلد في الدنيا حتى تكون له ارادة خالدة بخلوده، و انما كان له بناء على انه لو خلد في الدنيا لاستمر كفره و طغيانه، فلا بد من تأويل هذه الرواية المنافية لقيام الاجماع و النصوص و بناء العقلاء على عدم العقاب على مقدمات الارادة.

و يمكن ان يقال في تأويلها: ان المراد من كون بناء الكافر على الاستمرار على الكفر موجبا لخلوده في النار هو الكناية عن ان الكافر اذا مات على الكفر بانيا عليه فقد مات على صحيفة مظلمة سوداء خالية عن أي نور يربطه بالله، فخلوده في النار لا لعدم الاقتضاء من ناحية نور رحمة الله، بل لعدم القابلية من ناحية الكافر فان أفقه لا قابلية له لان يكون مطلقا لنور الرحمة و محلا للتفضل و التكرم من قدس الفضل و اللطف، فنية الكافر و بناؤه على الاستمرار على الكفر و الطغيان منعه عن ان

و معه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب بما حاصله:

إنه لولاه مع استحقاق العاصي له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختياره، مع بطلانه و فساده (1)، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق

يكون محلا لفيض الرحمة و اللطف، فلذا كان خلوده في النار مسييا عن ذلك البناء الذي هو السبب في ختم صحيفته مقطوعة الربط عنه تبارك و تعالی، بخلاف العاصي المقترب للذنب بسبب شهوته و هو مؤمن و معترف بان هناك دارا و حشرا يستحق العاصي فيها العقاب على ذنوبه، فانه لا بد و ان لا تنقطع العصمة بينه و بين الله، و من الضروري ان يكون دائما خائفا من ذلك اليوم الذي يقف فيه للحساب بين يديه، فلا تكون مختومة بسواد لا ألق فيه و ظلام لا نور فيه، فهو محل للفضل و الرحمة، فلا يعقل ان يخلد في العقاب بعد ان كان فضل الله و رحمته تام الاقتضاء وافق العاصي قابل لانبثاق ذلك النور، نسأله تعالت عظمته و غلبت قدرته و رحمته ان لا يحرمنا من لطفه و فضله و هو ارحم الراحمين.

و انما تعرضنا لخصوص ما ذكرنا من الآيات و الروايات مع ان هناك روايات و آيات أخر لذكرها بالخصوص في بعض حواشي الكتاب.

و على كل فبعد قيام الاجماع مؤيدا بكثير من الآيات و الروايات ايضا و بناء العقلاء على عدم الاستحقاق في مقدمات الارادة فلا بد من تأويل ما دل على خلاف ذلك.

(1) لا- يخفى ان المنفصلة الآتية التي استدل بها على عقاب المتجري نتيجتها ثبوت العقاب على الفعل المتجري به دون الارادة و العزم كما هو رأي المصنف، فالمستدل بها و ان وافق المصنف في استحقاق المتجري للعقاب، لكنه خالفه في كونه على نفس الفعل المتجري به دون الارادة.

و على كل فقد استدل على عقاب المتجري بهذه المنفصلة المشتملة على شقوق اربعة، و بعد بطلان ثلاثة منها يتعين الشق المدعى و هو استحقاق المتجري للعقاب كالعاصي المصيب في قطعه.

و بيانها ان نفرض ان هناك شخصين و ما يعين قطع كل منهما بخميرية مائع منهما فشرب كل منهما المائع الذي قطع بخميرته فصادف احدهما بقطعه الواقع و كان ما شربه خمرا واقعا، و أخطأ الآخر في قطعه فكان ما شربه ماء، فلا يخلو الحال بالنسبة اليهما عن شقوق اربعة:

لانهما اما ان لا يصح عقابهما معا.

او يصح عقابهما معا و هو المدعى.

او يصح عقاب المتجري و هو المخالف للواقع في قطعه دون المرتكب للحرام و هو المصيب في قطعه.

او انه انما يصح عقاب المصيب في قطعه دون المتجري الذي خالف قطعه الواقع، كما يدعيه المنكر لاستحقاق المتجري للعقاب.

و لا يخفى انه لا سبيل للاول و هو عدم صحة عقابهما معا لتظافر العقل و النقل على استحقاق المرتكب للحرام و هو المصيب في قطعه لطغيانه على مولاه و هتكه لحرمة، و ارتكابه ما هو المنهي عنه المبغوض للمولى واقعا.

و منه يظهر: انه لا سبيل الى الشق الثالث بالاولوية و هو عقاب المتجري دون المصيب.

و يبقى الشق الثاني و هو عقابهما معا و هو المدعى، و الشق الرابع و هو عقاب خصوص المصيب دون المتجري باطل فيتعين الشق الثاني و بطلان الرابع، بان نقول ان استحقاق المصيب في قطعه دون المتجري لازمه اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار و هو باطل، و

ما يستلزم الباطل باطل ايضا و هو استحقاق خصوص المصيب دون المتجري.

و توضيحه: ان المتجري و المصيب متساويان في جميع ما صدر منهما بالاختيار، فان المصيب قاطع و المتجري قاطع ايضا، و المصيب اقدم على ارتكاب ما علم بانه منهي عنه و مبعوض لمولاه و المتجري مثله ايضا، و ان كلا منهما قد شرب باختياره ما اعتقد بكونه خمرا حراما، و لا- فرق بينهما الا- في كون احدهما صادف في قطعه الواقع و الآخر و هو المتجري لم يصادف قطعه الواقع، و من الواضح ان المصادفة و عدم المصادفة مما ليست تحت اختيارهما معا، لوضوح ان مطابقة ما شربه لكونه خمرا في الواقع ليست معلولة لقطعه بكونه خمرا، اذ لو كان قطعه علة لذلك لما تحقق مصداق للتجري اصلا، و من الواضح ان شربه بما هو شرب ليس علة لخميرية الخمر في الواقع، كما ان عدم المطابقة للواقع في فعل المتجري ايضا ليست باختياره و هو واضح جدا، لبداهة انه كان معتقدا المطابقة لا لعدم المطابقة، فالمصادفة و عدم المصادفة لا يعقل ان تكون هي السبب في الاستحقاق و عدم الاستحقاق بعد ما عرفت من كونهما امرين غير اختياريين بالنسبة اليهما معا.

و بعد ما ظهر ان المصيب و المتجري متساويان في كل ما صدر منهما بالاختيار، و الفرق بينهما انما هو في الخارج عن اختيارهما و هو المصادفة و عدمها.

يتبين ان القول بالتفصيل في استحقاق خصوص المصيب للعقاب دون المتجري لازمه اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار، فان المصيب لا- يختلف عن المتجري الا- في كون ما قطع به صادف الواقع و لم يصادفه فعل المتجري، فتخصيص استحقاق العقاب بخصوص المصيب دون المتجري مرجعه الى اناطة استحقاق العقوبة في المصيب بما هو خارج عن اختياره، و هو بديهي البطلان، لعدم امكان استحقاق اناطة العقوبة بما لا بالاختيار، فما يستلزم هذا اللازم الباطل و هو القول بالتفصيل باستحقاق خصوص المصيب للعقاب دون المتجري باطل ايضا، و بعد بطلان هذا الشق كالشقين السابقين يتعين الشق الثاني و هو استحقاقهما معا للعقاب.

وقد تعرض المصنف في عبارته التي اشار فيها الى هذا الاستدلال لخصوص شق التفصيل دون الشقين السابقين، و هو عدم عقابهما معا و عقاب خصوص المتجري دون المصيب، لوضوح بطلانهما، و هذه عبارته التي اشار بها الى هذا الاستدلال «انه لولاه» أي ان الامر يكون مرجعه لولا استحقاق المتجري للعقاب بان نقول بعدم استحقاقه له «مع استحقاق العاصي له» أي للعقاب دون المتجري الى ما «يلزم» منه «اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار» لما هو واضح «من» كون «مصادفة قطعه» من الامور «الخارجة عن تحت قدرته و اختياره مع بطلانه و فساده» أي مع بطلان و فساد اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار.

و لا يخفى ايضا ان نتيجة هذا الاستدلال بهذه المنفصلة هو كون العقاب في المتجري على الفعل المتجرى به للتصريح بكونهما متساويين في جميع ما صدر منهما بالاختيار، و هو الفعل الذي صدر من كل منهما باختياره و هو شرب المائع، غايته انه كان في المصيب شرب خمر و في المتجري شرب ماء، و لهذه الجهة تعرض المصنف لردده:

اولا: بما اشار اليه بقوله: «و معه لا حاجة الى ما استدل الى آخره» و حاصله: ان الاستدلال الصحيح على استحقاق المتجري للعقاب و انه لا- فرق بينه و بين العاصي ما ذكرناه من تساويهما فيما به الطغيان و الظلم للمولى و هو الإرادة دون الفعل، لما اورده عليه من انحصار العنوان الثانوي بكونه مقطوعا به، و قد تقدم منه الايراد عليه، و مع تمامية ما ذكرناه من الاستدلال على عقابهما معا على العزم و الإرادة دون الفعل المتجرى به لا حاجة الى هذا الاستدلال الذي لازمه كون عقابهما على الفعل في العاصي و على الفعل المتجرى به في المتجرى.

العاصي دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، و هو مخالفته عن عمد و اختيار، و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلا، و لو بلا اختيار (1)،

(1) هذا هو الرد الثاني لهذا الاستدلال، و حاصله: انه للقائل بالتفصيل ان يقول ان العاصي و المتجري لم يتساويا في جميع ما صدر منهما بالاختيار، و انه لا فرق بينهما الا في المصادفة و عدم المصادفة و هي غير اختيارية، بل هناك امر اختياري صدر من العاصي و لم يصدر من المتجري و هو المخالفة عن عمد، فان المخالفة عن عمد قد صدرت من العاصي باختياره، فانه قد قصد المخالفة لمولاه متعمدا، و قد وقعت منه هذه المخالفة، و لم تقع هذه المخالفة عن عمد من المتجري، لوضوح انه لم يصادف الواقع فلم تقع المخالفة منه و ان كان قد قصدها، و ليس العقاب منوطا بعنوان المصادفة الذي هو غير اختياري، بل هو منوط بعنوان المخالفة من عمد الذي هذا العنوان متحقق في العاصي دون المتجري.

نعم المصادفة غير الاختيارية صارت سببا لتحقق العنوان الاختياري المقصود للفاعل في فعله، و لا- مانع من ان يكون هناك امر غير اختياري محققا لما هو المقصود بالاختيار و هو موجود في ساير الامور الاختيارية، فان القاصد لقتل شخص و ازهاق نفسه ربما تتوسط بين ما يعده القاتل لازهاق نفس المقتول و بين الازهاق كثير من الامور غير الاختيارية، كمثلى ان تصيب الآلة- مثلا- مقتلا منه و ان ينزف دمه او انه ربما لا- تصيب الآلة مقتلا- و لكن كان المضروب محتاجا الى طبيب و لم يحصل الطبيب، و امثال هذه الاشياء، فان كونها غير اختيارية للقاتل لا تمنع من صدق كونه قاصدا للقتل و الازهاق و قد فعله و استند اليه عن عمد و اختيار، فالمصادفة و ان لم تكن باختيار العاصي إلا انه قد تحقق منه العنوان المقصود له بالاختيار و هو المخالفة للمولى عن عمد، و ان صارت المصادفة سببا لتحقيقه.

و على كل فقد كان هناك شيء لم يتساو فيه العاصي و المتجري، و هو امر اختياري قد صدر من العاصي و لم يصدر من المتجري، و ان كان عدم صدوره من

بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار، كما في التجري بارتكاب ما قطع أنه من مصاديق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعا خمر، مع أنه لم يكن بالخمر (1)، فيحتاج إلى إثبات أن

المتجري لا يرجع الى اختياره، إلا ان صدوره من العاصي كان بالاختيار وهو المخالفة عن عمد، وهذا هو المناط لاستحقاق العقاب في العاصي دون المتجري، لانه شرب الخمر المنهي عن شربها ولم يشربها المتجري وان قصد شربها، والى هذا اشار بقوله: «اذ للخصم ان يقول» بعدم مساواة العاصي والمتجري مما هو مناط استحقاق العقاب مع كونه من الامور الاختيارية وهو المخالفة عن عمد ولذلك كان له ان يقول «بان استحقاق العاصي دون» أي دون المتجري «انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه» أي في العاصي «وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه» أي وعدم تحقق هذا السبب وهو المخالفة عن عمد «فيه» أي في المتجري «لعدم مخالفته اصلا ولو بلا اختيار» أي ولو كان عدم مخالفته مسببة عن عدم اختياره لفرض كونه كان قاصدا للمخالفة، وحيث لم يصادف في قطعه لم تحصل منه المخالفة، فعدم حصولها منه كان امرا غير اختياري له، إلا انه على كل حال لم تصدر منه مخالفة عن عمد التي هي المناط في استحقاق العقاب.

(1) حاصله، ان المتجري تارة: يتجرى في الحكم بان يعتقد- مثلا- ان التصوير حرام فيفعله وينكشف كونه مكروها لا محرما، فيكون قد صدر منه فعل بالاختيار وهو التصوير إلا انه لم يكن ما صدر منه حراما واقعا، فالمتجري هنا فاعل مختار فيما فعله وهو التصوير، غاية انه كان يعتقد ان ما فعله باختياره حرام فانكشف خطأه، وان ما فعله بالاختيار لم يكن حراما واقعا.

و اخرى: يتجرى في الموضوع بان يعتقد ان هذا المائع خمر فيشربه، فان الحكم وهو كون الخمر حراما ما لم يقع خطأ فيه، وانما وقع الخطأ في موضوع هذا الحكم وهو الخمر، فلم يكن ما شربه خمر، والمتجري في الموضوع لم يصدر منه فعل

اختياري اصلا لان ما شربه لم يكن شرب خمر الذي هو العنوان المقصود للفاعل، و شرب الماء و ان صدر منه إلا انه لم يكن مقصودا منه، و الفعل الاختياري هو الصادر من الفاعل بعنوانه مقصودا له و ملتفتا اليه، و شرب الماء لم يكن مقصودا له و لا ملتفتا اليه، فما قصده في فعله لم يقع منه، و ما فعله لم يكن مقصودا منه، فلم يصدر من المتجري في الموضوع فعل بالاختيار اصلا، و الى هذا اشار بقوله: «بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار» و هو المتجري في الموضوع و ذلك «كما في المتجري بارتكاب ما قطع انه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلا بان مائعا خمر» فشربه «مع انه لم يكن بالخمر» فشرب الخمر لم يقع و شرب الماء غير مقصود و لا ملتفت اليه فلم يقع من المتجري هنا فعل اختياري اصلا.

(1) مراده (قدس سره): انه لو كان الاستدلال على عقاب المتجري بالمنفصلة المذكورة التي لازمها كون العقاب في التجري على الفعل المتجري به، لكان لازمه التفصيل في المتجري بين المتجري في الحكم و المتجري في الموضوع، لوضوح عدم صحة العقاب على الافعال غير الاختيارية، و المتجري في الموضوع لم يصدر منه فعل اختياري، فالقول بعقاب المتجري مطلقا سواء كان في الحكم او في الموضوع لا بد له من اقامة دليل آخر غير المنفصلة لاثبات ذلك، بحيث يكون مؤدى ذلك الدليل هو ان المخالفة الاعتقادية مطلقا كالمخالفة الواقعية، و الى هذا اشار بقوله: «فيحتاج» أي القائل بعقاب المتجري مطلقا «الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية» المتحققة في مطلق التجري هي «سبب» للعقاب «ك» المخالفة «الواقعية».

و حيث ان المصنف قد اقام الدليل على عقابه مطلقا لكون مصداق الهتك و الطغيان عنده هي الارادة و العزم الموجودة في المخالفة الاعتقادية و المخالفة الواقعية على حد سواء، لذلك قال (قدس سره): «كما عرفت بما لا مزيد عليه» فالمنفصلة

ثم لا- يذهب عليك: إنه ليس في المعصية الحقيقية إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبة، و هو هتك واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم، مع ضرورة أن المعصية الواحدة لا توجب إلا عقوبة واحدة، كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما، كما لا يخفى (1).

المذكورة لا- تصلح دليلا- لا مكان الخدشة فيها بوجود الفرق بين العاصي و المتجري، و لكونها لا تصلح أيضا لاثبات العقاب لمطلق المتجري.

(1) لا يخفى ان صاحب الفصول التزم في المعصية الحقيقية بتداخل العقابين فيها، و السبب في هذا الالتزام هو كون الموجب لاستحقاق العقاب عنده امرين: التجري، و المخالفة العمدية، و قد عرفت في اول هذه المسألة ان التجري- حقيقة- هو اظهار هتك المولى و الطغيان عليه، و هذا موجود في العاصي المصيب في قطعه و في المخطئ في قطعه، و لكن التعبير الاصطلاحي قد خصصه بخصوص المخطئ في قطعه، فاذا كان التجري بما هو تجر حقيقة لا اصطلاحا موجبا لاستحقاق العقاب، و المخالفة العمدية أيضا موجبا آخر لاستحقاق العقاب لانها فعل ما هو مبغوض المولى، و ان منطبق التجري هو الفعل المتجرى به دون العزم و الارادة، فلازم هذه الامور كون فعل العاصي منطبقا للعنوانين الذي كان كل واحد منهما موجبا لاستحقاق العقاب، و حيث كان من المتسالم عليه ان العاصي له عقاب واحد فمن اللازم الالتزام بتداخل العقابين في العاصي المرتكب للمعصية الحقيقية لكون فعله منطبقا للتجري و للمخالفة العمدية، فلذا التزم بتداخل العقابين في المعصية الحقيقية.

و المصنف حيث يرى ان المتجري و العاصي على حد سواء في استحقاق العقاب و ليس له إلا منشأ واحد و هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه ...

لذلك اورد على صاحب الفصول اولاً: بانه لا وجه للالتزام بتداخل العقابين في المعصية الحقيقية، بعد ان لم يكن فيها ما يوجب استحقاق العقاب الا منشأ واحد، وهو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه، و ليست المخالفة العمدية بما هي مخالفة عمدية مما توجب استحقاق العقاب، فليس هناك منشأ للعقاب حتى نضطر الى الالتزام بالتداخل، و الى هذا اشار بقوله: «ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا منشأ واحد لاستحقاق العقاب» و ذلك المنشأ الواحد هو هتك حرمة المولى و الطغيان عليه، و لذا قال (قدس سره): «و هو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الا عقوبة واحدة».

و حيث لم تكن المخالفة العمدية مما يوجب استحقاق العقاب و انما الموجب له هو الهتك و الطغيان، و ليس في المعصية الحقيقية الا هتك واحد و طغيان واحد، فلذا لم يكن فيها الا عقاب واحد، فهي معصية واحدة و لها عقوبة واحدة، اذ لا يعقل مع وحدة السبب حقيقة تعدد المسبب حقيقة، مع ان تعدد العقاب مع وحدة السبب من الظلم الممتنع على الشارع الذي فعله محض العدل و اللطف، و على غيره من المولى الملتزمين بما بنى عليه العقلاء في امورهم، و لا يصح عند العقلاء عقاب بلا سبب.

و ثانياً: بانه لو كانت المعصية الحقيقية منطبقاً لعنوانين كان كل واحد منهما موجبا لاستحقاق العقاب، فلا وجه للالتزام بالتداخل بعد تحقق منشأه، فان مراد صاحب الفصول من التداخل في المعصية الحقيقية ان كان الالتزام بعقاب واحد شديد فيها، دون العقاب في المتجري المخطئ في قطعه فان عقابه اخف من عقاب العاصي فهذا ليس من التداخل الحقيقي، فان وحدة العقاب مع شدته ليس من التداخل الحقيقي.

و ان كان مراده من التداخل هو التداخل الحقيقي كالحكم على القاتل المرتد بقتل واحد فهذا انما هو حيث لا يمكن التعدد، لوضوح عدم امكان قتل الحي مرتين، و العاصي ليس كذلك لا مكان عقابه بعقابين، فاذا كان ما فعله موجبا لاستحقاق

ولا منشأ لتوهمه، إلا بدهة أنه ليس في معصية واحدة إلا عقوبة واحدة، مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب (1).

عقابين فلا وجه للالتزام بتداخل عقابه حقيقة، و إلى هذا اشار بقوله: «كما لا وجه لتداخلهما» أي العقابين «على تقدير استحقاقهما» فيما لو كانت المعصية الحقيقية مما توجب استحقاق عقابين.

(1) لا يخفى ان الذي دعا صاحب الفصول الى الالتزام بتداخل العقابين في المعصية الواحدة الحقيقية هو شهادة الوجدان عند عامة المتشرعة و العقلاء، ان من شرب الخمر المنهي عنها مرة واحدة لا يستحق إلا عقوبة واحدة، و حيث يرى ان فيها مناطين لاستحقاق العقاب التزم بتداخل العقابين.

ولكنما كان عليه ان يكشف من هذا التسالم بشهادة الوجدان ان ليس في المعصية الواحدة الحقيقية الا استحقاق واحد لعقوبة واحدة، لضرورة كشف المسبب الواحد الشخصي عن سبب واحد شخصي، لما برهن عليه في محله ان المعلول الواحد الشخصي يستلزم عقلا وحدة العلة الواحدة الشخصية، لمحالية صدور الكثير من الواحد الشخصي، و محالية تحقق المعلول من دون علة.

و إلى ما ذكرنا اشار بقوله: «ولا منشأ لتوهمه» من الالتزام بتداخل العقابين «إلا بدهة ان ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة» بشهادة الوجدان و تسالم المتشرعة و العقلاء ان ليس لمن شرب خمرا مرة واحدة الا عقوبة واحدة، و لازم هذا الكشف ان ليس هناك لاستحقاق العقاب الا مناط واحد، و ليس لازم ذلك الالتزام بتداخل العقاب، لما عرفت من ان المعلول الواحد يكشف إنا عن سبب واحد، و لذا قال: «مع الغفلة عن ان وحدة المسبب تكشف بنحو الإن» و هو كشف المعلول عن العلة، في قبال الكشف اللمي و هو كشف العلة عن المعلول.

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن يؤخذ شرعا في خطاب (1)، وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف

و على كل فمقامنا من الكشف الإثني، و هو كشف المسبب الواحد المعلول عن وحدة العلة، فلازم العقوبة الواحدة هو الكشف إنا «عن وحدة السبب» فليس في المعصية الحقيقية الواحدة الا مناط واحد لاستحقاق عقوبة واحدة.

(1) هذا الأمر الثالث لبيان ان القطع قد يكون طريقا محضاً لثبوت الحكم المرتب على موضوعه كالحرمة المترتبة على نفس الخمر، فالحرمة حكم كلي موضوعها نفس الخمر من دون دخالة للقطع الا في كونه طريقاً محضاً في فعلية هذه الحرمة بفعلية موضوعها و هو الخمر، فان اصاب القطع كان هذا التكليف منجزاً واقعا و ان اخطأ كان منجزاً بنظر القاطع لا واقعا، و على الاول تترتب الاطاعة و العصيان واقعا بالامتثال و عدم الامتثال، و على الثاني يترتب الانقياد و التجري اصطلاحاً كما مر مفصلاً، و الى هذا اشار بقوله: «انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطأ او اصاب يوجب عقلا استحقاق المدح و الثواب» في الاطاعة و الانقياد «او الذم و العقاب» في العصيان و التجري، لكن هذا حكم للقطع الطريقي المحض المتعلق بحكم مرتب على موضوعه الخاص من دون دخالة للقطع، و الى هذا اشار بقوله: «من دون ان يؤخذ شرعا في خطاب» كما انه سيتضح في القسم الثاني من امكان اخذ القطع موضوعاً لحكم شرعي فلا يكون طريقاً محضاً.

لا يقال: ان القطع في باب الاطاعة و الانقياد و العصيان و التجري هو موضوع لاستحقاق العقاب و الثواب.

فانه يقال: موضوعية القطع الطريقي لحكم العقل باستحقاق الثواب و العقاب لا- ينافي كونه طريقاً محضاً لثبوت الحكم المترتب على موضوع من الموضوعات، كالحرمة المترتبة على الخمر، و الوجوب المترتب على الصلاة.

متعلقه، لا- يماثله و لا يضاده، كما إذا ورد مثلا في الخطاب أنه إذا قطعت بوجوب شيء ء يجب عليك التصديق بكذا (1) تارة بنحو يكون تمام

(1) توضيحه: ان التقسيم ابتداء في اخذ القطع موضوعا للحكم انه تارة: يؤخذ موضوعا في الحكم نفسه، او في حكم مثل حكمه، او ضده، و سيأتي التعرض لهذا في الامر الرابع.

و اخرى: يؤخذ القطع بشيء ء موضوعا لحكم آخر، و هو على ثلاثة اقسام:

الاول: ان يكون القطع بموضوع ذي حكم موضوعا لحكم آخر، مثلا كأخذ القطع بملكية زيد لشيء ء موضوعا في وجوب الشهادة له في مورد المخاصمة، او كالقطع باتيان الركعتين الأوليين تماما في الرباعية موضوعا للبناء على الاكثر في الشك بين الاثنين و الثلاث او بين الثلاث و الاربع.

الثاني: ان يكون القطع بموضوع لا- حكم له موضوعا لحكم آخر، كما لو نذر انه اذا تيقن بحياة شخص كان مسافرا مثلا ان يتصدق، و لا منافاة لهذا لما يقال من انه لا تخلو واقعة عن حكم، فان المراد منها هي الأفعال التي تكون من الشخص في الخارج فانها لا تخلو، اما ان تكون واجبة أو محرمة أو مستحبة أو مكروهة أو مباحة، لا أن كل شيء ء و لو كان موضوعا من الموضوعات الخارجية، فلا بد و ان يكون ذا حكم بما هو موضوع خارجي، و حياة زيد بما هي حياة زيد موضوع لا حكم له.

الثالث: ما هو المشار اليه في المتن، و هو ان يكون القطع بحكم موضوعا لحكم آخر، كما لو كان القطع بوجوب شيء ء موضوعا لوجوب التصديق بشيء ء، كما لو نذر ذلك، و هو مراده من قوله (قده): «و قد يؤخذ» أي القطع «في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه» أي يخالف متعلق القطع، و مراده من قوله يخالف متعلقه هو ان تكون النسبة بين القطع بالوجوب و وجوب التصديق نسبة الخلفين، فانهما يجتمعان اذ لا مانع من اجتماع القطع بوجوب شيء ء مع وجوب التصديق، بخلاف اخذ القطع بالحكم موضوعا لنفس ذلك الحكم او موضوعا لحكم مماثل للحكم المتعلق به القطع،

الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو أخطأ موجبا لذلك، وأخرى بنحو يكون جزؤه وقيدته، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له، وفي كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه، و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به (1)، و ذلك لان

ككون القطع بوجوب شيء ء موضوعا لوجوبه ايضا، او اخذ القطع بحكم موضوعا لحكم يضاد ذلك الحكم كاخذ القطع بوجوب شيء ء موضوعا لحرمة ذلك الشيء ء، فان البحث عن هذه الثلاثة ياتي في الامر الرابع كما اشير اليه اولا، ولم يشر المصنف هنا الى اخذه في موضوع حكم نفسه، بل اشار الى اخذه في حكم مماثل له او مضاد له بقوله: «لا يماثله ولا يضاده» فان اخذ القطع بوجوب شيء ء- مثلا- موضوعا لوجوبه ايضا من اجتماع المثليين، و اخذ القطع بوجوب شيء ء موضوعا لحرمة ذلك الشيء ء من اجتماع الضدين، و اما اخذ القطع بوجوب شيء ء موضوعا لوجوب التصديق فهو يخالفه، و لا مانع من اجتماع الخلافيين كالحلاوة و الحموضة، و ليس هو كاجتماع المثليين كيباضين او سوادين في جسم خاص محدود بحيث يكون ذلك الجسم المحدود بحدّيه من مبدئه الى منتهاه ذا بياضين بجميعة، او ذا سوادين بجميعة، او كاجتماع الضدين ككون ذلك الجسم المحدود بحدّيه بجميعة ابيض و اسود.

وقد اشار الى مثال اخذ القطع بحكم موضوعا لحكم آخر له معه نسبة الخلاف فلا- مانع من اجتماعهما بقوله: «كما اذا ورد مثلا في الخطاب انه اذا قطعت بوجوب شيء ء يجب عليك التصديق بكذا» او كان هذا المضمون متعلقا لنذر، كما اذا نذر ناذر يرغب في كون صلاة الجمعة واجبة انه اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يتصدق بكذا.

(1) لا- يخفى ان القطع بحكم الموضوع المأخوذ موضوعا لحكم آخر على اقسام اربعة، اشار اليها في المتن: لانه تارة يكون تمام الموضوع بمعنى ان يكون انكشاف خطئه لا يمنع من صحة ما ترتب عليه، كجملة الامور الاحرازية الذي كان احرازها شرطا

في صحة شيء، كمثل شرطية احراز طهارة اللباس و البدن في الصلاة، فان المشهور على صحة صلاة من احراز طهارة لباسه و بدنه و ان انكشف بعد اتيانها بنجاستهما او نجاسة احدهما، و قد اشار الى هذا بقوله: «تارة بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقا و لو أخطأ» القطع «موجبا لذلك» أي لوجوب التصديق كمن نذر انه اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة يتصدق بنحو ان يكون في مقام نذره قاصدا ذلك و ان انكشف خطأ قطعه بعد ذلك.

و اخرى: يكون القطع بشيء مأخوذا بنحو جزء الموضوع او قيد له، فيكون الموضوع للحكم المرتب عليه مركبا من القطع بذلك الشيء و من تحقق ذلك الشيء واقعا، كمن نذر انه ان قطع بذلك بحياة شخص يتصدق، فان الظاهر منه كون القطع و الحياة كلاهما هو الموضوع لوجوب التصديق، و لانزم هذا كون القطع فيما لو اصاب موجبا لترتب ذلك الحكم، و الى هذا اشار بقوله: «و اخرى بنحو يكون» القطع بالشيء «جزؤه و قيده» أي جزء الموضوع او قيد الموضوع المرتب عليه الحكم، بنحو يكون الموضوع مركبا منهما، و لانزم كون القطع جزءا او قيدا ما اشار اليه بقوله: «بان يكون القطع به في خصوص ما اصاب موجبا له».

و على كل من هذين النحويين الذي كان القطع فيهما موضوعا للحكم.

تارة: يكون الملحوظ فيه جهة كشفه.

و اخرى: تكون الجهة الملحوظة فيه جهة صفتية، و الى هذا اشار بقوله: «و في كل منهما يؤخذ طورا بما هو كاشف و حاك عن متعلقه و آخر بما هو صفة للقاطع او المقطوع به».

و لا يخفى ان القطع حيث كان من الصفات ذات الاضافة بمعنى انه متقوم بطرفين، و هما من تحقق عنده القطع و ما تعلق به القطع، فهو كما يكون صفة للقاطع يكون ايضا صفة لما تعلق به و هو المقطوع به.

لنفسه و نورا لغيره- صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، بإلغاء جهة كشفه، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها، كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه، فتكون أقسامه أربعة، مضافا إلى ما هو طريق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا (1).

(1) لا- يخفى ان كون القطع كاشفا تاما و كونه صفة للقاطع أو المقطوع به و ان كانا متلازمين تحققا، إلا انه للشارع في مقام اخذ القطع موضوعا لحكمه ان يفك بينهما، و يلحظ جهة الكشف تارة، و جهة الصفية اخرى، و هذا مما لا اشكال فيه.

و انما الاشكال في جهة الصفية في خصوص القطع التي هي جهة غير جهة كشفه.

و لا- يخفى إن في القطع جهات لا تخصه بما هو قطع: منها كونه عرضا، و منها كونه من مقولة الكيف، و منها كونه من الكيف النفساني، و هذه الجهات الثلاث لا تختص بالقطع بما هو قطع، فان جهة عرضيته تشاركه فيها سائر الاعراض، و مثلها جهة كونه كيفا و كونه نفسانيا، فلذلك اشار الى جهة الصفية التي تخص القطع و هي كونه نورا تاما لنفسه، لبداهة كون القطع هو الحضور و الكشف التام، فلا يعقل ان يحتاج الى حضور آخر و كاشف يكشفه، و حيث انه من ال-امور ذات الاضافة فهو ايضا نور ينكشف به متعلقه، فهو نور لغيره و لمتعلقه، فجهة كونه نورا تاما لنفسه لا يحتاج الى نور آخر يكشفه هي جهة صفيته، فللشارع ان يلحظ هذه الجهة في القطع في مقام اخذه موضوعا لحكم آخر، و له ان يلحظ انكشاف غيره به و هي جهة كاشفيته.

و لا- يخفى ان جهة كون القطع نورا تاما صفة تخص القطع و لا يشاركه فيها غيره حتى الظن، لبداهة كونه نورا ناقصا و كاشفا غير كامل، لكونه مشوبا باحتمال الخلاف، و بها يمتاز القطع عن سائر الاعراض و عن مطلق مقولة الكيف و عن خصوص النفساني منه، و عن الظن المشارك له في كل جهة عدا كونه نورا ناقصا و كاشفا غير تام، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ذلك لان القطع لما كان من الصفات

الحقيقية» لا الاعتبارية المحضة كالملكية والرقية ولا الصفات التي كان الموجود في الخارج منشأ انتزاعها لا نفسها كالأماكن والانقسام بمتساويين الموصوف به العدد الزوجي، بل لنفس ماهية القطع مطابق حقيقي خارجي، إلا أنها من الصفات الحقيقية «ذات الاضافة» فإنها من الماهيات التعليقية المحتاجة الى طرفين، لوضوح احتياج القطع الى قاطع ومقطوع به، ولذلك فرع عليه بقوله: «ولذا كان العلم» المراد من العلم هو القطع، والتعبير عنه بالعلم لبيان تمامية نوريته، فلاجل ذلك كان «نورا تاما لنفسه» لعدم احتياجه الى كاشف آخر يكشفه و يكون طريقا له، وحيث انه لا-بد له من متعلق ومتعلقه منكشف ومستتير به «و» لذلك كان القطع «نورا غيره» ايضا ففيه جهتان جهة نوريته التامة لنفسه، و جهة تنوير غيره به، فالجهة الاولى جهة صفتيته، والثانية جهة كاشفيتها، ولما كان فيه هاتان الجهتان «صح ان يؤخذ فيه» أي صح ان يؤخذ في القطع جهته الاولى فيلاحظه الشارع و يأخذه موضوعا للحكم «بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة» و نور تام لنفسه، وعند ملاحظته بهذه الجهة لا تكون جهة كشف متعلقه ملحوظة، و يكون القطع الملحوظ بالجهة الاولى ملحوظا «بالغاء جهة كشفه» لغيره، و هو تارة يكون ملحوظا بما هو تمام الموضوع، و اخرى بنحو جزء الموضوع، فيكون قد لحظ مع هذه الجهة خصوصية اخرى، و الى هذا اشار بقوله: «او اعتبار خصوصية اخرى فيه» أي في القطع كتحقق متعلقه في الخارج ايضا «معها» أي مع لحاظه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصة، فهذان قسمان لحاظه بنحو الصفتية تمام الموضوع و بنحو جزء الموضوع او قيده.

و للشارع ان يأخذ القطع موضوعا ملاحظا فيه جهته الثانية، و هي جهة كاشفيتها و انكشاف غيره به، و هو ايضا تارة بنحو تمام الموضوع، و اخرى بنحو جزء الموضوع او قيده، و الى هذا اشار بقوله: «كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاك عنه» بنحو تمام الموضوع او جزئه، و لذا فرع بعد هذا بقوله: «فتكون

ثم لا ريب في قيام الطرق و الامارات المعتمدة- بدليل حجيتها واعتبارها- مقام هذا القسم (1)، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام

اقسامه اربعة» فان ملاحظته بنحو الكاشفية ايضا قسما كما عرفت، فلذلك كانت اقسام القطع الموضوعي اربعة «مضافا» هذه الاربعة «الى ما هو طريق محض عقلا» لا تصرف للشارع فيه وهو «غير مأخوذ في الموضوع شرعا» فتكون الاقسام خمسة.

(1) لا يخفى ان المهم في هذا الكلام هو ان دليل التنزيل الدال على تنزيل الظن منزلة القطع الطريقي كقوله عليه السلام: (العمري وابنه ثقتان فما حدثا عني فعني يحدثان)(1) هل يمكن ان يشمل القطع المأخوذ بنحو الموضوع ام لا يمكن ان يشمله؟

و توضيحه: ان قوله عليه السلام- العمري وابنه ثقتان- يرجع الى اعتبار الظن الحاصل من حديث العمري بالحكم المتضمن له حديثه هو كالقطع الحاصل من سماع حديثي بنفسي، فقد جعل في هذا الحجية للظن الحاصل من مثل العمري و الغاء احتمال الخلاف الموجود في طبيعة الظن، فقول العمري ان الصادق عليه السلام يقول اذا شككت- مثلا- فابن على الاكثر هو بمنزلة ما اذا سمعتني اقول اذا شككت فابن على الاكثر، فهذا الدليل الذي هو دليل الاعتبار للظن الحاصل من مثل حديث العمري لا اشكال في وفائه في قيام الطرق و الامارات مقام القطع الطريقي المحض: أي في حجية الطرق و الامارات المعتمدة، و انه لها ما للقطع الطريقي من الآثار، و انه كما ان القطع الطريقي الحاصل من سماع قول الامام حجة في لزوم الالتزام بما افاده من الحكم، كذلك نقل العمري لذلك فانه لا بد فيه من لزوم الالتزام بما افاده من الحكم.

فاتضح من هذا ان المتحصل من دليل الاعتبار هو الالتزام بالحكم المتعلق به الظن الحاصل من الامارة، و ان هذا الظن حجة على الواقع كما ان القطع حجة بذاته عليه، و مرجع هذا اما الى جعل الحجية للظن الطريقي مقام القطع الطريقي غير

ص: 64

ما أخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الاقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل، فإن قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار، لا له بما هو صفة و موضوع، ضرورة أنه كذلك يكون كسائر الموضوعات و الصفات (1).

المأخوذ موضوعا لحكم من الاحكام، او الى جعل الحكم على طبق الامارة طريقيا او نفسيا كما سيأتي التعرض له في مبحث الظن ان شاء الله، و الى هذا اشار بقوله:

«ثم لا ريب في قيام الطرق و الامارات المعتمدة» و هو عطف تفسير للطرق، فان الكلام في قيام الاصول مقام القطع الطريقي و عدم قيامها مقامه سيأتي الكلام فيه في قوله: - بعد ذلك- و اما الاصول.

و على كل فلا اشكال في قيام الطرق و الامارات «ب» واسطة «دليل حجيتها و اعتبارها مقام هذا القسم» أي مقام القطع الطريقي المحض، كما عرفت من وفاء دليل الاعتبار و الحجية بذلك.

(1) قد عرفت ان القطع المأخوذ في الموضوع يمكن ان يكون مأخوذا بنحو الصفية، و يمكن ان يكون مأخوذا بنحو الكاشفية، و لم يتوهم احد في شمول دليل اعتبار حجية الظن لقيام الظن مقام القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفية، فان القطع المأخوذ بنحو الصفية موضوعا لحكم آخر لم يؤخذ بالنسبة الى الحكم الذي كان موضوعا فيه لكونه طريقا اليه، بل قد اخذ القطع الذي كان هو الطريق لشيء بما هو نور موضوعا لشيء آخر، فهو بالنسبة الى الحكم الذي لم يكن طريقا اليه قد اخذ بما هو صفة من الصفات المتكيفة بها النفس لا بما هو طريق موصل، لما عرفت من ان طريقيته انما هي للشيء الذي كان متعلقا له لا للحكم الذي رتب عليه بما هو صفة، لوضوح كون القطع لم يكن طريقا اليه بل كان موضوعا له كسائر الموضوعات الخارجية، و دليل التنزيل و الاعتبار للامارة و جعلها بمنزلة القطع انما هو لترتيب آثار القطع على الظن، و آثار القطع هي لوازمه الذاتية من كونه موصلا تاما و كاشفا

لا- كاشف اتم منه، و ايصاله و كاشفيته هي آثار طريقيته، و اما كونه صفة تكيف بها النفس فهي نفس ذات القطع لا آثاره، فلو دلّ دليل التنزيل على قيام الظن مقام القطع الصفتي فلا بد و ان يكون ناظرا لغير جهة كشفه و ايصاله، بل لجهة تكيف النفس به و كونه من صفاتها.

و منه ظهر: ان دليل التنزيل الدال على لزوم ترتيب آثار القطع على الظن الناظر لجهة كاشفيّة القطع و ايصاله لا يكون ناظرا لجهة كونه صفة من صفات النفس، فيحتاج تنزيل الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي الى دليل آخر على التنزيل غير الدليل الدال على تنزيل الظن مقام القطع في آثاره، فان الملحوظ في الدليل الدال على تنزيل الظن منزلة القطع في آثاره لا بد و ان يختص بتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي المحض، و لذا قال (قدس سره): «كما لا ريب في عدم قيامها» أي لا ريب في عدم قيام الامارة «بمجرد ذلك الدليل» الدال على اعتبارها و كونها كالقطع في آثاره «مقام» القطع الصفتي و هو «ما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية» من تلك الاقسام التي مرّت سواء كان تمام الموضوع او جزء الموضوع، لما عرفت من عدم وفاء دليل اعتبار حجية الظن بذلك، فانها بلحاظ ما للقطع من الآثار لا بلحاظ ذات القطع و كونه صفة من صفات النفس «بل لا بد» في قيام الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي «من دليل آخر» يدل على تنزيهه غير الدليل المتكفل لكونه كالقطع الطريقي.

ثم اشار الى الوجه في ذلك، و ان دليل التنزيل الدال على كون الظن كالقطع الطريقي لا يفي بتنزيل الظن مقام القطع الموضوعي الصفتي بقوله: «فان قضية الحجية و الاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار» و هو كونه موصلا و كاشفا تاما «لا له» أي لا يدل ذلك الدليل على ترتيب ما للقطع «بما هو صفة و موضوع ضرورة انه كذلك» أي بما هو صفة و موضوع «يكون كسائر الموضوعات

و منه قد انقذ عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً، كسائر ما لها دخل في الموضوعات أيضاً، فلا يقوم مقامه شيء بمجرد حجيتها، أو قيام دليل على اعتباره، ما لم يقم دليل على تنزيهه، ودخله في الموضوع كدخله (1)، وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على

والصفات» فإنه بما هو موضوع للحكم المرتب عليه لم يكن طريقاً له ولا كاشفاً عنه، بل هو موضوع له كسائر الموضوعات الخارجية.

(1) بعد ما عرفت من أن دليل حجية الأمانة إنما يدل على تنزيهاً منزلة القطع الطريقي المحض، ولا يشمل تنزيل الأمانة منزلة القطع الموضوعي الصفتي لأن مفاد دليل الاعتبار هو كون الظن موثقاً، وإن ما يتضمنه الطريق من الحكم يعتبر اتصالاً بالحكم الموصل له القطع، فالملاحظ في مقام التنزيل ترتيب آثار القطع على الظن، وليس الملحوظ فيه تنزيل الظن مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة وكيفية خاصة تتكيف بها النفس، بل لا بد في قيام الظن مقامه بهذه الملاحظة من دليل آخر يدل على كونه قد لحظ في مقام التنزيل بما هو صفة خاصة وكيفية مخصوصة.

فمن هذا البيان يتضح أيضاً أن دليل الاعتبار والحجية للظن لا يشمل القطع الموضوعي المأخوذ على نحو الكاشفية، فإن الفرق بين الموضوعي الصفتي والكاشفي هو جعله موضوعاً في الأول بما هو صفة، وفي الثاني بما هو كاشف عن متعلقه موضوعاً للحكم المرتب عليه، فهو بالنسبة إلى الحكم المرتب في كونه موضوعاً كسائر الموضوعات لا فرق بينه وبين القطع الصفتي، وليس طريقاً له ولا كاشفاً عنه، وإنما كاشفيته الملحوظة في مقام موضوعيته إنما هي بلحاظ كشفه عن متعلقه لا عن الحكم المرتب عليه، مثلاً إذ لحظ القطع بالوجوب بما هو كاشف موضوعاً لوجوب التصديق فكاشفية القطع الملحوظ إنما هي بالنسبة إلى الوجوب المتعلق به القطع، وأما بالنسبة إلى وجوب التصديق فليس لكاشفيته دخل في ذلك أصلاً، وهو بالنسبة إلى وجوب

التصدق موضوع كسائر الموضوعات الخارجية، ولا فرق بينه وبين القطع الصفتي اصلا في ذلك، فاذا كان دليل حجية الامارة ناظرا الى ترتيب آثار القطع كان الملحوظ فيه ذلك، فلا يكون شاملا لتنزيل الظن مقام القطع الصفتي.

ومنه يظهر انه لا يكون شاملا ايضا للقطع المأخوذ موضوعا على نحو الكاشفية، فان كاشفيته الملحوظة في مقام الموضوعية انما هي بالنسبة الى متعلقه وهو وجوب الجمعة- مثلا- لا- بالنسبة الى الحكم المرتب عليه وهو وجوب التصديق، فلا- فرق بين الموضوعي الصفتي و الموضوعي الكاشفي في عدم شمول دليل اعتبار حجية الامارات له، وانه لا بد له من دليل آخر يدل على تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ موضوعا لحكم مترتب عليه سواء كان موضوعيته بنحو الصفئية او الكاشفية، ولا فرق بينهما اصلا من جهة عدم شمول دليل اعتبار حجية الامارات لذلك، و الى هذا اشار (قدس سره) بقوله: «و منه قد انقذ عدم قيامها» أي عدم قيام الامارات «بذاك الدليل» الدال على قيامها مقام القطع الطريقي المحض، وانه لا يفي بقيامها «مقام ما اخذ في الموضوع على» نحو «الكشف» لما عرفت من عدم الفرق بين القطع الموضوعي الصفتي و الكاشفي في ذلك «فان القطع المأخوذ بهذا النحو» أي بنحو الكاشفية «في الموضوع شرعا» كما اخذ القطع بالوجوب بنحو الكاشفية موضوعا للتصدق فانه مثل القطع الصفتي و كلاهما موضوع كسائر الموضوعات الخارجية لا فرق بينهما وبينها اصلا فهي «كسائر ما لها دخل في الموضوعات» الخارجية الماخوذة موضوعا للاحكام المرتبة عليه، فالقطع المأخوذ موضوعا بنحو الكشف كالقطع الصفتي «ايضا»، وقد عرفت انه لا يقوم مقام الظن الذي قام الدليل على قيامه مقام القطع الطريقي، لعدم وفاء دليل اعتباره بذلك «فلا يقوم مقامه» أي لا يقوم مقام القطع المأخوذ بنحو الكشف «شيء» من الظن الحاصل من الطرق و الامارات «بمجرد» قيام الدليل الدال على «حجيته او قيام دليل على اعتباره ما لم يقم دليل» آخر يدل «على تنزيهه و» ان يكون ذلك الدليل الآخر قد

الغاء احتمال خلافه و جعله بمنزلة القطع، من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا (1)، فاسد جدا فإن

قام بلحاظ «دخله» أي دخل الظن «في الموضوع كدخله» أي كدخل القطع في الموضوع، و اما لو خيلنا نحن و دليل الاعتبار القائم على حجية الظن فلا يفي الا بقيام الظن الطريقي مقام القطع الطريقي.

(1) لا يخفى انه يظهر من الشيخ في الرسالة شمول دليل الاعتبار الدال على حجية الظن الطريقي مقام القطع الطريقي، للقطع الموضوعي الذي اخذ موضوعا بنحو الكاشفية دون القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الصفتية، و قد ذكر بعضهم منتصرا للشيخ وجهها نتیجته شمول دليل الاعتبار لذلك، و هو مركب من مقدمات اشار المصنف في عبارته الى احدها.

و توضیح هذا الوجه، انه مركب من مقدمات:

الاولى: ان الظن و القطع كلاهما كاشفان و يختلفان في كون القطع كاشفا تاما و الظن كاشفا ناقصا لكونه مشوبا باحتمال الخلاف.

الثانية: ان القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الكاشفية حقيقته انه يرى الواقع و انه تام الإراءة له، و الظن و ان كان يرى الواقع إلا انه حيث كان ناقص الإراءة فدليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال الخلاف فيه يجعله تام الإراءة تنزيلا.

الثالثة: ان دليل الاعتبار الدال على تنزيل الظن منزلة القطع ناظر الى تنزيه منزلته بجميع ما للقطع من الآثار سواء كانت عقلية او شرعية، و آثاره العقلية التنجيز لو اصاب و العذر لو خالف، و لزوم الالتزام بمتعلقه و آثاره الشرعية كونه موضوعا لحكم من الاحكام، فدليل الاعتبار القائل ان الظن كالقطع و ان المنزل له منزلة المنزل عليه يدل على لزوم ترتيب جميع ما للقطع من اثر، سواء كان ذلك من آثاره غير المجعولة له او من آثاره المجعولة له، و انه يترتب على الظن جميع آثار القطع، فلا مانع من شمول دليل الاعتبار للظن باطلاقه لجميع ما للقطع من الآثار، فهو واف بتنزيل

الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي إلا بأحد التنزيلين، حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل والمنزل عليه، و لحاظهما في أحدهما آلي، وفي الآخر استقلالي، بدهة أن النظر في حجته و تنزله منزلة القطع في طريقتيه في الحقيقة إلى الواقع و مؤدى الطريق، و في كونه بمنزلته في دخله في الموضوع إلى أنفسهما، و لا يكاد يمكن الجمع بينهما.

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما، يمكن أن يكون دليلا على التنزيلين، و المفروض أنه ليس، فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذلك اللحاظ الآلي، فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقه، و صحة العقوبة على مخالفته في صورتها إصابته و خطئه بناء على استحقاق المتجري، أو بذلك

الظن منزلة القطع الطريقي و منزلة القطع الموضوعي فيما كان القطع مأخوذا بنحو الكاشفية، لان دليل الاعتبار الذي قد أنزل الظن و جعله منزلة القطع له اطلاق يشمل جميع آثار المنزل عليه، و من جملة آثاره كونه موضوعا لحكم من الاحكام.

الرابعة: ان لسان دليل اعتبار الظن منزلة القطع لما كان بلسان إلغاء احتمال الخلاف، و من الواضح ان الظاهر من لسان إلغاء احتمال الخلاف هو لحاظ الكاشفية دون الصفية- كان اطلاق دليل الاعتبار في مقام التنزيل مختصا بشموله لتنزيل الظن منزلة القطع الطريقي و القطع الموضوعي المأخوذ بنحو الكاشفية، دون القطع المأخوذ موضوعا بنحو الصفية، و الى ذلك اشار بقوله: «و توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه» في الظن «و» على «جعله بمنزلة القطع» في جميع ما للقطع من الآثار سواء الشرعية منها و هي ما اشار اليه بقوله: «من جهة كونه موضوعا» أو العقلية منها و هي ما اشار اليه بقوله: «و من جهة كونه طريقا فيقوم» الظن «مقامه» أي مقام القطع «طريقا كان او موضوعا».

اللهاظ الآخر الاستقلالي، فيكون مثله في دخله في الموضوع، و ترتيب ما له عليه من الحكم الشرعي (1).

(1) لا يخفى ان قوله «فاسد جدا» هو خبر «توهم»: أي التوهم المذكور من شمول دليل الاعتبار باطلاقه لقيام الظن مقام القطع الطريقي و الموضوعي فاسد جدا.

و قد اورد عليه بايرادين:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «فان الدليل الى آخره» و توضيحه على وجه لا يرد عليه ما ظن انه وارد عليه، هو ان الظن الطريقي المراد جعله كالقطع الطريقي لم ينظر اليه الا كمرآة الى ما تعلق به و جعل متعلقه كالمقطوع، فقوله: العمري و ابنه ثقتان فما حدثا عني فعني يحدثان، قد نظر فيه الى الظن الحاصل من تحديث العمري بما هو مرآة الى الحكم الذي يحدث به العمري، فالظن في مقام التنزيل و ان كان منظورا اليه إلا انه منظور اليه بما هو مرآة محض لمتعلقه، فان الغرض في هذا الجعل جعل المظنون الذي يحدث به العمري كالمقطوع الذي يحس بالمشاهدة من سماع قول الامام عليه السلام، و الظن المراد جعله قائما مقام القطع الموضوعي ينظر فيه الى الظن بما هو و بذاته لا كونه مرآة للمظنون، فان الظن القائم مقام القطع الموضوعي يقوم مقامه بما هو ظن منظور اليه لان يكون قائما مقام القطع، فالظن الذي يراد قيامه مقام القطع الموضوعي منظور اليه بنفسه لا بنحو ان يكون مرآة للمظنون.

و من الواضح: ان الظن بما هو منظور اليه بنفسه ليس من شئون الظن المنظور اليه كمرآة الى المظنون حتى يكون اطلاق إلغاء احتمال الخلاف شاملا له، فان كون الظن منظورا اليه بنفسه ليس من شئون الظن المنظور اليه مرآة الى المظنون، و هذا هو مراده من قوله (قدس سره): «حيث لا بد في كل تنزيل منهما من لحاظ المنزل» و هو الظن «و المنزل عليه» و هو القطع «و لحاظهما في احدهما آلي» و هو لحاظهما في مقام التنزيل كمرآة الى المظنون و المقطوع «و في الآخر استقلالي» و هو كون الظن ملحوظا بما هو ظن قائما مقام القطع الموضوعي، فان المنظور فيه لا بد و ان يكون

الظن بما هو لا- كمرآة الى المظنون، و هو مراده من قوله في الآخر استقلالي، و لذا فسر ذلك معقبا بقوله: «بداهة ان النظر في حجيته و تنزيله منزلة القطع في طريقيته في الحقيقة الى الواقع و مؤدى الطريق» فان المنظور اليه في جعل الظن مقام القطع الطريقي هو كون مؤداه هو الواقع، فالظن في مثل هذا الجعل قد نظر اليه بما هو مرآة الى المؤدى «و» المظنون «في كونه بمنزلته» و «في» مقام «دخله في الموضوع الى أنفسهما» أي في مقام جعل الظن كالقطع الموضوعي ينظر الى الظن بما هو لا كمرآة الى المظنون، فهو بنفسه المنظور اليه و يكون الغرض تنزيله بنفسه لا تنزيل مؤداه، و من الواضح ان الاطلاق انما يشمل ما يمكن ان يكون من شئون المطلق، و كون الظن منظورا اليه بنفسه ليس من شئون الظن المنظور به كمرآة الى متعلقه و هو المظنون، و لذا عقبه بقوله: «و لا- يكاد يمكن الجمع بينهما نعم لو كان في البين ما» يمكن ان يكون «بمفهومه» ك «جامع بينهما» أي كجامع بين لحاظه بما هو مرآة الى المظنون و لحاظه بما هو و بنفسه «يمكن ان يكون» ذلك الجامع «دليلا على التنزيلين و المفروض انه ليس» لما عرفت من ان لازم لحاظه كمرآة الى المظنون عدم لحاظه بنفسه، و لا جامع بين لحاظ الشيء و عدم لحاظه، فلا يعقل ان يكون الدليل الدال على إلغاء احتمال الخلاف شاملا باطلاقه للظن الطريقي الملحوظ كمرآة الى المظنون و للظن الموضوعي الملحوظ الظن فيه بنفسه، فان النظر اليه كمرآة لازمه عدم النظر اليه بنفسه، و لا يعقل ان يكون هناك جامع بين شيئين لازم احدهما عدم الآخر.

فاتضح مما ذكرنا: ان دليل إلغاء احتمال الخلاف اما ان يكون في مقام النظر الى الظن كمرآة الى المظنون و حينئذ «فلا يكون دليلا على التنزيل إلا بذاك اللحاظ الآلي» المنظور فيه الى جعل المظنون كالمقطع، فيكون خاصا بجعل الظن الطريقي كالقطع الطريقي «فيكون» الظن «حجة موجبة لتنجز متعلقه و صحة العقوبة على مخالفته في صورتها اصابته و خطئه» فالتنجز مختص بصورة الاصابة و صحة العقوبة على المخالفة يشمل الاصابة به و الخطأ «بناء على استحقاق المتجري» للعقاب.

لا يقال: على هذا لا يكون دليلا على أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينة في البين (1).

فإنه يقال: لا إشكال في كونه دليلا على حجيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتريه (2)، وإنما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة عليه (3)، فتأمل في

و اما ان يكون في مقام النظر الى الظن بنفسه وجعله كالقطع الموضوعي، فيكون الظن في هذا الجعل ملحوظا لا كمرآة بل بنفسه، و حينئذ يكون دليل التنزيل مختصا بجعل الظن الموضوعي مقام القطع الموضوعي، و الى هذا اشار بقوله: «او بذلك اللحاظ الآخر الاستقلالي فيكون مثله» أي فيكون الظن مثل القطع الموضوعي «في دخله في الموضوع و» لانه «ترتيب ما له» أي ترتيب ما للقطع الموضوعي على الظن الموضوعي «من الحكم الشرعي».

(1) حاصله: انه بعد ان كان دليل التنزيل لا يعقل ان يشمل تنزيل الظن الطريقي و الظن الموضوعي معا، بل لا بد ان يكون متكفلا لا حدهما فقط، فلازم ذلك كون دليل الاعتبار من المجملات و يحتاج الى قرينة تعين ان المراد به احد التنزيلين، و الى هذا اشار بقوله: «على هذا لا يكون دليلا على احد التنزيلين الى آخره».

(2) حاصله: انه لا اشكال في كونه في مقام تنزيل الظن الطريقي، لظهور مثل قوله فما حدثا عني فعني يحدثان انه في مقام كون المظنون الذي حدثا به هو كالمقطوع المشاهد بسماع حديث الامام نفسه، و لذا قال: «فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه».

(3) بعد ما عرفت من كون دليل التنزيل لا يمكن ان يكون شاملا لكليهما معا، و عرفت ظهوره ايضا في تنزيل الظن الطريقي .. تعرف انه لو قام دليل آخر على لحاظ الظن و تنزيله منزلة القطع الموضوعي يكون دليلا- آخر على تنزيل آخر، و هو مراده من قوله: «و انما يحتاج تنزيله بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالي من نصب دلالة

عليه» وهو ما اشار اليه في اول كلامه بقوله: لا ريب في قيام الطرق و الامارات المعتبرة بدليل حجيتها مقام هذا القسم أي القطع الطريقي، كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الاقسام، بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فيكون دليلا ثانيا على تنزيل ثان.

(1) ولعل مراده الاشارة الى دفع ما اورده على ما ذكره: من كون الظن على كل حال في مقام التنزيل لا بد وان يكون منظورا اليه بالاستقلال فلا يعود كلامه الى محصل، وهو قوله ان الظن في دليل الاعتبار منظور اليه بالنظر الآلي، فان الظن يكون آليا في مقام تحققه متعلقا بمتعلقه لا في مقام لحاظه في مقام التنزيل، بل هو في مقام التنزيل سواء كان المراد به تنزيه منزلة القطع الطريقي او الموضوعي لا محالة يكون منظورا بالاستقلال.

و الجواب عنه ما عرفت: من ان مراده من النظر الآلي للظن في مقام الاعتبار هو لحاظه بما هو مرآة الى المظنون، فالظن وان نظر اليه في مقام التنزيل إلا ان المراد منه بالنظر اليه هو المظنون: أي ان المراد به جعل المظنون كالمقطوع، وليس مراده ان الظن في هذا المقام لم ينظر اليه وهو آلي، بل المراد من آليته كون المراد به هو المظنون، وهذا لا ينافي كونه منظورا اليه ولكنه لم يكن منظورا اليه بما هو بل منظور اليه بما هو مراد منه المظنون، وهذا من موارد الخلط في المنظور بالحمل الاولي، فان ماهية الظن بالحمل الاولي هي المنظورة في مقام التنزيل، ولكن تارة يراد النظر اليها بما هي ماهية الظن، و اخرى يراد بالنظر اليها المظنون، فهي ككثرة الرماد المنظورة في الكناية فانها منظور اليها بنفسها ولكنها كطريق الى الممكنى عنه وهو الجود، والنظر اليها كطريق الى الممكنى عنه لا يجعلها من الماهية الموجودة بالحمل الشائع.

وبعبارة اخرى: ماهية الظن الموجودة بالحمل الشائع هي المتعلقة بمتعلقها خارجا لا الماهية المنظور اليها كطريق الى المظنون، فتدبر.

و لا يخفى أنه لو لا ذلك، لا يمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد- دال على إلغاء احتمال خلافه- مقام القطع بتمام أقسامه، و لو فيما أخذ في الموضوع على نحو الصفية، كان تمامه أو قيده و به قوامه.

فتلخص مما ذكرنا: إن الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها إلا مقام ما ليس مأخوذاً في الموضوع أصلاً (1).

(1) هذا هو الأيراد الثاني و حاصله: انه لو لا ما ذكرنا من عدم امكان شمول دليل الاعتبار الا لتنزيل واحد لما كان مانعا من ان يكون شاملا للقطع الموضوعي الصفية ايضا.

وبعبارة اخرى: انه اذا امكن ان يكون لدليل التنزيل اطلاق يشمل القطع الطريقي و القطع الموضوعي الكشفي، فلا مانع من ان يشمل القطع الموضوعي الصفية ايضا.

فان قلت: إلغاء احتمال الخلاف يمكن ان يكون جامعا بين الطريقي و الكشفي و لا يكون جامعا للصفية ايضا فان الملحوظ فيه جهة الصفية لا الكشفية.

قلت: ان كشف القطع الطريقي المحض غير كشف القطع الموضوعي الكشفي، فان الاول كشفه عن الحكم الذي كان القطع طريقا محضا اليه، و القطع الموضوعي الكشفي كشفه عن متعلقه الذي هو جزء الموضوع للحكم المرتب، فالفرق بين الكشفيين واضح، فالإلغاء احتمال الخلاف في الظن الطريقي انما هو بالنسبة الى الحكم المظنون، و إلغاء احتمال الخلاف بالنسبة الى الظن الموضوعي الكشفي انما هو بالنسبة الى ما هو جزء الموضوع للحكم المرتب عليه، فاذا كان إلغاء احتمال الخلاف مما يمكن ان يكون شاملا لهما مع الفرق بين كشفهما فلم لا يكون شاملا للقطع الصفية، لانه ايضا بما هو قطع كشف لا خلاف فيه، فيكون إلغاء احتمال الخلاف ناظرا الى الظن الذي هو الكشف الناقص المحتمل للخلاف، و منزلا له منزلة القطع الذي هو الكشف التام الذي لا يحتمل الخلاف فيكون شاملا للقطع بجميع اقسامه و لا خصوصية

عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطريقي

وأما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بأدلتها- أيضا- غير الاستصحاب، لوضوح أن المراد من قيام المقام ترتيب ما له من الآثار و الاحكام، من تنجز التكليف وغيره- كما مرت إليه الاشارة- وهي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا أو عقلا (1).

لخصوص القطع الموضوعي الكشفي، ولذا قال (قده): «لو لا ذلك لا يمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال» ذلك الدليل «على الغاء احتمال خلافه مقام القطع بتمام اقسامه و لو فيما اخذ في الموضوع على نحو الصفتية» سواء «كان» القطع «تمامه» اي تمام الموضوع «او قيده و به قوامه» فيكون دليل التنزيل شاملا للقطع باقسامه الخمسة المزبورة.

ولكن بعد ما عرفت من عدم امكان شمول دليل الاعتبار الال لتنزيل واحد، و ظهور دليل الاعتبار في تنزيل المظنون منزلة المقطوع- تعرف ان الامارة لا تصلح الالقيامها مقام القطع الطريقي، فمحصلها ثبوت الحكم الذي دلت عليه الامارة، كثبوت الحكم الذي كان مقطوعا به، و الى هذا اشار بقوله: «فتلخص مما ذكرنا الى آخر كلامه».

(1) توضيح مرامه (قدس سره) ببيان امرين:

الاول: ان الاصول المقررة للجاهل ستة:

- البراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان، و البراءة النقلية و هي مثل رفع ما لا يعلمون، و الاحتياط العقلي كلزوم اجتناب كلا المشتبهين في مورد العلم الاجمالي، بناء على كونه علة تامة للزوم الاجتناب كما يظهر منه (قدس سره) في مباحث البراءة لا في مباحث القطع، فانه سيأتي منه اختيار انه مقتض لا علة تامة، و الاحتياط النقلية و هو كلزوم الاجتناب في الشبهة البدوية على مذاق بعض الاخباريين، او في بعض موارد الشبهة البدوية التي علم الاهتمام بها من الشارع كمورد الدماء

و الفروج، و التخبير و هو عقلي فقط كما في مورد الدوران بين المحذورين و الاستصحاب.

الثاني: ان المراد من قيام شي ء مقام شي ء ليس كونه مرجعا بعد فقده، فانه لو كان هذا المراد من القيام مقام القطع لقامت الاصول كلها مقام القطع، و لا فرق بين الامارات و الاصول اصلا، بل المراد من القيام مقام القطع كون القائم مقام القطع له ما للقطع من الاثر من كونه طريقا منجزا للواقع لو اصاب و عذرا عنه لو خالف.

و اذا كان هذا هو المراد من القيام مقام القطع- يتبين بوضوح عدم قيام الاصول ما عدا الاستصحاب مقام القطع، لوضوح كون لسان الجعل فيها ليس جعلها طريقا منجزا للواقع لو اصاب و عذرا عنه لو اخطأت، بل لسان جعلها هي كونها هي المرجع حيث لا قطع و لا دليل كالقطع موصلا الى الواقع، فلأن لا يبقى الجاهل في حيرة فله في مورد اجراء البراءة، و في مورد آخر يرجع الى غيرها من الاصول بحسب مواردها كما سيأتي بيانها عند التعرض لها في هذا الكتاب ان شاء الله تعالى.

و لا- يخفى ان لسان البراءة العقلية و هي قبح العقاب بلا بيان، و لسان الجعل في البراءة النقلية و هي دليل الرفع ليس معناه كون البراءة منجزة لو اصاب و معذرة لو خالفت، بل البراءة العقلية هي عدم صحة عقاب الجاهل غير المقصّر في الفحص عند عدم وصوله الى ما حكم الله واقعا او تنزيلا، و لازم هذه القضية و ان كان هي المعذرية عند المخالفة إلا ان هذه المعذرية ليست لكون المكلف قد سلك السبيل الموصل بحسب المعتاد فخطأ الواقع، بل انما هي عذرية المكلف حيث لم يصل اليه الحكم بنحو من انحاء الوصول، فليست هذه المعذرية هي المعذرية التي عرفت انها من لوازم القطع لو اخطأ، فلم تقع هذه المعذرية أثرا لطريق له شان الايصال حتى تكون هي الاثر المرتب على القطع.

و اما البراءة النقلية و هي دليل الرفع فلوضوح كون لسانها هو رفع الالزام او رفع المؤاخذة حيث لا- علم، و لازمها هو العذر ايضا عند المخالفة، و قد عرفت ان هذه

لا يقال: إن الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان (1).

المعذرية ليست هي المعذرية المترتبة على القطع لو خالف، فليس للبراءة لسان يقتضي قيامها مقام القطع. واما بقية الاصول فسيأتي التعرض من المصنف في عدم كونها قائمة مقام القطع لكونها طريقا الى الواقع، و الى هذا اشار بقوله: «و اما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه» أي مقام القطع «ب» واسطة «ادلتها ايضا» أي هي كالامارة في عدم قيامها مقام القطع الموضوعي «غير الاستصحاب» ولم يذكر الوجه لاستثناء الاستصحاب منها، و يظهر منه أن لسان دليله يمكن ان يكون دالا على قيامه مقام القطع الطريقي، و سنذكر ما يمكن ان يكون وجها لهذا الاستثناء ان شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لعدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي.

و على كل فقد اشار الى دليل عدم قيامها مقام القطع الطريقي بقوله: «لوضوح ان المراد من قيام المقام» المقام بالرفع، و المراد منه هي الاصول القائمة مقام القطع ان المراد من قيامها مقامه هو «ترتيب ما له» أي ترتيب ما للمقام عنه من الآثار و هو القطع على القائم مقامه من الاصول، فيترتب عليها جميع ما للقطع «من الآثار و الاحكام من تنجز التكليف» لو اصاب «و غيره» و هو العذر لو خالف «كما مرت اليه الاشارة» في كلامه المتقدم «و» الحال ان الاصول ليس لها هذا اللسان بل «هي ليست إلا وظائف مقررة للجاهل في مقام العمل شرعا» كما في البراءة النقلية «او عقلا» في البراءة العقلية، و ليس لها مساس بكونها واقعة في طريق الايصال الى الواقع حتى تكون معذريتها كمعذرية القطع.

(1) حاصله: ان الاصول انما لا تقوم مقام القطع لانها ليست واردة بلسان الاحراز للواقع، و انما كان لسانها لسان انها وظيفة للشاك، و قد عرفت ان المراد من قيام شيء مقام شيء ليس هو مجرد كونه مرجعا يرجع اليه بعد فقده، بل المراد من القيام مقامه هو البدلية عنه، و ان له ما للمقام عنه من الآثار و الاحكام، و حيث ان لسان

فإنه يقال: أما الاحتياط العقلي، فليس إلا نفس حكم العقل بتنجز التكليف، وصحة العقوبة على مخالفته، لا شيء يقوم مقامه في هذا الحكم.

وأما النقلي، فالزام الشارع به، وإن كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة كالقطع، إلا أنه لا نقول به في الشبهة البدوية، ولا يكون بنقلي في المقرونة بالعلم الاجمالي (1)، فافهم (2).

الاصول ليس لسان البدلية عن القطع وان لها ما له من الاحكام والآثار، لذلك قلنا بعدم قيامها مقام القطع.

ولكنه لا يخفى ان هذا انما يتم في دليل البراءة العقلية منها والنقلية، ولا يتم في الاحتياط فان لسانه لسان احراز الواقع، وهو وان لم يثبت له أثر القطع من حيث المعدرية في حال عدم الاصابة لوضوح كون الاحتياط موصلا للواقع على كل حال ولا يتأتى الخطأ فيه، إلا ان له اثر القطع من حيث تنجيز الواقع به في حال الاصابة.

فينبغي ان يقال بقيام الاحتياط مقام القطع وان كان في بعض آثاره لا في جميعها.

(1) و حاصل الجواب ان تنزيل شيء ء يحتاج الى ان يكون هناك شيان يكون احدهما منزلا و الآخر منزلا عليه، فيلحق المنزل ما للمنزل عليه من آثاره واحكامه.

والاحتياط اما عقلي او نقلي، والاحتياط العقلي هو نفس حكم العقل بتنجز الواقع، فليس الاحتياط شيئا قد لحظه العقلاء و نزلوه منزلة القطع حتى يكون هناك شيء ء قائم مقام القطع قد لحقه ما للقطع من اثر التنجيز.

واما النقلي فهو وان كان امرا مجعولا من الشارع لازمه التنجيز، إلا انه لا وجود له، اما في الشبهة البدوية فلا تآ لا نقول به بل نقول بالبراءة فيها، و اما في مورد العلم الاجمالي فهو ليس باحتياط نقلي بل هو عقلي، وقد عرفت انه نفس حكم العقل بالتنجيز لا انه شيء ء منزل عندهم منزلة القطع في اثره وهو التنجيز.

(2) لعله اشارة الى ان عدم القول به منه (قدس سره) لا يمنع من كونه اصلا يقوم مقام القطع في اثره وهو التنجيز عند من يقول به.

او انه اشارة الى ان الاحتياط في المقرون بالعلم الاجمالي انما يكون عقليا حيث يكون علة تامة للتنجيز كما هو مختاره في مباحث البراءة، واما ما سيأتي منه في مباحث القطع فان الظاهر منه كونه مقتضيا لا علة تامة، فيكون امر الشارع به جعلاً منه للاحتياط لتنجيز الواقع كقوله عليه السلام: اهرقهما و تيمّم.

او اشارة الى ان جعل الاحتياط النقلي متحقق في غير الشبهة البدوية و مورد العلم الاجمالي، كما في مقام علم من الشارع الاهتمام به كمورد الدماء و الفروج، فانه اصل قد جعل لتنجيز الواقع، فلسانه لسان احراز الواقع لا جعل الحكم في مقام الشك كوظيفة للجاهل.

واما التخيير فلم يتعرّض المصنف لسبب عدم قيامه مقام القطع، و السبب فيه هو ان المراد من التخيير هو التخيير العقلي في مثل دوران الامر بين المحذورين، و من الواضح انه اصل ليس حكم العقل به لكونه طريقاً الى الواقع، بل هو من الوظائف المقررة للجاهل بالحكم في مقام العمل، لوضوح كون المكلف حيث لا بد له من ان يفعل او يترك في مورد يحتمل كونه واجبا او محرما، و ان امره لا يخلو عن الفعل او الترك و لا يستطيع ان يحتاط بترك كلا الامرين بل لا مناص له من احدهما، و لا حجة له من الشارع في تعيين ما هو الواقع، و المحذور محتمل في كلا طرفي العمل و الترك- فلذا يحكم العقل له بالتخيير، فهو وظيفة له في مقام الشك و ليس واقعا في طريق الواقع حتى يمكن ان يقال بقيامه مقامه.

و بقي الاستصحاب و ان لسانه هل هو لسان الاحراز و الوقوع في طريق الواقع فيكون كالامارات، و يقوم مقام القطع الطريقي، او انه وظيفة للشاك فيكون كالبراءة و لا يقوم مقام القطع؟ و سنتعرّض ان شاء الله تعالى في الحاشية الآتية.

ثم لا يخفى إن دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا، وإن مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن، أو بلحاظ نفس اليقين (1).

(1) لم يشر المصنف الى الوجه في كون لسان دليل الاستصحاب ليس كلسان ساير الاصول في كونها وظيفة للشك، فلذا لا تقوم مقام القطع الطريقي في الاحراز للواقع ليرتب عليها آثاره و احكامه كما عرفت مما مر.

و حاصل ما يمكن ان يكون وجها لكون الاستصحاب ليس كسائر الاصول هو ان الاستصحاب برزخ بين الامارات و الاصول الآخر، و لذا يكون حاكما عليها او واردا في مورد جريانه، و لا مجال لجريانها معه، كما لا مورد لجريانه في مورد قيام الامارة، فان لسان الاستصحاب لسان ابقاء الواقع و عدم رفع اليد عنه بمجرد الشك، و حيث كان لسانه ابقاء ما كان كان مجال لان يقال انه ليس هو مجرد كونه وظيفة في مقام الشك بل هو اقامة المشكوك المسبوق باليقين مقام المتيقن، فيكون نحو لسان الجعل فيه نحو لسان الجعل في الامارة، و ان الاخذ به للبناء على انه هو الواقع.

هذا ما يمكن ان يقال في وجه استثناء الاستصحاب عن لسان ساير الاصول التي كانت هي محض وظيفة مقررة في مقام فقد العلم و الدليل.

و لكن بعد ما عرفت: من ان قيام شيء مقام القطع ليس مجرد كونه مرجعا بعده، بل لا بد و ان يكون بلسان انه هو الواقع، و يتوقف هذا اللسان على كون المجعول له لسان الكشف عن الواقع، فيكون الجعل و الاعتبار متمما لذلك، و اما مع كون المفروض في الاستصحاب هو الشك الفعلي و ان كان مسبوqa باليقين فليس للاستصحاب لسان الكشف حتى يكون الجعل متمما له و مصححا لقيامه مقامه، و هو ايضا وظيفة من الوظائف المقررة للجاهل، فان الاستصحاب حيث ان مورده مورد الشك و هو تساوي الطرفين، فليس له لسان الكشف حتى يكون الجعل متمما له، فان كون الشك محرزا مع كونه فرض تساوي الطرفين فرض الخلف، لعدم قابلية

الشك بما هو شك لان يكون محرزا، ولم يعتبر الشارع الاستصحاب لكونه من موارد الظنون، بل يظهر من الشارع إلغاء الظن الحاصل في مورد، وان اعتبره له لكونه مسبوفا باليقين.

وعلى هذا، فغاية ما يدل عليه دليل الاستصحاب هو البناء عملا على بقاء اليقين، لا أن الشك المسبوق باليقين من المحرزات للواقع.

نعم لو كانت حجية الاستصحاب لا من جهة الاخبار بل كانت حجيته من باب كونه احد الظنون التي قام الدليل على اعتبارها- لكان لاستثناء الاستصحاب مجال، إلا انه ليس بناء المصنف وغيره من المتأخرين على حجيته من هذا الباب، وانما كان حجة للاخبار الدالة على حجيته كما سيأتي مفصل القول في ذلك في بابه، وانما كان حاكما على ساير الاصول لكونه امرا بالجري العملي على وفق اليقين إبقاء لليقين عملا- في مورد الشك، ومع بقاء اليقين ولزوم الجري العملي على طبقه لا يكون الاستصحاب اصلا محضا في مقام الشك، بل يكون برزخا بين الامارة وسائر الاصول، ولذا كان الاستصحاب حاكما على ساير الاصول.

وعلى كل فلو قلنا بان لسانه لسان القيام مقام القطع فانما يكون قائما مقام القطع الطريقي دون الموضوعي، كما عرفت في لسان الطرق و الامارات، فلا يقوم الاستصحاب مقام القطع الموضوعي مطلقا سواء القطع الموضوعي الكاشفي أو الصفتي، وهو مراده من الاطلاق في قوله لا- يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا، لما عرفت من ان الدليل الدال على الاعتبار لا يعقل ان يكون دالا بالمطابقة بحسب اطلاقه على التنزيلين، لما تقدم من لزوم ذلك الجمع بين اللحاظين كما مرّ بيانه، وان دليل الاعتبار اما ان يكون مسوقا لبيان القطع الطريقي او القطع الموضوعي، والى هذا اشار بقوله: «وان مثل لا تنقض اليقين لا بد من ان يكون مسوقا أما بلحاظ المتيقن» وهو القطع الطريقي الذي كان الملحوظ اعتبار المظنون او المشكوك هو المتيقن، والغاء احتمال الخلاف فيه «او» يكون مسوقا «بلحاظ نفس

و ما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و القطع، و أن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة (1) - لا يخلو من تكلف بل تعسف. فإنه لا يكاد يصح تنزيل

اليقين» و ملاحظة الظن بما هو ظن او الشك بما هو شك، و تنزيلهما منزلة القطع و نتيجه تنزيلهما منزلة القطع الموضوعي، و لا يعقل ان يكون دليل التنزيل دالا بالمطابقة عليهما معا بان يكون له اطلاق يشمل كلا التنزيلين بنحو المطابقة كما مر مفصلا.

(1) لا يخفى ان المصنف ذكر في حاشيته على الرسائل وجها لا مكان دلالة دليل الاعتبار على كلا التنزيلين، بان يكون دالا على احدهما بالمطابقة و على الآخر بالا-لتزام، و لا- مانع منه لو تم، لان المحال دلالة دليل التنزيل عليهما معا بالمطابقة، و اما دلالة على احدهما بالمطابقة و على الآخر بنحو الكشف و الملازمة العرفية فيكون كاشفا عن حصول التنزيلين معا، فلا مانع منه و لا محالية فيه لعدم لزوم ما هو كالجمع بين اللحاظين فيه، فانه على هذا الوجه لو تم لدل على ان هناك تنزيلين و منزلين قد نظر الشارع فيهما الى لحاظ الاستصحاب و تنزيله منزلة القطع الطريقي، و له نظر آخر و تنزيل آخر قد نظر فيه الى تنزيله منزلة القطع الموضوعي ايضا، و هذا و ان ذكره في دليل الاستصحاب إلا انه يجري حرفا بحرف في دليل الاعتبار الدال على جعل الامارة و تنزيلهما منزلة القطع الطريقي ايضا.

و توضيحه يحتاج الى بيان امور توضيحا لاصل التقريب، و لعبارة في الكتاب:

الاول: ان القطع الموضوعي و ان كان تمام الموضوع بمعنى انه لو انكشف الخلاف لما كان مضرا في ترتيب الحكم، إلا انه حيث كان لتعلق القطع بالخمير - مثلا - بالخصوص دخل في اخذه موضوعا للحكم المرتب عليه كان القطع جزء الموضوع

على كل حال، لفرض كونه مأخوذاً بما هو متعلق بالخمر أو الوجوب موضوعاً لوجوب التصديق، فللخمر أو الوجوب دخل في ترتب الحكم ولو لكونهما قد اخذاً متعلقاً للقطع ولو لم يكن لوجودها الخارجي دخل في ذلك، ولكن هذا المقدار كاف في كون القطع جزءاً للموضوع الحكم.

الثاني: ان الموضوع المركب من جزئين، تارة: يكون الموضوع بكلاً - جزأيه محرزاً بالوجدان كالماء و الكرية المأخوذين موضوعاً لعدم انفعال الماء. و اخرى يكون احد الجزئين محرزاً بالوجدان كمائة الماء، و لكن كرتيه محرزة بالاستصحاب بان كان متيقن الكرية سابقاً و مشكوكاً فيها فعلاً. و ثالثة: يكون كلا الجزئين محرزين بالاستصحاب كما لو كانت مائة الماء و كرتيه كلتاهما مشكوكتين، و لكنهما كانتا مسبوقتين باليقين بان كان هذا الماء سابقاً ماء و كراً، فيجري الاستصحاب في كليهما و به يحرز كونه ماء و كراً بالفعل و يترتب عليه آثار الماء الكر المحرز بالوجدان.

الثالث: ان دليل الاعتبار يدل بالمطابقة على تنزيل المشكوك او المظنون منزلة المتيقن و المقطوع، فهو يدل بالمطابقة على تنزيل الاستصحاب و الامارة منزلة القطع الطريقي، و بعد تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع يكون المستصحب و المؤدى حكماً تعبدياً تنزيلياً، و يحصل القطع بهذا الحكم التعبدى التنزيلى، و هذا هو القطع بالواقع التنزيلى اللازم لجعل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و هو مركب جعلي في ازاء المركب من القطع و الواقع في القطع الموضوعي، و هو الذي يشير اليه في عبارته (قدس سره) بقوله: «ملازمة بين تنزيلهما و تنزيل القطع بالواقع تنزيلاً و تعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة».

و لما كان اطلاق دليل الاعتبار دالاً على لزوم ترتيب جميع ما للمتيقن من الآثار على المشكوك و المظنون و من بعض آثار المتيقن كونه جزءاً للقطع الموضوعي، و هو يتوقف على لحاظ آخر و تنزيل ثانٍ للمشكوك و المظنون غير تنزيلهما منزلة المتيقن - فدليل الاعتبار الدال على لزوم ترتيب جميع الآثار على هذا المظنون و المشكوك

يتوقف على ان يكون هناك لحاظ و تنزيل آخر، قد لحظ الشارع فيه تنزيل المشكوك و المظنون منزلة المقطوع بما هو جزء الموضوع، فدليل الاعتبار الدال على لزوم ترتيب جميع الآثار على هذا المشكوك و المظنون سواء كان المشكوك و المظنون تمام الموضوع للاثر كما في القطع الطريقي او كانا جزءا لما هو موضوع الاثر، و دليل الاعتبار و ان كان ساكتا عن تعيين الجزء الآخر الذي يكون له مع المتيقن دخل في ترتب الحكم، إلا ان الاطلاق في لزوم ترتيب جميع ما للمتيقن من الآثار على المشكوك و المظنون، بعد ان دلّ بالالتزام على ان يكون هناك لحاظ آخر للشارع للمشكوك و المظنون و تنزله منزلة المتيقن بما له من الآثار، فيكون دالا على ان الجزء الآخر الذي قد لحظه الشارع في هذا التنزيل لترتيب جميع الآثار هو القطع دون شيء آخر، و هو امر يفهمه العرف، فانه من المستبعد جدا ان يكون الجزء الآخر هو شيء آخر غير القطع، فانه بعد ان كان دليل الاعتبار دالا باطلاقه على ترتيب جميع الآثار للمظنون، و منها الأثر المرتب على القطع بالواقع التنزيلي الحاصل قهرا من تنزله منزلة المقطوع، فالعرف يفهم من هذا ان الجزء الآخر الذي لحظ بلحاظ آخر غير هذا اللحاظ الآلي هو القطع بالواقع التنزيلي، لا شيء آخر غير القطع به. (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 5؛ ص 85

حصل مما ذكرنا: انّ لدليل الاعتبار دالتين: دلالة بالمطابقة و هي تنزيل المظنون أو المشكوك منزلة المقطوع الطريقي، و دلالة بالالتزام و هي لحاظ القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع بما هو جزء الموضوع.

و بعبارة اخرى: ان المحافظة على الاطلاق في لزوم ترتيب جميع الآثار على المشكوك و المظنون يدل بالمطابقة على تنزلهما منزلة الواقع، و نتيجة هذا هو جعل المظنون و المشكوك كالمقطوع الطريقي، و حيث ان من جملة آثار الواقع كونه جزء الموضوع في القطع الموضوعي، و لزوم ترتيب هذا الاثر ايضا على المشكوك و المظنون لاجل الاطلاق فلا بد في لزوم ترتيب هذا الاثر المشمول للاطلاق ان يكون دالا بالالتزام على انه بعد تنزيل المشكوك و المظنون منزلة الواقع قد صار هذا المشكوك

ص: 85

والمظنون واقعا تنزيليا، وقد حصل القطع به بواسطة هذا التنزيل المطابقي، وبه يتم كلا جزأي المركب الجعلي، فانه بعد تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع يحصل واقع جعلي ويحصل قطع بهذا الواقع الجعلي قهرا، وهو مركب بإزاء المركب من القطع بالواقع في القطع الموضوعي، ولازم اطلاق دليل الاعتبار لجميع الآثار التي من جملتها كون المؤدى والمستصحب جزء الموضوع أن يكون دالا على ان الشارع قد لحظ هذا المركب الذي حصل قهرا ونزله بتنزيل آخر منزلة القطع الموضوعي، فالاطلاق يدل على ان الجاعل قد لحظ ايضا بلحاظ آخر هذا القطع بالواقع التنزيلي ونزله منزلة القطع بالواقع الذي هو جزء الموضوع، كل ذلك محافظة على الاطلاق في لزوم ترتيب جميع الآثار التي للواقع على المشكوك والمظنون التي من جملتها ما كان الواقع فيها جزء الموضوع، فالقطع بالواقع التنزيلي وتنزله منزلة القطع بالواقع الموضوعي قد حصل كلا جزأيه قهرا بواسطة الاطلاق في ترتيب جميع ما للواقع من الآثار على المشكوك والمظنون، التي من جملتها الحكم المرتب على الواقع باعتبار كونه جزء الموضوع للقطع الموضوعي، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و ما ذكرنا في الحاشية» أي في حاشيته على رسائل الشيخ «في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و» منزلة «القطع و» طريق ذلك «ان دليل الاعتبار» بدلالته المطابقية «انما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى» في الاستصحاب و الامارات «منزلة الواقع» فهو لا يدل إلا على تنزيل المظنون و المستصحب منزلة الواقع، فهو ناظر الى الطريقة فقط و الى ما كان القطع آليا لا استقلاليا، و اما الدلالة التي يكون القطع فيها ملحوظا بالاستقلال فانما هي لدلالة التزامية غير هذه الدلالة المطابقية اقتضاها الاطلاق في لزوم ترتيب جميع ما للواقع على المستصحب و المؤدى التي منها ما كان الواقع فيها جزء الموضوع، و الى هذا اشار بقوله: «و انما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة» فهي دلالة اخرى التزامية غير هذه الدلالة المطابقية تدل بان هناك ملازمة «بين تنزيلهما» أي بين تنزيل المستصحب و المؤدى

جزء الموضوع أو قيده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فيما كان جزؤه الآخر أو ذاته محرزاً بالوجدان، أو تنزيهه في عرضه، فلا يكاد يكون دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع، ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر، فيما لم يكن محرزاً حقيقة، و فيما لم يكن دليل على تنزيههما بالمطابقة، كما في ما نحن فيه - على ما عرفت - لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه أصلاً، فإن دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدى، فإن الملازمة إنما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقي، و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي أولاً بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي، و تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى، فتأمل جيداً (1)، فإنه لا يخلو عن دقة.

منزلة الواقع، و تنزيل آخر اقتضاه الاطلاق «و» هو «تنزيل القطع بالواقع تنزيلاً و تعبداً» الحاصل هذا القطع بالواقع التنزيلي و التعبدي من تنزيههما منزلة الواقع، فإنه بعد تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع يكون المستصحب و المؤدى من الواقع التنزيلي، و يحصل القطع بهذا التنزيل بواسطة دليل الاعتبار الدال بالمطابقة على تنزيههما منزلة الواقع، و المحافظة على الاطلاق تقتضي ان يكون هناك تنزيل آخر غير التنزيل المطابقي و هو تنزيل القطع بالواقع التعبدي «منزلة القطع بالواقع حقيقة».

(1) قوله: «لا يخلو من تكلف بل تعسف» هذا خبر لقوله: «و ما ذكرنا في الحاشية» أي ما ذكرنا في الحاشية بالبيان الذي مر لا يخلو من تكلف و تعسف.

اما وجه كونه تكلفا فلعله لكون هذا التكليف كله انما هو للمحافظة على الاطلاق في لزوم ترتيب جميع الآثار التي منها كونه جزء الموضوع.

ولا- يخفى ان كونه جزء الموضوع ليس من شئون تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، فان الاطلاق انما يقتضي ترتيب جميع ما للخمر الواقعية التي يكون القطع طريقا لها على الخمر التي تعلق الظن بها، ولا يدل الاطلاق على ترتيب آثار القطع بالخمر الواقعية على القطع بالخمر الجعلية، فان آثار المظنون ذاته من شئونه، و اما آثار القطع به فليس من شئونه، فكون هذا الاطلاق مقتضيا لذلك لا يخلو عن تكلف.

و اما كونه تعسفا فلما اشار اليه بقوله (قدس سره): «فانه لا يكاد يصح الخ» و توضيحه ببيان امرين:

الاول: ان تنزيل شيء ء منزلة شيء ء لا بد فيه من وجود اثر مفروغ عنه يكون التنزيل بلحاظه، اما اذا لم يكن هناك اثر فلا يعقل التنزيل و يكون لغوا.

الثاني: انه اذا كان هناك موضوع مركب لاثر من الآثار فتتنزيل شيء ء منزلة جزء هذا المركب لا يعقل إلا ان يكون الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او تنزيل آخر يحزره في عرض هذا التنزيل ليكون لتنزيل هذا الجزء اثر بالفعل بحسبه يصح التنزيل له.

اذا عرفت هذا- تعرف انه لا- يعقل ان يكون الاطلاق ناظرا الى لزوم ترتيب جميع الآثار على المستصحب و المؤدى حتى كونه جزءا للموضوع، لوضوح ان نظره الى ذلك موقوف على لحاظ الجزء الثاني و هو القطع به ليكون لهذا الجزء اثر بالفعل، و الجزء الآخر و هو القطع به الذي هو القطع بالواقع التنزيلي يتوقف على الجعل المطابقي للمستصحب و المؤدى منزلة الواقع، فاللحاظ الاطلاقي لمثل هذا الاثر يتوقف على لحاظ الجزء الثاني و هو القطع به المتوقع هذا القطع على الجعل المطابقي للمستصحب و المؤدى، لوضوح انه بعد جعلهما بمنزلة الواقع يحصل القطع بهذا

الواقع التنزيلي، فالدلالة الالتزامية متوقفة على الدلالة المطابقية، وقد عرفت ان الاطلاق في الدلالة المطابقية يتوقف على الدلالة الالتزامية، فالاطلاق في الدلالة المطابقية يتوقف على الدلالة الالتزامية المتوقفة على الدلالة المطابقية، وهذا دور واضح، فتحقق الاطلاق في الدلالة المطابقية بحيث يكون ناظرا حتى الى التنزيل منزلة القطع الموضوعي مستلزم للدور فهو محال، لان ما يستلزم المحال محال.

هذا ما اورده في عبارته ولم يشر الى الامر الاول لمفروغيته، ولكن اشار الى الأمر الثاني بقوله: «فانه لا يكاد يصح الخ».

قوله: «تنزيله في عرضه» أي ان الجزء الآخر اذا لم يكن محرزا بالوجدان فلا بد و ان يكون محرزا بتنزيل في عرض هذا التنزيل للجزء.

قوله: «كما في ما نحن فيه» أي انه بعد ما عرفت من ان تنزيل شيء منزلة جزء المركب يتوقف على احراز الجزء الآخر اما بالوجدان او بتنزيل آخر- يتضح انه في مثل ما نحن فيه الذي ليس هناك شيء غير دليل الاعتبار الدال بالمطابقة على جعل الظن كالقطع الطريقي لا يعقل ان يكون له اطلاق يشمل تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع بما هو جزء للقطع الموضوعي، لان تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع بما هو جزء للموضوع في القطع الموضوعي لا- يصح إلا اذا كان جزء المركب الآخر محرزا وهو القطع بالواقع التنزيلي، اما بالوجدان وهو غير موجود او بتنزيل بدليل آخر غير هذا الدليل الذي كانت دلالاته المطابقية هو الجعل الطريقي وهو غير موجود ايضا، فان المفروض انه ليس هناك دليل عدا دليل الاعتبار، وكون دليل الاعتبار له دالتان: مطابقية على الجعل الطريقي، والتزامية على الجعل الموضوعي يلزمه الدور، والى الدور اشار بقوله: «فان دلالاته على تنزيل المؤدى» بما هو جزء الموضوع المستفاد من الاطلاق في الدلالة المطابقية «تتوقف على دلالاته على تنزيل القطع» أي تتوقف على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي الذي هو جزء الموضوع في هذا المركب «ب» واسطة «الملازمة دلالة الاطلاق على ذلك التنزيل للجزء الآخر، لما

عرفت من انه لا معنى لتنزيل شيء منزلة جزء المركب ما لم يكن الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او بتنزيل آخر في عرض هذا التنزيل «و» المفروض انه «لا- دلالة له كذلك» أي المفروض انه لا- دلالة لدليل الاعتبار بنحو الاطلاق الشامل حتى لتنزيل الجزء في القطع الموضوعي «الا بعد دلالاته» أي بعد دلالة دليل الاعتبار بالمطابقة «على» الجعل الطريقي الذي هو «تنزيل المؤدى» منزلة الواقع، فالدلالة المطابقيه المتضمنة للاطلاق تتوقف على الدلالة الالتزامية المتوقفة هذه الدلالة الالتزامية على الدلالة المطابقيه، و هو دور واضح، فيلزم من الاطلاق في الدلالة المطابقيه الدور و ما يستلزم الدور محال، فالاطلاق في الدلالة المطابقيه محال.

و الى توضيح هذا اشار بقوله: «فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي» و هو القطع بالواقع التنزيلي «و القطع» بالواقع «بالموضوع» الواقعي في القطع الموضوعي.

و من الواضح توقف حصول القطع بالواقع التنزيلي على تنزيل المؤدى منزلة الواقع المدلول عليه بالدلالة المطابقيه، و لذا قال: «و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدي اولا بدليل الامارة» الدال عليه بالمطابقة «لا قطع بالموضوع التنزيلي كي يدعى الملازمة» محافظة على الاطلاق «بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي و» بين «تنزيل المؤدى منزلة الواقع» ليكون لهذا التنزيل أثر حتى يصح التنزيل لجزء المركب، لما عرفت من ان تنزيل شيء منزلة جزء المركب لغو ما لم يكن الجزء الآخر محرزا اما بالوجدان او بتنزيل آخر في عرض هذا التنزيل، و المفروض عدمهما و انه ليس هناك إلا دليل الاعتبار فقط، و كونه دالا على التنزيلين معا يستلزم الدور كما عرفت.

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تم لعمّ، ولا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف (1).

الامر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور (2)، ولا مثله

(1) حاصله: انه بناء على تمامية ما ذكره في الحاشية من دلالة دليل الاعتبار على التنزيلين معا، فلا وجه لاختصاص ذلك بتنزيل الظن منزلة القطع الكشفي، بل يعم القطع المأخوذ بنحو الصفية، ولذا قال: «فان هذا لو تم لعمّ» أي لعمّ القطع الموضوعي الصفتي ايضا، ولا اختصاص له بما اذا كان مأخوذاً بنحو الكشف فقط.

(2) قد عرفت فيما مرّ امكان اخذ القطع بالحكم او بالموضوع في حكم آخر، كاخذ القطع بالوجوب او بالخمر في وجوب التصديق، أمّا اخذ القطع بالوجوب في نفس ذلك الوجوب او اخذ القطع بالصلاة الواجبة في نفس وجوبها فغير معقول، للزوم الدور كما اشار اليه في المتن و الخلف ايضا، اما لزوم الدور فلوضوح توقف الحكم على موضوعه فيكون ذلك الحكم الشخصي بما انه جزء الموضوع فهو مما يتوقف عليه ذلك الحكم الشخصي، لفرض كون القطع به هو الموضوع لترتبه بنفسه على ذلك الموضوع، فهو من حيث كونه جزء الموضوع يكون موقفاً عليه، و من حيث كونه حكماً لذلك الموضوع يكون موقفاً على الموضوع، لتوقف كل حكم على موضوعه، فيتوقف ذلك الحكم الشخصي باعتبار كونه حكماً لموضوع على موضوعه، و من حيث كونه بنفسه جزء ما هو الموضوع له فيتوقف الموضوع المركب منه و من القطع عليه توقف المركب على اجزائه، فيكون تحقق ذلك الحكم الشخصي متوقفاً على مركب يتوقف تحقق ذلك المركب على نفس ذلك الحكم الشخصي، و نتيجة ذلك توقف الحكم الشخصي على نفسه لتوقفه على موضوعه الذي كان ذلك الموضوع متوقفاً عليه ايضا و الى هذا اشار بقوله: «لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم» الشخصي «للزوم الدور».

و لو قلنا بان هذا التوقف ليس من الدور لان الدور توقف موجود على موجود آخر يكون ذلك الموجود متوقفا على ما كان متوقفا عليه، و لكن محذور الدور موجود فيه و هو محالية توقف الشيء على نفسه.

ولكن لا يخفى ان هذا الدور او محذوره انما يلزم تحققه في نظر القاطع لا في الواقع لجواز خطأ القطع، فيكون القطع بالحكم الموهوم موضوعا للحكم الواقعي، فيكون الموقوف غير الموقوف عليه فلا دور و لا نتيجه. بل يمكن منع الدور حتى عند القاطع، لان القطع متوقف على ماهية الحكم و وجود الحكم و كونه بالحمل الشائع حكما موقوفا على القطع المتعلق بهذه الماهية، فاختلف الموقوف و الموقوف عليه، و مع الاختلاف لا دور.

نعم يلزم الخلف من اخذه في موضوع نفسه، لوضوح ان فرض كونه جزء الموضوع فرض تحققه، و فرض توقف تحققه على تحقق موضوعه فرض عدم تحققه، فاخذه موضوعا لنفسه يلزم منه فرض تحققه و عدم تحققه و هو الخلف.

(1) لا يخفى انه كما لا يعقل اخذ القطع موضوعا لنفس الحكم الشخصي كذلك لا يمكن ان يكون القطع بالوجوب موضوعا لوجوب آخر لذلك الشيء، بان يقول اذا قطعت بوجوب شيء فذلك يكون واجبا ايضا بوجوب ثان وارد على ذلك الشيء، فان لازمه اجتماع وجوبين على ذلك الشيء، لوضوح محاليه جعل بعثين بداعي جعل الداعي متسلطين على شيء واحد و محركين اليه، و الى هذا اشار بقوله: «و لا مثله للزوم اجتماع المثلين».

و لا يخفى ان هذا ايضا انما يلزم بنظر القاطع لا في الواقع، لجواز خطأ القطع فلا يكون هناك الا تحريك واحد، و هو التحريك الثاني الذي كان موضوعه هو القطع بالوجوب.

الضدين (1)، نعم يصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده (2).

(1) لا يخفى ان القطع بوجوب شيء لا يعقل ان يكون موضوعا لحكم ضد ذلك الوجوب واردا على ذلك الموضوع، فانه يلزم منه اجتماع الضدين على موضوع واحد بنظر القاطع ايضا، فلا يعقل ان يقول المولى اذا قطعت بوجوب الصلاة فهي محرمة او مباحة وهذا واضح.

(2) قد تقدم ان للحكم مراتب، و المحال هو اخذ القطع بالحكم موضوعا للحكم في المرتبة التي تعلق بها القطع، او موضوعا لحكم آخر مثله في نفس تلك المرتبة او لحكم آخر ضده في نفس تلك المرتبة ايضا.

اما اخذ القطع بالحكم في مرتبة موضوعا لنفس الحكم في المرتبة الاخرى، بان يقول اذا قطعت بالوجوب الانشائي يكون واجبا بالفعل، فلا مانع منه لقابلية الحكم الانشائي ان يترقى الى المرتبة الفعلية بواسطة القطع به، فيكون القطع بالحكم بمرتبة الانشائية مبلغا لنفس ذلك الحكم لمرتبة الفعلية، ولا محذور فيه اصلا، لا محذور الدور لتعدد الموقوف والموقوف عليه، فان الحكم بمرتبة الفعلية موقوف على الحكم بمرتبة الانشائية، والحكم بمرتبة الانشائية ليس موقوفا على الحكم بمرتبة الفعلية.

ولا خلف ايضا لان لزوم الخلف هو فرض كونه موجودا في مرتبته وليس بموجود في تلك المرتبة، اما فرض كونه موجودا في مرتبة وليس بموجود في مرتبة اخرى فلا خلف فيه.

وكذلك لا مانع من كون القطع بالحكم بمرتبة الانشائية موجبا لجعل حكم آخر مثله او ضده في المرتبة الفعلية، فلا مانع منه ايضا لجواز ان يقول اذا قطعت بوجوب الصلاة الانشائي فالصلاة واجبة بوجوب آخر فعلي، او انها تكون فعلا محرمة او مباحة ولا محذور في هذا الحكم، فالحكم الانشائي موضوعه نفس الصلاة، والقطع

و أما الظن بالحكم، فهو وإن كان كالقطع في عدم جواز أخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة، كان جعل حكم آخر في مورده- مثل الحكم المظنون أو ضده- بمكان من الامكان (1).

كان طريقا اليه، و القطع المتعلق به بهذه المرتبة يكون موضوعا و سببا لحكم آخر في المرتبة الفعلية.

لا يقال: القطع بالحكم بمرتبه الانشائية يوجب بلوغه لمرتبة الفعلية فيلزم من جعل الحكم الآخر في المرتبة الفعلية اجتماع المثلين فيما كان الحكم الثاني- مثلا- للحكم الانشائي، و الضدين فيما كان ضدا له لان الحكم الانشائي بتعلق القطع به يكون فعليا، و قد فرضنا ان تعلق القطع به سبب لحكم آخر فيجتمع الحكمان في المرتبة الفعلية، فان كانا مثلين كان من اجتماع المثلين، و ان كانا ضدين كان من اجتماع الضدين.

فانه يقال: ان هذا انما يلزم حيث يكون بلوغ الحكم الانشائي لمرتبة الفعلية قد تمت جميع شرائطه عدا تعلق القطع به، اما اذا لم يستوف جميع الشرائط فان تعلق القطع به لا يبلغه للمرتبة الفعلية و يكون باقيا على انشائيته، و حينئذ لا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين، لوضوح عدم المانع من اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين في مرتبتين، و انما المحال اجتماعهما في مرتبة واحدة و لذا قال (قدس سره): «نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة اخرى منه» أي من نفس ذلك الحكم بان يكون القطع بمرتبه الانشائية موجبا لترقيه و جعله فعليا، و يصح ايضا اخذ الحكم بمرتبه الانشائية موضوعا لمثل ذلك الحكم او لضد ذلك الحكم في المرتبة الفعلية، و الى هذا اشار بقوله: «او مثله او ضده».

(1) حاصله: انه فرق بين القطع و الظن، فان الظن مثل القطع في عدم امكان اخذه موضوعا لنفس ذلك الحكم، فلا يعقل ان يكون الظن بالوجوب الفعلي موضوعا

لنفس ذلك الوجوب الفعلي، واما اخذ الظن بالحكم الفعلي موضوعا لحكم آخر مثل ذلك الحكم او ضدا لذلك الحكم فلا مانع.

اما عدم امكان اخذه في موضوع نفسه كالقطع فلبداهة استلزام ذلك للخلف، لان فرض كونه متعلقا للظن فرض كون موضوعه و متعلقه ليس هو الظن، بل الصلاة- مثلا- او غيرها من متعلقات الاحكام، و فرض كون موضوعه هو الظن به فرض عدم كون موضوعه هو الصلاة او غيرها، بل موضوعه نفس الظن المتعلق به دون الصلاة او غيرها من متعلقات الاحكام، فاخذ الظن بالحكم في موضوع شخص ذلك الحكم لازمه فرض الحكم و فرض عدم الحكم و هذا خلف واضح، و الى هذا اشار بقوله: «و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع في عدم جواز اخذه في موضوع نفس ذلك الحكم المظنون» بنفسه و بشخصه لما عرفت من لزوم الخلف.

و اما امكان اخذه موضوعا لحكم آخر مثله او ضده في نفس مرتبته فلا مانع منه، و هو ليس كالقطع من هذه الجهة لان القطع بالحكم بمرتبة الفعلية وصول للحكم تام لا مجال لاحتمال الخلاف فيه، فيلزم من كونه موضوعا لحكم آخر مثله او ضده في مرتبة الفعلية القطع باجتماع المثلين او الضدين، و اما الظن فحيث انه ليس وصولا تاما للشئ المتعلق به و احتمال الخلاف فيه موجود، فلا يلزم من جعل حكم آخر في تلك المرتبة القطع باجتماع المثلين او الضدين، فيجوز للمولى ان يقول اذا ظننت بوجوب الصلاة فالصلاة تكون واجبة بالفعل او محرمة او مباحة، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انه لما كان معه» أي مع الظن حيث كان مشوبا باحتمال الخلاف و لم يكن الحكم المتعلق به الظن تام الوصول، فلا يلزم من جعل الحكم في هذه المرتبة قطع باجتماع المثلين، لفرض كونه ظنا غير تام الوصول، فهناك مجال لجعل حكم آخر موضوعه الظن بالحكم الواقعي، فيقول المولى اذا ظننت بالحكم الواقعي فقد جعلت ذلك الحكم ثانيا في ظرف ذلك الظن، و يكون هذا الحكم حكما ظاهريا آخر موضوعه الظن بالحكم الواقعي.

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا، بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل (1).

وبعبارة أخرى: انه لا مانع من الحكم الظاهري حيث لم ينكشف الحكم الواقعي، حيث عرفت ان المانع منه في القطع هو القطع باجتماع المثليين أو الضدين، وفي مورد احتمال الخلاف لا قطع باجتماع المثليين أو الضدين، فلا مانع من جعل حكم آخر مثل الحكم المتعلق به الظن أو ضده، والى هذا اشار بقوله: «لما كان معه مرتبة الحكم الظاهري محفوظة» لفرض احتمال الخلاف و عدم وصول الحكم الواقعي تماما لذلك «كان جعل حكم آخر في مورد مثل الحكم المظنون أو ضده بمكان من الامكان» لما عرفت من عدم المانع الموجود في مورد القطع بالحكم.

(1) حاصله: ان المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، فكما ان ما يوجب القطع بالمحال محال كذلك ما يوجب الظن بالمحال محال ايضا، فكيف يعقل ان يكون الظن بالحكم الواقعي الفعلي موضوعا لحكم آخر فعلى مثله أو ضده، فانه لا محالة يوجب الظن باجتماع المثليين أو الضدين في المرتبة الفعلية، و هو محال كالقطع باجتماع المثليين أو الضدين لما عرفت، اذ المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم لا محتملا، و احتمال المحال كالقطع بالمحال.

نعم لا- مانع من اخذ الظن بالحكم الواقعي موضوعا لحكم آخر او اخذ الظن بالحكم في مرتبة موضوعا للحكم في مرتبة اخرى، فالظن كالقطع من دون خلاف بينهما اصلا، و ما يجوز في القطع يجوز في الظن و ما لا يجوز في القطع لا يجوز في الظن، و لذا قال (قدس سره): «كما في القطع طابق النعل بالنعل» أي ان الحال في الظن كالحال في القطع سوى ان اللازم في القطع هو القطع بالمحال وفي الظن الظن بالمحال، و قد عرفت ان الظن بالمحال كالقطع بالمحال محال ايضا.

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أمانة مؤدية إليه تارة، وإلى ضده أخرى، ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى (1)،

(1) توضيحه ببيان أمور: الأول: ان هذا الاشكال لا يختص بالمقام و هو فيما اخذ الظن بالحكم الواقعي موضوعاً لحكم آخر مثله او ضده، بل هو مشترك الورود في الامارات المعتمدة و الاصول الجارية في مورد الشك في الحكم الفعلي، كما سيجي ء ان شاء الله تعالى التعرض له في مبحث الامارات في الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري.

الثاني: ان الظن المأخوذ موضوعاً لحكم مثل الحكم الواقعي او ضده هو الظن غير المعتمد طريقاً الى الواقع، اذ لو كان هو الظن المعتمد لما كان قسماً في قبال الامارات المعتمدة و الاصول، و انما كان هذا الظن قسماً في قبال الامارات لكونه مأخوذاً لمحض الموضوعية للحكم الثاني.

الثالث: ان التماثل و التضاد بين الاحكام انما يكون في الفعلية الحتمية، لوضوح ان البعث الفعلي المنجز في مورد لا يقبل بعثاً آخر نحوه او زجراً عنه فيتماثلان او يتضادان، اما اذا كان الحكم غير بالغ هذه المرتبة بل كانت فعليته معلقة، فيكون حاله حال الحكم الانشائي مع مثله او ضده من الحكم الفعلي، وقد عرفت انه لا مانع من اجتماعهما في القطع فضلاً عن الظن.

الرابع: ان الحكم لا بد ان يكون منبعثاً عن مصلحة ملزمة، و لكنها تارة: تكون مما يجب ايصالها و ان يكون المولى بصدد ايصالها، لانها تكون من الالزام بحد تدعو المولى الى ايصالها اما بالعلم او باقامة الحجة عليها او بالاحتياط في موردها، و هذه هي المرتبة التي يكون الحكم فيها فعلياً حتمياً.

و اخرى: لا تكون المصلحة الملزمة بهذا المقدار من الالتزام بحيث تدعو الى ايصالها اما بالعلم او بجعل الاحتياط او باقامة الحجة عليها، ويكون حدها انها بحيث لو علم بها من باب الاتفاق لتنجزت، و الحكم في مثل هذا الفرض يكون فعليا غير حتمي و تكون فعليته تعليقية، لانها بحيث لو علم بها لتنجزت، و حال هذه الفعلية حال المرتبة الانشائية لعدم بلوغ الحكم الى حد يستحق فاعله المثوبة و تاركه العقوبة، و الحكم في هذه المرتبة ليس باعئا و لا زاجرا بالفعل.

اذا عرفت هذه الـمور- تعرف الفرق بين الظن المأخوذ في الموضوع و بين القطع المأخوذ كذلك، فان الظن غير المعتمد و كان اخذه لمحض كونه موضوعا لحكم ثان لا- يكون منجزا للحكم الفعلي التعليقي، فلا- مانع من جعل حكم مماثل للحكم الواقعي او مضاد له لفرض كون الفعلية فعلية تعليقية و ليست بعثا و زجرا بالفعل، فلا مانع من ان يكون هناك بعث آخر أو زجر آخر متعلقين بمتعلق الحكم الواقعي، بخلاف القطع فانه لو تعلق بالمرتبة التعليقية لتنجزت، و حينئذ لا يعقل في موردها جعل حكم آخر مثل الحكم الواقعي او ضده، للزوم اجتماع المثليين على الاول و الضدين على الثاني.

فاتضح الفرق بين الظن و القطع في امكان اخذ الاول موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي او ضدا له، و قد اشار الى خصوص المقدمة الرابعة بقوله: «يمكن ان يكون الحكم فعليا» معلقا لا حتميا و لا تكون مصلحته تدعو الى الايصال كما تدعو مصلحة الحكم الظاهري الى جعل الحكم على طبقها، و فسر الفعلية التعليقية بقوله:

«بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجزو» حينئذ يكون فعليا حتميا «استحق» تاركه «على مخالفته العقوبة و مع ذلك» أي و مع كون المصلحة بهذا المقدار «لا- يجب على الحاكم دفع عذر المكلف ب» لزوم «رفع جهله» اما بالحجة او بجعل الاحتياط، و الى هذين اشار بقوله: «لو امكن او يجعل لزوم الاحتياط عليه».

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ وهل هو إلا أنه يكون مستلزما لاجتماع المثليين أو الضديين؟

و حيث ان الحكم في المرتبة الفعلية التعليقية ليس بعثا وزجرا بالفعل ولا يجب على الحاكم ايصاله بنحو من انحاء الايصال «بل يجوز جعل اصل او امانة مؤدية اليه تارة و الي ضده اخرى» لعدم كونه في هذه المرتبة باعثا و زاجرا حتى لا يعقل بعث آخر أو زجر آخر في مورده، و كما يجوز جعل الاصل و الامارة في مورد هذه الفعلية كذلك يجوز اخذ الظن غير المعبر في مورده موضوعا لحكم مثل الحكم الواقعي أو ضده، و لا يجوز ذلك في القطع لفرض تنجزه و فعليته الحتمية بمجرد تعلق القطع به، فاتضح الفرق بين اخذ الظن موضوعا للحكم المماثل و المضاد و اخذ القطع موضوعا لهما، و لذا قال: «و لا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله او ضده».

(1) لعله اشارة الى انه ينافي ما مر منه من انحصار مراتب الحكم في اربع، فان الفعلية اذا كانت حتمية و تعليقية كانت الاقسام خمسة لا اربعة.

او انه اشارة الى انه خلاف الفرض، فان الفرض هو الفرق بين الظن و القطع مع كون الحكم بالغا الى مرتبة الفعلية، و الفعلية التعليقية هي مرتبة الانشاء في الحقيقة، و التعبير عنها بالفعلية التعليقية لا يغير واقعها عما هو عليه، ففي مرتبة الفعلية الحتمية لا فرق بين الظن و ان كان غير معتبر و بين القطع في عدم امكان اخذهما موضوعا لحكم مماثل او مضاد للحكم الواقعي، لكون احتمال المحال كالقطع بالمحال، و ينحصر الجواب بما ياتي في الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي من انه لا فعلية إلا بالوصول، و ما لم يصل الحكم اما بالعلم او بايجاب الاحتياط في مورده لا محالة يكون انشائيا، و ان شئت فسمه فعليا معلقا.

قلت: لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى- أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز- مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل أو الامارة، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري و الواقعي (1).

الامر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع- كما يقتضي موافقته عملاً- يقتضي موافقته التزاماً، و التسليم له اعتقاداً و انقياداً؟ كما هو اللازم في الاصول الدينية و الامور الاعتقادية، بحيث كان له امثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الاخرى بحسب العمل بالاركان،

(1) ليس في هذا الا التكرير و الايضاح لما سبق، و ان هذا المتوهم تخيل ان محض اسم الفعلية بأي معنى كانت لازمها الظن باجتماع المثليين او الضدين.

و حاصل قلت: انه ليس كل فعلية مستلزمة لذلك، بل المستلزمة لذلك هي الفعلية الحتمية دون التعليقية، و لذا قال: «لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى» و هي الفعلية التعليقية مع حكم فعلي حتمي مماثل او مضاد في مورد الحكم الواقعي التعليقي، و قد اشار الى ان هذا الاشكال مشترك الورد بين الاصل و الامارات المعتمدة و بين مقامنا و هو اخذ الظن غير المعتمد موضوعاً للحكم المماثل او المضاد و هو الامر الاول الذي ذكرناه بقوله: «مع حكم آخر فعلي في مورده بمقتضى الاصل او الامارة او دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص» و هو مقام بحثنا في هذا الامر.

إشارة

فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاما و لومع الموافقة عملا، أو لا يقتضي؟ فلا يستحق العقوبة عليه، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية. الحق هو الثاني، لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة و العصيان بذلك، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده إلا المثوبة دون العقوبة، و لو لم يكن متسلما و ملتزما به و معتقدا و منقادا له (1)، و إن كان ذلك يوجب تنقيصه و انحطاط درجته لدى سيده،

(1) توضيح الحال في هذا الامر يقتضي التكلم في جهات:

الاولى: في حقيقة الموافقة الالتزامية.

الثانية: في انها هل هي باقتضاء من نفس ادلة التكاليف او لقيام دليل خارجي عليها كمثل وجوب التصديق بجميع ما جاء به النبي صلى الله عليه و آله و سلم؟

الثالثة: في انه لو كانت واجبة اما لدلالة نفس ادلة التكاليف عليها او للدليل الخارجي لوجب الالتزام بها فتجب الموافقة الالتزامية اجمالا في مورد لم يعلم الحكم فيه تفصيلا، بان يكون الالتزام اجمالا كافيا في امثالها كما يجب الالتزام التفصيلي.

الرابعة: في مانعيتها عن اجراء الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال و عدم مانعيتها عنه، و سيأتي الكلام في الجهة الثالثة و الرابعة عند تعرض المصنف لهما في هذا الامر.

و اما الجهة الاولى فقد اشار اليها المصنف اشارة اجمالية بقوله كما هو اللازم في الاصول الدينية و الامور الاعتقادية.

و توضيح ذلك: ان الموافقة الالتزامية التي ادعي وجوبها مضافا الى الموافقة العملية ليست هي نفس العلم بالشيء، فانه ربما يحصل العلم بالشيء و لا يكون هناك التزام و لا تسليم من العالم بالشيء، كما حكى الله ذلك عن الكفار برسالة النبي

صلى الله عليه وآله وسلم بقوله عزّ وجل: وَ جَحَدُوا بِهَا وَ اسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ [9] فلو كان نفس العلم بالشيء هي الموافقة الالتزامية لما كان من ايقن بصحة رسالة الرسول بكافر، مع انه عزّ وجل سمّاهم بالكفار.

فيتضح ان الموافقة الالتزامية هي فعل من افعال النفس وهو عقد القلب والبناء على الالتزام بما علم صحته، فالموافقة الالتزامية التي ادعي وجوبها في الاحكام هي نفس الواجبة في الاصول الدينية كالاعتقاد بوجود الواجب جلّ وعلا و وحدانيته والاعتقاد بالاسلام وبصحة الرسالة، ومن الواضح انه لا ملازمة بين العلم بالشيء وبين عقد القلب عليه والتسليم له، ولذا كان من علم بصحة رسالة الرسول مستيقنا بها ولكنه لم يعقد قلبه عليها ولا سلّم لها من الكفار، فمحل الكلام وهو انه هل يجب على المكلف عقد قلبه والتسليم للاحكام الفرعية التي وصلت اليه اما بالعلم او بقيام الحجة عليها مضافا الى وجوب موافقتها عملا كما يجب عليه ذلك في الاصول الاعتقادية ام لا يجب عليه ذلك؟

ومما ذكرنا في توضيح الموافقة الالتزامية- يتضح ان الموافقة الالتزامية التي هي عقد القلب او التسليم ليست هي الايمان بقصد امثال الامر، والّا للزم عدم صحة تقسيم الاحكام الى تعبدية وتوصيلية، وكانت الاحكام كلها تعبدية وهو واضح الفساد، لان المدعي وجوب الموافقة الالتزامية يدعي وجوبها في جميع الاحكام التوصيلية والتعبدية.

واما الجهة الثانية وهي البحث عن الدليل الدال على وجوب هذه الموافقة فخلاصة الكلام فيه ان الدليل عليها اما نفس ادلة التكاليف او دليل خارجي كوجوب تصديق النبي.

وقد اشار المصنف الى الاول دون الثاني، و حاصله: انه لا دلالة لنفس الدليل المتعلق بالافعال على وجوب هذه الموافقة، لان الدليل اما هو الامر وجوبا باتيان فعل من الافعال او النهي عن ارتكابه لزوما، وكل منهما له هيئة و مادة، و من الواضح ان المادة هي نفس الفعل المتعلق به الامر او النهي، و الهيئة هي ما دل على طلب الفعل او طلب الترك، و من البيّن عدم دلالة المادة و لا الهيئة على الموافقة الالتزامية التي هي عقد القلب، اما عدم دلالة المادة على ذلك فواضح جدا لان المستفاد منها هو نفس الفعل المتعلق للامر او للنهي و لا ربط لنفس الفعل بعقد القلب عليه، و اما الهيئة فالمستفاد منها هو طلب اتيان الفعل خارجا او تركه خارجا و لا دلالة لها على اكثر من الطلب للاتيان الخارجي او لتركه كذلك، و الاتيان خارجا و عدمه من افعال الجوارح، و عقد القلب من افعال الجوانح، فاذا كان المستفاد من الهيئة هو العمل المتعلق بالجوارح فعدم تعلق الهيئة بالعمل الجانحي واضح ايضا.

فدعوى نفس الدليل على وجوب الموافقة لا تخلو عن جزاف لانها ترجع الى دعوى دلالة من غير دال.

هذا مضافا الى ما اشار اليه المصنف في عبارة المتن من انه لو كان لنفس الدليل دلالة على وجوب الموافقة الالتزامية لكان لكل حكم من الاحكام التي تعلق بها الامر و النهي امثالان و معصيتان، احدهما يتعلق بوجوب عقد القلب عليه، و الثانية باتيانه، فمن فعل ما امر به غير عاقد قلبه عليه كان مطيعا من ناحية و عاصيا من ناحية اخرى، و الوجدان احق شاهد على كذب هذه الدعوى، فان المولى اذا امر عبده بشيء ففعله من غير عقد قلبه عليه لا يكون مستحقا للعقاب، و لو كان كل تكليف منحلا الى تكليفين جانحي و خارجي لكان مثل هذا العبد ممن يستحق العقاب.

لعدم اتصافه بما يليق أن يتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولاه و الانقياد لها، و هذا غير استحقاق العقوبة على مخالفته لا مره أو نهيه التزاما مع موافقته عملا، كما لا يخفى (1).

و بعبارة اخرى: ان المدار في صحة عقوبة العبد هو كونه طاغيا على مولاه و ظالما له، و العبد الذي يفعل ما امره به مولاه و ان لم يكن قد عقد قلبه عليه لا يكون طاغيا على مولاه و متحديا مراسم العبودية.

فاتضح ان دعوى دلالة نفس ادلة التكاليف على وجوب الموافقة الالتزامية لا تخلو عن مجازفة لانها دعوى من غير بيّنة على ذلك، و لعدم دلالة من نفس ادلة التكاليف على ذلك و لعدم مساعدة الوجدان عليها. و الى شهادة الوجدان بعدم وجوب الموافقة الالتزامية الذي هو المرجع في باب الاطاعة و العصيان اشار بقوله: «الحق هو الثاني» و هو عدم اقتضاء ادلة التكاليف للزوم الموافقة الالتزامية «لشهادة الوجدان الى آخر عبارته».

(1) لا يخفى ان هنا أمرين: مرحلة تمام الاخلاص للمولى، و الالتزام بأكمل مراسم العبودية، و لا اشكال في ان الالتزام باحكامه و التسليم لاوامره و نهيه من درجات تمام الاخلاص، و ليس هذا هو محل البحث في المقام، بل الكلام في مرحلة وجوب هذا الالتزام و ان مخالفته كالمخالفة العملية مما يستحق المكلف عليها العقاب، و قد عرفت انه لا يساعد هذه الدعوى نفس دليل الاحكام و لا الوجدان، و اما كونها داخلية في العبودية الكاملة و الاخلاص التام فليس ذلك من محل البحث.

و اما دلالة الدليل الخارجي على وجوب هذه الموافقة، و هو مثل ما دل على وجوب تصديق النبي بكل ما جاء به فلا دلالة لمثل هذا على وجوب هذه الموافقة الالتزامية، بعد ما عرفت من ان المراد من الموافقة الالتزامية هو عقد القلب، فان الظاهر من هذا هو لزوم الاعتقاد بكون النبي صادقا فيما جاء به من الاحكام، و انه و ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ اِنْ هُوَ اِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ و هذا امر يعتقده كل من صدق

ثم لا يذهب عليك، إنه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية، لو كان المكلف متمكنا منها تجب، ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملا، ولا يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا لا متناعهما، كما إذا علم إجمالا بوجوب شيء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعا، والالتقاد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت، وإن لم يعلم أنه الوجوب أو الحرمة (1).

بالرسالة، لأن عدم التصديق بذلك يرجع إلى عدم الاعتقاد بصحة الرسالة، وهذا غير وجوب عقد القلب الذي ربما يكون عدمه متحققا مع اليقين بالصحة، كما عرفت في الكفار المستيقنين بصحة الرسالة غير العاقدين قلوبهم عليها والمنكرين لها بالسنتهم، فاتضح أنه لم يتم أيضا دليل من الخارج يدل على وجوب هذه الموافقة الالتزامية.

(1) هذه هي الجهة الثالثة التي اشرنا إليها سابقا، وحاصلها: أنه لو قلنا بلزوم الموافقة الالتزامية أما لدلالة نفس أدلة التكاليف عليها أو لدلالة دليل خارجي عليها، فهل تجب فيما لا تجب الموافقة العملية كما في مقام دوران الأمر بين المحذورين؟ فإن الموافقة العملية القطعية غير ممكنة لعدم تبين الحكم الواقعي وعدم إمكان الاحتياط فيه لفرض دوران الفعل بين كونه واجبا أو حراما، فالموافقة العملية لا تجب لعدم إمكانها.

و أما الموافقة الالتزامية فحيث أنه لا يمكن الالتزام بالحكم بعينه تجب موافقته بنحو الإشارة إليه لتعذر الموافقة التفصيلية وإمكان الموافقة الاجمالية، فيجب الالتزام بالحكم الواقعي بما له من عنوانه الواقعي بنحو الإشارة إليه إجمالا لعدم العلم به تفصيلا، وإلى هذا أشار بقوله: «تجب» أي تجب الموافقة الالتزامية على القول بوجوبها «ولو فيما لا يجب عليه» أي على المكلف «الموافقة القطعية عملا» لعدم إمكانها كما في دوران الأمر بين المحذورين، وفيه كما لا تجب الموافقة القطعية «لا

وإن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة، ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بدهاءة، مع ضرورة أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكدر يقتضي إلا الالتزام بنفسه عينا، لا الالتزام به أو بضده تخيرا (1).

يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضا» حيث نقول بالتخيير الاستمراري فيه، فإنه عليه لا مانع من المخالفة القطعية أيضا، فإنه مع التخيير الاستمراري بين الفعل أو الترك يقطع بالمخالفة القطعية، ومع استمرار التخيير كما يتمتع وجوب الموافقة يتمتع أيضا حرمة المخالفة، و إليه اشار بقوله: «لا متناعها» وذلك «كما اذا علم اجمالا بوجوب شيء أو حرمة» ففي مثله تجب الموافقة الالتزامية بناء عليها وان لم تجب الموافقة العملية ولا تحرم المخالفة العملية أيضا «للتمكن من» الامثال فيها دون العملية وذلك ب «الالتزام» بما هو الثابت واقعا من الحكم بما له من عنوانه الواقعي بالاشارة اجمالا اليه، فيمكن الالتزام به والانقياد له والاعتقاد به «بما» انه «هو الواقع و الثابت وان لم يعلم انه» هو «الوجوب» بخصوصه «او الحرمة» بخصوصها.

(1) حاصله: انه ان لم نقل بوجوب الالتزام بنحو الاجمال فلازمه عدم وجوب الالتزام، لان وجوب الالتزام بالحكم بخصوص ما له من العنوان في مقام دوران الامر بين المحذورين غير ممكن، فاذا قلنا بلزوم الالتزام بالحكم بعنوانه في المقام فلا بد من سقوط التكليف به لعدم امكانه.

ولا يمكن ان يدعى انه اذا لم يمكن الالتزام به بخصوصه يمكن ان يلتزم باحدهما على وجه التخيير.

فانها دعوى واضحة البطلان، اولا: لوضوح انه لا يمكن ان تستلزم اطاعة الشيء العصيان من وجه آخر، فان الالتزام بما ليس بحكم واقعا انه هو الحكم واقعا

و من هنا قد انقدح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم (1) لو كانت جارية، مع

تشريع محرم، فلا يعقل ان تجب الموافقة الالتزامية باحدهما تخييرا لاستلزامه التشريع، و الى هذا اشار بقوله: «فان محذور الالتزام بضد» الواجب «ليس باقل من محذور عدم الالتزام به بدهاء» لبدهاء الحرمة التشريعية فلا يعقل ان تجب الموافقة الالتزامية حيث تستلزم الحرمة التشريعية.

و ثانيا: ان وجوب الموافقة القطعية بناء على انها مستفادة من ادلة التكاليف، فمن الواضح ان التكليف انما يدعو الى وجوب الالتزام به بعنوانه الخاص به، و لا- يعقل ان يقتضي وجوب الالتزام به او بضده، فان الامر بوجود الالتزام بالحكم الذي تعلق الامر او النهي به انما يدعو الى الالتزام بذلك العنوان الذي وقع متعلقا للامر أو النهي، و متعلق الامر أو النهي هو ذلك العنوان الخاص لا هو او ضده، و الى هذا اشار بقوله: «مع ضرورة ان التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام الى آخر الجملة».

و ان قلنا ان الموافقة الالتزامية مستفادة من دليل خارجي فانه ايضا لا يكون دالا على لزوم تعيين احدهما، لان الاستفادة منه هو لزوم الموافقة التزاما للحكم الواقعي، فحيث يتعذر معرفته تفصيلا يجب الالتزام به اجمالا، و الالتزام باحدهما على التعيين لازمه الالتزام بغير الحكم الواقعي احيانا و بما لا يعلم انه الحكم الواقعي دائما، و هو تشريع محرم.

(1) هذه هي الجهة الرابعة من الكلام في هذا الامر، و توضيحه يتوقف على بيان امر:

و هو انه قد توهم أنه لو قلنا بوجود الالتزام بالحكم لكان ذلك مانعا عن إجراء الاصول العملية في اطراف العلم الاجمالي، بدعوى ان لازم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي الترخيص في المخالفة الالتزامية للحكم الواقعي و هو قبيح، فلا يعقل ان تجري الاصول فيما لزم من جريانها قبعا عقليا على الشارع، فتكون

ادلتها مخصصة عقلا- في غير ذلك المورد، اما لزوم ذلك من جريانها فلان لازم جريانها في مورد العلم الاجمالي هو كونه موردا لجعل الحكم الظاهري و هو الاباحة في المقام، فان الاصول الجارية في مقام الدوران بين المحذورين هو عدم الوجوب و عدم الحرمة، فكون الحكم الظاهري في المورد هو الاباحة ينافي الحكم بوجوب الالتزام بالحكم الذي يدور امره بين الوجوب و الحرمة، فان مرجع ذلك الى الامر بالمتنافيين، لان وجوب الموافقة الالتزامية تقضي بوجوب الالتزام بالحكم الذي يدور امره بين الوجوب و الحرمة، و جريان الاصول في الاطراف يقضي بكون الحكم الفعلي هو الاباحة، و لازمه هو وجوب الالتزام ايضا بكون الحكم هو الاباحة، فلازم ذلك هو الاذن من الشارع في المخالفة العملية للتكليف بالالتزام، لان لازم كون الحكم الفعلي هو الاباحة ان ليس هناك الزام بالحكم بان هنا يجب الالتزام بان هنا حكما الزاميا فلا مانع من مخالفة التكليف بلزوم الالتزام بان هنا يجب الالتزام بان هنا حكما الزاميا.

و ايضا حيث انه يلزم الالتزام بالحكم الفعلي و هو الاباحة، و لما كان يجب الالتزام بالحكم الواقعي و هو الالزام بين الوجوب و الحرمة فلازم ذلك حكم الشارع بلزوم الالتزام بحكمين متنافيين.

و الجواب عنه اولا:- انه لو قلنا بجواز اجتماع الحكم الواقعي و الظاهري، و انه لا تنافي بينهما كما سيأتي تحقيقه في الامارات، فان التنافي انما يكون بين الحكمين الفعليين الحتميين، و ليس الحكم الواقعي بفعلي حتمي في المقام، و في كل مقام كان موردا للحكم الظاهري، بل هو اما انشائي او فعلي تعليقي لا حتمي.

و ثانيا: انه لا تجب الموافقة الالتزامية في المقام: أي لا تجب الموافقة الالتزامية لانه لا يقتضيها نفس الادلة للتكاليف و لا الدليل الخارجي، فلا يجب الالتزام بالتكليف على نحو الاجمال و لا باحدهما، لما عرفت من استلزامها التشريع و عدم معقولية ان يدعو الشيء الى التزام بنفسه و بضده تخييرا، فلا موافقة التزامية في المقام حتى تجب،

قطع النظر عنه (1)، كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به، بل الالتزام بخلافه لوقيل بالمحذور فيه حينئذ أيضا ألا على وجه دائر، لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام من جريانها، وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض (2).

والى هذا الجواب الثاني اشار بقوله: «و من هنا قد انقدح الى آخر الجملة» فانه بعد عدم وجوب الموافقة الالتزامية لا يكون بمانع عن جريان الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال، فلا يكون جعل الحكم الظاهري في المقام موجبا للترخيص في المخالفة الالتزامية.

(1) يشير الى ان المانع عن جريان الاصول في المقام ليس وجوب الموافقة الالتزامية، بل ما سيشير اليه بقوله: «إلا ان الشأن» فمع قطع النظر عما سيذكره من المانع عن جريانها في المقام فالموافقة الالتزامية لا تمنع لما عرفت من عدم وجوبها.

(2) هذا اشارة الى ما ذكره الشيخ في الرسالة بما حاصله: انه لو قلنا بوجوب الموافقة الالتزامية لكنها لا تجب في المقام، لان جريان الاصول في الاطراف رافع لها، فبواسطة جريان الاصول في المقام الذي لازمها كون الحكم الفعلي الظاهري الذي هو الحكم الذي يجب الالتزام به فعلا وهو الاباحة، فانه به يترفع وجوب الالتزام بالحكم الالزامي في المقام، وقد اورد عليه المصنف في المتن بلزوم الدور، وانه بعد الالتزام بوجوب الموافقة الالتزامية في اطراف العلم في المقام بناء على ان العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في المقام علة تامة للتنجيز لا مقتضى، فانه بناء على العلية التامة يكون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي علة تامة لوجوب الالتزام بالحكم الواقعي، ولا يرتفع بجريان الاصول لان جريان الاصول في المقام يتوقف على ان لا يلزم منه محذور، ووجوب الموافقة الالتزامية المنجزة بالعلم الاجمالي محذور يمنع عن جريان الاصول، فجريان الاصول في المقام يتوقف على عدم وجوب الموافقة الالتزامية، لان وجوبها يكون مانعا عن جريان الاصول، وعدم وجوب الموافقة الالتزامية

يتوقف على جريان الاصول، لان دليل وجوب الموافقة الالتزامية عام يشمل حتى المورد، فعدم وجوبها في المورد انما هو لجريان الاصول، وقد عرفت ان جريان الاصول متوقف على عدم وجوبها، فجريان الاصول يتوقف على عدم وجوبها المتوقف على جريان الاصول، وهذا هو الدور أو نتيجته، لتوقف جريان الاصول على عدم المانع المتوقف على جريان الاصول، والى ما ذكرنا اشار بقوله: «كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به» أي محذور عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي، فانه بناء على كون العلم الاجمالي بالحكم الواقعي في المقام علة تامة لتنجز وجوب الالتزام به، فعدم وجوب الالتزام به يلزم منه محذور تخلف المعلول عن علته التامة «بل» يلزم من وجوب الالتزام بالحكم الواقعي محذور آخر، وهو الالتزام بضد الحكم الواقعي، لانه كما يجب الالتزام بالحكم الواقعي كذلك يجب الالتزام بالحكم الظاهري، و الحكم الظاهري في المقام بعد جريان الاصول هو الاباحة، ولما كان الحكم الواقعي في المقام الزاميا فالالتزام بالحكم الظاهري المتحصل من جريان الاصول في المقام التزام بضد الحكم الواقعي، فلو جرت الاصول في المقام لدفعت محذور عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي، و لدفعت ايضا محذور «الالتزام بخلافه» أي بخلاف الحكم الواقعي وهو الاباحة التي هي ضد الحكم الواقعي الالزامي و خلافه، ولكن هذا كله «لوقيل بالمحذور فيه حينئذ ايضا» أي لوقيل بان العلم الاجمالي هنا علة لتنجز وجوب الالتزام بالحكم الواقعي إلا ان الاصول لا تجري في المقام حتى يرتفع بها محذور عدم الالتزام بالحكم الواقعي و محذور الالتزام بخلافه، لان جريانها لا يكون «الا على وجه دائر لان جريانها» أي لان جريان الاصول «موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام» فانه لو كان هنا محذور في عدم الالتزام لكان الالتزام واجبا، و اذا وجب الالتزام يمتنع جريان الاصول، فوجوب الالتزام مانع عن جريان الاصول، و من الواضح توقف تحقق الشيء على عدم

اللهم إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام و الاقتحام في الاطراف، و معه لا محذور فيه، بل و لا في الالتزام بحكم آخر (1) إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان

مانعة، فجريان الاصول في المقام متوقف على عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي من باب توقف الشيء على عدم مانعة.

و الحاصل: ان جريان الاصول يتوقف على عدم لزوم محذور من عدم الالتزام بالحكم الواقعي و هو «اللازم من جريانها» أي ان عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي هو اللازم من جريان الاصول «و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض» أي و عدم لزوم المحذور من عدم وجوب الالتزام بالحكم الواقعي في المقام موقوف على جريان الاصول، لان المفروض انه لو لا جريان الاصول لوجب الالتزام بالحكم الواقعي و لا رافع لوجوبه الا جريان الاصول في المقام، فتحصل ان جريان الاصول متوقف على عدم وجوب الالتزام، و عدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصول، فجريان الاصول متوقف على عدم وجوب الالتزام و على كل ما يتوقف عليه وجوب الالتزام، و قد عرفت ان عدم وجوب الالتزام متوقف على جريان الاصول، فجريان الاصول يتوقف على جريان الاصول، و هو الدور او نتيجته و هو توقف الشيء على نفسه.

فتلخص مما ذكرنا: ان دفع محذور وجوب الالتزام الذي هو المانع عن جريان الاصول في المقام بما ذكر في الرسالة، الذي حاصله ان وجوب الالتزام هنا مرفوع بجريان الاصول في الاطراف الرافعة للحكم الواقعي، لان لازمها عدم الحكم الواقعي فلا يجب الالتزام به لارتفاع الحكم الذي هو موضوع وجوب الالتزام، فان رفع وجوب الالتزام بهذا الطريق يستلزم الدور كما عرفت.

(1) توضيحه: انه لو قلنا بان العلم الاجمالي بالتكليف علة تامة لتنجزه لا توقف له على شيء، يكون ما ذكر في الرسالة من رفع التكليف بوجوب الالتزام بجريان

الاصول دوريا كما تقدم بيانه، لان العلم الاجمالي بوجود تكليف في المقام يقتضي وجوب الالتزام به لوجود علته التامة و هو العلم الاجمالي به، فيكون وجوب الالتزام بما هو الحكم الواقعي متحققا قطعاً و هو مانع عن جريان الاصول، فرفعه بجريان الاصول يستلزم الدور كما عرفت.

اما لو قلنا بان العلم الاجمالي ليس علة تامة لتنجز التكليف، بل هو مقتضى يتوقف تأثيره على عدم جعل من الشارع في مورده مناف له، و على هذا فوجوب الالتزام في المقام هو الذي يكون موقوفاً على عدم جريان الاصول في المقام، فلا يتم الحكم بوجوب الالتزام بالحكم الواقعي الا حيث لا تجري الاصول، و مع جريانها لا يكون حكم بوجوب الالتزام، فيكون التوقف من طرف واحد لا من الطرفين حتى يلزم الدور.

و الحاصل: ان وجوب الالتزام يتوقف على عدم جريان الاصول، و اما جريان الاصول فلا يكون موقوفاً على عدم وجوب الالتزام، لان العلم الاجمالي به ليس علة تامة له بل هو مقتضى و له شرط و هو عدم جريان الاصول في مورده، و مع جريانها لا تتحقق علته التامة فلا يكون هنا حكم بوجوب الالتزام حتى يكون مانعاً عن جريان الاصول فيتوقف جريانها على عدمه فيلزم الدور، و هذا هو مراده من قوله: «إلا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه» أي استقلال العقل بوجود المانع في المقام انما يتم على ان العلم الاجمالي علة تامة بنفسه، من غير توقف له على شيء في تنجز الحكم المتعلق به، و اما اذا قلنا ان العلم الاجمالي مقتضى و الحكم بوجوب الالتزام «انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص في الاقدام و الاقتحام في الاطراف و معه» أي و مع القول بهذا «لا محذور فيه» أي لا محذور في جريان الاصول في المقام لعدم وجود الحكم الواقعي الذي يجب الالتزام به حتى يكون مانعاً عن جريانها، و ايضا لا محذور في الالتزام بحكم آخر فعلي مناف للحكم الواقعي و لذا قال: «و لا في الالتزام بحكم آخر».

الاصول في أطراف العلم الاجمالي، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الاحكام الفرعية، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لاطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه (1)، وإن كان محل تأمل ونظر،

(1) حاصله: ان المانع عن جريان الاصول في المقام هو ما يشير اليه من الامرين، لا وجوب الموافقة الالتزامية كما توهم.

الامر الاول: مما يختص بخصوص المقام و هو دوران الامر بين المحذورين.

و حاصله: انه لا بد في جريان الاصول من اثر بحسبه يصح جريانها، لوضوح ان جريانها في مورد لا اثر فيه لغو لا يصح جعل الاصول فيه، و حيث ان المورد من دوران الامر بين المحذورين فلا مناص للمكلف في مثله عن ان يكون اما فاعلا او تاركا، و بعد ضرورة كون المكلف اما فاعلا او تاركا فلا فائدة في جريان الاصول الذي لازمه الاذن في الفعل و الترك، و الى هذا اشار بقوله: «إلا ان الشأن الى آخر الجملة».

و لا يخفى ان هذا يتم بناء على عدم وجوب الموافقة الالتزامية، لوضوح وجود الاثر لو وجبت الموافقة الالتزامية، لان المكلف و ان كان لا مناص له من الفعل او الترك فلا يكون لجعلها اثر عملي إلا انه اذا وجبت الموافقة كان لجريانها اثر من ناحية وجوب الالتزام و عدمه.

إلا ان يقال انه بناء على ما تقدم من عدم منافاة الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو علة لجعل الحكم الظاهري على خلافه، فانه ايضا لا يكون لجريانها اثر عملي، لوضوح وجوب الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه سواء جرت الاصول ام لم تجر.

الامر الثاني: ما ذكر الشيخ مانعا عن جريان الاصول- أي الاستصحاب- في اطراف العلم الاجمالي.

و لا يخفى انه لو تم لما اختص بخصوص المقام، بل يكون مانعا عن جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي مطلقا، و سيأتي التعرض له مفصلا ان شاء الله تعالى في محله من مباحث البراءة و الاشتغال ...

و مجمله: ان ادلة الاصول التي يشير اليها هو دليل الاستصحاب الذي صدره يقتضي عدم جواز نقض اليقين بالشك، و هذا الصدر لا مانع من شموله لاطراف العلم الاجمالي لوجود اليقين و الشك فيها، إلا ان ذيله يقول بلزوم نقض اليقين باليقين، ففي مورد اليقين السابق يقين لا يكون مجرى للاستصحاب، و اليقين مما يشمل اليقين الاجمالي.

و على هذا فالدليل بحسب صدوره و ان شمل اطراف المعلوم بالاجمال إلا ان ذيله الدال بلزوم نقض اليقين باليقين يقتضي عدم شموله له، لان اليقين السابق المتعلق بكل واحد من الاطراف بعنوانه الخاص مما يجوز نقضه بالعلم الاجمالي الذي احد طرفيه مناف لليقين السابق، فصدور الدليل يشمل العلم الاجمالي و ذيله يمنع عن شموله له، فشمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالي لازمه وقوع التناقض بين صدره و ذيله، و حيث لا مرجع لصدر الدليل على ذيله فيكون مجملا بالنسبة الى مورد العلم الاجمالي، و اذا كان دليل الاستصحاب بالنسبة لمورد العلم الاجمالي مجملا فلا وجه لجريان الاصول فيه، لتوقف جريانها على دليل يتضمن شمول جعل فيها لذلك، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى عدم شمول ادلتها» أي ادلة الاستصحاب «لاطرافه» أي لأطراف العلم الاجمالي «للزوم التناقض في مدلولها» بين صدرها و ذيلها «على تقدير شمولها» لأطراف العلم الاجمالي.

(1) سيأتي في محله ان هذا انما يتم بناء على عدم ظهور الدليل في كون اليقين اللاحق لا بد ان يكون على نحو اليقين السابق، فاليقين التفصيلي لا ينتقض باليقين الاجمالي و انما ينتقض باليقين التفصيلي، فلا منافاة بين الصدر و الذيل.

إشارة

الأمر السادس: لا- تفاوت في نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، و من سبب ينبغي حصوله منه، أو غير متعارف لا- ينبغي حصوله منه، كما هو الحال غالبًا في القطع، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله، و صحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك (1)، و لومع التفاته إلى كيفية

(1) بعد ما عرفت فيما تقدم ان القطع الطريقي هو انكشاف الواقع كشفا تاما لا يشوبه احتمال الخلاف، و انه لا تناله يد الجعل- فلا بد من ترتيب آثار القطع كلها عليه حال حصوله، و آثار القطع اربعة:

الاول: الإجزاء و عدمه، و قد مرّ انه لو قلنا بالاجزاء في الاصول و الامارات فلا نقول في القطع الطريقي.

الثاني: قيام الامارات المعبرة مقامه كما تقدم تفصيله.

الثالث: صحة العقوبة على مخالفته و استحقاق الثواب على اطاعته فيما لو اصاب الواقع و التجري و الانقياد كما مر بيانه.

الرابع: ما ذكره في المتن في هذا الامر و هو انه لا يتفاوت الحال فيه من حيث السبب كالحس و الحدس او كونه من طريق متعارف او غير متعارف و لا- من حيث المورد ككونه في الوجوب او الحرمة او الحلية و لا من حيث الشخص ككونه قطاعا او غير قطاع فيه- يتضح ان القطع الطريقي الى الحكم المترتب على موضوع لا يعقل ان يقيد بسبب خاص، ككونه حاصلًا من طرق متعارفة او شرعية او امثال ذلك كالحس و الحدس، و لا يعقل ايضا تقييده بمقتوع خاص ككون القطع بوجوب الصلاة حجة دون القطع بحرمة الخمر، فانه بعد ان لم يكن موضوع الحرمة مقيدا بشيء عدا تحقق موضوعه و هو الخمر فبعد القطع بخمرية شيء لا يعقل ان يتصرف عقل او شرع في

حصوله (1). نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، والمتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كل مورد، فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، وعدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات، بحسب مناسبات الاحكام و الموضوعات، وغيرها من الامارات (2).

عدم حرمة، ولا يعقل ايضا تقييده بشخص خاص كمثل كونه غير قطاع، لوضوح ان الفرق بين القطاع وغيره في حصول القطع كثيرا للقطاع دون غيره، اما بعد حصول القطع و تحققه فلا فرق بين القطع المتحقق له و القطع المتحقق لغيره، فان ردع القطاع بعد تحقق القطع عنده كردع غيره يستلزم الخلف، لان عدم ترتب الحرمة على الخمر بعد القطع بان هذا المانع خمر يرجع اما الى كون الخمر ليس موضوعا للحرمة، و ان الحرمة ليست مرتبة على الخمر، و كلاهما خلف، لفرض كون الخمر حراما، و يترتب على القطاع كغيره لوازم القطع من صحة مؤاخذته لو تجرى و لم يعمل بموجب قطعه، بناء على حرمة التجري و عدم صحة مؤاخذته لو قطع بالعدم، و على كل فلا فرق في القطع الطريقي بين القطاع وغيره بجميع ما للقطع من اثر سواء في طريقيته او في صحة العقوبة على مخالفته.

(1) حاصله: ان القطاع قد يلتفت الى كونه قد حصل له القطع من جهة لا- يحصل منها القطع لغيره، إلا انه لو التفت الى ذلك فاما ان يحصل له التردد فيرتفع قطعه، و حينئذ يخرج عن كونه قاطعا، و اما ان لا يتردد لحسن ظنه بنفسه و انه يلتفت الى ما لا يلتفت اليه غيره، و حينئذ فالقطاع الحاصل له القطع من سبب لا يحصل منه القطع لغيره يرى انه قد حصل له القطع من سبب يستلزمه و قد التفت له دون غيره.

(2) هذا احد الفوارق بين القطع الطريقي و الموضوعي كما تقدم الفرق بينهما في قيام الامارات و انها تقوم مقام القطع الطريقي دون الموضوعي كما عرفته مفصلا.

وبالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، ولا من حيث المورد، ولا من حيث السبب، لا عقلا- وهو واضح- ولا- شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا ولا إثباتا (1)، وإن نسب إلى بعض الاخباريين أنه لا- اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية، إلا أن مراجعة كلماتهم لا تساعد على هذه النسبة، بل تشهد بكذبها، وأنها إنما تكون إما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيء و حكم الشرع بوجوبه، كما ينادي به بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة، فراجع (2).

وحاصله: ان القطع الموضوعي امر موضوعيته و كيفية اخذه في الحكم المرتب عليه يتبع فيه مقدار دلالة الدليل على موضوعيته، لبداية ان اخذه موضوعا مما تناله يد الجعل التشريعي، فللشارع ان ياخذ القطع الحاصل من شخص خاص موضوعا لحكم كما لو اخذ- مثلا- القطع الحاصل من قول العادل دون غيره او من سبب خاص موضوعا للحكم، فلا يكون القطع الحاصل من غير ذلك السبب موضوعا لذلك كما لو قلنا بان العلم الحاصل- مثلا- من المشاهدة أو من احد الحواس الظاهرة هو الموضوع لوجوب اداء الشهادة، فمن حصل له العلم من غيرها لا يجب عليه اداء الشهادة.

و على كل القطع الموضوعي كسائر الموضوعات للشارع التصرف فيها بحسب ما يدل عليه دليل التشريع.

(1) المراد من القطع الذي هو موضوع عقلا للآثار هو القطع الطريقي لوضوح كون القطع الموضوعي هو موضوع شرعا لا عقلا.

(2) لا- يخفى ان المنع عن القطع الحاصل من المقدمات العقلية حيث ان لازمه عدم حجية هذا القطع الطريقي، وهذا ينافي ما هو المعلوم- مما مر- من كون القطع لا تناله يد الجعل، لان لازم صحة المنع عن حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية كونه

وإما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية، لأنها لا تفيد إلا الظن، كما هو صريح الشيخ المحدث الأمين الاسترآبادي-
رحمه الله-

مما للشارع حق رفعه والتصرف فيه، فلذا انكر هذا على من نسب اليهم ذلك، والمنسوب اليهم هم: الأمين الاسترآبادي، والسيد
الجزائري، وصاحب الحقائق، والآخران إنما نسب اليهم لأنهم نقلوا كلام الأمين مستحسنين له، وأما السيد الصدر فلم ينسب اليه، و
لكنه ربما يتوهم منه ذلك لمنعه كون ما يحكم به العقل حكما شرعيا، بدعوى أن العقل لا يحكم إلا بما قطع به، فعدم لزوم مطابقة حكم
الشرع له يرجع إلى عدم امضائه لحجته، ولازم ذلك كونه مما للشارع يد التصرف فيه.

ولا يخفى أنه لا وجه لهذا التوهم، فإن كلامه في مقام انكار الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وأن العقل قاصر عن إدراك جميع ما
للشيء من الجهات الواقعية، فربما يحكم العقل بحسن شيء لا إدراكه الجهة الموجبة لحسنه، وحيث يحتمل أن تكون هذه الجهة التي
ادركها العقل هي مقتضى ومن الجائز أن هناك شرطا لهذا الاقتضاء مفقودا أو هناك مانع يمنع عن تأثير هذا الاقتضاء- لذلك لا يمكن أن
نقول بالملازمة بين ما يدركه العقل ولزوم كونه حكما شرعيا.

وهذا الكلام من السيد اجنبي عن عدم حجية القطع الطريقي في مقام طريقيته وانكشاف الواقع به، بل هو في مقام أن الحكم الشرعي من
العالم بجميع ما للفعل من جهاته الواقعية لا طريق للعقل إلى الوصول اليه، وأن العقل مهما بلغ فهو قاصر عن إدراك الشيء بجميع جهاته
الواقعية، فبمجرد إدراكه لحسن شيء أو قبحة لا يجوز أن نقول أنه هو حكم شرعي أيضا، لأن معرفة الشارع فوق إدراك العقل ومداركه، ولا
ربط لهذا الكلام في كون القطع مما تناله يد الجعل التشريعي، وإلى هذا أشار بقوله: «كما ينادي بأعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر»
وأنه «في باب انكار الملازمة» بين ما يحكم به العقل وما يحكم به الشرع.

حيث قال في جملة ما استدل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام.

الرابع: إن كل مسلك غير ذلك المسلك - يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلاة والسلام - إنما يعتبر من حيث إفادته الظن بحكم الله تعالى، وقد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس أحكامه تعالى أو بنفيها وقال في جملتها أيضاً - بعد ذكر ما تقطن بزعمه من الدقيقة - ما هذا لفظه وإذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة، فنقول: إن تمسكنا بكلامهم (عليهم السلام) فقد عصمنا من الخطأ، وإن تمسكنا بغيره لم نعصم عنه، ومن المعلوم أن العصمة عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فيه شرعاً وعقلاً، ألا ترى أن الإمامية استدلوا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم أمره تعالى عباده باتباع الخطأ، وذلك الأمر محال، لأنه قبيح، وأنت إذا تأملت في هذا الدليل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في أحكامه تعالى (1) .. انتهى موضع الحاجة من كلامه، وما مهده من الدقيقة هو الذي نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسالة، وقال في فهرست فصولها أيضاً الاول: في إبطال

(1) قد عرفت ان المنسوب اليهم عدم حجية القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية هم: الامين والسيد الجزائري وصاحب الحدائق، وان الاخيرين انما نسب اليهم ذلك لاستحسانهم كلام الامين، فالعمدة في المقام هو ما يظهر من كلام الامين. والذي يظهر من التأمل في كلام الامين انه ينكر حجية الظن الحاصل من المقدمات العقلية دون القطع، وفي اثناء كلامه جملتان صريحتان بذلك:

الاولى: قوله وقد اثبتنا سابقاً انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه.

الثانية: قوله وانت اذا تأملت الى ان يقول: انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في احكامه تعالى.

جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس أحكامه تعالى شأنه، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام، انتهى.

وأنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه وإبرامه، هو العقلي غير المفيد للقطع، وإنما همه إثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع. وكيف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، وصحة المؤاخذة على مخالفته عند إصابته، وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلا، مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل (1)، فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له، ولو إجمالا، فتدبر جيدا (2).

(1) هذه هي القرينة الثالثة على كونه في مقام عدم حجية الظن بالأحكام الشرعية، وانحصار الطريق فيما يرد عنهم صلوات الله عليهم ما ذكره تحت عنوان الفصل الأول في كتابه وفوائده، فانه قال: الأول: في ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى، ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله، او بحكم ورد عنهم عليهم السلام، فان كلامه هذا صريح في عدم حجية الظن و حجية القطع.

(2) قد ذكر الشيخ في الرسالة امثلة يتوهم منها عدم كون القطع الطريقي علة تامة لآثاره.

منها ما لو اقر شخص لزيد بعين، ثم اقر بها لخالد، فانه يظهر منهم كون الحكم اعطاء العين للمقر له الاول و هو زيد، و تغريم المقر قيمتها ثانيا للمقر له الثاني و هو خالد، و لازم هذا انه لو اشتراهما ثالث بان يجمع هذا الثالث بمعاملة صحيحة بين العين و القيمة ان يحصل له القطع بان أحد هذين ليس لمالكه، اذ لا يعقل كون الدار بجمعها لمالكين عرضيين، فان كانت الدار لزيد فخالد لا يملك الغرامة التي اعطيت له، و ان كانت لخالد فزيد لا يكون مالكا للدار واقعا و هي باقية على ملك خالد لها،

إشارة

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتاً أو نفيًا، فهل القطع الاجمالي كذلك؟ فيه إشكال (1)، ربما يقال: إن التكليف حيث لم

فشراؤها منه شراء من غير المالك، فيقطع الذي جمع بينهما بان أحدهما لم تنتقل إليه وهي مملوكة لمالكها.

ومنها فيما لو تداعى اثنان على عين وأقام كل منهما البيّنة على ما ادعاه، فإن النصوص والفتاوى على تنصيف العين بينهما، ففيما لو اشترى ثالث العين منهما يعلم تفصيلاً بان نصف العين لم تنتقل إليه وهي باقية على ملك مالكها.

ومنها لزوم التنصيف في الدرهم الودعي فيما لو أودع شخصان كل واحد منهما درهما عند شخص، فتلف أحد الدرهمين ولم يعلم أنه درهم أحدهما بعينه، فإن النص والفتوى أيضاً على تنصيف الدرهم الباقي بينهما، فلو أخذه ثالث بمعاملة يقطع بان أحد النصفين لم ينتقل إليه وهو باق على ملك مالكه.

فلا بد من التأويل في هذه المقامات وغيرها مما يوهم عدم كون القطع علة تامة لترتيب آثاره:

أما بالالتزام بان لا يجوز الشراء لمن يعلم بذلك وإنما يجوز لمن لا يعلم.

أوبالالتزام بان حكم الحاكم في المقام بالغرامة وبالتنصيف في العين وفي الودعي موجباً لتمليك ابتدائي لمن حكم له بالغرامة أو بالنصف.

(1) هذا الأمر لبيان كون العلم الاجمالي هل هو كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجيز؟

أوانه مقتضى؟ يتوقف تنجيزه على عدم جعل من الشارع في مورد ما يخالفه، فللشارع الاذن في ارتكاب اطراف المعلوم بالاجمال في الشبهة المحصورة، كما كان له الاذن في ارتكاب الشبهة البدوية والشبهة غير المحصورة.

ولا يخفى ان مهمّ الاقوال في المقام ثلاثة:

ينكشف به تمام الانكشاف، و كانت مرتبة الحكم الظاهري معه محفوظة، جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً (1)، و محذور مناقضته مع

الاول: مختار المصنف - هنا- من كون العلم الاجمالي مقتضياً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فللشارع ان ياذن في ارتكاب جميع الاطراف.

الثاني: مختاره في البراءة و الاشتغال من كونه علة تامة كالعلم التفصيلي بالنسبة الى كليهما.

الثالث: ما يظهر من الشيخ في الرسالة من كونه مقتضياً بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و لكنه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، فللشارع ان يبيح ارتكاب بعض الاطراف و ليس له اباحة ارتكاب جميع الاطراف.

(1) توضيحه: ان الفرق بين العلم التفصيلي و العلم الاجمالي ان متعلق العلم الاجمالي هو ما يمكن انطباقه على احد الاطراف، ففيما لو علمنا بنجاسة أحد الإناءين فمتعلق العلم الاجمالي يمكن ان يكون هذا الاناء، و يمكن ان يكون الاناء الثاني، فكل واحد من الإناءين بخصوصه مجهول الحال، فالعلم الاجمالي علم يشوبه جهل، بخلاف العلم التفصيلي فانه علم لا يشوبه جهل، و مورد مجرى الاصول هو عنوان كل واحد من الطرفين بخصوصه، و ليس مجرى الاصل هو نفس متعلق العلم الاجمالي و هو النجس بما هو حتى يلزم من جريانها اجتماع النقيضين او الضدين، من كون العلم موجبا للاجتنب و الاذن في الارتكاب الذي هو مقتضى الاصول ينافيه و يضاده، فما هو الموضوع لمجرى الاصل بالنسبة الى كل واحد من الإناءين بخصوصه موجود و هو الجهل، فان كل واحد من الإناءين مجهول بعنوانه الخاص به.

و لا- يخفى ان لكل طرف من اطراف العلم الاجمالي اصلاً يخصه هو غير الاصل الجاري في الطرف الآخر، فجاوز الارتكاب الجائي من قبل كل واحد بخصوصه من

الأصليين بالنسبة إلى المعلوم بالأجمال نسبة احتمال اجتماع الحكمين لا القطع باجتماعهما، وهو لا يزيد على جعل الأصل في الشبهة البدوية، فإنها- أيضا- مما يحتمل فيها التكليف الفعلي، فغايبته احتمال اجتماع الحكمين الواقعي والظاهري.

فما يقال في وجه جواز اجتماعهما في محلّه يقال به هنا.

لا- يقال: ان الوجه في جواز اجتماع الحكم الظاهري والواقعي هو كون الحكم الواقعي فعليا معلقا لا حتميا و متعلق العلم الاجمالي لا بد وان يكون حتميا لانكشافه تمام الانكشاف بواسطة تعلق العلم به، فالنجس بما هو نجس منكشف تمام الانكشاف، ولازم ذلك كون فعليته حتمية لا تعليلية، وهذا بخلاف الشبهة البدوية فان الحكم الواقعي لا يزيد فيها على كونه محتملا فلذا امكن الالتزام بفعليته التعليلية.

فانه يقال: ان جواز الارتكاب ليس منحصرًا في الشبهة البدوية، بل هو موجود في غيرها مما لازم القطع بجواز الارتكاب ولو لم منه العلم بالمخالفة وهو مورد الشبهة غير المحصورة، فانه يجوز ارتكاب جميع الاطراف فيها، وهذا يكشف عن عدم المناقضة بين جواز جعل الاذن في الاطراف مع العلم الاجمالي بنجاسة احدهما، فلا بد وان يلتزم فيها بالفعلية غير الحتمية، ولا فرق بين الشبهة المحصورة والشبهة غير المحصورة الا بقلّة الاطراف وكثرتها، وهو ليس بفارق، فما يلتزم به في الشبهة غير المحصورة يلتزم به في الشبهة المحصورة، وهو ما ذكرناه من الفعلية غير الحتمية.

وبعبارة اخرى: ان جريان الأصل في موردّه يتوقف على تحقق موضوعه، وهو الجهل بالحكم الواقعي في موردّه، ويتوقف ايضا على ان لا يلزم من جريانه محال كاجتماع الضدين أو النقيضين، فاذا تحقق كلاهما في مقام فلا مانع من جريانه في موارد العلم الاجمالي بالنسبة الى اطرافه بخصوصها، وكلا الامرين متحققان.

اما الاول فلان موضوع الاصل في اطراف العلم الاجمالي موجود و هو الجهل، لان مورد الاصل في الطرف هو عنوان الطرف بنفسه و هو مجهول الحال فالموضوع فيه متحقق، بخلاف العلم التفصيلي فانه لا جهل فيه لانكشافه تمام الانكشاف.

و اما الثاني فلانه لا يلزم من جريانه محال، لان المحال هو اجتماع الحكمين الفعليين الحتميين المتضادين في مورد واحد، ولا شبهة ان الفعلية الحتمية تتوقف على تحقق متعلق التكليف بحيث يكون البعث اليه و الزجر عنه متحققا، و من الواضح انه حيث كان انطباق النجس المعلوم بالاجمال بالنسبة الى الطرف بعنوانه الخاص غير معلوم، فموضوع الفعلية الحتمية فيه غير متحقق ايضا، فلا بد و ان تكون فعلية المعلوم بالاجمال بالنسبة الى عنوان الطرف بخصوصه غير حتمية، و اذا كانت الفعلية غير حتمية كانت تعليقية بمعنى انها لو علم بها من باب الاتفاق لتنجزت، و لا مانع من اجتماع الفعلية التعليقية و الفعلية الحتمية المتعلقة بحكم يخالف الحكم في الفعلية التعليقية، لوضوح عدم تنجز البعث و الزجر في الفعلية التعليقية، فلا مانع من تنجز حكم آخر مضاد له في مورد، و لا يكون محذوره سوى اجتماع الحكم الظاهري و الواقعي و هو موجود في الاصول و الامارات القائمة على خلاف الحكم الواقعي، و قد اشار اجمالا الى ما فصلناه بقوله: «ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف» لانه بالنسبة الى عنوان الطرف غير معلوم الانطباق فهو مجهول فعلا بالنسبة اليه، فموضوع الاصل فيه متحقق، و حيث ان الفعلية الحتمية بالنسبة الى عنوان الطرف تتوقف على معلومية الانطباق و هو مفقود، لفرض عدم معلومية الانطباق، و إلا كان العلم تفصيليا لا اجماليا، فلم يبق سوى احتمال كون الطرف مورد الانطباق واقعا، فلا مانع من ان يكون نسبة الحكم المعلوم بالاجمال الى عنوان الطرف بخصوصه نسبة الحكم الظاهري و الواقعي، اذ لا يلزم من جعل حكم مضاد للحكم الواقعي في عنوان الطرف لزوم محال، لعدم تنجز الحكم الواقعي بالنسبة الى عنوان الطرف، و الى هذا اشار بقوله: «و كانت مرتبة الحكم الظاهري معه

المقطوع إجمالاً إنما هو محذور مناقضة الحكم الظاهري مع الواقعي في الشبهة غير المحصورة، بل الشبهة البدوية، ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بين التكليف الواقعي والاذن بالاعتحام في مخالفته بين الشبهات أصلاً، فما به التفصي عن المحذور فيهما كان به التفصي عنه في القطع به في الأطراف المحصورة أيضاً، كما لا يخفى، وقد أشرنا إليه سابقاً، ويأتي إن شاء الله مفصلاً. نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضاً لو لم يمنع عنه مانع عقلاً، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعاً كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها (1)، كما هو ظاهر كل شيء فيه

محفوظة» فلذا «جاز الاذن من الشارع ب» ما يستلزم «مخالفته» أي مخالفة الحكم الواقعي «احتمالاً» بل في مورد الفعلية غير الحتمية يجوز جعل ما يقطع معه بمخالفة الحكم الواقعي، ولذا قال: «بل قطعاً».

(1) حاصله: انه بعد ان كانت الفعلية في العلم الاجمالي بالنسبة الى عنوان الطرف تعليقية لا حتمية، فلا مانع من اجتماع فعليتين بحكمين في مورد واحد، احدهما تعليقية و الاخرى حتمية، سواء لزم من جعل الاذن مخالفة قطعية كما في موارد الشبهة غير المحصورة، او مخالفة احتمالية كما في موارد الشبهة البدوية.

ولا يخفى ان قوله: «بل الشبهة البدوية» لبيان انه لا فرق بين الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية، إلا ان المناقضة في مورد الشبهة غير المحصورة قطعية و المناقضة في مورد الشبهة البدوية محتملة، و لو كان لازم جعل الاصل في مورد هما محالاً لما كان فرق بينهما اصلاً، لوضوح ان المحال لا بد و ان يكون مقطوع العدم فاحتماله كالقطع به، الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم تفاوت في المناقضة بينهما بذلك اصلاً» للزوم كون المحال مقطوعاً بعدمه فاحتماله كالقطع به.

ولا يخفى ان الموجود في النسخ المصححة وقوع قوله ضرورة بعد قوله بل الشبهة البدوية من غير فصل، وهو المناسب لسوق المطلب و تناسقه، و يوجد في النسخ غير المصححة بين هاتين اللفظتين هذه العبارة وهي قوله: «لا يقال ان التكليف فيهما» أي ان التكليف في الشبهة غير المحصورة البدوية «لا- يكون بفعلي» بخلاف مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة فان التكليف فيه فعلي، فلا وجه لجعل الحال في مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة كالحال في مورد العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة وفي الشبهة البدوية.

فاجاب عنه بقوله: «فانه يقال كيف المقال في موارد ثبوته في اطراف غير محصورة او في الشبهات البدوية» ..

و توضيحه ببيان الحال في الشبهة غير المحصورة وفي الشبهة البدوية.

اما في الشبهة غير المحصورة، فانه تارة يكون التكليف فيها غير فعلي كما في الشبهة غير المحصورة الخارج بعض افرادها عن مورد الابتلاء، بحيث يكون التكليف بالاجتناب عنه غير مقدور، وفي مثله لا بد وان يكون التكليف غير فعلي.

واخرى يكون مورد الشبهة غير المحصورة ليس كذلك، وذلك فيما كان اطرافها كثيرة بحيث يصعب الاجتناب عنها، وفي هذا المورد يكون التكليف فعليا.

واما في الشبهة البدوية فانه على انحاء ثلاثة: لانها تارة يكون التكليف فيها غير فعلي قطعا، و مثاله الحوادث المتجددة التي لم تكن على عهد النبي و الائمة عليهم الصلاة و السلام، فان التكليف في امثال هذه الشبهة لم يكن فعليا لعدم تحقق الموضوع فيها في زمانهم عليهم السلام.

و ثانية: يكون التكليف فيها محتمل الفعلية وهي المشار اليها في قوله عليه السلام:

(و سكت عن اشيء لم يسكت عنها نسيانا لها فلا تتكلفوها)(1).

ص: 126

حلال و حرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه (1).

و ثالثة: تكون الفعلية تعليقية لغفلة او نسيان.

فاذا عرفت هذا- نقول: انه اذا كان الحكم في بعض افراد الشبهة غير المحصورة فعليا قطعا و في بعض موارد الشبهة البدوية محتمل الفعلية، و ينحصر الامر فيهما بحمل الحكم الواقعي على الفعلية التعليقية لرفع المناقضة بين الحكم الواقعي و الظاهري- كما سيأتي الاشارة اليه في محله- فيكون الحال فيهما مع مورد العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة على حد سواء، و ما به يرفع المناقضة فيهما يرفع به المناقضة فيه، و ليس الحكم في كل موارد الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية ليس بفعلي حتى يكون فرق بين العلم الاجمالي في المحصورة و بينهما، فالقطع بالفعلية في بعض موارد الشبهة غير المحصورة و احتمالها في بعض موارد الشبهة البدوية كاف في قياس مورد العلم الاجمالي في المحصورة به، و ان الحال فيه كالحال فيهما على حد سواء، و الى هذا اشار بقوله: «كيف المقال في موارد ثبوته» أي في ثبوت الحكم الفعلي كما «في اطراف» الشبهة «غير المحصورة» في بعض اقسامها «او في» بعض اقسام «الشبهات البدوية» فما هو الجواب عن ذلك فيهما هو الجواب في مورد المحصورة.

قوله: «مع القطع به» و هو مورد الشبهة غير المحصورة التي كان التكليف فيها فعليا.

قوله: «او احتمالها» و هو مورد الشبهة البدوية التي كانت محتملة الفعلية.

قوله: «او بدون ذلك» و هو مورد الفعلية التعليقية لغفلة او نسيان.

(1) لا يخفى ان شمول قاعدة الحل لمورد العلم الاجمالي يتوقف على ان يكون المراد من الشيء ما يعم مثل عنوان المانع او الماء بما هو مردد بين النجس و الطاهر ليتحقق موضوعها، و هو الشيء الذي فيه حلال و حرام، اما لو قلنا ان المراد من الشيء فيها هو الموجود الخارجي المعلوم بحقيقته و لكن كان بعضه حلالا و بعضه حراما فيشك في كون هذا الموجود هل هو من المحلل او المحرم؟ فلا تكون القاعدة شاملة لمورد العلم

ص: 127

وبالجملة: قضية صحة المؤاخذة على مخالفته، مع القطع به بين أطراف محصورة و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الاذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الاجمالي مقتضيا للتنجز لا علة تامة (1).

الاجمالي، اذ ليس في مورده شيء معلوم بحقيقته بعضه حلال و بعضه حرام، و يأتي التعرض لها تفصيلا في مباحث البراءة ان شاء الله تعالى.

(1) هذا مجمل ما تقدم منه من كون العلم الاجمالي مقتضيا يتوقف تنجزه على عدم الاذن عقلا في مورده، كما في مورد الشبهة غير المحصورة او على عدم الاذن شرعا فيه كما في قاعدة الحلية لوقلنا بشمولها لمورد العلم الاجمالي، فانه لو كان علة تامة للتنجز لما امكن الاذن عقلا في مورد الشبهة غير المحصورة و لا الاذن شرعا في الاقتحام.

فانضح ان العلم الاجمالي ليس كالعلم التفصيلي علة تامة للتنجز بل هو مقتض يتوقف تأثيره على عدم الاذن لا من العقل و لا من الشرع، و حينئذ يكون علة تامة يصح المؤاخذة على مخالفته.

فقوله: «و عدم صحتها مع عدم حصرها» هذا اشارة الى الاذن العقلي.

وقوله «او مع الاذن في الاقتحام» هو اشارة الى الاذن الشرعي في مورد الشبهة المحصورة.

و على كل فمختاره في المقام كون العلم الاجمالي مقتضيا لا علة تامة.

و سيأتي منه في البراءة اختيار كونه علة تامة و لعله هو الصحيح، لان العلم الاجمالي بالنسبة الى متعلقه و هو وجود النجس خارجا كالعلم التفصيلي بوجود النجس بعينه، فان التكليف بوجود اجتناب النجس فعليته التامة تتوقف على وجود موضوعه في الخارج، و بعد تعلق العلم بموضوعه و ان النجس موجود فعلا- في الخارج فلا بد من كون التكليف بوجود اجتنابه فعليا. و المراد من كونه علة تامة هو عليته التامة بالنسبة الى ما تعلق به العلم، و بعد تنجز التكليف باجتناب النجس الموجود

و أما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، و بنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية (1)،
فضعيف

فعلا في الخارج لا يعقل الاذن في ارتكاب اطرافه للزوم المناقضة الاحتمالية في احدهما و المناقضة القطعية في الاذن بارتكابهما معا، و
قياسه على الشبهة غير المحصورة و الشبهة البدوية قياس مع الفارق.

فان الشبهة غير المحصورة الذي يجوز الارتكاب فيها هي ما كانت بعض اطرافها اما خارجة عن محل الابتلاء، أو انه يلزم منها العسر
الموجب لاختلال النظام، و في الاول لا فعلية للتكليف لما سيأتي من أن خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء رافع لفعلية التكليف. و
اما ما يلزم منها العسر الموجب لاختلال النظام فلا يعقل فعلية التكليف فيه، و اما الشبهة البدوية فسيأتي ان التكليف فيها ليس فعليا، لان
الفعلية انما تكون بالوصول، و حيث لا- وصول له فلا- فعلية له و لا- مانع من اجتماع التكليف الظاهري الفعلي مع الحكم الواقعي غير
الفعلي.

فاتضح الفرق بينهما و بين العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة، فانه بعد تحقق الموضوع خارجا فلا يعقل عدم تنجز التكليف به لتحقيق
كل ما يقتضي فعلية التكليف و تنجزه، و لعله لذلك ذكره في المقام بنحو لا يبعد، و عدل عنه في مباحث البراءة، و الله العالم.

(1) هذا اشارة الى ظاهر الشيخ الاعظم في الرسالة من التفصيل بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية في اطراف العلم
الاجمالي، و انه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية و مقتضى بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية، و نتيجة ذلك عدم امكان جعل
الاصول في كلا طرفي المعلوم بالاجمال، و امكانه بالنسبة الى بعض الاطراف.

و يمكن تقريبه، بان نقول: حيث كان متعلق العلم الاجمالي وجود النجس خارجا فكل ما هو الموضوع للتتنجز قد تحقق، و لازم هذا هو
تنجز التكليف بوجوب

جدا. ضرورة أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الاذن في الاقتحام بل لو صح معها الاذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضا (1)،

اجتناب النجس، وهذا هو المقدار الذي يقتضيه العلم الاجمالي، ولازم التكليف الذي يكون تنجزه بهذا المقدار انه لا يمكن جعل الاذن بما يلزم منه جواز مخالفته، فلا يجوز جعل الاصول في جميع اطراف المعلوم بالاجمال لادائها الى الاذن في جواز مخالفة التكليف بوجوب اجتناب النجس المنجز، ولكن جعل الاصول في بعض الاطراف لا يستلزم الاذن في مخالفة ما هو المعلوم، بان يجعل الشارع الاذن في بعض الاطراف تخييرا أو بعينه ويكتفى بترك الطرف الآخر بدلا عن الموافقة القطعية، و مرجع هذا الى انه للشارع الاكتفاء عن الموافقة القطعية بالموافقة الاحتمالية، وهو جائز في المعلوم تفصيلا كموارد الاكتفاء بالامثال الاحتمالي في مثل عروض الشك في الاثناء بعد تجاوز المحل فانه مع كون التكليف فيه معلوما تفصيلا اكتفى الشارع فيه بالامثال الاحتمالي.

هذا غاية ما يمكن تقريب هذا التفصيل من كون العلم الاجمالي مقتضيا بالنسبة الى الموافقة القطعية، و علة تامة بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية بترك بعض الاطراف بدلا و بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية، و الى هذا اشار بقوله: «و اما احتمال انه بنحو الاقتضاء» دون العلية التامة «بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية» للشارع جعل الاصول في بعض الاطراف بالخصوص «و» على هذا يكون «بنحو العلية» التامة «بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و» بالنسبة الى «ترك المخالفة القطعية».

(1) و حاصله انه بعد فرض كون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية فان لازمه كون التكليف فعليا حتميا من جميع الجهات، و بعد ما عرفت ان المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه فاحتماله كالقطع به، و كما لا يجوز الاذن في المخالفة القطعية للقطع بالتنافي بين البعث اللزومي الى شيء و بين الاذن في اقتحام، كذلك

ولا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة والاشتغال - بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية - هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلا كما لا يخفى (2).

لا يجوز الاذن فيما يحتمل ذلك، و من البديهي ان لازم جعل الاصل في بعض الاطراف احتمال ذلك.

و اما جواز الاكتفاء بالامثال الاحتمالي في المعلوم التفصيلي فضلا عما هو معلوم بالاجمال فلأن جواز الاكتفاء في الموارد المشار اليها كالشك بعد التجاوز او بعد الفراغ، فهو اما لتبدل الموضوع بواسطة عروض الشك، او لعروض مصلحة ملزمة بواسطة الشك تكون اولى من مصلحة الاحتياط بلزوم الامثال التفصيلي، و لذا لم يرد من الشارع اكتفاء في غير مورد عروض الشك بالامثال الاحتمالي.

فاتضح ان التفصيل في المقام بكون العلم الاجمالي بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الموافقة القطعية و بنحو العلية التامة بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية واضح الضعف.

(1) لعله اشارة الى عدم ذلك في القول بالاقتضاء بالنسبة الى كلا الامرين معا من الموافقة القطعية و ترك المخالفة القطعية، لأن مبناه هو كون العلم الاجمالي فعليا تعليقا، و لا منافاة بين الحكم الواقعي التعليقي و الحكم الظاهري الفعلي على خلافه في مورد.

(2) حيث ان الشيخ الاعظم يرى كون العلم الاجمالي علة تامة في حرمة المخالفة القطعية، و بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الموافقة القطعية، فيكون له - على هذا - مرتبتان:

مرحلة تأثيره التام بالنسبة الى حرمة المخالفة و هو المناسب للبحث عنه في القطع،

و مرحلة جعل المانع عن تأثيره بالنسبة الى وجوب الموافقة و هو المناسب للبحث عنه في باب الاشتغال، فلا يلزم في البحث عنه في المقامين تكرار.

و الحاصل: ان الوجه في البحث عنه في المقامين هو كونه علة تامة في مقام، و مقتضيا في المقام الآخر و هو مقام الموافقة القطعية، و لذا ناسب البحث عن جريان الاصول في اطرافه في باب الاشتغال، لان الاصول هي المانع الذي ينبغي البحث عنه.

و المصنف حيث يرى انه اما ان يكون علة تامة بالنسبة الى كلا الامرين، او انه بنحو الاقتضاء بالنسبة اليهما معا، فلذلك جعل الوجه للبحث عنه في مقامين غير الوجه الذي ذكر الشيخ.

و حاصله- كما اشار اليه في المتن-: هو ان المناسب للبحث عنه في القطع هو البحث عن تأثيره، و انه هل هو بنحو العلية التامة او الاقتضاء؟ فان كان بنحو العلية التامة فلا وجه للبحث عنه في باب الاصول، لعدم معقولية ايجاد المانع عن تأثيره اصلا، و ان كان بنحو الاقتضاء فيناسب ذكره في باب الاشتغال للبحث عن جعل المانع له بالنسبة الى كلا الامرين، و الى ذلك اشار بقوله: «ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك» أي عن نحو تأثيره و انه هل هو علة بنحو العلية التامة او الاقتضاء، و اشار الى ان البحث عنه في باب الاشتغال انما هو بناء على كون تأثيره بنحو الاقتضاء بقوله: «كما ان المناسب» للبحث عنه «في باب البراءة و الاشتغال» انما يكون «بعد الفراغ هاهنا عن ان تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية» التامة، و السبب في ذلك «هو» ان «البحث» هناك «عن ثبوت المانع» عن تأثيره «شرعا او عقلا و عدم ثبوته».

و اشار الى كونه بعد البناء على كون تأثيره بنحو العلية التامة لا وجه للبحث عنه في باب الاشتغال لعدم معقولية جعل المانع عما هو العلة التامة بقوله: «كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية» التامة «للبحث عنه هناك».

هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به، و أما سقوطه به بأن يوافقته إجمالاً (1)، فلا إشكال فيه في التوصيليات (2).

(1) لا يخفى ان ما تقدم من البحث في العلم الاجمالي كان في انه هل هو كالعلم التفصيلي في وجوب الموافقة و حرمة المخالفة ام لا؟ و البحث هنا في كفايته في مقام امتثال ما يمكن معرفته تفصيلاً، لوضوح ان التكليف الذي لا يمكن معرفته تفصيلاً ينحصر امتثاله بنحو الاجمال، و لا يتأتى فيه شيء مما ذكرنا مانعاً عن كفاية الامتثال الاجمالي، لانه بعد انحصار امتثاله بالتكرار فلا يعقل ان يكون التكرار عبثاً، و لا بد من سقوط قصد الوجه و التمييز فيه فيما لو كان امتثاله اجمالاً مخلاً بهما او بخصوص التمييز.

و على كل الكلام هنا في انه هل يجب في مقام الامتثال ان يعرف تفصيلاً ان ما يأتي به هو المكلف به، ام يكفي في مقام الامتثال ان يأتي بما يعلم حصول الواجب في ضمنه فيكون قد علم اجمالاً باتيان ما هو المأمور به؟

و بعبارة اخرى: انه هل يكفي في مقام الامتثال ان يأتي بما هو الواجب و لا- يجب ان يعلم في مقام الاتيان ان ما يأتي به هو الواجب بخصوصه، ام لا يكفي ذلك بل يجب ان يعرف تفصيلاً ان ما يأتي به هو الواجب بخصوصه؟

فاتضح ان البحث هنا في كفاية العلم الاجمالي في مقام الامتثال، و انه هل يحصل به سقوط التكليف المعلوم بالتفصيل ام لا بل لا بد في سقوط الواجب من العلم التفصيلي بان يأتي به هو الواجب بعينه؟ و الى هذا اشار بقوله: «و اما سقوطه به بان يوافقته اجمالاً» أي بان يأتي ما يعلم بحصول الواجب في ضمنه.

(2) لا يخفى ان البحث في كفاية الامتثال الاجمالي و عدمه انما هو في ما كان المكلف به واجباً، اما لو كان محرماً فلا اشكال فيه لان ما ذكر مانعاً عن كفاية الامتثال اجمالاً ككون التكرار مستلزماً للعبث فانه انما يتأتى في مقام امتثال الواجب لا في امتثال المحرم، فان من علم بخمرية احد الإناءين لا يجب ان يعلم ما هو الخمر منهما،

و أما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار، كما إذا تردد أمر عبادة بين الأقل و الأكثر (1)، لعدم الاخلال (2) بشي ء مما يعتبر أو يحتمل اعتباره في حصول

فتركه لعدم تأتي التكرار في تركهما معا لعدم الميز في الاعدام حتى يقال ان التكرار فيها مستلزم للبعث.

و اما اذا كان واجبا، فان كان توصليا فهو ايضا مما لا اشكال في سقوطه بالامثال اجمالا، لان التوصلي هو ما كان الغرض مترتبا على وجوده بأي نحو كان، فما ذكر مانعا عن سقوط التكليف بالامثال اجمالا لا يتأتى فيه ككونه مخلا بقصد الوجه أو التمييز او كونه عبثا منافيا لقصد القربة، لوضوح عدم حاجة الامثال في التوصليات الى قصد الوجه او التمييز او قصد القربة حتى يكون العبث منافيا لها، و لذا قال:

«فلا اشكال فيه» أي في كفاية الامثال اجمالا «في التوصليات».

(1) لا- يخفى ان التكليف العبادي ربما يكون امثاله بنحو الاجمال لا يحتاج الى التكرار، كما لو علمنا بواجب مردد بين الأقل و الأكثر و كان مما يمكن معرفته تفصيلا، فامثاله باتيان الأكثر لا يستلزم التكرار، و في هذا ايضا لا ينبغي ان يتوهم عدم كفاية الامثال الاجمالي لما سيشير اليه من ان ما ذكر مانعا غير متأ في ايضا، و لذا قال: «و اما في العباديات فكذلك» أي كونها كالتوصليات مما لا اشكال في كفاية الامثال الاجمالي فيها «فيما» كانت «لا يحتاج» الامثال فيها «الى التكرار».

(2) لا يخفى ان الموانع التي ذكرت في المتن لعدم كفاية الامثال الاجمالي مع امكان الامثال التفصيلي ثلاثة: الاخلال بقصد الوجه، و بقصد التمييز، و لزوم اللعب و العبث.

و لا- يخفى عدم تأتي الثالث هنا، لانه انما يمكن ان يدعى فيما كان فيه الامثال الاجمالي بتكرار و الامثال التفصيلي من غير تكرار، و حينئذ تتأتى دعوى ان

الامتثال بنحو التكرار انما هو لداعي اللعب و العبث بامر المولى، و هو مناف لقصد القرية الذي لا بد منه في حصول الامتثال، اما ما لا تكرر فيه فلا مجال لهذه الدعوى فيه، و لذا لم يتعرض لدفعه في هذا القسم.

ولما كان ما يتوهم كونه مانعا منحصرا في الاخلال بقصد الوجه او قصد التمييز فلا بد من بيان قصد الوجه و قصد التمييز ليتضح كون الامتثال بنحو الاجمال موجبا للاخلال بهما ام لا؟

و المراد من قصد الوجه هو قصد إتيان المأمور به بما له من جهته الخاصة التي لاجلها تعلق الامر به، كجهة وجوبه او نديه.

وقصدها يكون بنحوين: تارة: بان تكون تلك الجهة هي الداعي للاتيان.

و اخرى: بما هي صفة للمأتي به لوضوح ان من اتى بالواجب لاجل كونه واجبا و بداعي وجوبه فقد قصد الوجه فيه، و من اتى به موصوفا بكونه واجبا كان ايضا قد قصد جهة وجوبه، و الاول قصد الوجه بنحو كونه غاية، و الثاني: قصده بنحو كونه وصفا، و لهذا اذا ذكروا قصد الوجه قالوا بنحو الغاية او التوصيف.

و اما قصد التمييز فالمراد منه هو كون المكلف عالما بحقيقة ما يأتي به، و لذا من اوجب قصد التمييز التزم بلزوم معرفة كون ما يأتي به قضاء او اداء، لان الجهل بأدائيته او قضائيته لازمها عدم معرفة حقيقة المأتي به تماما.

فاذا عرفت المراد من قصد الوجه و التمييز تعرف انه في الاتيان بالواجب المردد بين الاقل و الاكثر بنحو الاجمال بأن يأتي بما هو الاكثر لا يكون فيه اخلال بقصد الوجه، لوضوح انه قد أتى بالواجب بداعي وجوبه لفرض كون الداعي لاتيانه هو الوجوب، فان كان المركب الواجب هو الاكثر فقد أتى به بداعي الوجوب، و ان كان المركب الواجب هو الاقل فقد أتى به بذلك الداعي ايضا، و كذلك فيما اذا كان قصد الوجه بنحو التوصيف لصدق كون ما أتى به هو الواجب سواء كان هو الاقل او الاكثر.

الغرض منها، مما لا يمكن أن يؤخذ فيها، فإنه نشأ من قبل الامر بها، كقصد الاطاعة والوجه والتميز (1) فيما إذا

ولا اخلاص بقصد التمييز ايضا لما عرفت من ان قصد التمييز هو قصد الاتيان بما يعلم انه هو الواجب، والمكلف حيث يعلم ان الواجب اما الاقل او الاكثر بقصد اتيان الاكثر يكون قد قصد التمييز لعلم المكلف بانه قد اتى بالمركب الواجب بتمامه وكمال، هذا اذا كان المراد من قصد الوجه والتميز قصد الوجوب المتعلق بالمركب، وقصد العلم باتيان المركب الواجب بما هو مركب واجب.

وبعبارة اخرى: ان قصد الوجه اما بنحو الغاية او بنحو التوصيف، ان كان المراد منه هو قصد اتيان المركب بداعي الوجوب او اتيان المركب الموصوف بالوجوب فلا اخلاص به في اتيان الواجب المراد بين الاقل والاكثر في ضمن الاكثر، لفرض كون الداعي الى اتيانه هو الوجوب، و ان ما اتى به موصوف بالوجوب قطعاً سواء كان هو الاقل او الاكثر، والامر كذلك في قصد التمييز فانه بقصد اتيان الاكثر قد قصد اتيان ما يعلم انه هو الواجب سواء كان هو الاقل او الاكثر.

و اما اذا كان المراد من قصد الوجه والتميز المتعلقين باجزاء المركب العبادي فسيأتي التعرض له.

(1) قد عرفت في مبحث التعبدية والتوصلي ان الفرق بين التعبدية والتوصلي هو كون الغرض من الاول لا يترتب إلا باتيانه بقصد القربة و هو اتيانه بداعي امثال امره، وقد عرفت هنا وهناك ان قصد الوجه هو قصد الوجوب و هو من صفات الامر المتعلق بالمركب، وقصد التمييز هو العلم بالمركب المتعلق للامر بحقيقته، و هو ايضا مما يتوقف على معرفة الامر المتعلق بالمركب.

فاتضح ان قصد الامر وقصد الوجه وقصد التمييز امور كلها تنشأ من قبل الامر المتعلق بالمركب.

وقد عرفت ايضا في مبحث التعبدى الخلاف في امكان اخذ ما ينشأ من قبل الامر وعدمه، وان المصنف يرى عدم امكان اخذ ما ينشأ من قبل الامر في متعلق الامر، وقد عرفت ايضا ان القدر المتيقن اعتباره في حصول المامور به التعبدى هو قصد الامتثال، وان قصد الوجه و التمييز مما لا يعتبران في التعبدى، لانهما مما يغفل عنهما العامة، وفي مثل ذلك يجب على الشارع ان يكون بصدد البيان فيهما لعدم ارشاد العقل اليهما، فان غاية ما يدعي هو ارشاده الى ما يتوقف عليه وقوع المامور به قريبا، وهو يحصل باتيانه بقصد الامتثال فقط من دون حاجة الى قصد الوجه و التمييز، وقد اشار الى هذه الامور كلها بقوله: «مما يعتبر» اشار الى قصد امتثال الامر لانه هو القدر المتيقن اعتباره في عبادية المامور به، وبقوله: «او يحتمل اعتباره» اشار الى ان قصد الوجه و التمييز ليس كقصد الامتثال، فليس قصدهما من القدر المتيقن اعتباره في وقوع المامور به عبادة. نعم هما مما يحتمل اعتباره بدوا.

و بقوله: «في حصول الغرض» اشار الى الفرق بين التعبدى و التوصلى، و بقوله: «مما لا يمكن ان يؤخذ فيها» أي في العبادة اشار الى ان رأيه عدم امكان اخذ هذه الامور كلها في متعلق الامر، و بقوله: «لكونه» أي لكون ما يعتبر او يحتمل اعتباره «نشا من قبل الامر بها» اشار الى علة عدم امكان اخذها فيه، و قوله: «كقصد الاطاعة» مثال لما يعتبر، و قوله: «و الوجه او التمييز» هذا مثال لما يحتمل اعتباره.

(1) لا يخفى ان الكلام في الامتثال الاجمالي و هو إتيان ما يقطع بانه قد اتى بالواجب في ضمنه، و هو انما يتحقق فيما اذا أتى بالأكثر كما اشرفنا اليه، لوضوح انه اذا أتى بالاقل لا يقطع باتيان ما يحصل الواجب في ضمنه، لاحتمال كونه هو الأكثر، و على فرض كون الواجب هو الأكثر لا يكون قد أتى بما يقطع حصول الواجب في ضمنه، وقد عرفت انه باتيانه بداعي الامر قد حصل قصد الامتثال، و باتيانه بداعي الوجوب

يحصل قصد الوجه بنحو الغاية، و باتيانه المأمور به موصوفا بالوجوب يحصل قصد الوجه بنحو التوصيف، و بعد علمه بان المركب الواجب يحصل في ضمن ما يأتي به قد حصل قصد التمييز فلا اخلال بشيء مما يعتبر في العبادة قطعاً او احتمالاً، فيما اذا كان المأمور به عبادة و كان امثاله غير محتاج الى التكرار و ذلك في العبادة المرددة بين الاقل و الاكثر فيما اتى بها في ضمن الاكثر.

(1) لا يخفى انه اذا كانت هذه الامور الثلاثة معتبرة في وقوع المركب بما هو مركب عبادة لا يكون اخلال بها اصلاً فيما اذا أتى بالمركب المردد بين الاقل و الاكثر في ضمن الاكثر، لفرض قصد امثال الامر المتعلق بالمركب، و فرض اتيان المركب بداعي قصد الوجوب او موصوفا بالوجوب، و فرض العلم بان ما يأتي به هو المركب الواجب قطعاً.

و اما اذا كانت هذه الامور معتبرة في اجزاء المركب العبادي كاعتبارها في نفس المركب بان يؤتي بكل جزء جزء من المركب بقصد امره المتعلق به و يقصد وجوبه الخاص به غاية او وصفاً، و بقصد تمييزه بوصف كونه جزءاً للعبادة- فلا- يحصل الامتثال الاجمالي للعبادة المرددة بين الاقل و الاكثر باتيانها في ضمن الاكثر، لفرض كون بعض ما يأتي به محتمل الجزئية.

و مع احتمال كونه جزءاً و احتمال كونه ليس بجزء لا يتأتى قصد امثال امره بخصوصه، لاحتمال ان لا يكون له امر.

و لا يتأتى ايضا قصد وجوبه الخاص به لا غاية و لا توصيفاً، لاحتمال عدم وجوبه.

و عدم حصول التمييز فيه واضح، لفرض عدم تمييز كل جزء جزء منه بما انه جزء المركب الواجب.

ضعيف في الغاية و سخييف إلى النهاية (1).

و أما فيما احتاج إلى التكرار، فربما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة، وبالتمييز أخرى، و كونه لعبا و عبثا ثالثة.

و أنت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الايتان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه، غاية الامر أنه لا تعيين له و لا تمييز فالاخلال إنما يكون به، و احتمال اعتباره أيضا في غاية الضعف، لعدم عين منه و لا أثر في الاخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، و في مثله لا بد

فعدم حصول هذه الامور اذا كانت معتبرة على هذا النحو واضح، و الى هذا اشار بقوله: «و لا يكون اخلال حينئذ» أي لا يكون اخلال بهذه الامور الثلاثة في ايتان الاقل في ضمن الاكثر اذا كانت هذه الامور معتبرة في المركب بما هو مركب، و لا يقع الاخلال بها «الا» اذا كانت معتبرة في اجزاء المركب كاعتبارها فيه، و حينئذ يحصل الاخلال بها و ذلك «بعدم ايتان ما احتمال جزئيته» بقصد امتثال امره الخاص و لا بقصد وجوبه الخاص و لا متميزا بعنوان كونه جزءا ف «على تقديرها» معتبرة في كل جزء جزء يقع الاخلال «بقصدها» كما عرفت.

(1) حاصله: ان قصد عبادة الجزء و قصد الوجه و التمييز فيه ضعيف و سخييف و الوجه في ذلك ان العبادي اما ان يكون عبادة بذاته فقصد عنوانه هو قصد عبادته من دون حاجة الى قصد امره او غيره، و ان كان هو ما لو امر به لكان امره عباديا، فجزء العبادة مما لم يؤمر به و انما المأمور به هو المركب دون الجزء، فاذا لم يكن الجزء بما هو جزء متعلقا لامر عبادي فلا وجه لاعتبار قصد القربة فيه بخصوصه او قصد الوجه او قصد التمييز فيه كذلك، لانها انما تعتبر في ما تعلق به الامر العبادي، و المفروض ان متعلق الامر العبادي هو المركب دون الجزء بما هو جزء، و قد عرفت ان المركب المأتي به في ضمن الاكثر لا اخلال فيه لا بقصد القرب و لا بقصد الوجه و لا بقصد التمييز.

من التنبية على اعتباره ودخله في الغرض، وإلا لاخل بالعرض، كما نبهنا عليه سابقا.

وأما كون التكرار لعبا وعبثا، فمع أنه ربما يكون لداع عقلائي، إنما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي إليها، كما لا يخفى (1)، هذا كله في قبال ما إذا تمكن من القطع تفصيلا

(1) قوله (قدس سره): «و اما فيما احتاج الى التكرار الخ» كمن صلى مرتين في ثوبين علم بنجاسة احدهما اجمالا، و كان يستطيع ان يعرف النجس منهما بخصوصه- فقد استشكل في صحة الامتثال الاجمالي فيه بوجوه اشار المصنف الى ثلاثة منها:

الاول: لزوم الاخلال بقصد الوجه، بدعوى ان كلا من الصلاتين قد اتى بهما بداعي احتمال الوجوب لا بداعي الوجوب.

وفيه ان الاتيان بداعي احتمال الوجوب لا يوجب خللا في قصد الوجه، لبداهة ان قصد الوجه هو الاتيان بداعي الوجوب لوجوبه، و الاتيان بمحتمل الوجوب حيث كان منبعثا عن قصد امتثال الواجب لوجوبه، فاذا كان واجبا واقعا فقد اتى به بداعي الوجوب لوجوبه و لم يقع اخلال فيه، فان قصد الاتيان بالواجب لوجوبه في المعلوم بالتفصيل يحصل منه ارادة واحدة تتعلق باتيان المعلوم بالتفصيل، وفي المعلوم بالاجمال منه تحصل ارادتان لكل واحد من المحتملين ارادة تتعلق باتيانه بخصوصه منبعثة عن ارادة امتثال الواجب لوجوبه.

و منه يظهر ان المنع عن اتيان ما احتمال جزئته في الفرض السابق بقصد الوجه انما هو لعدم كون جزء العبادة عبادة لا لعدم تاتي قصد الوجه في محتمل الجزئية لو فرض اعتباره فيه، و اليه اشار بقوله: «و انت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان الى آخر الجملة».

الثاني: لزوم الاخلال بقصد التمييز في الاتيان بمحتمل الوجوب و هو واضح، لما عرفت من ان التمييز هو الاتيان بما علم تفصيلا انه هو الواجب، وفي كل واحد من

محتمل الوجوب لا علم للمكلف تفصيلا بانه هو الواجب، والى هذا اشار بقوله:

«غاية الامر انه لا تعيين له ولا تمييز فالاحتمال انما يكون به» أي بقصد التمييز فقط.

والجواب عنه: ان احتمال لزوم قصد التمييز في العبادة ضعيف، لانه وان كان لا يمكن ان يؤخذ في الامر ما ينشا من قبل الامر، إلا انه يمكن بيانه بامر آخر، وانما قلنا بعدم الحاجة الى البيان في قصد الامتثال لارشاد العقل اليه، والعقل لا يرى توقف الطاعة على قصد التمييز حتى يرشد اليه، وحيث كان مما يغفل عنه عامة الناس فكان على الشارع بيانه، لانه لو لم يبينه بأمر آخر للزم الاحتمال بغرضه، وحيث لم يبينه لعدم اثر منه في ما ورد من الشارع لذا يكون الاطلاق نافيا له، واليه اشار بقوله: «وا احتمال اعتباره ايضا في غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر في الاخبار الى آخر الجملة».

الثالث: كون التكرار لعبا وعبثا بامر المولى وهو مناف لقصد القربة، بدعوى انه بعد ان كان مما يمكن ان يعلم به تفصيلا فالاعراض عن اتيانه معلوما بنحو التفصيل انما هو لداعي اللعب والعبث وهو مناف لقصد القربة.

والجواب عنه، أولا: إنا لا نسلم ان التكرار لداعي اللعب والعبث، بل كثيرا ما يكون التكرار اخف مثونة من الفحص حتى يحصل المعلوم بالتفصيل، وعليه فيكون التكرار بداع عقلائي لا بداعي اللعب والعبث بامر المولى حتى يكون منافيا لقصد الطاعة، والى هذا اشار بقوله: «فمع انه ربما يكون لداع عقلائي».

و ثانيا: بعد التسليم للعب والعبث نقول لا يكون منافيا لقصد القربة لانه واقع في كيفية تحصيل اليقين ببراءة الذمة، لا في اتيان كل واحد من المحتملين حتى يكون اتيانه اتيانا عبثيا منافيا لقصد القربة فيه.

وتوضيح ذلك: ان المفروض في المقام هو اتيان كل واحد من المحتملين بداعي احتمال وجوبه، فكون اتيانه بمحض اللعب والعبث خلفا، ومثله في لزوم الخلف هو اتيان كل من المحتملين بداعي احتمال الوجوب و بداعي اللعب والعبث معا ليحصل

التشريك في العبادة المنافي لقصد القربة. فانحصر ان يكون اللعب و العبث ليس في اتيان كل واحد من المحتملين بل هو في كيفية تحصيل اليقين بالبراءة، و اذا كان متعلق اللعب و العبث ليس هو اتيان كل واحد من المحتملين فلا يكون منافيا لقصد القربة، لعدم وقوع ما اتى به بقصد احتمال الوجوب بنحو اللعب و العبث حتى يكون منافيا لقصدها فيه و لم يقع اللعب و العبث بمتعلق الامر حتى ينافيها، و الى هذا اشار بقوله:

«انما يضر» قصد اللعب «اذا كان» متعلقا بما تعلق به امر المولى، لانه حينئذ يكون «لعبا بامر المولى لا» فيما اذا كان متعلقه غير ما تعلق به امر المولى بان كان متعلقا «في كيفية اطاعته» لما عرفت من لزوم الخلف «بعد حصول الداعي اليها» لانه بعد فرض كون الداعي الى اتيان كل من المحتملين هو احتمال وجوبه فلا بد ان يكون ذلك لداعي حصول القربة و اطاعة امر المولى، فلا يكون متعلق قصد القربة هو متعلق اللعب و العبث، فلا يعقل ان يكون منافيا لقصد القربة في اتيان كل من المحتملين بداعي احتمال وجوبه، و ينحصر ان يكون متعلق اللعب و العبث هو تحصيل اليقين في كيفية الاطاعة لا في ذات ما به الاطاعة.

(1) لا يخفى ان ما مر من الكلام في جواز الامثال الاجمالي في قبال الامثال التفصيلي هو فيما كان متمكنا من ان يمثل تفصيلا، اما بان يعرف التكليف تفصيلا فيمثله تفصيلا او كان عالما بالتكليف تفصيلا ولكنه يجهل ما يحصل به الامثال تفصيلا و يستطيع معرفته ايضا، و الاول كالتكليف المردد بين الاقل و الاكثر و كان يمكنه ان يعرف تفصيلا ما هو المكلف به اما بالاجتهاد او بالتقليد.

و الثاني ما اذا كان يستطيع ان يعرف الثوب الطاهر تفصيلا فيؤدي صلواته فيه.

وقد تقدم جواز الامثال الاجمالي في المقامين سواء لزم منه التكرار ام لا و ان كان متمكنا من الامثال التفصيلي، و الى هذا اشار بقوله: «هذا كله في قبال ما اذا تمكن من القطع تفصيلا بالامثال».

وأما إذا لم يتمكن الامن الظن به كذلك، فلا إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقدّم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه، وأما لو قام على اعتباره مطلقاً، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني (1).

و منه يتضح انه لا- اشكال فيما اذا كان لا يتمكن من القطع تفصيلا بالامتثال في لزوم الامتثال اجمالاً، لان شغل الذمة بالتكليف يقينا يستدعي البراءة منها يقينا، و حيث كان اليقين بالبراءة متوقفاً على الامتثال الاجمالي فلا شبهة في لزومه.

(1) لما فرغ من حكم الامتثال الاجمالي في قبال القطع التفصيلي بالامتثال شرع في بيان حكم الامتثال الاجمالي في قبال الظن بالامتثال. و لا بد من تقديم امر توضيحاً لذلك:

فنقول: ان التكليف: تارة يكون ثابتاً بامارة خاصة معتبرة تدل عليه، و لا يخفى انه كالتكليف الحاصل بالقطع في لزوم امتثاله و البراءة منه يقينا، و هو على نحوين ايضاً تارة يكون التكليف المتحصل من الامارة مردداً بين الاقل و الاكثر.

و اخرى يكون ما به يحصل امتثاله مردداً بين الواجد للشرط الذي يتم به الامتثال و بين الفاقد له.

و على كل منهما ففرض الكلام فيما اذا كان المكلف متمكناً من الامتثال التفصيلي بان يستطيع ان يعرف التكليف بخصوصه غير مردد بين الاقل و الاكثر، او يستطيع ان يعرف ما به يحصل الامتثال التفصيلي.

و مما ذكرنا في جواز الامتثال الاجمالي في التكليف المقطوع به سواء لزم التكرار أم لم يلزم و لو فيما كان متمكناً من القطع التفصيلي بالامتثال- يتضح حكم الامتثال الاجمالي في هذا الفرض، اذ لا يعقل ان يزيد حكم امتثال التكليف الثابت بامارة معتبرة على التكليف الثابت بالقطع.

وانه لا اشكال في لزوم تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال التفصيلي الظني فيما اذا كان متمكناً من الامتثال الظني تفصيلاً، لما اشرنا اليه من كون شغل الذمة

اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، وحيث كان الفراغ اليقيني يتوقف على الامتثال الاجمالي كان الامتثال الاجمالي لازما و متقدما على الظن التفصيلي بالامتثال. والى هذا اشار بقوله: «و اما اذا لم يتمكن» أي اذا لم يتمكن من القطع التفصيلي بالامتثال و كان متمكنا من «الظن به كذلك» أي كان متمكنا من الظن بالامتثال تفصيلا فقط ففي مثل هذا الفرض «لا اشكال في تقديمه» أي في تقديم الامتثال الاجمالي «على الامتثال الظني» التفصيلي لان شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني و هو متوقف على الامتثال الاجمالي.

ولكنه لا يخفى ان لزوم تقديم الامتثال الاجمالي على الظن التفصيلي بالامتثال انما هو فيما اذا كان متمكنا من الامتثال الاجمالي.

و اما اذا كان المكلف لا- يتمكن من الامتثال الاجمالي بان كان لا يتمكن الا من الامتثال الظني التفصيلي فالاجماع وقاعدة الميسور تقتضيان التنزل من الامتثال الاجمالي الى الامتثال الظني، والى هذا اشار بقوله: «لو لم يتم دليل على اعتباره» أي ان تقديم الامتثال الاجمالي على الامتثال الظني انما يلزم حيث لم يتم دليل على اعتبار الامتثال الظني، فضمير اعتباره يرجع الى الامتثال الظني، فانه فيما لم يتم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظني يكون اعتبار الامتثال الظني منحصر فيما اذا لم يتمكن من الامتثال الاجمالي، واليه اشار بقوله: «الا فيما اذا لم يتمكن منه» أي من الامتثال الاجمالي، فانه حينئذ و ان لم يتم دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظني إلا ان قاعدة الميسور او الاجماع تقتضي التنزل اليه، لوضوح ان ما لا يدرك كله لا يترك كله، فضمير منه يرجع الى الامتثال الاجمالي.

و اما اذا قام دليل بالخصوص على اعتبار الامتثال الظني مطلقا و لو مع التمكن من الامتثال الاجمالي فلا اشكال في جواز الاكتفاء بالامتثال الظني، والى هذا اشار بقوله: «و اما لو قام على اعتباره مطلقا» أي و لو مع التمكن من الامتثال الاجمالي «فلا اشكال في الاجتزاء ب» الامتثال «الظني».

كما لا إشكال في الاجتزاء بالامثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و أما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لانه ليس من وجوه الطاعة و العبادة، بل هو نحو لعب

لا- يقال: انه مع قيام الدليل المعبر على التكليف بالخصوص فالاكْتفاء بالامثال الظني من الشارع مطلقا و لو مع التمكن من الامثال الاجمالي لازمه الاذن في ترك الموافقة القطعية الذي لازمه جواز المخالفة الاحتمالية، وقد عرفت انه كالاذن في الترخيص المستلزم للمخالفة القطعية من حيث القبح المحال على الشارع الحكيم، و من جهة ان احتمال المحال كالقطع بالمحال، لان استلزام تنجيز التكليف الواجب اللازم استيفاؤه ينافيه الاكْتفاء بالامثال الظني المستلزم لعدم لزوم الاستيفاء، لاحتمال كون المتروك هو الواجب.

فانه يقال: ان الدليل القائم على الاجتزاء بالامثال الظني مع التمكن من الامثال القطعي الاجمالي لا اشكال فيه فيما اذا كان ذلك مع احتمال تبدل الموضوع كعروض الشك.

و اما مع عدم احتمال تبدل الموضوع بان قام الدليل على الاجتزاء بالامثال الظني ابتداء، فانه ايضا لا اشكال فيه لامكان عروض مصلحة في الاكْتفاء بالامثال الظني تعادل المصلحة المحتمل فواتها بترك الاستيفاء، و سيأتي ان شاء الله تعالى قريبا في مبحث الامارات التعرض لما به يرتفع الاشكال بجميع صورته.

و لا يخفى ان لازم قيام الدليل على الاجتزاء بالامثال الظني هو عدم انحصار الامثال بالامثال الاجمالي الذي تقتضيه قاعدة الشغل، و عليه فيكون المكلف موسعا عليه ان يمثل بالقطع الاجمالي و ان يكتفي بالامثال الظني، و الى هذا اشار «ب» لفظ «الاجتزاء» فان لازم الاجتزاء بالظني هو كفاية الامثال به لا انحصار الامثال به كي لا يجوز للمكلف الامثال بنحو القطع الاجمالي بالامثال.

و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك.

وعليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد، وإن احتاط فيها، كما لا يخفى (1).

(1) لا يخفى ان امثال التكليف كما يكون بالقطع و بقيام دليل معتبر عليه بالخصوص، كذلك يمكن ان يكون بالظن الانسدادي.

و لا- يخفى من مقدمات دليل الانسداد عدم الاحتياط، فان كان الدليل على عدم الاحتياط الاجماع القائم على عدم وجوبه و ان كان الامثال الاجمالي ممكنا و لا مانع منه فلازم ذلك هو الاكتفاء من الشارع بالامثال الظني، فيكون حاله حال الدليل الخاص القائم على الاجتزاء بالامثال الظني، و قد عرفت ان لازمه الاكتفاء به لا انحصار الامثال به و عدم صحة الامثال الاجمالي.

و ان كان الدليل على عدم الاحتياط استلزامه العسر المخل بالنظام فلازمه بطلان الاحتياط، لوضوح مبغوضية ما يستلزم الاخلال بالنظام للشارع، و اذا كان الاحتياط باطلا و مبغوضا فلا تتأتى معه نية القرية اللازمة في العباديات، و عليه فينحصر الامثال بالامثال الظني.

و الحاصل: انه ان قلنا ببطلان الاحتياط كما لو كان من مقدمات دليل الانسداد بطلانه، او قلنا ببطلان الاحتياط لانه لعب و عبث بامر المولى كما هو احد الوجوه المتقدمة لبطلان الاحتياط- فلا بد من انحصار الامثال بالامثال الظني، و لازم الانحصار به بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد و متخذا سبيل الاحتياط في امثال تكاليفه.

و قد اشار الى جميع ما ذكرنا، لانه اشار الى الاجتزاء بالظني دون انحصار الامثال به، بان يكون المكلف موسعا عليه ان يجتزئ بالامثال الاجمالي و ان تجتزئ بالامثال الظني بقوله: «كما لا اشكال في الاجتزاء بالامثال الاجمالي في قبال

الظني» فيما اذا كان ثبوت التكليف «بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على ان يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط» لا بطلانه.

واشار الى انه لو كان الاحتياط باطلا لكون بطلانه من مقدمات دليل الانسداد، أو قلنا بانه لعب وعبث بامر المولى فالمتعين حينئذ هو الامتثال الظني بقوله: «و اما لو كان من مقدماته بطلانه الى آخر الجملة».

واشار الى ان لازم بطلان الاحتياط بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد بقوله: «و عليه فلا مناص الى آخر الجملة».

ثم لا يخفى انه يكفي في بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد احتمال بطلان طريقة الاحتياط، لوضوح منافاة احتمال بطلان الاحتياط و مبعوضيته لنية القرية اللازمة في العبادات.

تنبيه: انه قد اشرفنا في اول هذه المسألة انه قد ذكر لبطلان الاحتياط والامتثال القطعي الاجمالي مع امكان الامتثال التفصيلي وجوه، ذكر المصنف ثلاثة منها وبقى من وجوه بطلانه وجهان لم يشر اليهما المصنف، فلا بأس بالاشارة اليهما تكميلاً للفائدة:

الاول: المنسوب الى آية الله الكبرى المقدس الثاني المرحوم ميرزا محمد تقي الشيرازي (طاب ثراه) وهو الاستدلال على البطلان بخبرين: احدهما صحيح ابراهيم الخزاز عن ابي عبد الله عليه السلام، ورد فيه ان شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالظني. ثانيهما: خبر الفضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام في كتابه الى المأمون، فقد ورد فيه ايضا صيام شهر رمضان فريضة يصام للرؤية و يفطر للرؤية.

ووجه الاستدلال بهما ان ظاهرهما لزوم امتثال شهر رمضان بالامتثال التفصيلي و ان ذلك لكون شهر رمضان فريضة و كل فريضة لا تؤدى بالظن.

فالمتحصل منهما ان كل فريضة لا تؤدى بالظن، و انه لو تمت دلالتهما لدلا على بطلان الاحتياط مطلقا سواء لزم منه التكرار ام لا.

وفيه اولاً: انه لو تمت دلالتهما لما دلا- على بطلان الاحتياط فيما لا يلزم منه التكرار، لان غاية ما يدلان عليه هو لزوم العلم بانطباق المأمور به على المأتي به، بان يكون المكلف عالماً بان ما ياتي به فريضة.

و من الواضح ان المكلف الآتي بالمركب المردد بين الاقل و الاكثر في ضمن الاكثر يعلم قطعاً بانه ما اتى به هو الفريضة قطعاً، نعم فيما لزم منه التكرار لا يكون عالماً بان كل واحد من المشتبهين فريضة.

و ثانياً: ان الخبرين واردان في صوم يوم الشك المردد بين كونه من شعبان او رمضان، و صيامه يكون بنحوين: الاول بنية كونه من رمضان. الثاني بنية احتمال كونه منه و القدر المتيقن منهما هو المنع عن صومه بنحو ان يكون من رمضان، لتوقف تنجز الحكم على تحقق موضوعه، و حيث ان المفروض الشك في تحققه فلا يصح صومه بعنوان كونه من الفريضة، و مثله كل فريضة لا يعلم بتحقق موضوعها، فانه لا يصح اتيان المشكوك انه منها بعنوان كونه منها لكونه من التشريع، و اما اتيان المشكوك بعنوان احتمال انه منها فلا دلالة للخبرين على المنع منه، و هو ليس من التشريع قطعاً.

و بعبارة اخرى: ان شهر رمضان حيث انه عبارة عن اوامر متعددة بتعدد الايام فيه، و لكل واحد منها امر غير الامر بالآخر، و المشكوك لو كان واقعا من رمضان لكان له امر يخصه، فلا- يقاس على المنع عنه المنع عن امثال الامر المتعلق بمركب معلوم تفصيلاً، و لكن تردد امثاله في فردين.

و هناك احتمالات آخر توجب اجمال الخبرين و عدم ظهورهما في المنع عما هو مفروض الكلام اعرضنا عنها حذراً من التطويل.

الثاني: من الوجهين ما ذكر في تقريرات شيخ المحققين و علم المدققين المنتهى اليه رئاسة العلم و التحقيق و الذوق المرحوم النائيني (طاب مرقدته).

و ملخصه: انه جعل للاطاعة مراتب طولية اربع لا تصح الثانية مع امكان الاولى و لا تصح الثالثة مع امكان الثانية و لا تصح الرابعة مع امكان الثالثة.

المرتبة الاولى مرتبة الامتثال القطعي التفصيلي. و المرتبة الثانية مرتبة الامتثال القطعي الاجمالي. و المرتبة الثالثة مرتبة الامتثال الظني. و المرتبة الرابعة مرتبة الامتثال الاحتمالي.

و لا ريب في عدم صحة الاكتفاء بالمرتبة الثالثة و الرابعة مع امكان الاولى و الثانية، و اما عدم صحة الثانية مع امكان الاولى فالوجه عنده فيه هو حكم العقل، بانه لا بد و ان يتحرك المكلف في مقام اطاعة الامر عن نفس الامر، بان يكون منبعثا عن نفس بعث المولى بحيث يكون الداعي و المحرك له نحو العمل هو تعلق الامر به و انطباقه على المامور به، و هذا مفقود في الامتثال الاجمالي، فان الداعي للمكلف نحو كل واحد من فردي التريديد هو احتمال انطباق متعلق الامر عليه، فهو منبعث عن احتمال الامر لا عن نفس الامر، و من الواضح انه اذا كانت المراتب عند العقل متعددة طولية فهو لا يرى حسن الاطاعة بالمرتبة المتأخرة مع امكان المرتبة التي تتقدمها، فلا يكون الامتثال الاجمالي حسنا عند العقل الا عند عدم امكان الامتثال التفصيلي، و اما مع امكان الامتثال التفصيلي فلا يكون الامتثال الاجمالي حسنا، و من الواضح ان المحكم في باب حسن الاطاعة هو العقل، و لذا لا يكون الامتثال الظني حسنا عند العقل مع امكان الامتثال الاجمالي، و انما يكون حسنا عنده حيث لا يمكن الامتثال الاجمالي، و كذلك الامتثال الاحتمالي مع امكان الامتثال الظني، و من الواضح ان الامر في هذه المراتب ليس كنية الوجه و التمييز مما يشك في دخولها في الغرض حتى تنفى بالاطلاق و لو بعدم الامر الثاني، اذ من الممكن الدلالة على اعتبارهما بامر آخر اذا قلنا بعدم امكان اخذهما في الامر الاول، لان ارتباط المراتب بكيفية الاطاعة لا في دخولها في الغرض.

وفيه اولاً: ان حكم العقل بقبح شيء او حسنه ليس من التعبديات، ولا بد ان يكون السبب في حكمه بالحسن او القبح واضحاً لديه، و السبب في حكمه بعدم حسن الامتثال الظني مع امكان المرتبتين الاوليين هو عدم حصول القطع بالفراغ اليقيني، وليس هذا بمتحقق في الامتثال الاجمالي القطعي للقطع بحصول متعلق الامر قطعاً، فلا وجه لعدم حكم العقل بحسنه من هذه الناحية، نعم لو كان من المحتمل عنده دخالته في الغرض لكان حكمه بعدم حسنه الا بعد نفيه بالاطلاق.

وثانياً: ان تحرك المكلف عن الامر انما هو تحركه عن صورة الامر الموجودة في ذهن المكلف، وليس تحركه الى الامتثال هو عن نفس الامر الموجود بوجوده الخارجي، و اذا كان المكلف دائماً تحركه انما هو عن صورة الامر، فيكون تحركه الى الفرد المحتمل انما هو عن ارادة امتثال تلك الصورة التي هي المحركة في الامتثال التفصيلي، ولا تعلق لانطباق تلك الصورة على الماتى به تارة و عدم انطباقها عليه اخرى في كونها هي المحركة دائماً، فان تلك الصورة هي المحركة و ان لم تنطبق على الماتى به. نعم لو كان المحرك له هو الامر بوجوده الخارجي لكان المكلف متحركاً عنه في مورد الامتثال التفصيلي و غير متحرك عنه في مورد الامتثال الاجمالي بالنسبة الى احد فردي التردد، ولكنه ظاهر البطلان و إلا لانقلب العالم الخارجي الى العالم النفسي، و تقابل العوالم من الواضحات.

وقد ظهر مما ذكرنا ان صورة الامر التي في افق نفس المكلف هي الداعي للاتيان، و هذه الصورة حيث كانت محتملة الانطباق على كل واحد من فردي التردد، فالنسبة الى الفرد الذي كان الامر الواقعي فيه يكون هو مطابقها حقيقة و هو اطاعة حقيقية، و بالنسبة الى الفرد الآخر يكون انقياداً.

فالاتي بكلا المحتملين يكون منبعثاً عن الامر الشخصي الخارجي بصورته الحاصلة في نفس المكلف.

هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، ويأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة و الاشتغال، فيقع المقام فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، وهو بيان ما قيل باعتباره من الامارات، أو صح أن يقال.

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور:

أحدها: إنه لا ريب في أن الامارة غير العلمية، ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقا (1)، وأن

وثالثا: ان احتمال لزوم الامر الانبعث عن الامر التفصيلي، اما لاحتمال دخالته في الغرض كقصد القربة وقصد الوجه أولا، فان كان لاحتمال دخالته في الغرض فهو وان كان مما لا يمكن اخذه في نفس الامر الواحد، إلا انه يمكن بيان دخالته بامرين، وهو ايضا مما تغفل عنه العامة كقصد الوجه، فعلى الشارع بيانه لو كان مما له دخل في ترتب الغرض.

وان كان احتمال دخالته لا لدخوله في ترتب الغرض، فبعد الاتيان بالمحتملين يحصل الغرض فلا مناص من سقوط اعتباره، هذا اولاً.

وثانيا ان احتمال دخالته مع عدم دخوله في الغرض لا وجه له اصلا، وليس للعقل إلا ان يلزم بما به يحصل الفراغ اليقيني.

(1) حاصل هذا الامر هو اثبات ان الظن ليس كالقطع في عليته للحجية على ثبوت ما قام عليه، وذلك لكونه ليس هو انكشافا تاما لما تعلق به، لان احد طرفيه احتمال العدم، فلا يكون ما قام عليه الظن و اصلا تام الوصول، و حيث كان احد طرفيه ارجح من الطرف الآخر كان مما يمكن ان يجعل طريقا، بان يجعل له الحجية ويعتبره حجة منجزا لو اصاب و عذرا لو اخطأ، فالظن من حيث ذاته ليس فيه ضرورة تقتضي الحجية و لا عدم الحجية، فنسبة الحجية اليه نسبة الامكان الخاص و هو سلب الضرورة عن الطرفين.

ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة (1)، و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون

و مما ذكرنا ظهر انه كما انه ليس علة تامة للحجية ليس فيه الاقتضاء لها ايضا، بمعنى انه يؤثر الحجية لو لا المانع، لوضوح ان الحجية للطريق بما هو طريق لا- تكون الابان يكون موصلا بالفعل، و حيث ان الظن مشوبا باحتمال الخلاف فيما هو ظن لا اقتضاء فيه بالذات للايصال التام، لان احتمال عدم الوصول من مقومات ذات الظن، و قد اشار الى ان الامارة كالظن ليست علة تامة للحجية بقوله: «انه لا ريب في ان الامارة غير العلمية ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية» التامة، فليست الامارة غير العلمية كالقطع لها العلية التامة للحجية، و اشار الى عدم اقتضائها بنحو تؤثر الحجية لو لا المانع بقوله: «بل مطلقا».

(1) لما تبين ان ليست الامارة علة تامة للحجية و ليس لها اقتضاء لها ايضا، و حيث ان للامارة كشفا ناقصا لرجحان احد الطرفين فيها على الآخر- بخلاف الشك فانه مما يتساوى فيه الطرفان- كانت قابلة لثبوت الحجية لها بجعل من الشارع او من العقل.

و لا يخفى ان حجية الامارات غير العلمية شرعا يتبع فيه دلالة الدليل على حجيتها، فربما يكون دالا على حجية الامارة مطلقا و لو مع امكان تحصيل الواقع بالعلم، كالمستفاد من بعض ادلة حجية خبر العادل، فانها تدل على حجيتها و ان امكن تحصيل الواقع بالعلم.

و اما حجيتها عقلا، بان تكون حجة عند العقل منجزة لو أصابت و معذرة لو أخطأت فهو مشروط بمقدمات لا بد من تحققها و طروء حالات لا بد من ثبوتها، و عند تمامها يكون الظن- مثلا- علة تامة عند العقل للحجية، و حينئذ يكون كالقطع حجة لا بجعل جاعل، و سيأتي في محله البحث في اقتضاء تلك المقدمات، و الخلاف في انها

ذلك (1) ثبوتاً بلا خلاف، و لا سقوطاً (2) وإن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين

هل هي بنفسها تنتج كون الظن حجة من دون جعل او انها كاشفة عن جعل الشارع للظن؟

و الاول هي نتيجة مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، لوضوح كون نتيجتها حكم العقل و ادراكه بكون الظن حجة كالقطع من غير جعل جاعل للحجته.

و الثاني هو نتيجة الانسداد بنحو الكشف لكشفها عن جعل الشارع للظن عنده بعد تمامية المقدمات.

فحجبة الظن على الاول غير مجعولة و على الثاني مجعولة، و لذا جعل المصنف ثبوت حجة الظن بالانسداد على نحو الحكومة في قبال جعل الحجية للظن فقال «و ان ثبوتها» أي ثبوت الحجية «لها» أي للامارات غير العلمية «محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات و طروء حالات موجبة لاقتضاءها الحجية» للظن «عقلاً بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة» دون الكشف لكونها على الكشف تكون كاشفة عن جعل الشارع فلا تكون في قبال الجعل.

(1) هذا تعليل لكون الامارات غير العلمية ليست كالقطع علة تامة للحجية، بل هي بذاتها ليست بعلة تامة بل و لا اقتضاء لها للحجية كما عرفت، و لذا قال: «و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك» أي بدون جعل.

(2) قد عرفت في مباحث القطع ان هناك مسألتين: مسألة ثبوت الحكم بالقطع، و مسألة سقوطه بالقطع: أي ان القطع المتعلق بالحكم منجز له، و القطع بالامثال يستلزم سقوط الحكم و براءة الذمة منه، و لا اشكال في ان القطع في كلا المقامين ثبوتاً و سقوطاً حجة بلا خلاف، و انه بذاته من دون جعل يثبت به الحكم و يسقط به الحكم.

و اما الامارات غير العلمية فلا اقتضاء فيها بالذات لثبوت الحكم بها و انما يثبت الحكم بها اما لجعل الشارع او لحكم من العقل بثبوت الحجية لها في اثبات الحكم بعد ثبوت مقدمات و طروء حالات.

و اما سقوط الحكم بالامثال الظني فانه بعد ما كان شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني، يتضح انه لا حجية للامثال الظني في اسقاط الحكم ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «ثبوتها بلا خلاف و لا سقوطا» أي ان الامارات غير العلمية ليست كالقطع في اثبات الحكم و هو مما لا- خلاف فيه، و لذا قال ثبوتها بلا خلاف، فان القطع مثبت للحكم بلا خلاف من غير حاجة الى جعل او ثبوت مقدمات و طروء حالات.

و اما الامارات غير العلمية فانما تقتضي اثبات الحكم و كونها حجة في ثبوته اما بجعل او ثبوته اما بجعل او بطرو حالات و ثبوت مقدمات، و مثله في مرحلة السقوط فان القطع بالامثال حجة على سقوط الحكم بلا خلاف.

و اما الامثال بغير القطع من الامارات غير العلمية فلا ينبغي ايضا الاشكال في عدم اقتضاءها لسقوط الحكم، لما عرفت من ان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني و من الواضح عدم حصول الفراغ اليقيني في الامثال غير العلمي و ان غايته حصول الظن بالسقوط، و لا يكفي ذلك بل لا- بد من حصول العلم بالفراغ و سقوط التكليف، فغير القطع ليس بحجة لا في مرحلة ثبوت التكليف و لا في مرحلة سقوطه، و القطع وحده هو الحجة بالذات في اقتضاء ثبوت التكليف و في مقام سقوطه و لذا قال: «لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية» بالذات «بدون ذلك» أي بدون جعل و لا مقدمات في مرحلة ثبوت الحكم به «بلا خلاف» و كذا لا ينبغي الاشكال في كون غير القطع ليس كالقطع في انه حجة في مرحلة سقوط التكليف في مقام الامثال لوضوح عدم الاشكال في سقوط التكليف بالامثال القطعي دون الامثال غير العلمي و لذا قال: «و لا سقوطا».

الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل (1)، فتأمل (2).

(1) نفى عدم الخلاف في عدم مساواة الامارة غير العلمية للقطع في مقام ثبوت التكليف.

و اما في مقام اسقاط التكليف بالظن بالامثال حيث انه يظهر من بعض المحققين الاكتفاء بالامثال الظني و عليه فيكون الظن بالامثال كالقطع به في مقام الاسقاط، فلذا لم يعقبه بعدم الخلاف بل اشار الى خلاف بعض المحققين فيه و الى وجهه.

و حاصله: ان مبنى لزوم الامثال للتكليف عند العقل هو وجوب دفع الضرر المظنون، و مع الظن بالامثال لا ظن بالضرر بل يكون الضرر موهوما و لا يجب عند العقل لزوم دفع الضرر المحتمل أي الموهوم، و قد اشار الى نفس الخلاف بقوله:

«و ان كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ» فيكون الظن بالامثال كالقطع بالامثال، و الى وجهه أشار بقوله: و لعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل» أي المرجوح و هو الطرف الموهوم للطرف الراجح في الظن.

(2) يحتمل ان يكون اشارة الى ان الضرر مع الاتيان بالطرف الراجح مقطوع به على القول باستحقاق المتجري للعقاب، لبقاء التكليف ببركة الاستصحاب عند الاتيان بالامثال الظني للشك في سقوطه، مع انه يلزم القائل بالاكتفاء بالامثال الظني عدم حجية الظن النوعي بالتكليف الذي يقوم الظن الشخصي على خلافه لان الضرر فيه محتمل ايضا، و لا يلزم دفع الضرر المحتمل على رأيه و بعيد منه ان يلتزم بذلك، مضافا الى ان قضية لزوم دفع الضرر ليست من القضايا العقلية بل هي من الامور الجبليّة، فرب ضرر محتمل يتوجه الانسان بجبلته لدفعه مقدما له على دفع الضرر المظنون بل المقطوع، حيث يكونان اقل اهمية من الضرر المحتمل على فرض تحققه، فليس كل ضرر محتمل لا يلزم دفعه.

ص: 155

ثانيها: في بيان إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية شرعا، وعدم لزوم محال منه عقلا، في قبال دعوى استحالته للزومه (1)، وليس الامكان بهذا المعنى، بل مطلقا أصلا متبعا عند العقلاء، في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع (2)، لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند

و يحتمل ان يكون اشارة الى انه مع لزوم الخروج عن عهدة التكليف لقاعدة استدعاء شغل الذمة اليقيني للفراغ عقلا- يتبين منه انه ليس المبني في لزوم الخروج عن عهدة التكليف هو لزوم دفع الضرر المظنون حتى يستلزم الاكتفاء به في مقام الامتناع.

(1) المتحصل مما ذكره في الامر الاول هو ان نسبة الامارات غير العلمية الى الحجية نسبة الامكان الخاص و هو سلب الضرورة عن الطرفين، فلحوق الحجية للامارات ممكن بالامكان الذاتي، و حيث لا مانع من ان يكون الممكن الذاتي ممتنعا وقوعا كما يظهر من ادلة القائلين بامتناع جعل الحجية للامارات غير العلمية، من لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال هو الامتناع الوقوعي، فالبحت فيها من ناحية امكان التعبد بها و عدمه هو البحث في امكانها الوقوعي دون الذاتي، و الى هذا اشار بقوله: «و عدم لزوم محال منه عقلا في قبال دعوى استحالته للزومه» أي ان المدعي لاستحالة جعل الحجية للامارات غير العلمية هو استلزامه للمحال، فليس جعل حجيتها من المحال بالذات المقابل للامكان بالذات، بل لانه يستلزم المحال و هو الامتناع الوقوعي في قبال الوجوب الوقوعي الذي يلزم من عدم وقوعه محال، و في قبال الامكان الوقوعي الذي لا يلزم من وقوعه و لا عدم وقوعه محال.

(2) لا يخفى انه يظهر من الشيخ الاعظم في رسائله، هو انه اذا شككنا في امكان شيء ذاتا او وقوعا فهناك اصل عقلائي بنى عليه العقلاء، و هو ان كلما شك في امكانه يبنى على امكانه، لان سيرتهم في مقام الشك في امكان شيء البناء على امكانه، حتى يثبت امتناعه، حيث قال الشيخ في رسائله معترضا على المشهور لما

استدلوا على امكان التعبد بالامارات: بانّا نقطع بانه لا يلزم من التعبد بها محال، قال الشيخ (قدس سره): وفي هذا التقرير نظر، اذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقول بجميع الجهات المحسنة و المقبحة، وعلى العلم بانتفائها جميعا: أي بانتفاء الجهات المقبحة حتى لا يلزم المحال و انتفاء المحسنة حتى لا يكون التعبد لازما، و هو غير حاصل لوضوح عدم الاحاطة بجميع الجهات و عدم العلم بانتفائها، ثم قال (قدس سره): فالأولى ان يقرر هكذا: انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة، و هذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ... انتهى.

و يؤيد هذا الاصل عندهم هو الكلمة المعروفة عن الشيخ الرئيس: و هي كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يذك عنه قاطع البرهان، و المتحصل منها هو ان يودع المشكوك فيه في بقعة الامكان: أي يبنى على امكانه إلا ان يمنع عن ذلك البرهان القائم على عدم امكانه، فان الظاهر من الامر بايداعه في هذه البقعة هو البناء على امكانه، فان الامر الغريب اذا قرع السمع يحصل الشك فيه من جهة غرابته و لو لم يكن خبرا، و معنى حصول الشك فيه هو الشك في امكانه و عدم امكانه فامر بايداعه في بقعة الامكان، و المراد من الامر بايداعه في هذه البقعة هو البناء على امكانه ما لم يذك: أي ما لم يمنع عن ايداعه فيها البرهان القائم على عدم امكانه. و المصنف (قدس سره) حيث يرى عدم صحة دعوى هذا الاصل عند العقلاء، و انه ليس لهم بناء على امكان ما شك في امكانه حتى يثبت امتناعه لذلك نفاه و قال: «و ليس الامكان بهذا المعنى» أي الامكان الوقوعي الذي هو عبارة عن عدم استلزام الوقوع للمحال في قبال دعوى استحالة الوقوع لاستلزامه المحال، فاذا شك في امكان الوقوع او شك في الامكان الذاتي المقابل للوجوب و الامتناع الذاتيين فليس هناك اصل عقلائي يقتضي البناء على امكان ما شك في امكانه وقوعا او ذاتا، و قد اشار الى الامكان الذاتي بقوله: «بل مطلقا» و الى نفي الاصل بقوله: «اصلا متبعا عند العقلاء الى آخر الجملة».

الشك فيه (1)، و منع حجيتها- لو سلم ثبوتها- لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها (2)، و الظن به لو كان فالكلام الآن في إمكان التعبد بها

و حاصله: انه ليس للبناء على امكان ما شك في امكانه وقوعا او ذاتا اصل عقلائي يكون هو المتبع عندهم في مقام احتمال ما يقابل هذا الاحتمال من احتمال الامتناع، لبدهة كون الشك لا بد فيه من احتمالين، فالشك في الامكان له طرفان احتمال الامكان و احتمال ما يقابله و هو الامتناع، و ليس للعقلاء بناء عملي على ترجيح طرف الامكان الذاتي او الوقوعي على طرف الامتناع بحيث يرتبون الاثر عملا على كونه ممكنا لا ممتنعا.

(1) قد اشار المصنف الى منع دعوى هذا الاصل بوجوه:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «لمنع الى آخره»، و حاصله: ان دعوى كون الاصل المتبع عند العقلاء هو امكان ما شك في امكانه مرجعها الى ان سيرتهم في مقام العمل هو ترتيب آثار الامكان عليه عملا حتى يثبت امتناعه، فان هذه الدعوى ممنوعة لمنع كون بناء العقلاء و سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عملا على الشيء المشكوك في امكانه، و لم يثبت بعد التتبع لاحوالهم ان سيرتهم عملا هو البناء على ذلك من ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه، بل الظاهر منهم خلاف ذلك لانهم يقولون: حدّث العاقل بما لا يليق فان صدّق فلا عقل له.

(2) هذا هو الوجه الثاني للمناقشة في دعوى هذا الاصل العقلائي، و حاصله: ان كون السيرة حجة معتبرة عند الشارع موقوف على ثبوت اعتبارها عنده، فنحن لو سلمنا تحقق هذه السيرة من العقلاء فلا نسلم حجيتها و اعتبارها عند الشارع، فان تحقق اعتبار هذه السيرة و حجيتها عند الشارع موقوف على ثبوت دليل قطعي يدل على اعتبار الشارع لها، و ذلك بان يثبت بالقطع إمضاؤه لها، و لا يكفي في ثبوت الامضاء عدم ثبوت الردع منه لها، لوضوح انه لا يستلزم عدم ثبوت الردع ثبوت الامضاء، مع انه قد ثبت الردع منه في الجملة في النهي عن الاخذ بغير العلم، و الى

و امتناعه، فما ظنك به (1)؟ لكن دليل وقوع التعبد بها من طرق إثبات إمكانه، حيث يستكشف به عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا،

هذا الوجه اشار بقوله: «و منع حجيتها» أي لمنع حجية هذه السيرة «لو سلم ثبوتها» أي لو سلم ثبوت هذه السيرة عند العقلاء فانا نمنع حجيتها «لعدم قيام دليل قطعي على اعتبارها» عند الشارع، و الاصل العقلاني انما يكون حجة شرعا حيث يثبت اعتبار الشارع له، و من الواضح عدم ثبوت دليل قطعي من الشارع على اعتباره لها و حجيتها عنده.

(1) حاصله: انه لا يمكن ان يدعى ثبوت حجية السيرة بقيام الظن على حجيتها و اعتبارها، بعد ما عرفت من انتفاء الدليل القطعي على حجيتها، بدعوى كفاية عدم ثبوت الردع عنها في حجيتها و لا تحتاج الى ثبوت دليل على امضاءها، و من الواضح عدم ثبوت الردع عنها، اذا لو كان هناك ردع عنها لنقل لتوفر الدواعي الى نقله، و عدم الثبوت و ان لم يكن دليلا على الثبوت الا انه لما عرفت وجود الداعي لنقله لو كان يتضح حصول الظن بعدم الردع، و يكفي في ثبوت الحجية الظن بها اللازم للظن بعدم الردع عنها.

و الجواب عنه: اولاً: لا نسلم الظن بذلك لوضوح انه ليس كل ردع تتوفر الدواعي الى نقله، و خصوصاً في مثل هذه السيرة التي مدلولها الامكان، مضافاً الى ما عرفت: من ان اصل ثبوتها غير مسلم، لما مرّ من انكار ثبوت هذه السيرة عند العقلاء، و الى هذا اشار بقوله: «و الظن به لو كان».

و ثانياً: ان الظن حيث انه ليس حجة بذاته فهو محتاج الى دليل قطعي يقوم على اعتباره و حجيته.

و بعبارة اخرى: ان الظن بحجية السيرة حاله حال السيرة في عدم حجيته بذاته و انه لا بد من قيام دليل على اعتباره و حجيته.

و الدليل على حجية الظن القائم على حجية السيرة القائمة على امكان التعبد بالظن المشكوك امكانه اما ان يكون هو القطع و هو غير موجود، اذ لو قام القطع على حجية الظن القائم على حجية هذه السيرة لكان دليلا قطعيا على حجية هذه السيرة بالواسطة، لعدم الفرق بين كون متعلق القطع نفس حجية هذه السيرة من دون واسطة، و بين كون متعلقه الظن القائم على حجيتها، فان النتيجة فيهما على السواء و هي حجية هذه السيرة قطعاً، إلا أنّك قد عرفت عدم قيام الدليل القطعي على حجيتها.

و ان كان الدليل القائم على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة هو الظن ايضا فلازمه التسلسل او الدور، لما مرّ من عدم حجية الظن بذاته و لا بد فيه من ثبوت حجيته بدليل، و المفروض عدم كونه هو القطع قطعاً، اذ المفروض كون الدليل هو ظن آخر يقوم على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة، فننقل الكلام الى هذا الظن المدعى قيامه على حجية هذا الظن القائم على حجية هذه السيرة و هلم جرا فيلزم التسلسل. و ان كان الدليل على حجية هذا الظن هو نفس الظن الذي كان متعلقاً له من جهة حجيته فيلزم الدور، لتوقف حجية الظن القائم على حجية هذا الظن على حجية هذا الظن، و المفروض كون حجية هذا الظن الذي هو المتعلق له متوقفة على حجية الظن الذي قد تعلق به، فتتوقف حجية المتعلق على حجية المتعلق له المتوقفة حجيته على حجية نفس المتعلق و هو دور واضح.

هذا مضافاً الى ان المفروض كون امكان التعبد بالظن مشكوكاً، لان المدعى ان الاصل فيما شك في امكانه و امتناعه هو امكانه: أي ترتيب الاثر على امكانه مع فرض الشك في امكان التعبد به، و مع فرض الشك في امكان التعبد به كيف يدعى قيام الظن على التعبد به؟ فان الظن بالشيء و الشك به متضادان لا يعقل اجتماعهما، لان الظن هو رجحان احد الطرفين و الشك هو تساويهما.

أوعلى الحكيم تعالى، فلا حاجة معه في دعوى الوقوع إلى إثبات الامكان، وبدونه لا فائدة في إثباته، كما هو واضح (1).

ولمزيد التوضيح نقول: ان محل الكلام هو كون امكان التعبد بالامارات غير العلمية مشكوكا لاحتمال امتناع التعبد بها احتمالا مساويا، و من الامارات نفس السيرة المدعى قيامها في المقام على التعبد بالمشكوك امكانه و امتناعه، فنفس هذه السيرة حيث انها من الامارات فإمكان التعبد بها كإمتناع التعبد بها مشكوك ايضا، و من الواضح انه مع الشك في امكان التعبد بها و عدمه لا تكون هي بنفسها حجة على امكان التعبد، لان لازم حجيتها على امكان التعبد هو التعبد بها الذي قد عرفت ان امكانه ايضا مشكوك لانها بعض الامارات غير العلمية المشكوك في امكان اعتبارها و امتناعه، فكيف يمكن ان تكون السيرة حجة على امكان التعبد مع ان اللازم من حجيتها و اعتبارها على امكان التعبد هو التعبد بها المشكوك في امكانه و امتناعه، فكون السيرة حجة على الامكان يتوقف على تحقيق التعبد بها، و المفروض ان امكان التعبد بها مشكوك فضلا عن كونه متحققا، فحجيتها السيرة تتوقف على تحقق التعبد بها و هو غير متحقق، لان المفروض ان امكان التعبد بها مشكوك فضلا عن تحققه و وقوعه، و الى هذا اشار بقوله: «فالكلام الآن في امكان التعبد بها و امتناعه فما ظنك به» أي بالتعبد.

(1) بعد ان منع وجه الاستدلال على الامكان بالاصل ذكر الوجه المرضي عنده دليلا على الامكان، و حاصله: ان امكان وقوع الشيء لا يستلزم وقوعه، و لكن وقوعه يستلزم امكانه، لوضوح ان ما لا-امكان لوقوعه لا يعقل ان يقع، فاذا وقع فوقوعه اتم الأدلة على امكانه. و لا يخفى ان المانع عن امكان الشيء اما لزوم المحال الذي لا يختلف الحال فيه بين الحكم و غيره، كلزوم اجتماع الضدين او المثلين، فان الحكيم و غيره متساويان في عدم امكان ان يريدوا و يكرها شيئا واحدا في زمان واحد، و لا يعقل ايضا ان يريدوا الشيء الواحد بارادتين مستقلتين في زمان واحد، فوقوع

وقد انقذ بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من كون الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلا (1)، و الامكان في

التعبد بالامارات غير العلمية دليل على انه لا يلزم من وقوع التعبد بها اجتماع ارادة و كراهة في شي ء واحد في زمان واحد، و لا ارادتين مستقلتين بشي ء واحد في زمان واحد، و في هذا يستوى الحكيم وغيره.

و اما ان يكون المانع عن وقوع التعبد هو لزوم ما يمتنع على الحكيم دون غيره كاللقاء في المفسدة، فوقع التعبد بها من الحكيم يدل على عدم استلزامه لذلك ايضا، و الى هذا اشار بقوله: «لكن دليل وقوع التعبد بها» أي بالامارات غير العلمية «من طرق اثبات امكانه» أي من طرق اثبات امكان التعبد لاستلزام الوقوع لا مكان الوقوع «حيث يستكشف به» أي بالوقوع «عدم ترتب محال من تال باطل» كلزوم اجتماع الضدين او المثليين الذي لا يختلف فيه الحكيم وغيره «فيمتنع مطلقا» على الحكيم وغيره «او» مثل اللقاء بالمفسدة فيمتنع «على الحكيم تعالى» بالخصوص، فالوقوع اتم دليل على الامكان، و وقوع التعبد به من الحكيم دليل على انه لا محال ذاتي يترتب عليه كاجتماع الضدين او المثليين، و لا محال عرضي و هو ما لا يقع من الحكيم كاللقاء في المفسدة، لان الحكيم لا يعقل ان يقع منه ما يلزم منه المحال الذاتي و لا المحال العرضي بعد فرض كونه حكيما «فلا حاجة معه» أي مع الوقوع «في» مقام «دعوى الوقوع الى اثبات الامكان» اولا ثم الوقوع «و بدون» أي و بدون الوقوع «لا- فائدة في اثباته» أي في اثبات الامكان، اذ اثبات الامكان لا يستلزم الوقوع، بخلاف الوقوع فانه يستلزم الامكان اذ لا يقع ما لا امكان لوقوعه.

(1) أي ظهر مما ذكرنا الخلل في مسلك الشيخ (قدس سره) في الرسالة لاثبات الامكان الوقوعي بالاصل العقلاني «من كون الامكان عند العقلاء مع» الشك فيه ب «احتمال الامتناع اصلا» متبعا عندهم فيحمل ما شك في امكانه و امتناعه على

كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان، ما لم يزدك عنه واضح البرهان، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الايقان (1)، و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان،

الامكان عندهم، فيكون الاصل هو الدليل على امكان ما شك في امكانه و امتناعه، و قد عرفت مما مر وجه الخلل فيه.

(1) قد عرفت مما مرّ: انه قد ذكروا كلمة الشيخ الرئيس مؤيدة لكون الاصل المتبع عند العقلاء هو البناء على امكان ما شك في امكانه و امتناعه، و هو واضح اذا كان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الامكان الذاتي او الوقوعي.

اما اذا كان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الاحتمال المقابل لليقين فلا تكون مؤيدة للاصل المدعى، و الظاهر ان مراد الشيخ من الامكان في كلمته هو الاحتمال، لوضوح ان امره بالايديع في بقعة الامكان لكل ما يطرق السمع من الغرائب لا تتم الكلية فيه إلا بان يكون المراد منه هو الاحتمال، لانه اذا طرق سمعنا دعوى امتناع ممتنع بالذات او وجود واجب وجود بالذات فقد حكم بايداعه في بقعة الامكان، و من الواضح عدم امكان ايداع الممتنع بالذات او الواجب بالذات في بقعة الامكان الذاتي أو الوقوعي، لعدم معقولية كون الممتنع بالذات او الواجب بالذات ممكنا ذاتا او وقوعا.

اما اذا كان مراده من الامكان هو الاحتمال فلا مانع من اطراد الكليّة في كلامه، لان المتحصل من كلامه على هذا انه اذا طرق السمع امتناع ممتنع بالذات او واجب الوجود بالذات فذروا هذه الدعوى في بقعة الاحتمال، و لا تسارعوا الى انكارها قبل الفحص عما يثبت فسادها فيكون مانعا عن قبولها و يجب حينئذ طردها من بقعة الاحتمال، و الى هذا اشار بقوله: «الامكان في كلام الشيخ الرئيس بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الايقان» لا الامكان الذاتي و الوقوعي المقابل للوجوب و الامتناع.

(1) حاصله: ان كلمة الشيخ الرئيس ليس المراد منها الاشارة الى ان الاصل المتبع عند العقلاء هو البناء على امكان ما شك في امكانه و امتناعه، بل هي كلمة جرت منه على حسب ما كان حاصلًا له في وجدانه، بل في وجدان كل من سمع الامر الغريب، فان من الوجدانيات لكل احد انه اذا سمع امرا غريبا يحصل له احتمال صحته وفساده، و غرابته ربما تدعو اول وهلة الى الحكم بفساده، ولكنه لا ينبغي له قبل الفحص عنه ان يرفع هذا الامر الغريب عن بقعة الاحتمال، بل عليه ان يذره في بقعته حتى يرفعه عنها واطرح البرهان. نعم لو سبق عنده قيام البرهان المانع لكان ذائدا له عن ايداعه في بقعة الاحتمال.

وقد تبين انه اذا كان المراد من الامكان في كلمة الرئيس هو الاحتمال المقابل للقطع والايقان دون الامكان المقابل للوجوب والامتناع، فلا بد وان يكون الموطن والمحل له هو الوجدان المتحقق في افق النفس، لانه هو الموطن والمحل للاحتمال المقابل للقطع والايقان، بخلاف ما اذا كان المراد منه هو المقابل للوجوب والامتناع، فان مقره هو العمل وترتيب الاثر الخارجي على المشكوك، والى هذا اشار بقوله:

«و من الواضح» أي بعد ان كان المراد من الامكان في كلمة الرئيس هو الاحتمال المقابل للقطع والايقان يتضح «ان لا موطن له» أي لا موطن لهذا الامكان «الآ الوجدان» لان الوجدان هو موطن الاحتمال.

ولما كان ايضا ان من سماع الامر الغريب يحصل احتمال صحته وفساده في افق النفس بالوجدان، و الامور الوجدانية لا تتوقف على برهان يدل على تحققها بل تحققها يكون محسوسا بنفسه في افق النفس والوجدان قال (قدس سره): «فهو المرجع فيه بلا بينة ولا برهان».

ويتضح ايضا من هذا انه اذا كان المراد من الامكان هو الاحتمال الذي موطنه الوجدان انه لا يعقل ان يكون النزاع في امكان التعبد بالامارات غير العلمية- بين

ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل ولو لم يكن بمحال (1)

المشهور وابن قبة (1) القائل بامتناعه- هو بمعنى الاحتمال، لانه اولاً: ان الامكان بمعنى الاحتمال ليس مقابلًا لامتناع بل هو مقابل للقطع. وثانياً: ان الامكان بمعنى الاحتمال موطنه الوجدان ليس قابلاً في بعض المقامات لاقامة البينة والبرهان، بل يرجع الى الوجدان فيه فيرى ان التعبد بالامارات غير العلمية هل هو من المحتملات وجدانا في افق النفس أو من المقطوع بوقوعه او بعدمه، والحال ان ابن قبة اقام البراهين على عدم امكان التعبد بالامارات غير العلمية.

(1) بعد ما عرفت ان محل النزاع في امكان التعبد بالامارات غير العلمية ليس هو بمعنى الاحتمال، فيدور امره بين ان يكون المراد منه هو الامكان الذاتي الخاص الذي هو بمعنى سلب الضرورة عن طرفي الوجود والعدم.

او ان المراد منه هو الامكان الوقوعي بمعنى ما لا يلزم من وقوعه محال. وحيث ان النزاع في الامكان الذاتي بعيد جدا لوضوح عدم كون التعبد بالامارات من قبيل اجتماع التقيضين او الضدين، مضافا الى ان صريح ابن قبة القائل بالامتناع هو انه يلزم من جعل التعبد بها المحال لا ان نفس جعل التعبد محال بذاته، فيتعين ان يكون محل الكلام هو الامكان الوقوعي، فلذا قال (قدس سره): «فما قيل او يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال او الباطل» فالمحال او الباطل هو لازم جعل التعبد بغير العلم لا نفس جعل التعبد.

ولا يخفى ان المراد من الباطل اللازم لجعل التعبد بغير العلم هو ما لا يصح صدوره من الحكيم لا مطلقا، فهو باطل من الحكيم وليس بمحال بالذات ولذا قال

ص: 165

1-11. (1) ابن قبة هو محمد بن عبد الرحمن بن قبة ابو جعفر الرازي المذكور في كتب الرجال، و هو من علمائنا الاجلاء صاحب كتاب الانصاف في الامامة وغيره. (منه قدس سره)

(قدس سره): «او الباطل و لو لم يكن بمحال».

(1) لا يخفى ان الامور التي ذكرها المصنف ثلاثة، فلنائل ان يقول: انه لما كان بصدد ذكر ما قيل او يمكن ان يقال كان عليه الاستيفاء و لا اقل لما قيل، و الحال انه اسقط احد دليلي ابن قبة و ذكر احدهما و هو دليله الثاني، و لم يذكر دليله الاول، فان المحكي عن ابن قبة في امتناع التعبد بالخبر الواحد دليلان:

الاول: انه لو جاز التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لجاز التعبد به في الاخبار عن الله تعالى، و التالي باطل اجماعا، و لم يذكره المصنف كما انه لم يذكر غير الامور الثلاثة مما يمكن ان يقال: كلزوم اجتماع النقيضين فيما اخطأت الامارة و كان لسانها عدم حكم من الاحكام و كان الحكم ثابتا في الواقع.

الا انا نقول: ان الامور الثلاثة التي ذكرها المصنف هي المهم مما قيل او يمكن ان يقال.

ثم لعل وجه اسقاطه للدليل الاول من دليلي ابن قبة هو لكون محصله الاستدلال بالاجماع على امتناع التعبد بالخبر الواحد، و قد عرفت ان محل الكلام هو امكان التعبد و امتناعه و هو من المسائل العقلية، و لا مساغ لدعوى الاجماع في المسائل العقلية. و لو سلمنا صحته في المسائل العقلية لكن المتحصل منه هو الاجماع على عدم وقوع التعبد بالخبر الواحد في الاخبار عن الله تعالى، و هو ليس محل الكلام بل محل الكلام هو امكان الوقوع و امتناع الوقوع، و عدم الوقوع لا يقتضي امتناع الوقوع.

مضافا الى انه اخص مما هو محل الكلام، فانه في امكان التعبد بمطلق الامارات غير العلمية، و الامتناع لو سلم فانه في التعبد بالخبر الواحد بالخصوص و هو لا يستلزم امتناع التعبد بمطلق الامارات غير العلمية.

الآ ان يدعى انه اذا ثبت امتناع التعبد في الخبر الواحد يثبت في غيره من الامارات غير العلمية بالأولية القطعية، ولذا قال الشيخ الاعظم (قدس سره) في رسائله:

ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبة في استحالة العمل بالخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن، وان كان الظاهر من عبارة الشيخ بعد ذكره للدليل الثاني من دليلي ابن قبة ان الدليل الذي يظهر منه عموم المنة في مطلق الامارات غير العلمية هو دليله الثاني، لانه قال (قدس سره) الثاني أي من وجهي ابن قبة ان العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال، اذ لا يؤمن ان يكون ما اخبر بحليته حراما وبالعكس انتهى كلام ابن قبة، ثم قال الشيخ (قدس سره): وهذا الوجه كما ترى جار في مطلق الظن بل في مطلق الامارة غير العلمية وان لم تقد الظن، ولا بد ان يكون مراد الشيخ من الظن الذي لا- تفيده الامارة هو الظن الشخصي، او ان مراده من الامارة غير العلمية ما تشمل الاصول.

ولا- يخفى ان الظاهر من قول الشيخ وهذا الوجه هو الاشارة الى هذا الوجه الثاني، لانه لو اراد الاشارة الى كلا الوجهين لقال وهذا الوجهان كما ترى جاريان في مطلق الظن، او لقال وهذا الذي ذكره كما ترى جار في مطلق الظن، او امثال هذه التعابير الدالة على ما يشمل كلا الوجهين المحكيين عن ابن قبة.

واما اسقاطه للزوم اجتماع النقيضين من التعبد بالامارة فيما اذا اخطأت و كان لسانها عدم حكم من الاحكام اصلا فلعلّ الوجه في ذلك هو عدم شمول دليل التعبد بالامارة لمثل هذه الامارة التي لسانها عدم حكم من الاحكام، لان لازم شمول التعبد لها هو خلو الواقعة عن الحكم، وقد قام الاجماع على عدم خلو الواقعة عن الحكم.

أحدها: اجتماع المثليين من إيجابيين أو تحريميين مثلا فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب و تحريم (1) و من إرادة

(1) حاصل هذا الامر الاول: انه يلزم من التعبد بالامارة اجتماع المثليين او التصويب لو اصابت الواقع، و اجتماع الضدين او التصويب لو اخطأت الامارة الواقع، و انما يلزم ذلك لو قلنا ان التعبد بالامارة يستلزم كون مؤداها حكما ظاهريا اصابت او اخطأت.

و توضيح هذا الاستلزام بان نقول:

ان التعبد بالامارة كقوله: صدق العادل لازمه كون مؤداها حكما على كل حال، فان التعبد بالامارة كما يحتاج الى جاعل يجعله للامارة يحتاج ايضا الى مجعول يتعلق به الجعل، و ليس في الامارة ما يصح ان يكون هو المتعلق للجعل غير الحكم الذي أدت اليه الامارة.

و من الواضح ايضا ان التعبد بالامارة انما هو في مقام الشك بلون الحكم الواقعي الفعلي، و انه هل هو الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة؟ اما جنس الحكم الواقعي فمعلوم ثبوته لما مرّ من عدم خلو واقعة عن حكم واقعي أصابه من اصابه و أخطأه من أخطأه، فمتعلق الشك لونه و نوعه لا- جنسه، لان جنسه معلوم ولا- يعقل ان يكون متعلق العلم هو متعلق الشك، فمتعلق العلم هو ان للواقعة حكما، و متعلق الشك هو ان ذلك الحكم الفعلي هل هو الوجوب او الحرمة او الندب او الكراهة او الاباحة؟ و جعل التعبد بالامارة هو الشك في لون الحكم الفعلي الواقعي، و لازمه عدم العلم به، و لازم التعبد بالامارة هو جعل الحكم على طبق ما أدت اليه، فمؤدى الامارة حكم على كل حال، فاذا قامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة فمؤداها هو وجوب صلاة الجمعة، فالوجوب هو الحكم المجعول على طبقها الذي استلزمه التعبد بها، فاذا اصاب الواقع بان كانت صلاة الجمعة حكمها الواقعي ايضا هو الوجوب فلازم هذا أن يكون لصلاة الجمعة وجوبان: وجوب

واقعي، ووجوب ثان قد جاء من قبل جعل الحكم على طبق ما أدت اليه الامارة فيجتمع في صلاة الجمعة وجوبان و هو من اجتماع المثليين.

هذا اذا قلنا بوجود الحكم الواقعي وبقائه مستمرا الى الآخر، كما هو مذهب المخطئة.

و اما اذا قلنا بعدم وجود الحكم الواقعي وانه ليس هناك حكم الا ما أدت اليه الامارة، او قلنا بوجود الحكم الواقعي ابتداء ولكنه لا يبقى بل يضمحل بقيام الامارة كما هو مذهب بعض المصوّبة فلا يلزم اجتماع المثليين، لعدم الحكم الواقعي اما من رأس بناء على التصويب بالمعنى الاول، او اضمحلاله له وعدمه بعد قيام الامارة كما هو بناء على التصويب بالمعنى الثاني.

فاتضح ان بالتعبد بالامارة لازمه فيما اذا اصابنا اجتماع المثليين او التصويب.

ولا يخفى ان اجتماع المثليين من المحالات الذاتية الباطلة بالذات لا بالعرض.

و اما التصويب، فبالمعنى الاول هو ايضا من المحالات الذاتية، لان الامارة حيث ان لسانها كون مؤداها هو الحكم الواقعي فلازمها الظن بوجود الحكم الواقعي، و لازم التصويب بالمعنى الاول القطع بعدم الحكم الواقعي من رأس، وانه ليس هناك شيء الا ما أدت اليه الامارة من الحكم الظاهري، فيلزم من قيام الامارة تحقق لازمها و هو الظن بوجود الحكم الواقعي في حال القطع بعدم وجوده، و لا يعقل اجتماع الظن بوجود شيء و القطع بعدمه في حال واحد، و هو من اجتماع الضدين بالنسبة الى القطع و الظن، و بملاحظة الوجود و العدم هو من اجتماع النقيضين و هما من المحالات الذاتية. و هناك محالات اخرى و هي ايضا من المحالات الذاتية يستلزمها التصويب بهذا المعنى الاول يأتي التعرض لها إن شاء الله تعالى في باب الاجتهاد و التقليد.

و اما التصويب بالمعنى الثاني فهو ليس من المحالات الذاتية الا انه خلاف الاجماع المحقق على وجود الحكم الواقعي وبقائه مشتركين بين العالم و الجاهل أصابه من أصابه

و اخطأه من اخطأه، و انه لكل واقعة حكم واقعي في كل حال من الاحوال ابتداء و استمرارا في حال العلم و الجهل، و سواء أصابت الامارة أو أخطأت، و هو باق لا يضمحل و لا يزول.

و الحاصل: انه يلزم من جعل التعبد بالامارة اذا أصابت الواقع اما اجتماع المثليين او التصويب.

و اما اذا اخطأت الامارة الواقع بان قامت على وجوب صلاة الجمعة، و كانت صلاة الجمعة في الواقع محرمة فاللازم من التعبد بالامارة اجتماع الوجوب للصلاة الآتي من قبل الحكم الظاهري على طبق مؤدى الامارة، و حرمة الصلاة التي هي الحكم الواقعي للصلاة، و هو من اجتماع الضدين، هذا بناء على مذهب المخطئة القائلين بوجود الحكم الواقعي و استمراره الى الآخر. او التصويب بناء على رأي المصوّبة من عدم الحكم الواقعي او اضمحلاله عند قيام الامارة. و الاول و هو اجتماع الضدين من المحالات الذاتية. و الثاني و هو التصويب من المحالات الذاتية ايضا بناء على الرأي الاول فيه و هو عدم الحكم الواقعي من رأس و مما قام الاجماع على بطلانه بناء على الرأي الثاني فيه و هو اضمحلال الحكم الواقعي عند قيام الامارة، و قد اشار (قدس سره) الى لزوم اجتماع المثليين من التعبد بغير العلم من الامارات فيما اذا اصاب المتعبد به الواقع او الضدين فيما اذا اخطأ بقوله: «احدها اجتماع المثليين من ايجابين» كما اذا أدت الامارة الى وجوب الجمعة و كانت واجبة ايضا في الواقع «او تحريمين مثلا» كما اذا أدت الى حرمة الجمعة و كانت محرمة ايضا في الواقع هذا «فيما اصاب» و لا يخفى انه انما ذكر الضمير فيما اصاب لانه يعود الى التعبد بغير العلم.

و اما فيما اذا اخطأ المتعبد به فقد اشار اليه «او ضدين من ايجاب و تحريم» و في ذيل العبارة اشار الى ان هذا فيما اذا اخطأ و سننّب عليه إن شاء الله تعالى.

(1) لا- يخفى ان اجتماع الوجوب و التحريم من اجتماع الضدين في الاحكام، و لما كان الحكم الالزامي هو طلب الفعل لزوما او الترك كذلك، و طلب الفعل ينشأ من ارادة المولى للفعل و طلب الترك ينشأ من كراهة المولى للفعل، فالوجوب الذي هو طلب الفعل لا بد فيه من ارادة للفعل، و الحرمة التي هي طلب الترك لا- بد فيها من كراهة للفعل، فاجتماع الوجوب و الحرمة في مورد واحد لازمه اجتماع الارادة و الكراهة في ذلك المورد ايضا. و لما كانت ارادة الفعل ناشئة ايضا عن مصلحة في الفعل ملزمة، و كراهة الفعل ناشئة عن مفسدة في الفعل ملزمة كان لازم اجتماع ارادة الفعل و كراهته اجتماع المصلحة الملزمة و المفسدة الملزمة في ذلك الفعل ايضا.

اذا عرفت هذا- تعرف انه اذا اخطأت الامارة: بان قامت على ايجاب ما كان حكمه الواقعي التحريم يلزم منه اجتماع الضدين في مقامات ثلاثة: في الحكمين و هما الايجاب و التحريم، و في الارادة و الكراهة، و في المصلحة و المفسدة الملزمتين، و كما ان الايجاب ضد التحريم فالارادة ضد الكراهة و المصلحة و الملزمة ضد المفسدة الملزمة.

و بعد ان اشار الى لزوم اجتماع الضدين في الايجاب و التحريم .. اشار الى لزوم اجتماع الضدين في الارادة و الكراهة و في المصلحة و المفسدة الملزمتين بقوله: «و من ارادة و كراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتين» و تقييد المصلحة و المفسدة بالملزمتين انما هو لان المصلحة و المفسدة غير الملزمتين ليسا من الضدين بل هما خلافتان و لا مانع من اجتماع الخلافتين.

(2) وجه التقييد بعدم الكسر و الانكسار في المصلحة و المفسدة واضح، لانه اذا وقع بينهما كسر و انكسار فاما ان يتغلب احدهما فالغالب هو الموجود و المغلوب معدوم أو بحكم المعدوم، و اما ان لا يتغلب احدهما بعد الكسر و الانكسار بان يكون كل واحد منهما كاسرا و منكسرا، و لازم ذلك انعدامهما معا او كونهما بحكم المعدومين.

و حيث ان المفروض اجتماع الحكمين الظاهري و الواقعي و لازمه بقاء المصلحة

أخطأ (1)، أو التصويب (2) وأن لا يكون هناك غير مؤديات الامارات أحكام (3).

المحذور الثاني

ثانيها: طلب الضدين فيما إذا أخطأ وأدى إلى وجوب ضد الواجب (4).

والمفسدة الملزمتين مؤثرتين، ولازم ذلك عدم الكسر والانكسار بينهما، والآثار احدهما فقط وكان هو الموجود لا غير.

(1) قد عرفت ان اجتماع الضدين من الايجاب والتحرير انما هو فيما اذا أدت الامارة مثلا الى الايجاب وكان الحكم الواقعي هو التحريم او بالعكس وانما يكون هذا فيما اذا أخطأت الامارة، واما فيما اذا أصابت فلأزمه اجتماع الايجابين او التحريمين و هما من اجتماع المثليين، ولذا عقب اجتماع المثليين بقوله: «فيما أصاب» و اجتماع الضدين بقوله: «فيما أخطأ». (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 5؛ ص 172

(2) لا يخفى انه هو احد المحتملين في كل من الفرضين: فرض الاصابة وفرض الخطأ، ففي صورة الاصابة يلزم اما اجتماع المثليين او التصويب، وفي صورة الخطأ يلزم اما اجتماع الضدين او التصويب كما عرفت مما مر.

(3) ربما يقال ان ظاهر قوله: ان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام هو التصويب بالمعنى الاول، وهو عدم الحكم الواقعي المشترك بين الجاهل والعالم من رأس، لانه مع وجود الحكم الواقعي ابتداء و اضمحلاله عند قيام الامارة كما هو معنى التصويب الثاني لا يصح ان يقال بنحو الاطلاق انه لا يكون هناك غير مؤديات الامارات احكام.

لكنه يمكن ان يقال: انه لا مانع من شمول عبارته لكلا المعنيين، لانه بعد قيام الامارة على حكمها لا يكون هناك غيره في هذه الحال، اما لعدم الحكم الواقعي من رأس او لاضمحلاله بقيام الامارة. والله العالم.

(4) هذا هو المحذور الثاني اللازم من التعبد بغير العلم وهو لزوم طلب الضدين، وانما يلزم بشرطين: الاول: ان تخطأ الامارة. الثاني: ان تؤدي الى وجوب ضد

ص: 172

الواجب، او تؤدي الى وجوب ضد المندوب الواقعي، او تؤدي الى نذب ضد الواجب الواقعي، او تؤدي الى نذب ضد المندوب الواقعي، و في غير هذه الاربعة لا يلزم من التعبد بغير العلم طلب الضدين كما سيتضح، فما ذكره المصنف من أداء الامارة الى وجوب ضد الواجب هو من باب المثال بذكر احد المصاديق الذي يتحقق فيها طلب الضدين فيما اذا أخطأت الامارة.

وقبل الشروع في بيانه نقول: ان الفرق بين هذا المحذور و المحذور الاول و هو لزوم اجتماع المثليين فيما اصاب و الضدين فيما اخطأ ان اجتماع المثليين و الضدين في الحكمين لا بد فيه من كون المتعلق واحدا، بان تؤدي الى وجوب الصلاة التي حكمها الواقعي هو الوجوب او تؤدي الى حرمة الصلاة التي حكمها الواقعي هو الوجوب، فالمتعلق واحد و هو الصلاة، و في هذا المحذور لا بد في خطأ الامارة في المتعلق بان تؤدي الامارة الى الحكم الذي متعلقه غير متعلق الحكم الواقعي، بان تؤدي الامارة الى وجوب الصلاة فعلا، و الحكم الواقعي هو وجوب الازالة في ذلك الوقت فورا.

فالفرق بين هذا المحذور و المحذور الاول هو وحدة المتعلق في الاول و تعدده في الثاني.

و هناك فرق آخر بينهما و هو ان الاول من المحالات الذاتية، و هذا المحذور من المحالات العرضية، لان امتناع طلب الضدين انما هو على الحكيم الذي لا يكلف بغير المقذور، فهو من الامور الباطلة التي لا يمكن وقوعها من الشارع الحكيم، لا من المحالات الذاتية التي لا يفرق فيها بين الشارع الحكيم و غيره من الموالي.

اذا عرفت هذا- نقول: ان تقييد هذا المحذور بكونه فيما اخطأت الامارة قد تبين مما ذكرنا من لزوم تعدد المتعلق، بان تؤدي الامارة الى حكم متعلقه غير المتعلق للحكم الواقعي، فان لازمه خطأ الامارة. و اما القيد الثاني و هو ان تؤدي الامارة الى وجوب ضد الواجب الواقعي او نذبه، او نذب ضد المندوب الواقعي، او وجوب ضد المندوب الواقعي. اما اذا أدت الامارة الى غير ذلك فلا يلزم طلب الضدين لانه لا يمتنع اجتماعهما للقدره على امتثالهما معا، لبدهة ان الامارة- مثلا-

إذا أدت إلى حرمة ضد الواجب لا يمتنع امتثالهما على المكلف، كما إذا أدت الإمارة إلى حرمة الصلاة- مثلاً- وكان الحكم الواقعي هو وجوب الإزالة في ذلك الوقت، فإن المكلف يستطيع أن يزيله وأن يترك الصلاة في وقت واحد، وكذا إذا أدت الإمارة إلى حرمة الضد وكان الحكم الواقعي هو الحرمة أيضاً، كما إذا أدت الإمارة إلى حرمة الصلاة في المسجد للجنب وكان الحكم الواقعي هو حرمة الإزالة له أيضاً في ذلك، فإن إمكان امتثالهما واضح أيضاً.

ومثله ما إذا أدت الإمارة إلى كراهة ضد الواجب الواقعي أو إلى كراهة ضد الحرام الواقعي، فإن إمكان امتثالهما بمكان من الأمكان، وكذا إذا أدت إلى إباحة ضد الواجب الواقعي، أو ضد الحرام الواقعي، أو المندوب الواقعي، أو المكروه الواقعي، فإن عدم لزوم طلب الضدين فيما ذكرنا واضح جداً.

وإنما يلزم من التعبد بغير العلم طلب الضدين في الفروض الأربعة المذكورة لا غير، لوضوح أنه إذا أدت الإمارة إلى وجوب ضد الواجب الواقعي فيكون هناك طلبان: طلب متعلقه بالإزالة مثلاً، وطلب متعلقه بالصلاة، ويلزم وجود كل واحد منهما عدم وجود الآخر فلا يمكن امتثالهما، لفرض كون كل منهما ضداً للآخر يلزم وجوده عدم وجود الآخر، فطلبهما معاً طلب الضدين وهو ما يمتنع على الحكيم التكليف به.

ومثله ما إذا أدت الإمارة إلى وجوب ضد المندوب الواقعي، أو نداء ضد المندوب الواقعي، أو وجوب ضد المندوب الواقعي، فإنه يكون في الجميع طلبان قد تعلق كل واحد منهما بصد الآخر فلا يمكن امتثالهما.

ثالثها: تقويت المصلحة أو الالقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، وكونه محكوما بسائر الاحكام (1).

(1) هذا هو المحذور الثالث، واصله: انه يلزم من التعبد بغير العلم تقويت المصلحة الملزمة فيما اذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب و مؤدى الامارة عدم الوجوب الجامع بين الاحكام الباقية سواء أدت الامارة الى الحرمة أو الكراهة او الندب او الاباحة، فان لازم الجميع عدم الوجوب و ان اختلفت في الالتزام بالترك فيما اذا أدت الى الحرمة، او ترجيح الترك في الكراهة او ترجيح الفعل في الندب او الاذن في الفعل و الترك على الاباحة. و لما كان الحكم الواقعي هو الوجوب المنبعث عن مصلحة ملزمة، فتأدية الامارة الى الالتزام بالترك في الاول او الاذن في الترك اللزم من الثلاثة الأخر يستدعي تقويت المولى - بواسطة جعله للتعبد بغير العلم - للمصلحة الملزمة، هذا اذا كان الحكم الواقعي هو الوجوب.

و اما اذا كان الحكم الواقعي هو الحرمة فانه يلزم من التعبد بغير العلم - فيما اذا كان مؤدى الامارة عدم الحرمة الجامع بين الاحكام الباقية ما عدا الحرمة - الالقاء في المفسدة اللزم تركها سواء أدت الامارة الى الوجوب او احد الاحكام الثلاثة الأخر، فانه فيما اذا أدت الى الوجوب يكون الزاماً بالفعل المشتمل على المفسدة الملزمة، وفي الثلاثة يكون إذنا منه في ارتكاب الفعل ذي المفسدة الملزمة.

و لا يخفى ان هذا المحذور الثالث ليس من المحالات الذاتية، بل هو من الامور الباطلة التي يمتنع على الحكيم ارتكابها، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «ثالثها تقويت المصلحة» أي انه يلزم من التعبد بغير العلم تقويت المصلحة «او الالقاء في المفسدة».

اما تقويت المصلحة الملزمة فهو «فيما» اذا «أدى» التعبد بغير العلم «الى عدم وجوب ما هو واجب» واقعا.

و الجواب: إن ما ادعي لزومه، إما غير لازم، أو غير باطل (1)، وذلك لان التعبد بطريق غير علمي (2) إنما هو بجعل

و اما الالتقاء في المفسدة فهو فيما اذا أدى التعبد بغير العلم الى عدم الحرمة و اليه اشار بقوله: «او عدم حرمة ما هو حرام» واقعا و هو الجامع بين «كونه محكوما بسائر الاحكام» كما عرفت تفصيل ذلك.

(1) هذا اجمال ما ياتي ذكره تفصيلا، فان هذه المحاذير الثلاثة التي ادعي استلزام التعبد بغير العلم لها بعضها لا يلزم من التعبد بغير العلم، وبعضها لا مانع من استلزام التعبد له لانه لازم غير باطل، و لذا قال: «ان ما ادعي لزومه» من التعبد بغير العلم «اما غير لازم» و هو اجتماع المثليين فيما اصاب، او التصويب و اجتماع الضدين أو التصويب فيما اخطأ و طلب الضدين فيما اخطأ ايضا، فانه لا يلزم من التعبد بغير العلم ذلك «او» انه لا مانع من لزومه لانه «غير باطل» و هو تقويت المصلحة و الالتقاء في المفسدة.

(2) توضيحه يحتاج الى بيان امر، و هو: ان مهمّ الاقوال في المجعول في الامارة ثلاثة:

الاول: مختاره (قدس سره) و هو كون المجعول فيها هو نفس الحجية، و هي من الاحكام الوضعية كالشرطية و الجزئية، و يترتب عليها آثارها الاربعة: تنجيز التكليف الواقعي لو أصابته الامارة، و صحة الاعتذار اذا اخطأت، و مخالفتها تجريا، و موافقتها انقيادا.

الثاني: كون المجعول فيها هو الحكم الطريقي و هو جعل الحكم على طبقها بعنوان انه هو الواقع، و هو ما يظهر من الشيخ الاعظم في رسالته، و سيأتي تقريبه عند تعرض المصنف له.

الثالث: كون المجعول فيها هو الحكم النفسي و هو المنسوب الى المشهور لظاهر قولهم: ان ظنيّة الطريق لا تنافي قطعيّة الحكم، و هو حكم واقعي ثانوي قد جعل للموضوع الذي قامت عليه الامارة بسبب قيامها عليه، و لم يشر اليه المصنف بعنوان

حجيته (1)، و الحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب،

كونه قولاً ثالثاً، ولكنه يشير إليه في مقام الجواب عن اشكال المثلية والصدئية في ما قامت عليه بعض الاصول العملية، لانه قائل فيها بجعل الحكم النفسي.

(1) بيانه ان معنى الحجية هو كون الشيء مما يصح ان يحتج به العبد على مولاه، فانها من الحجة التي هي مستند المحتج في مقام احتجاجه، وهذا المعنى موجود في القطع لا بجعل جاعل كما تقدم بيانه مفصلاً في المبحث الاول من مباحث القطع فان القاطع مما يصح له الاحتجاج بقطعه، ولقطع حجة بذاته وليس لغيره هذه الحجية بالذات، لان غيره ليس كالقطع مما ينكشف به متعلقه انكشافاً تاماً لا يشوبه احتمال الخلاف بل الانكشاف به انكشاف مشوب باحتمال الخلاف، ومع كونه كذلك لا يصح للعبد الاحتجاج به على المولى في الاكتفاء باتيان، اذ مع احتمال الخلاف لا يقطع باتيان ما امره مولاه باتيان، فللمولى ان يجعل الحجية لما هو ليس حجة بذاته بان يعتبره مما يصح للمولى وللعبء الاحتجاج به، وهو امر معقول يصح جعله واعتباره و يترتب عليه آثاره الاربعة، فان جواب الامام عليه السلام للسائل الذي يسأله عن ما يرجع اليه حيث لا يمكنه ان يصل الى الامام ليحصل له العلم، فيجيبه الامام عليه السلام مشيراً الى زرارة بقوله: (فعليك بهذا الجالس) (1) فان المتحصل من امره باتباع ما يقوله زرارة معناه اني قد اعتبرت خبره حجة كالعلم يصح لك التعويل عليه و الاحتجاج به، ومثله المتحصّل من صدق العادل، فان المراد من تصديق العادل ليس صرف الاذعان النفسي بخبره، بل هو كون كلامه صدقاً وواقعاً، و حيث انه لا يوجب العلم بالواقع وجدانا فلا بد من ان يكون المراد بذلك هو كون لكلامه ما للعلم من صحة التعويل عليه و الاحتجاج به، و أصرح من هذا كله تصريح بعض الاخبار بان قول العادل

ص: 177

وصحة الاعتذار به إذا أخطأ، و لكون مخالفته و موافقته تجريا و انقيادا مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة غير المجعولة، فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين أو ضدّين، و لا طلب الضدّين و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الكراهة و الارادة، كما لا يخفى (1).

حجة، كقوله عليه السّلام: (فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و انا حجة الله) (1).

و على كل فجعل الحجية بنفسها امر معقول، و حيث ان مهمّ العبد انما هو الحصول على ما يصح له الاحتجاج به عند مولاه، فاذا عبده المولى بالتعويل و الرجوع الى طريق من الطرق فالمفهوم منه هو اعتبار ذلك الطريق حجة للعبد يرجع اليها و يستند لها و يعول عليها، فجعل نفس الحجية ثبوتا و اثباتا هو المتحصّل من جعل التعبد بغير العلم من الطرق. و الله العالم.

(1) حاصله: انه اذا كان المجعول في الطرق غير العلمية هو نفس حجيتها يتضح الجواب عن المحذور الاول و الثاني: من لزوم اجتماع المثليين او التصويب او الضدين أو التصويب و لزوم طلب الضدين، فانهما انما يتوهم لزومهما فيما اذا كان المجعول في الطرق هو الحكم الظاهري على طبق ما أدت اليه، لوضوح انه اذا كان المجعول نفس حجية الطرق من دون جعل الحكم الظاهري على طبقها فليس هناك غير الحكم الواقعي شيء اصلا، فانه فيما اصابت الطرق كانت منجزة له، و يكون هو المنجز تعبدا بواسطة هذه الحجة التي أدت اليه، و ليس هناك حكم غير الحكم الواقعي حتى يلزم اجتماع المثليين أو التصويب، و فيما اخطأت الطرق فهي معذرة عن الحكم الواقعي فقط و ليس حكم غيره مضادا له حتى يلزم اجتماع الضدين او التصويب.

ص: 178

و منه انقذح عدم لزوم المحذور الثاني، و هو طلب الضدين فيما اخطأت الطرق و أدت الى وجوب ضد الواجب مثلا، لعدم وجود حكم آخر حتى يلزم منه طلب الضدين و هو واضح، و لذا قال (قدس سره): «و الحجية المجعولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية الى آخر الجملة» حتى يتوهم لزوم المحذورين «بل» الحجية حيث تكون هي المجعولة «انما تكون» موجبة لترتيب آثارها عليها فهي «موجبة لتنجز التكليف» الواقعي «به» أي بالطريق غير العلمي «اذا اصاب» الطريق الواقع الى آخر عبارته المتضمنة لترتيب الآثار الثلاثة الأخر.

ثم اشار الى عدم اجتماع الحكمين بناء على جعل الحجية لعدم وجود حكم غير الحكم الواقعي بقوله: «كما هو شأن الحجية غير المجعولة» أي ان شأن جعل الحجية للطرق في عدم لزوم اجتماع الحكمين فيها كشأن الطرق غير المجعولة حجيتها، فكما لا يلزم منها الاجتماع لعدم الحكم، كذلك الطرق المجعولة حجيتها فانها لا حكم مجعول فيها حتى يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين و لذا قال: «فلا يلزم اجتماع حكمين مثلين او ضدين و لا طلب الضدين» و هو المحذور الثاني.

ثم اشار الى عدم لزوم اجتماع الضدين في المراتب السابقة على الحكم و هي مرتبة المصلحة و المفسدة و الارادة و الكراهة بقوله: «و لا اجتماع المفسدة و المصلحة و لا الكراهة و الارادة» لبدهة انه بعد ان لم يكن التعبد موجبا لجعل الحكم الظاهري في المتعلق الذي أدت اليه الامارة فلا مصلحة فيه و لا مفسدة فيه غير المصلحة و المفسدة المستتبعة للحكم الواقعي، و كذا لا ارادة و لا كراهة للمتعلق غير الارادة و الكراهة الموجبة لجعل الحكم الواقعي.

و أما تقويت مصلحة الواقع، أو الالتقاء في مفسدته فلا محذور فيه أصلاً، إذا كانت في التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت أو الالتقاء (1).

(1) لما أجاب عن المحذور الأول والثاني بأنه لا يستلزمهما جعل التعبد للطرق غير العلمية وهو الذي أشار إليه إجمالاً بقوله: «ان ما ادعي لزومه إما غير لازم»- أشار إلى الجواب عن المحذور الثالث، وهو استلزام جعل التعبد للطرق تقويت المصلحة الملزمة أو الالتقاء في المفسدة الملزمة، وهو الذي أشار إليه إجمالاً بقوله:

«او غير باطل» و اما الجواب عنه تفصيلاً فإشار إليه «فلا محذور فيه إلى آخره».

و توضيحه: ان اصابة الطرق و عدم اصابتها بالنسبة الى القطع في اصابته و عدم اصابته فيها محتملات ثلاثة:

الأول: ان يكون الطريق و القطع متساويين في الاصابة و عدم الاصابة، و على هذا لا مانع من جعل التعبد بالطريق لان فوت المصلحة الملزمة و الوقوع في المفسدة الملزمة متحققان على كل حال، فلا مانع عقلاً من جعل التعبد بالطريق، و هذا المقدار و ان كان غير كاف في الجعل لوضوح ان الشيء يحتاج الى المقتضي و لا يكفي فيه محض عدم المانع، إلا انه حيث كان الاشكال من ناحية وجود المانع كان الجواب عنه بكون هذا الاحتمال كافياً في دفع اشكال وجود المانع.

الثاني: ان تكون الطرق اكثر اصابة للواقع من القطع و هو احتمال غير بعيد، لان الشارع قيدها بما تكون الاصابة فيها اكثر من الطرق التي يلتمسها الناس في ما يحصل لهم القطع منها، فانه كثيراً ما يحصل لهم القطع من اخبار من لا يوثق بخبره.

و على كل فعلى هذا الاحتمال لا مانع من جعل التعبد بالطرق، بل اللازم على الشارع جعل الطرق لفرض كونها اكثر اصابة من القطع، فيلزم على الشارع جعلها

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الاحكام (1)، فاجتماع حكيمين وإن كان يلزم، إلا

محافظة على تحصيل المصالح الملزمة بحسب الامكان و تقليل التورط في المفسد الملزمة لفرض كون الطرق اكثر اصابة للواقع من القطع.

الثالث: ان تكون الطرق اقل اصابة للواقع من القطع و هذا على نحوين:

- الاول: ان لا يكون هناك مصلحة اخرى في جعل التعبد بالطرق، و على هذا لا بد و ان لا يصدر من الشارع العالم بالامور التعبد بالطرق.

- الثاني: ان تكون الطرق اقل اصابة من القطع، و لكن في جعل التعبد بها مصلحة ملزمة اهم من المصلحة الملزمة في الحكم الواقعي و اهم من المفسدة فيه ايضا، و على هذا فلا مانع من جعل التعبد بالطرق و ان لزم فوت المصلحة الملزمة و الوقوع في المفسدة الملزمة الواقعتين لفرض تدارك ما يفوت المصلحة الملزمة و الوقوع في المفسدة الملزمة بالمصلحة الملزمة التي هي اهم منهما، و الى هذا الاخير اشار في العبارة بقوله:

«فلا محذور فيه الى آخر الجملة».

(1) هذا شروع في الجواب عن المحاذير بناء على جعل الحكم الطريقي، و ان جعل التعبد بالطرق غير العلمية لا بد فيه من جعل الحكم ولكنه طريقي لا نفسي.

فلا بد من بيان معنى الحكم الطريقي ليتضح الفرق بينه و بين الحكم النفسي:

و هو ان الحكم الجامع بين الطريقي و النفسي هو الانشاء للطلب المتعلق بمادة من المواد كالصلاة مثلا و هذا الانشاء تارة يكون لمصلحة في نفس الصلاة كالحكم الواقعي المتعلق بالصلاة. و اخرى يكون الانشاء المتعلق بالصلاة لم يكن منبعثا عن المصلحة المتعلقة بها، بل كان الداعي لانشاءه هو تنجيز الحكم الواقعي المتعلق بها و العذر عنه، و ذلك كما في الحكم الظاهري الذي أدى اليه الطريق، فان الطريق المؤدى الى وجوب الصلاة حيث نقول بان جعل التعبد بالطرق غير العلمية لا بد فيه من جعل الحكم الطريقي فان انشاء طلب الصلاة المؤدى اليه الطريق ليس لمصلحة في

نفس الصلاة، بل كان ذلك بداعي تنجيز الحكم الواقعي عند الاصابة و التعذير عنه عند المخالفة، فليس الحكم الطريقي إنشاء بداعي جعل الداعي لمتعلقه كالحكم النفسي، بل هو انشاء حكم فائدته تنجيز الحكم الواقعي عند الاصابة و العذر عنه لو خالف، فعند الاصابة و ان كان انشاء الحكم الظاهري موجودا الا ان الحكم المنجز الذي له البعث الحقيقي هو الحكم الواقعي، و عند الخطأ ايضا الحكم الطريقي موجود و لكن لا-بعث حقيقي لا-للحكم الواقعي لفرض الخطأ و عدم الحكم الواقعي، و لا-للحكم الظاهري لفرض عدم كون الداعي مصلحة متعلقه، فالحكم الطريقي لا بعث فيه و لا زجر.

اذا عرفت هذا ... فاعلم ان كون التعبد بالطرق غير العلمية لا بد فيه من جعل الحكم الظاهري الطريقي - يمكن تصويره بنحوين:

الاول: ان نقول ان المجعول بالاصالة في الطرق هو نفس حجيتها، و لكن الحجية تستتبع جعل الحكم الطريقي استتباع الملزوم للازمه، فان قول الامام عليه السلام مثلا:

(فعليك بهذا الجالس) (1) يفهم من سمعه ان اخباره طريق معتبر عنه عليه السلام، و ما يخبر به من وجوب او حرمة يجب الاخذ به. و أدل من هذا قوله عليه السلام: (العمرى و ابنه ثقتان فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان) (2) فانه دال على حجية خبرهما، و كون ما يؤديانه هو حكم الشارع الذي يجب الاخذ به، و هو حكم طريقي لظاهر قوله عليه السلام: ان تأديتهما تأدية الى قولي.

و الحاصل: ان الحكم الطريقي هو الحكم المجعول على طبق مؤدى الطريق بلسان انه هو الحكم الواقعي، لكنه بداعي تنجزه لو اصابه و يلزمه العذر عنه لو خالفه، لا لمصلحة في نفسه، فهو انشاء لحكم لا بعث فيه و لا زجر، لانه لو اصاب كان

ص: 182

1-15. (1) بحار الانوار: ج 2، ص 246. عن الكشي، ص 136.

2-16. (2) الكافي ج 1 ص 330.

البعث للحكم الواقعي وان أخطأه كان عذرا عنه، ولا يكون حينئذ بعث ولا زجر لا من الحكم الظاهري لفرض كونه بداعي التنجيز للواقع، وحيث لا واقع فلا تنجيز، ولا من الحكم الواقعي لعدم وجوده في فرض الخطأ.

وعلى كل فجعل الحجية بنفسها امر معقول ولكن يلزمه جعل الحكم الطريقي بداعي التنجيز او التعذير، والى هذا اشار بقوله: «نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية» وسيأتي الاشارة منه الى كونه طريقيًا.

الثاني: ان نقول ان المجعول بالأصالة هو نفس هذا الحكم الطريقي ولا- معنى لجعل التعبد بالطريق غير العلمي الآ جعل هذا الحكم الطريقي، لعدم معقولية جعل الحجية بنفسها، وهو الظاهر من الشيخ الاعظم حيث ينكر جعل الاحكام الوضعية من رأس، فهو يرى انه لا معنى لجعل التعبد بالطريق الآ هذا المعنى وهو الظاهر من قوله عليه السلام: (خذوا ما رووا) (1) الوارد في بني فضال، فانه لا دلالة فيه على غير الاخذ بما يقولونه من الاحكام المؤدية اليها اخبارهم ورواياتهم، والى هذا اشار بقوله:

«او بأنه لا معنى لجعلها» أي لا معنى لجعل الحجية «إلا جعل تلك الاحكام» بدعوى ان لازم قوله صدق العادل هو كون ما اخبر به صدقا، ولازم كونه صدقا ان ما اخبر بكونه واجبا فهو واجب و ما اخبر بكونه حراما فهو حرام، ولما لم يكن لخبر العادل قبل التعبد به هذا المعنى بل كان كسائر الاخبار مما يحتمل الصدق والكذب، فبقوله صدق العادل قد جعل له الغاء احتمال الكذب وان ما يخبر به هو صدق بحسب هذا الجعل والاعتبار، وقد عرفت ان لازم كونه صدقا هو وجوب ما اخبر بوجوبه و حرمة ما اخبر بحرمة، فمتعلق الجعل في الخبر هو الحكم الذي يؤدي اليه الخبر بعنوان انه هو الواقع لا حجية الخبر، و كونه كالتقطع كما يظهر من الشيخ الاعظم في الاحكام الوضعية من انكارها مطلقا، وانه لا معنى لجعل الملكية الآ جعل آثارها، ولا معنى لجعل الجزئية الآ الحكم باتيان الجزء في ضمن الكل، ولا معنى للشرطية الآ الحكم باتيان المشروط مقيدا بالشرط، وهكذا الحال في جميع الاحكام

أنهما ليسا بمثلين أو ضدّين، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرد (1) من دون

الوضعية، فالمجوعول في المقام هو الحكم الظاهري الطريقي على طبق مؤدى الطريق، والحجية منتزعة منه كانتزاع الجزئية من الحكم باتيان الجزء في ضمن الكل، و كانتزاع الشرطية من الحكم باتيان المشروط مقيدا بشرطه، فالمجوعول أولا وبالذات هو الحكم الطريقي، والحجية مجعولة بتبع منشأ انتزاعها وهو الحكم الطريقي، ولذا قال المصنف «او بانه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الاحكام».

(1) هذا هو الجواب عن محذوري اجتماع المثليين او الضدّين و طلب الضدّين بناء على كلا النحويين في الحكم الظاهري الطريقي.

و توضيحه: ان امتناع اجتماع الحكمين المتماثلين او المتضادين انما هو فيما اذا كان كل واحد من الحكمين فعليًا حتميًا، أما اذا كان احدهما انشائيًا لا فعلية فيه او كان احدهما فعليًا تعلقيًا والآخر فعليًا حتميًا فلا مانع من اجتماع الحكمين كذلك، لبداهة ان الممتنع في المتماثلين هو فعلية بعثين او زجرين كل منهما محركا بنفسه مستقلا، لامتناع اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد، وفي المتضادين انما هو لامتناع فعلية التحريك نحو وجود شيء و فعلية التحريك نحو عدمه.

و من الواضح ان الحكم الانشائي لا تحريك فعلي فيه، فالحكمان الانشائيان لا تماثل فيهما و لا تضاد، والحكمان اللذان احدهما فعلي حتمي والآخر انشائي لا تضاد فيهما و لا تماثل، وكذلك الحكمان اللذان احدهما فعلي تعلقي والآخر فعلي حتمي ايضا لا تماثل فيهما و لا تضاد، لانهما و ان كانا معا فعليين إلا ان احدهما لما كان فعليًا تعلقيًا فلا تحريك له بالفعل، و التحريك بالفعل للفعل الحتمي لانه هو المنجز، و الفعلي التعلقي غير منجز فلا تحريك له، فان ما له التحريك بالفعل هو المنجز، و التنجز انما هو للفعلية الحتمية، اما الفعلي الذي لو علم به او قامت الحجة عليه لتنجز فلا تنجز له ما دام معلقا فلا تحريك له، و حيث كان لا تحريك له بالفعل

فلا مانع من ان يجتمع مع ما له التحريك بالفعل و هو الفعلي المنجز الذي هو الفعلي الحتمي.

ولا يخفى ان مقامنا من اجتماع الحكم الانشائي و الحكم الفعلي، لان الحكم الطريقي المجعول في الطرق غير العلمية ان اصاب الواقع كان منجزا له، فالحكم الفعلي المنجز هو الحكم الواقعي، و الحكم الظاهري انشائي بداعي التنجيز للحكم الواقعي المتعلق بموضوعه لا بداعي التحريك للموضوع، و ان اخطأ فالحكم الواقعي و ان لم يكن محركا بالفعل لعدم وصوله لا بالعلم و لا بالحجة لفرض خطأ الطريق، و لا فعلية للحكم الطريقي ايضا لانه لم يكن بداعي التحريك و جعل الداعي، بل كان بداعي التنجيز و حيث اخطأ الواقع فلا تنجيز له و لا تحريك.

ولما لم يكن الحكم الطريقي عن مصلحة في متعلقه و الا لكان حكما نفسيا كالحكم الواقعي و انما كان بداعي التنجيز، فلا بد ان يكون قد نشأ عن مصلحة في غير متعلقه.

و بين الشيخ الا-عظم و المصنف خلاف في المصلحة التي نشأ عنها الحكم الطريقي، فالشيخ يرى انه نشأ عن مصلحة في السلوك، و المصنف يرى انه نشأ عن مصلحة في نفس انشاء الحكم الطريقي.

وقد اشار المصنف الى ان اجتماع الحكم الطريقي و الحكم الواقعي ليس من اجتماع المثليين او الضديين او من طلب الضدين بقوله: «فاجتماع حكيمين» بناء على جعل الحكم الظاهري الطريقي «و ان كان يلزم» لوضوح اجتماع الحكم الواقعي مع الحكم الظاهري الطريقي «الا انهما ليسا بمثليين او ضدين لان احدهما» و هو الحكم الظاهري «طريقي» و قد عرفت انه لا منافاة في ذلك لعدم كونهما فعليين، بل احدهما فعلي و هو الحكم الواقعي و الثاني انشائي و هو الحكم الطريقي و لا مانع في مثل هذا الاجتماع.

لا يخفى ان المتحصل من كلام الماتن ان الحكم الطريقي لما كان إنشأؤه بداعي التنجيز و التعذير ففي مقام الاصابة يكون الحكم الواقعي هو الفعلي الحتمي المحرك،

والحكم الطريقي انشائي قد انشئ بداعي تنجيز الحكم الواقعي، وفي مقام الخطأ فالحكم الواقعي هو الفعلي ايضا إلا انه لما اخطأته الامارة لا يكون و اصلا فلا يكون محركا و فعليا حتميا و الحكم الطريقي انشائي ايضا بداعي التعذير.

و يظهر من بعض القائلين بالحكم الطريقي غير هذا و ان الحكم الطريقي هو الحكم المماثل المجعول بلسان انه هو الواقع، فبيما اذا أخطأت الامارة لا- حكم طريقي و ليس هناك إلا الحكم الواقعي و هو فعلي، بمعنى انه قد بلغ الحكم كل ما يمكن ان يبلغه من جهة المولى، و هو كونه بحيث يمكن ان يكون داعيا، و لكنه لا يكون داعيا و محركا بالفعل لعدم وصوله، لان الدعوة و التحريك بالفعل منوطان بالوصول.

و اذا اصاب الامارة بالحكم الفعلي المحرك هو الحكم الطريقي، و الحكم الواقعي غير قابل للتحريك و الدعوة لعدم وصوله لا بالعلم و لا بالاحتياط، و لذلك اشكل عليهم بانه يلزم نقص الغرض من جعله، لانه بداعي جعل الداعي، و لا يكون داعيا لا في حال خطأ الامارة و لا في حال اصابتها.

و أجابوا بانه لا يلزم نقص الغرض فيما اذا كان الغرض من جعله هو دعوته فيما اذا وصل من باب الاتفاق.

و اما اشكال تقويت المصلحة و الالتقاء في المفسدة فلا- يلزم فيما كان في جعل الامارة مصلحة اقوى، و هي مصلحة التسهيل على المكلف من كلفة تحصيل العلم، و الله العالم.

و اشار الى كون الحكم الطريقي لم ينشأ عن مصلحة في متعلقه بقوله: «عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه» أي ان الحكم الطريقي قد انشأ عن مصلحة في نفسه اقتضت إنشائه لا في متعلقه، و قد اشار الى كونه بداعي التنجيز و التعذير بقوله:

«الموجب للتنجيز او لصحة الاعتذار بمجرد» أي بمجرد انشاء الحكم الطريقي يترتب عليه التنجيز و صحة الاعتذار و تحصل مصلحته الداعية لانشائه.

إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه (1) فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، وإن لم

(1) قد عرفت فيما مرّ عند بيان المحاذير المدعاة في جعل التعبد بالطرق غير العلمية ان التضاد و التماثل بناء على لزومه فهو لازم في مراتب ثلاث: في مرتبة الحكم، وفي مرتبة الارادة و الكراهة، وفي مرتبة المصلحة و المفسدة.

و بعد ما تبين ان الحكم الطريقي و الحكم الواقعي لا- منافاة و لا امتناع في اجتماعهما و انما المنافاة في الحكمين الفعليين الحتميين، و الحكم الطريقي حكم انشائي لا يلزم من اجتماعه مع حكم الواقعي الفعلي تماثل و لا تضاد- أراد أن يثبت على انه كما لا تماثل و لا تضاد في الحكمين اذا كان احدهما نفسيا بداعي التحريك و عن مصلحة في متعلقه، و الثاني طريقيا بداعي التنجيز و التعذير و عن مصلحة في نفس انشائه.

كذلك لا تماثل و لا تضاد بينهما في مرتبة الارادة و الكراهة و لا تماثل و لا تضاد بينهما في مرتبة المصلحة و المفسدة الملزمتين.

اما في مرتبة الارادة و الكراهة فلان الارادة في الحكم الواقعي ناشئة عن مصلحة في المتعلق فلا بد و ان يكون متعلق الارادة فيه على طبقها متعلقها نفس وجوده، و كذلك الكراهة فيه ناشئة عن مفسدة في المتعلق فلا بد و ان يكون متعلق الكراهة هو عدمه ايضا و الحكم الطريقي ينشأ دائما عن مصلحة في نفس انشائه، فمتعلقها نفس انشائه و لا ارادة فيه متعلقة بمتعلق الارادة او الكراهة في الحكم الواقعي.

و منه تبين ايضا انه لا تماثل و لا تضاد في مرتبة المصلحة و المفسدة، فان طلب الفعل او الترك في الحكم الواقعي ينشأ عن مصلحة او مفسدة في متعلقه، و الحكم الطريقي قد نشأ عن مصلحة في نفس انشائه، فلم يلزم اجتماع مصلحتين في مورد واحد و هو المتعلق و لا اجتماع مفسدة و مصلحة فيه ايضا، بل المصلحة و المفسدة في الحكم الواقعي محلها المتعلق، و في الحكم الطريقي محل المصلحة فيه نفس انشائه،

يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة يتقدح في نفسه الشريفة بسببهما، الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعثا أو زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في إنشاء الأمر به طريقا. و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعثا أو زجرا في بعض المبادئ العالية، وإن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة- كما أشرنا- فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة و كراهة، وإنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعثا و زجرا، وإنشاء حكم آخر طريقي، و لا مضادة بين الإنشاءين فيما إذا اختلفا و لا يكون من اجتماع المثليين فيما اتفقا، و لا إرادة و لا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي (1).

وقد اشار الى عدم التضاد في مرتبة الإرادة و الكراهة بقوله: «من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك» أي نفسانية «متعلقة بمتعلقه» و اما الإشارة الى عدم التضاد و التماثل في مرتبة المصلحة و المفسدة فسيشير اليه في ضمن كلامه الآتي.

(1) توضيحه: ان المصلحة و المفسدة الملزمتين المتعلقةتين بالفعل، اما ان يكونا بحيث يقتضيان ايجاد الفعل أو تركه من المولى الأمر بنفسه فمثل هذا يكون من افعاله المباشريّة لا يوجب أمرا و لا نهيا، بل يوجبان ارادة الفعل و الترك من نفس المولى، و هو خارج عن محل كلامنا.

و اما ان يكونا بحيث يقتضيان ايجاد الفعل او تركه لا من المولى نفسه بل من عبده و ينشأ منهما ارادة و كراهة في نفس المولى الأمر و لكن متعلقهما فعل الغير، هذا محسوس وجدانا في الموالي و العبيد الممكنين.

و اما في الواجب تعالى فالمصلحة و المفسدة لا يقتضيان وجود ارادة او كراهة في نفسه تبارك و تعالى؛ اما لما يقال: من ان اراد و كراهته، لا يتخلفان عن المراد، فلا بد

وان ينحصر ذلك في الارادات التكوينية دون التشريعية التي يتخلف فيها المراد عن الارادة، فلا بد و ان يكون ارادته في التشريع هو نفس علمه بالصلاح و الفساد من دون شوق الى وجود الفعل او كراهية له.

او لما يقال: من ان الشوق الى شيء إنما هو لكون المصلحة فيه عائدة الى ما ينفع المولى الأمر، و أما فيما لا يكون وجوده مما فيه منفعة عائدة الى المولى فلا يحصل له شوق نفساني اليه، و من الواضح ان افعال العباد مما لا فائدة فيها عائدة اليه- تبارك و تعالى عن الحاجة- فانه الغني بالذات جلّت عظمته، فلذلك لا تكون المصلحة و المفسدة في افعال العباد مما توجب شوقا نفسانيا او كراهة نفسانية فيه تعالى و ليس فيه غير العلم بالصلاح او الفساد.

و حيث كان المصنف يرى المسلك الاول في عدم الارادة و الكراهة في المبدأ الاعلى، و هو امتناع تخلف المراد عن الارادة فيه تعالى. و أما في المولي غيره ممن يحيطه افق الامكان فلا- مانع من تخلف الارادة عن المراد فيهم في مقام التشريع، فلذلك خصّ عدم الارادة و الكراهة به تبارك و تعالى. و اما بالنسبة الى المشرعين غيره من انبيائه و أوصيائه عليهم افضل الصلاة و السلام فقد صرح بحدوث الارادة و الكراهة التشريعتين في انفسهم المقدّسة.

و على كل حتى بناء على مسلكه (قدس سره) انما يتقدح في نفس النبي أو الولي الارادة و الكراهة فيما اذا كانت المصلحة و المفسدة في الفعل لا فيما اذا لم تكن في الفعل مصلحة و لا مفسدة كما في الحكم الطريقي الذي لا ينشأ عن مصلحة، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «فيما يمكن هناك انقداحهما» أي انقداح الارادة و الكراهة و هو في غير المبدأ الاعلى تعالى شأنه «حيث انه مع المصلحة و المفسدة الملزمتين في فعل» أي فيما كانت المصلحة و المفسدة في نفس الفعل «و ان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدأ الاعلى» جلّ شأنه «الّا انه اذا اوحى بالحكم الشأني» الناشئ «من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي صلى الله عليه و آله و سلّم او الهم به الولي فلا محالة يتقدح في نفسه

الشريفة بسببهما» أي بسبب المصلحة او المفسدة الداعيين الى الحكم الموحى بهما الى النبي او الملهم بهما الولي يحدث منهما «الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعثا او زجرا» ولكن ذلك انما هو فيما كانت المصلحة او المفسدة في نفس الفعل المتعلق للبعث او الزجر كما في الحكم الواقعي النفسي «بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق» كما في الحكم الطريقي «بل انما» في الحكم الطريقي «كانت» مصلحة «في نفس انشاء الامر به» في نفس الحكم المنشأ «طريقيا و» في «الآخر» الذي هو حكم «واقعي حقيقي» كان ناشئا «عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة» تلك الارادة و الكراهة «لانشائه بعثا او زجرا في بعض المبادئ العالية» كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم و الولي عليه السلام «و ان لم يكن في المبدأ الاعلى» ارادة و لا- كراهة بل ليس هناك «إلا العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا فلا يلزم ايضا» أي في بعض المبادئ العالية الذي قلنا بحصول الارادة و الكراهة في انفسهم المقدسة، إلا انه في اجتماع الحكم الواقعي و الطريقي الظاهري لا يلزم ايضا اجتماعهما أي «اجتماع ارادة و كراهة» بسببهما فيما لو اختلفا بان اخطأ الحكم الظاهري الطريقي و لم يصب الواقع «و انما لزم» منهما اجتماع «انشاء حكم واقعي حقيقي» يكون «بعثا و زجرا» فعليا «و انشاء حكم آخر طريقي» لا بعث له و لا زجر، و انما كان بداعي التنجيز و التعذير «و لا مضادة بين الإنشاءين» اذا كانت الفعلية لاحدهما «فيما اذا اختلفا» بان كان احدهما امرا و الآخر نهيا «و» ايضا «لا يكون» اجتماعهما «من اجتماع المثليين فيما» اذا «اتفقا» بان اصاب الحكم الطريقي الواقع.

و منه ظهر ايضا انه لا مضادة في المرتبة السابقة و هي مرتبة الارادة و الكراهة بينهما و لذا قال: «و لا ارادة و لا كراهة اصلا إلا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي» و لا منافاة ايضا في مرتبة المصلحة و المفسدة لان مصلحة الحكم الواقعي و مفسدته في متعلقه، و مصلحة الحكم الطريقي في نفسه كما عرفت.

نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية، كأصالة الاباحة الشرعية، فإن الاذن في الاقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلا، كما فيما صادف الحرام (2)، وإن كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه،

(1) لعله اشارة الى ان الظاهر مما ذكره هو التزامه (قدس سره) بالفعلية الحتمية في الحكم الواقعي مطلقا أصابت الامارة او أخطأت.

ويمكن ان يقال: ان اوصول الحكم الى مرتبة الفعلية الحتمية لا يعقل ان يكون من الشارع العالم بخطأ الامارة لانه لغو، اذ اوصول الحكم الى مرتبة الحتمية انما هو يمكن ان يتقرب منه ان يكون منجزا، ومع خطأ الامارة لا يتقرب منه التنجيز مع المعذرية عنه ايضا وهو واضح.

(2) لا يخفى ان الاصول هي البراءة و الاحتياط و التخيير و الاستصحاب و قاعدة الحل.

و لا يخفى ان المصنف لا يقول بجعل الحكم النفسي في البراءة و الاحتياط و التخيير، و اما الاستصحاب فقد مرّ منه في الإجزاء ان لجعل الحكم النفسي فيه وجهها قويا، و هذا لا يدل على القول بجعل الحكم النفسي فيه. نعم فيه دلالة على قوة احتمال الجعل فيه دون القطع و الجزم به، و لكنه (قدس سره) في قاعدة الحل يقول بجعل الحكم النفسي: أي بجعل حكم الاباحة نفسيا لا طريقيا في موردها، و لذا نصّ عليها في المتن، و في قاعدة الطهارة و ان قال (قدس سره) بجعل الحكم النفسي فيها إلا انها ليست من القواعد المبحوث عنها في علم الاصول و انما هي من القواعد الفقهية، و لذا لم يذكرها، و لعل قوله: «كأصالة الاباحة» اشارة الى كل قاعدة يقال فيها بالحكم النفسي، و تكون اصالة الاباحة من باب المثال.

و على كل حال فحيث انه في مثل اصالة الاباحة يقول بجعل الحكم النفسي لذا اشكل الامر في الجواب عن لزوم اجتماع الضدين في مرتبة الحكم و في مرتبة الارادة و الكراهة ايضا.

(1) لا يخفى ان الاباحة على قسمين: إباحة لا اقتضائية وهي التي تكون لعدم مصلحة ملزمة او غير بالغة حدّ الالتزام، وعدم مفسدة ملزمة او غير بالغة حدّ الالتزام: أي يخلو الفعل عما يقتضي الوجوب والاستحباب والحرمة والكراهة.

واباحة اقتضائية وهي التي تكون عن مصلحة تقتضي الحكم بالاباحة والاذن في الفعل والترك كما في الحكم الظاهري، ولا يخفى ان المصلحة المقتضية للإباحة هي في نفس الحكم الظاهري بالاباحة وفي نفس الترخيص في الاقدام وعدمه، وليست المصلحة الداعية الى الحكم بالاباحة هي في نفس المباح، بل هي في نفس الاذن لا في المأذون فيه.

وقد اتضح من هذا انه لا منافاة ولا مضادة في مرتبة المصلحة والمفسدة فيما اذا كان مورد اصالة الحل حراما واقعا، لان مفسدة الحرمة الواقعية في نفس الفعل، و مصلحة الحكم بالحلية في نفس الحكم بالحلية لا بالمأذون فيه، ولكن تقع المنافاة في مرتبة الكراهة الموجبة للحكم بالحرمة وعدم الكراهة الموجبة للحكم بالاباحة، فان لازم الاذن في الفعل والترك عدم كراهة الفعل وهذه منافاة بالتناقض، وفي مرتبة الحكم تقع المضادة لوضوح المضادة بين الحكم بالحرمة والحكم بالاباحة، ولا يتأتى الجواب السابق في الحكم الطريقي هنا، لبدهة ان حكم الاباحة ليس بداعي التنجيز والتعدير، بل هو حكم نفسي بداعي مصلحة في نفسه، وقد اشار الى هذا بقوله:

«فان الاذن في الاقدام الى آخر الجملة» و اشار الى ان الاباحة في المقام اقتضائية وليست لا اقتضائية بقوله: «وان كان فيه» أي في الاقدام والاقتحام «لاجل مصلحة»، وبقوله «فيه» أي في نفس الاذن في الاقدام اشار الى انها في نفس الحكم لا في متعلقه ولذا قال: «لا لاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة» وهي الاباحة اللاقتضائية التي تكون «في المأذون فيه».

مثله (1) إلا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضا، كما في المبدأ الاعلى، لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي، بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه، كسائر التكاليف الفعلية التي تنتج بسبب القطع بها، و كونه فعليا إنما يوجب البعث أو الزجر في النفس النبوية أو الولوية، فيما

ويمكن ان يقال: ان البراءة و ان لم يكن فيها جعل حكم نفسي الآ انها رافعة للحكم الفعلي، و رفع الحكم الفعلي ينافي وجود الحكم الفعلي بالمنافضة فمحذور الجمع بين الحكم الفعلي الواقعي و الحكم الفعلي الظاهري من المضادة و ان لم يكن موجودا، الآ ان محذور المنافسة بين وجود الحكم الواقعي الفعلي و رفعه موجود بنحو التناقض، و ايضا فان لازم الرفع للحكم الفعلي في مورد البراءة هو الترخيص و إرخاء العنان و هو مصاد للحكم الواقعي، فالمنافاة بنحو المضادة بين لازم البراءة و الحكم الفعلي الواقعي ايضا متحقق، و ان لم نلتزم بجعل الحكم النفسي فيها، و الله العالم.

(1) قد عرفت ان الاقوال في التعبد بالطرق غير العلمية ثلاثة: جعل الحجية الصّرف، و جعل الحكم الطريقي اما بتبع جعل الحجية او من غير جعل الحجية، و جعل الحكم النفسي المماثل لما آتت اليه الامارة و هو المنسوب الى ظاهر المشهور.

وقد تعرّض لدفع المحاذير بناء على جعل الحجية، و بناء على جعل الحكم الطريقي، و لم يتعرّض للدفع بناء على جعل الحكم النفسي في الامارات، و لكنه حيث يقول بجعل الحكم النفسي في مؤدّى بعض الاصول العملية تعرّض لها و لدفعها، و لما كان الدفع يتأتى ايضا بناء على جعل الحكم النفسي في الامارات اشار بقوله: «في مثله» الى دفعها ايضا، لان دفع الاشكال في الحكم النفسي في الاصول يجري عينا في دفع اشكال الحكم النفسي في الامارات ايضا.

(1) وتوضيحه: إنه قد مرّ في المباحث السابقة في القطع و الظن الاشارة الى ان الفعلية على نحوين: فعلية حتمية، وفعلية تعليلية، والفعلية الحتمية هي الفعلية البالغة حدًا يلازمها مرتبة التنجز وترتب العقاب و الثواب، وهي الفعلية التي لو كان العبد في مقام اداء رسم العبودية لكان الامر محركا له بالفعل، وهذه المرتبة لا تكون الا بوصول الحكم بنحو من انحاء الوصول، اما بالعلم او بالامارة الموصلة له بناء على الطريقية و جعل الحجية او الوصول تعبدًا، فان الحكم القائم عليه الحجية المجعولة طريقًا له من الشارع نحو من انحاء الوصول له، ولذا قال في الحكم الطريقي انه بداعي التنجيز و التعذير لا بداعي المصلحة في متعلقه كما مرّ.

و اما الفعلية التعليلية: وهي كون الحكم بحيث لو علم به لتنجز أي لبلغ مرتبة الحكم الذي يلازمه التنجز بمعنى تماميته من كل جهة تستدعي كونه حكما بالفعل من ناحية المولى، و لم يبق له شرط من ناحية المولى اصلا، و انما بقي له شرط واحد لا يرجع الى المولى و هو كونه واصلا.

وفي مورد الاصول حيث ان لسانها ليس لسان الايصال فلم يعتبرها الشارع من هذه الناحية، و انما اعتبرها لجعله الحكم بالحلية في موردها، فالحكم لم يصل في موردها بالعلم على الفرض لان موردها بفرض الشك فيه، و لا بالحجة القائمة عليه بما هي طريق معتبر اليه، اذ المفروض عدم قيام الامارة المعتمدة عليه ايضا، فالحكم الواقعي لم يصل اصلا.

و مثله الحال بناء على جعل الحكم النفسي المماثل لما قامت عليه الامارة، فان الامارة و ان كان لسانها انه الواقع الا انه بناء على جعل الحكم المماثل على طبق مؤدّاه ينحصر وصول الحكم الواقعي بالعلم فقط، لوضوح ان من يرى جعل الحكم النفسي في الامارة لا يقول بجعل حجية الامارة بما هي طريق الى الحكم الواقعي، فالحكم الواقعي - ايضا - في مورد قيام الامارة لا يكون و اصلا ايضا.

فاذا عرفت ان الحكم الواقعي في مورد الاصول و الامارة لا- يكون واصلا فلا مانع من اجتماع الحكم الواقعي بهذه المرتبة من الفعلية التعليقية و الحكم الظاهري النفسي- في مورد الاصل و الامارة- البالغ مرتبة الفعلية الحتمية للعلم بوصوله قطعاً، لوصول شرط حتميته و هو قيام الاصل و الامارة عليه، فان الحكم الظاهري مقطوع به و انما المشكوك او المظنون هو الحكم الواقعي في مورد الاصل و الامارة.

و انما كان لا مانع من اجتماع هذين الحكمين و هما الواقعي الفعلي التعليقي و الظاهري النفسي الفعلي الحتمي، لوضوح ان التماثل و التضاد بين الحكمين ليس لمحض كونهما حكمين و فردين من طبيعة واحدة او من طبيعتين، بل لكون الحكمين المتماثلين اجتماعهما من اجتماع العلتين المستقلتين المؤثرتين بالفعل على معلول واحد و هو محال، و في التضاد من اجتماع العلتين المتضادتين بالفعل في مقام التأثير، و التأثير لا- يكون إلاّ للحكم الواصل، و حيث لا- وصول للحكم الواقعي على الفرض فلا قابلية له للتأثير، و لا تأثير الا للحكم النفسي الظاهري، و لا يعقل مزاحمة ما لا قابلية له للتأثير لما له قابلية التأثير، فلا مانع من اجتماعهما.

و مما بينا يتضح: ان الحكم المسبوق بالارادة و الكراهة هو الحكم الفعلي الحتمي، لان الارادة و الكراهة المسبوق بهما الحكم هي شوق المولى الى ان يتحرك العبد بالامر و ان ينزجر بالنهي، و لما لم يكن الحكم الفعلي واصلا فلا قابلية لان يتحرك به العبد و لا لأن ينزجر بواسطته، فلا يكون الحكم الفعلي التعليقي مسبوقة بالارادة او الكراهة ليلزم التماثل و التضاد في هذه المرتبة ايضا.

و اتضح ايضا ان المبادئ العالية المشرعة للاحكام كالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الوصي عليه السلام بعد أن جعلوا الحكم الظاهري النفسي على طبق مؤدى الامارة و في مورد الاصول مع علمهما بعدم وصول الحكم الواقعي في مقامهما لا يعقل ان يكون الحكم الواقعي مسبوقة عندهما بالارادة و الكراهة في مورد الاصول و الامارات لما عرفت، و الى هذا اشار بقوله: «فلا في مثله محيص الا عن الالتزام بعدم انقداح الارادة أو الكراهة في

فانقدح بما ذكرنا أنه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في مورد الاصول و الامارات فعليا (1)، كي يشكل تارة بعدم لزوم الاتيان

بعض المبادئ العالية ايضا كما في المبدأ الاعلى «عزّ و جل، غايته انه في المبدأ الاعلى لا مجال لهما اصلا، وفي المبادئ العالية لهما مجال، ولكنه حيث لم يتحقق شرطهما، و اشار الى ان الحكمين فعليان و لكن احدهما تعلقي و هو الحكم الواقعي و الآخر حتمي بقوله: «لكنه لا يوجب الالتزام» أي ان الالتزام بعدم انقداح الارادة و الكراهة لا يوجب الالتزام «بعدم كون التكليف الواقعي بفعلي» بل هو فعلي ايضا لكنه ليس بحتمي بل هو تعلقي «بمعنى كونه على صفة و نحو لو علم به المكلف لتنجز عليه» و قد عرفت ان مرتبة التنجز ملازمة لمرتبة الفعلية الحتمية لا التعليقية و المرتبة الحتمية هي الواصلة بالعلم، و لذا قال: «كسائر التكاليف الفعلية التي» تكون قبل تعلق العلم بها تعليقية و لكنها «تنجز بسبب تعلق القطع بها».

وقوله (قدس سره): «و كونه فعليا انما يوجب البعث او الزجر الى آخر الجملة» معناه: ان الفعلية المطلقة و لو كانت تعليقية لا توجب البعث و الزجر الذي يلازمه ايضا الارادة و الكراهة في نفس النبي صلى الله عليه و آله و سلّم و الولي عليه السلام، و انما هو في الفعلية الحتمية، و حينئذ لا بد و ان تكون الفعلية تعليقية في مورد الاصول و الامارات بناء على جعل الحكم النفسي على طبق مؤداها لا توجب بعثا و لا زجرا و لا ارادة و لا كراهة، لانه لا يعقل ان تبلغ المرتبة الحتمية في نفوسهم الزكية مع جعلهم الاذن في الاقدام و عدمه في موارد الاصول، و جعلهم الحكم النفسي الموجب للبعث و الزجر في مورد الامارات لمنافاتها للفعلية الحتمية للحكم الواقعي.

(1) هذا تعريض بما يظهر من الشيخ (قدس سره) في مقام الجواب عن الاشكالات المتقدمة بناء على جعل الحكم النفسي في موارد الاصول و الامارات.

و حاصل ما يظهر من الشيخ (قدس سره) في المقام هو الالتزام بكون الحكم الواقعي انشائيا و الحكم الفعلي هو الحكم الظاهري النفسي.

حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه، ضرورة عدم لزوم امثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية و لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر، و لزوم الاتيان به مما لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة برهان (1).

وقد ظهر مما ذكره المصنف من ان الالتزام بالفعلية التعليقية تقي بدفع المحاذير المذكورة و لا داعي الى الالتزام بكونه انشائيا، بل لا بد من الالتزام بكونه فعليا تعليقا لئلا يرد عليه الإشكالان الآتيان.

(1) هذا هو الاشكال الاول الذي يرد على ما يظهر من الشيخ من الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعليا و انه انشائي.

وحاصله: ان الاحكام الانشائية التي هي مرتبة جعل القانون قد مرّ الكلام فيها، و ان الحكم في هذه المرتبة لا يقتضي العلم به الامثال فضلا عن قيام الامارة عليه، بخلاف الحكم الفعلي الذي يكتسب الحكم فيه جميع ما له من الجهات فيما يتعلق بالمولى، و لم يفقد سوى شرط واحد و هو وصوله الذي هو ليس من شئون المولى، و الحكم ما لم يبلغ هذه المرتبة لا يكون له امثال و لا يكون له قابلية ان يكون باعشا و زاجرا بالفعل حتى لو تعلق به العلم، و انما الذي يكون كذلك هو الحكم البالغ مرتبة الفعلية فانه المكتسب لكل حيثية من قبل المولى، و عند تعلق العلم به يكون بعثا و زجرا بالفعل.

و من الواضح ان الحكم الواقعي في مورد الاصول و الامارات لو تعلق العلم به لكان موجبا للبعث و الزجر فلا بد ان لا يكون إنشائيا، لما عرفت من ان الحكم الانشائي لا يقتضي تعلق العلم به ان يكون موجبا للبعث و الزجر و لا يلزم امثاله و الاتيان به، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم لزوم امثال الاحكام الانشائية ما لم تصر فعلية» اولا «و» ما «لم تبلغ مرتبة البعث و الزجر» ثانيا.

و من البديهي «لزوم الاتيان» أي بالحكم الواقعي في مورد الاصول و الامارات لو تعلق العلم «به» و هو «مما لا يحتاج الى مزيد بيان أو إقامة برهان».

لا يقال: لا مجال لهذا الاشكال، لوقيل بأنها كانت قبل أداء الامارة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصير فعلية، تبلغ تلك المرتبة (1).

فإنه يقال: لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم إنشائي لا حقيقة ولا تعبدًا، إلا حكم إنشائي تعبدًا، لا حكم إنشائي أدت إليه الامارة، أما حقيقة فواضح، وأما تعبدًا فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبدًا، لا الواقع الذي أدت إليه الامارة (2)،

(1) حاصل لا- يقال: ان الحكم الانشائي لو كان محض الحكم المرتب على موضوعه لورد عليه ما ذكر: من ان العلم به فضلًا عن قيام الامارة عليه لا يجعله فعليًا فلا يجب امتثاله، ولكنه ليس كذلك بل هو مقيد بأداء الامارة، بمعنى ان الحكم الانشائي - مثلًا - هكذا: تجب الجمعة المؤدية لها الامارة، فهو حكم انشائي مقيد بأداء الامارة، ومثل هذا الحكم الانشائي المقيد لا بد من بلوغه الى درجة الفعلية الحتمية بأداء الامارة اليه، وليس مثل هذا الحكم الانشائي مما يحتاج الى ما يبلغه الى درجة الفعلية غير أداء الامارة اليه، والى هذا أشار بقوله: «لوقيل بانها» أي الاحكام الواقعية الانشائية «كانت قبل أداء الامارة اليها انشائية» لا يجب امتثالها، واما بعد أداء الامارة اليها لا بد و ان تصير فعلية لانها ليست محض انشاء الحكم المرتب على موضوعه، بل هي انشائية مقيدة بأداء الامارة فهي «لانها» مقيدة «بذلك تصير فعلية و تبلغ المرتبة» بأداء الامارة اليها.

(2) وحاصله: ان الامارة القائمة على الحكم لا يعقل ان تكون مبلغة لهذا الحكم الانشائي المقيد بأداء الامارة.

و توضيحه: ان الموضوع المقيد اما ان يحرز كلا- جزأيه بالعلم، او يحرز كلا جزأيه بالتنزيل، او يكون احد جزأيه محرزًا بالعلم والآخر بالتنزيل.

والاول كإحراز المائة والكريّة بالعلم، والثاني كإحراز المائة والكريّة كليهما بالاستصحاب، والثالث كإحراز احدهما بالعلم والآخر بالاستصحاب.

والموضوع في مقامنا مركب من الحكم وقيد أداء الامارة، وحيث ان الامارة مما لا توجب العلم فلا يكون الموضوع بجزأيه محرزاً بالعلم، وليس الموضوع محرزاً بكلاً- جزأيه بالتنزيل، لوضوح لزوم ثبوت كل حكم بأمارتين: أمانة تقوم على الحكم، و أمانة تقوم على أداء الامارة اليه.

لا يقال: ان المقام من القسم الثالث الذي يحرز احد جزأيه بالوجدان و جزؤه الآخر بالتنزيل، فان الحكم الذي هو مؤدى الامارة هو الحكم الواقعي تنزيلاً- و تعبدًا، فأحد جزأيه قد احرز بالتنزيل، و اما جزؤه الآخر و هو أداء الامارة اليه فهو محرز بالوجدان لفرض قيام الامارة و ادائها الى الحكم وجدانا بلسان انه هو الواقع.

فانه يقال: ان الامارة المؤدية الى الحكم التعبدي التنزيلي لا يعقل ان يكون مما يحرز بها الجزء الثاني بالوجدان، و هو نفس أداء الامارة المفروض اخذه قيماً للحكم الانشائي الواقعي، و لا- يحرز بها ذلك إلا ان يكون لسان الامارة هو القيام على الحكم بما هو مقيد باداء الامارة، فان أداء الامارة الذي هو قيد قد اخذ شرعا في نفس الحكم الانشائي لم تؤد الامارة اليه، و انما ادّت الى الحكم الانشائي فقط من دون قيده المأخوذ فيه في انشائه كذلك.

نعم لو كان لسان الامارة قد قام على الحكم الانشائي بما هو مقيد باداء الامارة لتّم ذلك، ولكنه من الواضح ان الامارة ليس لها هذا اللسان، و هو القيام على الحكم بما هو مقيد بادائها اليه، و انما لسانها ان مؤداها هو الحكم الواقعي من دون كونه مقيداً بادائها اليه، هذا اولاً.

و ثانياً: ان الامارة لا يعقل ان تقوم على الحكم المقيد باداء نفسها اليه، لان معنى كونها قائمة على الحكم المقيد بأدائها بنفسها اليه هي كونها حاكية عن حكايتها عنه، و الحال أنه لا يعقل ان تكون حاكية عن الحكم و حاكية عن حكايتها عن الحكم ايضاً، لوضوح لزوم تقدم المحكى عنه على الحاكي له و تأخر الحاكي عن المحكى عنه، فحكايتها حيث انها هي احد المحكى عنه على الفرض لا بد من كونها متقدمة، و من

حيث كونها ايضاً هي الحكاية عن المحكى عنه لا بد ان تكون متأخرة، وليس لنا في المقام الآ حكاية واحدة، فهذه الحكاية باعتبار كونها محكياً عنها تكون متقدمة، وباعتبار كونها هي بنفسها الحكاية عن المحكى تكون متأخرة، ولا يعقل ان يكون الشيء الواحد متقدماً و متأخراً، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي» إلا احراز الحكم الواقعي تعبداً من دون قيده الشرعي المأخوذ فيه على الفرض وهو أداء الامارة اليه، فالحكم الواقعي الانشائي المفروض كونه هو المقيّد شرعاً بأداء الامارة لم يحرز بسبب قيام الامارة «لا حقيقة ولا تعبداً» بل لم يحرز بها «الا حكم انشائي تعبداً لا حكم انشائي» مقيّد بكونه «أدت اليه الامارة اما حقيقة فواضح» لعدم كون الامارة مما توجب العلم حتى يحصل بها الاحراز حقيقة «و اما تعبداً فلأن» الاحراز للحكم تعبداً بما هو مقيّد بأداء الامارة لا يكون إلا بان تكون قائمة على الحكم بما هو مقيّد بأداء نفسها اليه، وليس لها هذه الإفادة بل «قصارى ما» يستفاد مما «هو قضية حجية الامارة كون مؤداها هو الواقع تعبداً» من دون قيد و «لا» تؤدي الى «الواقع» المقيّد بانه «الذي أدت اليه الامارة».

(1) لعله اشارة الى الدقة كما قيل. ويمكن ان يكون اشارة الى ان الشيخ لا يعقل ان يلتزم بان الحكم الواقعي الانشائي هو المقيّد شرعاً بأداء الامارة، لانه في مقام الجواب عن الاشكالات بناء على جعل الحكم الطريقي و النفسي، ولكنه بناء على جعل الحكم النفسي على طبق مؤدى الامارة كما هو المنسوب الى المشهور لا يتم، لان المشهور يقولون بالحكم النفسي مطلقاً سواء أدت الامارة الى الواقع او لم تؤد اليه، و اذا كان الحكم الانشائي الواقعي هو المقيّد بأداء الامارة يلزم اجتماع المثليين فيما اذا أدت الامارة اليه، إلا ان يكون المشهور يقولون بجعل الحكم على طبق مؤدى الامارة في صورة خطأها و عدم أدائها الى الواقع فقط.

اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع - الذي صار مؤدى لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء (1)، لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية أثر أصلا، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى (2).

ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما التزمه المصنف (قدس سره) من الفعلية التعليقية لا يتأتى فيه ما ذكرناه في قولنا: فانه يقال، لان الفعلية التعليقية و ان كانت مقيدة بأداء الامارة لتكون حتمية، إلا ان هذا القيد فيها ليس شرعيا بل هو عقلي، لان اداء الامارة وصول عند العقل كما ان العلم وصول، فليس القيد شرعيا حتى يكون الموضوع للفعلية الحتمية هو الحكم الواقعي المقيد شرعا بأداء الامارة ليرد عليها ما اوردها على الشيخ (قدس سره)، و الله العالم.

(1) و حاصله: انه يمكن ان يقال ان المقام من باب احراز كلا جزأي الموضوع بالتنزيل، و ان هناك تنزيلين: تنزيل للحكم الذي هو مؤدى الامارة منزلة الحكم الواقعي، و تنزيل ليس مدلولاً للامارة، بل الدال عليه دلالة الاقتضاء و لزوم صون كلام الحكيم عن اللغوية، لانه اذا كان الموضوع مركبا فتنزيل شيء منزلة احد جزأي الموضوع لا فائدة فيه ما لم يكن الجزء الآخر محرزاً بالوجدان او بتنزيل آخر، و حيث لا وجدان ولا علم فلا بد و ان يكون هناك تنزيل آخر يتضمن تنزيل هذه الامارة منزلة الاداء الذي هو القيد للحكم الواقعي، و الى هذا اشار بقوله: «إلا ان يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها» تنزيلا و تعبدا «هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء» لا بنفسه على ان هناك تنزيلا آخر يتضمن احراز الجزء الآخر تعبدا او تنزيلا ايضا للزوم صون تنزيل الحكيم عن اللغوية، بعد ان لم يكن لتنزيل احد جزأي الموضوع فائدة من دون تنزيل للجزء الآخر.

(2) و حاصله: ان صون كلام الحكيم عن اللغوية المستلزم اقتضاء لتنزيل الجزء الآخر انما يتم فيما اذا لم يكن لاحراز الحكم الانشائي بما هو انشائي فائدة و اثر

و أخرى بأنه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق و الاصول العملية المتكفلة لاحكام فعلية، ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين، كذلك لا يمكن احتمالاه.

فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائيا غير فعلي (1)، كما لا يصح بأن الحكمين ليسا في

اصلا، عدا كونه و اصلا الى درجة الفعلية، و اما اذا كان له اثر بما هو حكم انشائي فلا نضطر الى دلالة الاقتضاء صونا لكلامه عن اللغوية، لعدم لزوم اللغوية في هذا التنزيل المتضمن لتنزيل المؤدى منزلة الحكم الواقعي الانشائي، و الى هذا اشار بقوله:

«لا يكاد يتم الى آخر الجملة».

إلا ان يقال: ان الاثر للحكم الانشائي اذا لم يكن هو بلوغه الى درجة الفعلية ليرتب عليه الامثال لا يكون اثر له الا فيما اذا تعلق النذر باحرازه بما هو حكم انشائي، فتكون هذه الهمية في جعل الامارة لا ثمرة لها الا في مقام تعلق النذر و شبهه، و هو بعيد جدا بل مقطوع بعدمه فلا مناص عن دلالة الاقتضاء.

(1) و حاصله: ان الالتزام بان هناك احكاما انشائية مقيدة باداء الامارة اليها لا يمنع عن احتمال ان يكون هناك احكام فعلية واقعية، و اذا احتملنا وجود احكام فعلية واقعية في مورد الاصول و الامارات مع جعل الحكم النفسي الفعلي على طبق مؤداهما يكون لازمه احتمال اجتماع الحكمين الفعليين، و من الواضح ان احتمال اجتماع الحكمين الفعليين من احتمال المحال، و المحال لا بد و ان يكون مقطوعا بعدمه، فاحتماله كالقطع به محال.

و الحاصل: ان الذي يلتزم بالحكم الانشائي في مقام الجمع بين الحكم الظاهري و الواقعي انما هو للفرار عن اجتماع الحكمين المتنافيين اما من حيث التماثل او التضاد، و لا يمكنه ان يتخلص من هذا المحذور إلا بالالتزام بانه لا يحتمل في مورد جعل الحكم الظاهري حكم فعليا واقعيا اصلا، لان احتمال وجود الحكم الفعلي

مرتبة واحدة بل في مرتبتين، ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين، وذلك لا يكاد يجدي، فإن الظاهري وإن لم يكن في تمام مراتب الواقعي، إلا أنه يكون في مرتبته أيضا. وعلى تقدير المنافاة لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة (1)، فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق، فإنه دقيق و بالتأمل حقيق.

احتمال اجتماع المتنافيين، و المتنافيان لا بد و ان يكون مقطوعا بعدهما، بخلاف ما التزمناه من الجمع بالفعل التعليلي و الحتمي، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالاه».

(1) هذا وجه آخر للجمع بين الحكمين، و يظهر من القائل به انه يدفع التنافي بين الحكمين الواقعي و الظاهري النفسي مع الالتزام بفعليتهما معا.

و تقرّبه: ان الحكم الواقعي موضوعه نفس عنوان الشيء من دون تقييده بعلم او جهل، و لا- اطلاق له ناظر اليهما، اذ لا يعقل ان يكون الحكم الواقعي ناظرا الى الجهل به و العلم به لانهما يتاخران عنه، لوضوح ان الجهل بالحكم لا تحقق له الا حيث يكون هناك حكم ثم يجهل به، و مثله العلم به، فالحكم الواقعي لا- نظر له الى الجهل به و لا الى العلم به، و إلا لزم الخلف لان العلم طريق محض اليه، و لو كان الحكم مقيدا بالعلم لكان قبل العلم به لا- حكم، و هو خلاف فرض كون هناك حكم اصابه العلم ام أخطأه كما مرّ بيان ذلك في مباحث القطع. و لا بد ايضا ان تكون المصلحة الداعية له كذلك لا تمنع عن المصلحة المقيدة بالجهل به، لكون الحكم لا بد و ان يكون على طبق المصلحة الداعية له، فاذا كان الحكم الواقعي لا يعقل ان يكون ناظرا الى الجهل به فلا بد و ان تكون مصلحته كذلك.

و اما الحكم الظاهري فهو متأخر عن الحكم الواقعي بمرتبتين لتاخر الحكم عن موضوعه و قد اخذ في موضوع الحكم الظاهري الجهل بالحكم الواقعي، فهو متأخر عن الجهل بالحكم الواقعي، و الجهل بالحكم الواقعي متأخر عن الحكم الواقعي كما

عرفت، فالحكم الظاهري متأخر عن الجهل المتأخر عن الحكم الواقعي فهو متأخر عنه بمرتين.

و من الواضح ايضا انه لا مانع من ان يكون للموضوع الذي له حكم واقعي مصلحة اخرى مقيدة بالجهل به، تقتضي هذه المصلحة المقيدة بالجهل بالحكم الواقعي حكما آخر على خلاف الحكم الواقعي، ولا تمنع بينهما اصلا لا بين الحكمين ولا بين المصلحتين.

اما عدم مانعية الحكم الواقعي عن الحكم الظاهري فلانه غير ناظر اليه، و اما عدم مانعية مصلحة الحكم الواقعي فلما عرفت من ان الحكم الواقعي لا بد و ان يكون على طبق مصلحته، و لما لم يكن هو مانعا فلا بد و ان تكون مصلحته ايضا غير مانعة.

و اما عدم مانعية الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي فواضح، لتأخره عنه بمرتين و لا يعقل ان يكون المتأخر مانعا عن المتقدم عليه، و مصلحته كذلك لما مرّ من كونها مقيدة بالجهل ايضا فلا تكون مانعة عن المصلحة غير المقيدة بالجهل، و الى هذا اشار بقوله: «بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتين» كما مرّ تقريره موضحا.

و الجواب عنه: ان الحكم الظاهري و ان كان متأخرا عن الحكم الواقعي بمرتين و ليس في مرتبته حتى يكون مانعا عنه، آلا ان الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري فيكون مانعا عنه، و لا فرق بين ان يكون التمانع من طرف واحد او من طرفين، فالحكم الظاهري لا يمنع الحكم الواقعي و لكن الحكم الواقعي يمنعه، و اذا كان الحكم مانعا عن الحكم الظاهري فلا يعقل فعليتهما معا.

اما مانعية الحكم الواقعي عن الحكم الظاهري المتأخر عنه، فلوضوح ان تقدم الحكم الواقعي تقدّم طبيعي، و المتقدم بالطبع على شيء لا مانع من اجتماعه مع المتأخر عنه بالطبع، فان الواحد متقدم بالطبع على الاثنين و لا مانع من اجتماعه معه، بل ربما في مقام الوجود يقترنان زمانا، و مع ذلك فالواحد متقدم بالطبع و ان الاثنين

متأخر بالطبع، لان ملاك التقدم الطبيعي موجود في الواحد و هو انه يمكن ان يوجد الواحد و لا اثنان، و ملاك التأخر متحقق في الاثنان لعدم امكان ان يوجد الاثنان و لا وجود للواحد، فالمتقدم بالطبع يكون موجودا مع المتأخر عنه.

و اما كون الحكم الواقعي غير ناظر اليه ففيه اولا: ان التمانع مربوط باجتماعهما في الوجود لا في النظر و الاطلاق.

و ثانيا: ان الحكم الواقعي و ان كان ليس له اطلاق نظري بالنسبة الى الحكم: أي في مرحلة التصور و النظر، ولكنه له اطلاق طبيعي بمعنى انه حيث لم يكن الحكم الواقعي مقيدا بالجهل و لا بالعلم فهو في حال الجهل موجود كوجوده في حال العلم، كما ان المفروض في هذا الجمع كون الحكم الواقعي فعليا، فهو حكم فعلي موجود في حال وجود الحكم الظاهري، و وجوده و فعليته تلازم كونه مانعا عن فعلية الظاهري.

و اما كون الشيء يمكن ان تكون له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي مقتضية لجعل حكم على خلافه، فان كان مراده انه تكون له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي غير الفعلي فلا مانع عن ذلك لكنه خلاف الفرض، و ان اراد ان له مصلحة مقيدة بالجهل بالحكم الواقعي الفعلي فأصل ثبوت مصلحة كذلك لا مانع عنها ايضا، إلا انها لا يعقل ان تكون موجبة للحكم الظاهري، لوضوح ان ايجابها لذلك ايجاب لما له المانع، و ما له المانع لا يعقل أن يوجبه شيء، و الى هذا اشار بقوله: «و ذلك لا يكاد يجدي» أي تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبين غير مجد في رفع مانعية فعلية الحكم الواقعي عن الاجتماع مع فرض فعلية الحكم الظاهري ايضا «فان الحكم الظاهري و ان لم يكن في تمام مراتب» الحكم «الواقعي» لفرض تقيده بالجهل المتأخر رتبة عن الحكم الواقعي «إلا انه يكون» الحكم الواقعي «في مرتبته» أي في مرتبة الحكم الظاهري «ايضا» لوضوح فرض وجود الحكم الواقعي

ثالثها: إن الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعبد به واقعا، عدم حجيته جزما، بمعنى عدم ترتب الآثار المرغوبة من الحجية عليه قطعا، فإنه لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية فعلا، ولا يكاد يكون الاتصاف بها، إلا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقا متبعا، ضرورة أنه بدونها لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد إصابته، ولا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها، ولا يكون مخالفته تجريا، ولا يكون موافقته بما هي موافقة انقيادا، وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته وعدم ترتيب شيء من الآثار عليه، للقطع بانتفاء الموضوع معه (1)، ولعمري هذا واضح لا يحتاج إلى مزيد بيان أو إقامة

و فعليته في حال وجود الحكم الظاهري وفعليته «و على تقدير المنافاة» بين الحكمين الفعليين الموجودين «لزم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة».

(1) لا- يخفى ان الظاهر من قوله: «الاصل فيما لا يعلم اعتباره» عدم حجيته هو كون عدم الحجية للمشكوك في حجيته انما هي بركة الاصل و هو استصحاب عدم حجيته، ولكن المتحصّل من ذيل عبارته و هو قوله: «فمع الشك في التعبد به يقطع بعدم حجيته» هو كون الشك في الحجية كافيا في القطع بعدم ترتب آثارها و لا حاجة الى استصحاب عدم الحجية لعدم ترتيب آثارها.

و توضيحه: انه قد مرّ ان الحجية مما يمكن اعتبارها بالخصوص، و آثارها هي آثار القطع التنجيز عند الاصابة و العذر عند الخطأ، و ان موافقتها بما هي موافقة لها انقياد و مخالفتها بما هي مخالفة لها تجر، و من الواضح ايضا ان هذه الآثار الاربعة انما هي للحجية الواصلة، اما الحجية غير الواصلة فلا يترتب عليها شيء من هذه الآثار اصلا، فالحجية المنشأة ما لم تحرز اما بالعلم او بقيام الطريق المقطوع اعتباره عليها لا تكون واصلة فليس لها اثر اصلا.

وبعبارة اخرى: ان الحكم المجعول أو آثاره اللاحقة له بواسطة الجعل اما ان تكون لاحقة لذاته كالحكم الواقعي اللاحق للموضوع باعتبار مصلحته او مفسدته.

او تكون لاحقة لخصوص العلم به أو احرازه كالرخصة في التصرف في اموال الغير المنوطة كما يستفاد من ادلتها، كما يقال بانها مشروطة بالعلم بالرضا ومع الشك في الرضا لا يجوز التصرف قطعا في مال الغير، فحال الشك في الرضا حال العلم بعدم الرضا في عدم جواز التصرف بمال الغير واقعا، والآثار الاربعة للحجية هي من قبيل الثاني، فانها آثار للحجية المحرزة اما بالعلم او بالطريق المقطوع الاعتبار فهي آثار للحجية الواصلة، ومن الواضح انه لا وصول مع الشك في الحجية، فمع الشك فيها يقطع بعدم ترتب آثارها ولا حاجة الى التعبد باستصحاب عدم الحجية لنفي ترتب آثارها، لان الموضوع لها هي الحجية الفعلية لا الحجية الانشائية، فالموضوع للحجية الفعلية مركب من جعل الحجية والوصول، ومن البديهي ان المركب ينتفي بانتفاء احد اجزائه، وقد عرفت انه مع الشك في الحجية لا وصول لها، فأحد اجزاء هذا المركب منتف فلا مورد لترتب الآثار التي كان الموضوع فيها مركبا وقد انتفى احد اجزائه، وقد اشار الى ان هذه مرتبة على الحجية الواصلة دون الحجية المنشأة غير الواصلة بقوله: «فانها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجية فعلا» ولا تكون الحجية حجية بالفعل إلا اذا كانت واصلة، ولذا قال: «و لا يكاد يكون الاتصاف بها إلا اذا احرز التعبد به» اما بالعلم او بالطريق المقطوع الاعتبار فانه وصول و احراز تعبدي كالأحراز العلمي، وقد اشار الى ان الآثار الاربعة للحجية بقوله: ف «انه بدونه لا تصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته» وهذا هو التنجيز عند الاصابة، وبقوله: «و لا يكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها» وهذا هو الاثر الثاني وهو العذر لو اخطأ الطريق الذي قد وصلت حجيته، وبقوله:

«و لا تكون مخالفته تجريا» الى الاثر الثالث وهو كون مخالفته بما هي مخالفة تجريا

و ظلما و هتكا لحرمة، و بقوله: «و لا» تكون «موافقته بما هي موافقة انقيادا» الى الاثر الرابع و هي كون موافقته بما هي موافقة له انقيادا و التزاما برسوم العبودية.

وقوله: «و ان كانت الى آخر الجملة» اشارة الى ما مرّ منه في كون موافقة المحتملات و الاتيان بالشيء برجاء الواقع من افضل مراتب الطاعة لكنها ليست موافقة للتكليف بما هي موافقة منبعثة عن امره بنفسه، بل هي منبعثة عن احتمال له لا عن نفسه.

وقد اشار الى عدم الحاجة الى الاستصحاب لنفي هذه الآثار و ان الشك بنفسه موجب للقطع بعدمها و ان الشك في الحجية كالقطع بعدم الحجية بقوله: «فمع الشك في التعبد به» أي في التعبد بالطريق المشكوك حجيته «يقطع بعدم حجيته و عدم ترتيب شيء من الآثار» الاربعة «عليه» و قد اشار الى ان السبب في ذلك هو كون موضوع هذه الآثار هو المركب من الجعل للحجية مع الوصول، و انه مع الشك في الحجية لا وصول فينتفي المركب بانتفاء احد اجزائه بقوله: «للقطع بانتفاء الموضوع معه» أي مع عدم الاحراز.

(1) لا يخفى وضوح ما ذكره بناء على ان المجعول هي الحجية، و اما بناء على ان المجعول هو الحكم الطريقي او الحكم النفسي فاحتياج نفيه الى استصحاب عدم لازم لانه كسائر الاحكام المشكوك فيها، و لو كان الشك فيها كافيا في عدمها من دون حاجة الى اصل من الاصول كالبراءة الشرعية او استصحاب عدم لازم ان لا مجرى لهما في كافة الاحكام المشكوك فيها في الشبهة الحكمية، و هو مما لا يمكن الالتزام به، مضافا الى امكان جعل الاحتياط في موردها، و ما كان مجال لجعل الاحتياط فيه كان امر وضعه و رفعه بيد الشارع فلا مانع من الرجوع الى الاصول الدالة على رفعه، فتأمل.

و أما صحة الالتزام بما أدى إليه من الاحكام، وصحة نسبته إليه تعالى (1)، فليسا من آثارها، ضرورة أن حجية الظن عقلا- على تقرير

(1) توضيحه: ان مسلك المصنف في تأسيس الاصل ما مرّ: من ان الحجية لها آثار اربعة، وهي مرتبة على الحجية المحرزة بنحو من انحاء الا-حراز لا-على نفس الحجية، ففي مقام الشك في الحجية يقطع بعدم ترتب الآثار، ومع القطع بعدم ترتبها في حالة الشك لا وجه لاستصحاب عدم الحجية، اذ لا بد من اثر ليكون الاستصحاب جاريا بلحاظه، وحيث كان في حال الشك في الحجية يكون عدم الاثر مقطوعا به، فلا يكون أثر لاستصحاب عدم الحجية حتى يكون جاريا بلحاظه.

و للشيخ الاعظم طريق غير هذا في نفي الآثار عند الشك.

وحاصله: ان معنى حجية التعبد بالظن والطرق غير العلمية وجوب العمل بها ليس هو إلا وجوب الالتزام بمؤداها والاستناد اليه قلبا، و صحة اسناد مؤداها الى الشارع بما انه حكمه وتشريعه فللحجية اثران: الاستناد الى المؤدى قلبا، واسناده الى الشارع قولاً، وهذان الأثران يترتبان على الظن الذي قام الدليل على حجيته، اذ ليس معنى حجيته الأهدين الامرين.

و اما الظن الذي لم يقم الدليل على حجيته فيحرم الالتزام بمؤداه والاستناد اليه، ويحرم اسناده اليه بالادلة الاربعة كتابا وسنة واجماعا و عقلا.

اما الكتاب فقوله تعالى: **اللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ [17]** والاستدلال بها هو ان المراد من الاذن هو بيانه الواصل، ومع عدم الوصول تكون النسبة اليه تبارك وتعالى افتراء، والاستفهام الانكاري دال على حرمة الافتراء وهو نسبة ما لم يصل اليه تعالى، فهذه الآية قد دلت على حرمة الاسناد لما لم يصل، وانه من الافتراء وهو محرم، وبحكم الملازمة بين حرمة الاسناد اليه و حرمة الاستناد والالتزام

به بما انه حكمه تعالى تدل على حرمة الاستناد قلبا، فهي دالة بالمطابقة على حرمة الاسناد قولاً، وبالملازمة على حرمة الاستناد قلباً.

و اما السنة فقولهُ عليه السّلام: (ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم)⁽¹⁾ في مقام تعداد قضاة الباطل، فانه ظاهر في حرمة الالتزام بالحق غير الواصل وان كان حقا في الواقع، بقرينة قوله وهو لا يعلم وان القضاء به من القضاء الباطل المحرم، وبالملازمة بين حرمة الالتزام وحرمة الاسناد اليه حرمة يثبت حرمة الاسناد اليه ايضا، فهو دال بالمطابقة على حرمة الالتزام وبالملازمة على حرمة الاسناد.

و اما الاجماع فقد ادعي في كلمات جماعة على حرمة الالتزام و الاسناد معا.

و اما العقل فلحكم العقل بقبح الالتزام وهو عقد القلب على ما لا يعلم انه حكم الله بانه حكم الله، لانه تصرف في سلطانه، لان لازم الالتزام به هو البناء على تحققه، و البناء على تحقق ما يرجع اليه تعالى من دون علم به تصرف فيما يختص به عزّ وجل، وهو ظلم له فهو قبيح.

ولا- يختص التشريع بخصوص الاتيان للشيء بعنوان انه حكم الله، بل يعم نفس البناء وعقد القلب عليه ايضا، وبعد ثبوت قبحه عند العقل يكون محرما شرعا بالملازمة بين ما حكم به العقل وما حكم به الشرع، و اذا ثبتت حرمة الالتزام تثبت حرمة الاسناد اليه تعالى بالملازمة، مضافا الى ان نفس الاسناد افتراء وهو محرم كالكذب.

و اذا تم هذا من كون وجوب الالتزام وصحة الاسناد من آثار الحجية الواصلة، بل هو نفس الحجية بناء على مسلك الشيخ من انكار الحكم الوضعي وانه عبارة عن الحكم التكليفي- فمعنى الحجية هو وجوب الالتزام وصحة الاسناد للحكم الواصل، فما لا يعلم به ليس بواصل فيحرم الالتزام به و اسناده، فلا بد وان لا يكون حجة

ص: 210

1-18. (1) وسائل الشيعة: ج 18، ص 6/11، باب 4 من أبواب صفات القاضي.

الحكومة في حال الانسداد- لا توجب صحتها، فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئا ما لم يترتب عليه ما ذكر من آثارها، و معه لما كان يضر عدم صحتها أصلا، كما أشرنا إليه آنفا. فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد، و عدم جواز الإسناد إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بهم، كما أتعب به شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- نفسه الزكية، بما أظن من النقض و الأبرام، فراجع بما علقناه عليه، و تأمل.

و قد انقدح- بما ذكرنا- أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الاصل، فتدبر جيدا (1).

بالفعل فتنتفي الحجية بالفعل بثبوت آثار عدمها، و هذا معنى كون الاصل فيما شك في حجيته هو عدم حجيته.

(1) و الجواب عنه: ان صحة الالتزام و الاسناد ليسا من آثار الحجية، و انما آثارها هي الامور الاربعة المذكورة: من التنجيز و التعذير و الاتقياد و التجري كما تقدم بيانها، و اذا لم يكن الالتزام و الاسناد من آثار الحجية فلا وجه لاثبات عدم الحجية بنفي وجوب الالتزام و بعدم صحة الاسناد، اذ لا يثبت عدم الشيء الا بنفي ما كان من آثار وجوده دون غيرها.

و توضيح كون الالتزام و الاسناد ليسا من آثار الحجية ان نقول: بناء على كون الحجية المجعولة نفس الحكم الوضعي، و هي اعطاء وصف الحجية للامارة بحيث تكون مما يحتج به، فان معنى هذا هو اعتبارها بحيث يترتب عليها الآثار الاربعة: من التنجيز و المعذرية و الاتقياد و التجري، و هذا و ان لم يقل به الشيخ (قدس سره) لكنه بناء عليه لا يكون هناك حكم حتى يجب الالتزام به و يصح اسناده.

و بناء على كون الحجية هي جعل الحكم سواء كان هو الحكم الطريقي او النفسي فلا يجب الالتزام و لا يصح الاسناد ايضا، لان الواصل حقيقة هو الحكم

الذي أدت اليه الامارة سواء كان طريقيا او نفسيا، واما الحكم الواقعي فليس بواصل بنفسه.

نعم الحكم الذي أدت اليه الامارة وصل بعنوان انه هو الحكم الواقعي، فما يصح الالتزام به و اسناده هو هذا الحكم الذي أدت اليه بعنوان انه هو الواقعي، وهذا في الحقيقة التزام و اسناد للحكم الظاهري. واما الحكم الواقعي بما هو واقعي فلا يصح الالتزام به و لا اسناده لعدم وصوله، و الغرض مما ذكره و استدل على حرمة الالتزام به و اسناده ما يرجع الى الحكم الواقعي، و الحكم الواقعي سواء ثبتت الحجية ام لم تثبت لا يجوز الالتزام به و لا يصح اسناده، و اذا كان مع ثبوت الحجية لا يترتب جواز الاسناد و لا وجوب الالتزام بالنسبة الى الحكم الواقعي، فلا معنى لاستكشاف عدم الحجية بعدهما، مضافا الى ان صحة الاسناد اليه انما هو من آثار العلم بالحكم دون الحكم لانه صدق، و عدم صحة الاسناد في حال العلم بعدم الحكم من آثار العلم بالعدم لانه كذب، و عدم صحة الاسناد في حال الشك لانه افتراء و هو خصوص نسبة الشيء الى من لا يعلم انه منه، و كون الاثر من آثار العلم بالشيء و العلم بعدمه و الشك فيه غير كونه من آثار نفس الشيء، بخلاف ما مر من الآثار فان التنجيز و التحريك لنفس الحكم غايته ان الشرط في كونه محركا و باعنا هو العلم، و اما الصدق و الكذب و الافتراء فهي من آثار نفس العلم و العلم بالعدم و الشك.

هذا كله مضافا الى ما اشار اليه المصنف من كون صحة الالتزام و الاسناد ليستا من آثار الحجية أولا: بان الحجية تتحقق و لا يصح الالتزام و الاسناد كما في حجية الظن الانسدادي على الحكومة، فانه بناء على الحكومة يكون حال الظن حال القطع من دون وجود حكم في البين، لان نتيجة الانسداد بناء على الحكومة هو حكم العقل بان للظن- بعد تمامية مقدمات الانسداد- ما للقطع من الآثار، و العقل ليس بمشروع للاحكام الشرعية فليس في البين حكم شرعي لا واقعي و لا ظاهري.

وإذا كانت الحجية موجودة ولا يصح الالتزام بحكم ولا اسناد حكم اليه تعالى - تبين ان صحة الالتزام و الاسناد ليسا من آثار الحجية فلا وجه لاستكشاف عدمها بنفيها، والى هذا اشار بقوله: «ضرورة أن حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة في حال الانسداد» لازمها كون الظن كالقطع في هذا الحال، وليس هناك حكم اصلا لا واقعا لفرض عدم العلم به، ولا ظاهرا لعدم الجعل الشرعي على الحكومة، فعلى الحكومة لا حكم حتى يصح اسناده و الاستناد اليه، ولذا قال (قدس سره): «لا توجب صحتها» أي حجية الظن على الحكومة لا توجب صحة الاسناد و لا صحة الاستناد، وهذا كاشف عن ان الاسناد و الاستناد ليسا من آثار الحجية.

ثانيا: ما اشار اليه بقوله: «فلو فرض الى آخره»، و حاصله: انه لو فرضنا قيام دليل شرعي على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي و صحة اسناده اليه في مورد الامارة فقط من دون دلالة لذلك الدليل على ثبوت الآثار الاربعة من التنجيز و بقية الثلاثة لما كانت الامارة حجة يجب العمل على طبقها، و لو فرضنا ثبوت ملازمة عرفية بين وجوب الالتزام و صحة الاسناد، و بين ثبوت تلك الآثار فالحجية انما تثبت لتحقق الدليل على آثارها المستلزمة لها، وهذا غير كون نفس وجوب الالتزام و صحة الاسناد من آثارها، و لذا لو فرضنا عدم الملازمة عرفا لما كان ثبوت وجوب الالتزام و صحة الاسناد مما يقتضي حجية الامارة أي وجوب العمل على طبقها.

و لا ينبغي ان يخفى ان فرض قيام الدليل على وجوب الالتزام بحكم الله الواقعي و صحة اسناده اليه انما يكون بتوسعة الصديق الجائر شرعا الى ما يشمل مشكوك الصديق و الكذب، و بتخصيص التشريع القبيح عقلا و شرعا بخصوص ما علم انه ليس من الدين، و لا يشمل المشكوك كونه من الدين.

و اما ما ذكره الشيخ (قدس سره): من الاستدلال بالآية فمن الواضح انها تدل على حرمة الافتراء لا على حرمة الالتزام.

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الاصل أو قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول.

حجية ظواهر الألفاظ

فصل لا- شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة، لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الافادة لمرامه من كلامه، كما هو واضح (1).

و مثلها قوله عليه السلام: (رجل قضى بالحق وهو لا يعلم) فانها تدل على حرمة ذلك لانها افتراء.

و اما الاجماع فهو مع انه من المنقول محتمل المدرك، و لا حجية للاجماع المنقول لو قلنا بحجتيه مع احتمال كون مدركه احد الادلة التي ذكرت.

و اما العقل فغاياته هو حكمه بقبح الالتزام لانه تصرف في سلطان المولى، و لا يكون محرما شرعا إلا بالقول بالملزمة بين ما يحكم به العقل و ما يحكم به الشرع، و هي محل اشكال بل منع، لإمكان ان يكون هناك مصلحة لا يدركها العقل تكون غالبية على القبح الذي ادركه، و من الواضح عدم احاطة العقل بجميع جهات الشيء، هذا كله مضافا الى ما مر من عدم وجوب الموافقة الالتزامية. و اما حرمة الاسناد فيما لا يعلم انه حكم الله فقد عرفت انها لكونها افتراء لا لانه من آثار الحجية.

فاتضح ان مسلك المصنف هو الصواب في تقرير الاصل، و الله العالم.

(1) توضيحه: ان العقلاء تارة يكون لهم بناء على قضايا كلية كبنائهم على حسن العدل و قبح الظلم، و في مثل هذا لا حاجة في التمسك بها الى ثبوت عدم الردع عنها لانها قضايا بنى عليها العقلاء حفظا للنظام و ابقاء للنوع، و الشارع رئيس العقلاء.

نعم للشارع بما هو شارع و مطلع على حقايق الاشياء في مقام تطبيق هذه الكلية على

المصاديق الخارجيّة حق الرفع و الوضع الكاشف عن وجود مصالح و مفسد يخفى ادراكها على العقلاء، فلا يكون حكمه بخلافها ظاهرا تخصيصا لها، بل يكون من قبيل التخصّص بحيث لو اطلع العقلاء لعرفوا ان الموارد الخارجة قد زوحت القاعدة فيها بما يخرجها عن كونها مصداقا لها، كحكمه بقطع يد السارق إزاء سرقة لمقدار لا يدرك العقلاء المصلحة الموجبة للقطع فيه.

و اخرى: يكون للعقلاء بناء على الاخذ بشيء لحاجتهم اليها في مقام ترتيب عملهم عليه كمثل اخذهم بظواهر الالفاظ، و في مثل هذا لا بد من إمضاء للشارع لهذه الطريقة العقلانية، و انما كانت هذه محتاجة الى الامضاء دون الاولى لوضوح ان بناءهم على الاخذ بالظاهر ليس من باب ابقاء النوع و حفظ النظام، و ليس لقيام برهان عقلي عندهم يلزم بالاخذ بها، فللشارع ان يخترع طريقة اخرى، فلذا كانت محتاجة إلى إمضاء من الشارع لهذه الطريقة، و انه ليس له طريقة غير طريقة العقلاء في هذا البناء.

و لإحراز امضاء الشارع بما هو شارع طريقان:

- الاول: ان ينصّ على الامضاء.

- الثاني: ان تكون طريقتهم بمراى منه و مسمع فلم يردع عنها، و استكشاف عدم ردعه في المقام بوجهين:

الاول: ان للشارع كلاما له ظاهر يتضمن احكاما و غيرها، فلو كان له طريق في إرادة خلاف ما هو ظاهر كلامه للزمه البيان لطريقته الخاصة التي بها تفهم احكامه و غيرها من قصص و حكايات، و من الواضح انه ليس للشارع طريقة يختص بها في افهام كلامه المتضمن للاحكام و غيرها، فهذا دليل واضح كاشف عن ان طريقته هي طريقة العقلاء في الاخذ بالظاهر.

و الظاهر أن سيرتهم على اتباعها، من غير تقييد بإفادتها للظن فعلا (1)، و لا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً، ضرورة أنه لا مجال

الثاني: انه لو تحقق منه ردع لنقل البينا بالتواتر، اذ الاخذ بظواهر الالفاظ اعظم مورد للابتلاء، فلو كان للشارع طريقة غير الاخذ بالظاهر لنقل بالتواتر، و حيث لم يكن لنقل الردع عين و لا اثر كان ذلك كاشفاً قطعياً عن امضائه للطريقة العقلانية.

وقد اشار هنا الى الوجه الاول بقوله: «لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه»، و ستأتي الاشارة منه الى الوجه الثاني في طي هذا الجزء ايضاً.

قوله (قدس سره): «بالجملة الخ» انما قال في الجملة لان الغرض اثبات ان للعقلاء بناء على الاخذ بالظاهر، اما انه هل هو مقيد عندهم بإفادته للظن، او مقيد بعدم الظن على الخلاف، او انه مخصوص بمن قصد افهامه، او دعوى اختصاص خصوص ظواهر الكتاب بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام فسيأتي التعرض لها واحداً واحداً و انه غير مقيد بشيء منها.

(1) بعد ما عرفت من تحقق بناء العقلاء على العمل بالظواهر و ثبوت الامضاء له، وقع الكلام في مقامات:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «الظاهر ان سيرتهم على اتباعها» أي اتباع الظهورات «من غير تقييد بإفادتها للظن فعلاً» المراد من الظن الفعلي هو الظن الشخصي، لوضوح كون الظواهر مما تقييد الظن النوعي، مضافاً الى كون الظن النوعي لا يلزم ان يكون ظناً فعلياً، فلا بد و ان يكون المقيد بالفعلية هو الظن الشخصي.

و الظاهر من سيرة العقلاء في الاخذ بالظواهر هو عدم تقييدها بإفادة الظن الشخصي، و لذا لا يقبل اعتذار العبد في عدم الاخذ بما له ظهور في انه لم يحصل له منه الظن.

عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، ولا بوجود الظن بالخلاف (1).

ولعل السبب في بنائهم على عدم تقييد الظواهر بإفادتها للظن الشخصي ان الظن مما لا سبيل اليه الا من قبل نفس مدّعيه، فيبطل الغرض الداعي لبنائهم على الاخذ بالظهور الذي عليه يقوم نظام الاجتماع.

وما يقال: من انه لا اشكال في كون الظهور ليس للعقلاء بناء عليه في مقام العلم، سواء كان العلم على وفاق الظهور او على خلافه، و هو ايضا مما لا سبيل اليه فلا يكون الداعي لعدم تقييدهم لها بالظن هو كونه مما لا سبيل اليه الا من قبل مدّعيه.

فانه يقال: فرق بين العلم و الظن بالوفاق، فان الظهور لا قابلية نوعية فيه لافادة العلم لاحتمال الغفلة او الخطأ، بخلاف الظن بالوفاق فان الظهور كثيرا ما يفيد الظن الشخصي لو هن احتمال الغفلة او الخطأ، و لا قابلية نوعية للظهور لافادة العلم، فالعلم دائما يكون حاصلًا من الخارج لا من نفس الظهور، فكان مجال لاحتمال تقييد الظهورات به بخلاف العلم.

(1) هذا هو المقام الثاني و هو انه هل ان بناء العقلاء على الاخذ بالظهور مقيد بعدم قيام الظن الشخصي على خلافه، او انه غير مقيد بذلك و ان بناءهم على الاخذ بالظهور و ان كان ظن شخصي على خلافه؟

وقد استدل المصنف على عدم تقييد بنائهم بذلك بنفس الدليل السابق على عدم تقييده بالظن بالوفاق: و هو ان الظاهر من سيرتهم الاخذ به و ان كان هناك ظن شخصي على خلافه، و لذا لا يصح الاعتذار عن الاخذ بالظهور بحصول الظن على الخلاف، و قد اشار الى عدم تقييد الظهور عند العقلاء لا بالظن بالوفاق و لا بعدم الظن على الخلاف جامعا بينهما بهذا الدليل الدال على عدم تقييده بهما بقوله:

«ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار الى آخر الجملة» و قد ذكر غير المصنف

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه، ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى، من تكليف يعمه أو يخصه، ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج، كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم يكن بصدد إفهامه (1)، ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والأئمة الطاهرين.

دليلا آخر على عدم تقييد بنائهم بعدم الظن على الخلاف، وملخصه: ان عدم الظن بالخلاف لا يعقل ان يكون جزء المقتضي ولا يعقل ان يكون شرطا من باب كون عدم المانع من شرائط تأثير المقتضي.

اما معقولية كونه جزء المقتضي فلانه عدمي، وعدم لا يعقل ان يكون مؤثرا ولا شريكا في التأثير، اذ لا يعقل ان يترشح الوجود من العدم لا بنحو الاستقلال ولا بنحو أن يكون جزءا من المؤثر.

و اما عدم معقولية كونه شرطا من باب عدم المانع، لوضوح ان المانع عن تأثير الحججة لا بد وان يكون حججة، فلا بد من فرض حججة الظن بالخلاف حتى يكون الظن بالخلاف حججة مزاحمة فيكون عدمه شرطا، لبداهة اشتراط الحججة بعدم قيام حججة على خلافها، وهذا خلف لان المدعي يدعي كون عدم الظن بالخلاف شرطا مع فرض عدم حججة الظن القائم على خلاف الظهور، فتأمل.

(1) هذا هو المقام الثالث وهو انه هل يختص حجية الظهور بمن قصد افهامه ام لا؟

وقد ذهب المحقق القمي (قدس سره) الى اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه.

ومختار المصنف وفاقا للاكثر هو الثاني.

و غاية ما يمكن ان يقال في تقريب اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه دون غيره: ان استعمال المتكلم اللفظ في المعنى انما هو لاجل كون المتكلم يريد افهام المعنى به، فاذا كان مخاطبا لشخص فيكون قصده افهامه للمعنى باللفظ، فعليه ان يكون كلامه الملقى الى من قصد افهامه وافيا بغرضه، و اذا لم يكن وافيا بذلك كان ناقضا لغرضه، فلو نصب قرينة خاصة يفهمها خصوص من قصد افهامه دون غيره لا يكون ناقضا لغرضه، فاذا احتملنا ان يكون هناك قرينة حالية او مقالية و لكنها قد سقطت من الكلام بعد ان فهم منها المقصود بالافهام المعنى المراد بها لا يكون ذلك الكلام حجة لغير المقصود بالافهام، لعدم لزوم نقض الغرض من المتكلم بالنسبة اليه، لانه غير مقصود بالافهام.

و الجواب عنه، اولاً: بان للمتكلم ثلاث ارادات: ارادة استعمالية و هي افناء اللفظ في المعنى الذي كان اللفظ قالبا له و وجودا تنزيلا بالنسبة اليه.

و ارادة تفهيمية: و هي قصد افهامه المعنى باللفظ.

و ارادة جدية: و هي كون المتكلم مريدا جدا لهذا المعنى الذي كان اللفظ قالبا له و اريد افهامه باللفظ.

و قد قام بناء العقلاء على ان اللفظ الذي هو قالب لمعناه و وجود تنزيلي له هو المراد بالارادة الاستعمالية و هو المراد ايضا بالارادة التفهيمية و بالارادة الجدية، و هذا البناء منهم مرجعه اللفظ و المعنى و غير مربوط بالمقصود بالافهام و غيره، اما في الارادة الاستعمالية و الارادة الجدية فواضح، و اما في الارادة التفهيمية فلان المراد منها افهام المعنى باللفظ من دون تقييد لذلك بخصوص من قصد بالكلام و القي اليه، و لذا لا نرى العقلاء يفرقون في بنائهم على كون المتكلم اراد افهام المعنى باللفظ بين من القي اليه الكلام و بين غيره.

و الحاصل: ان قبح نقض الغرض عند العقل انما هو بالنسبة الى هذه الارادات الثلاث كلها، فانه لو استعمل اللفظ في غير ما هو قالب له كان ناقضا لغرضه، و كذا

لو لم يرد افهام المعنى باللفظ كان ناقضا لغرضه، ولو كان غير مرید جدا كان ناقضا لغرضه ايضا، فمورد نقض الغرض عند العقل غير المقامات الثلاثة التي قام بناء العقلاء على ارادتها للمتكلم.

ويدل على انه لا يختص حجية الظهور بمن القى اليه الكلام انه كثيرا ما يكون المقصود بالافهام غير من القى اليه الكلام وهو اياك اعني و اسمعي يا جارة.

إلا ان يقال ان مراد من خصص حجية الظهور بالمقصود بالافهام ليس هو خصوص من القى اليه الكلام، بل من ارید افهامه سواء كان هو أو غيره، ففي مثل: اياك اعني و اسمعي يا جارة لا بد من نصب قرينة يعرفها غير من القى اليه، وهو من يسمع الكلام لا من يخاطب به ويلقى اليه.

وبعبارة اخرى: ان مبنى المتكلمين اذا كان غرضهم على افهام خصوص الملقى اليه الكلام دون غيره ان يتكلموا بكلام ليس له ظهور بين في المعنى بحيث يفهمه كل من سمعه، ولذا يؤخذون باعتراقاتهم الدالة على معانيها، و ان القوا كلامهم الى شخص خاص بحيث منعوا ان يسمع كلامهم غيره ولكنه سمعه غيره من باب الصدفة، وليس لهم ان يعتذروا بان السامع غير مقصود بالافهام، وهذا يدل على ان الارادة التفهيمية مرجعها افهام المعنى باللفظ من دون تقييد لها بالملقى اليه الكلام، و الى هذا اشار بقوله: «الظاهر هو عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه الى آخر كلامه».

و ثانيا: ان الكلام في حجية الظواهر في علم الاصول الذي كان الغرض منه هو الاستنباط لاحكام انما هو في الكلام الصادر من الشارع المتضمن لاحكام لا- تخص الملقى اليه الكلام بل تعمه وغيره، فليس للشارع ان يخص الملقى اليه الكلام بقرينة لا يفهمها الا هو، مع كون الغرض شمول الحكم المتضمن له الكلام له ولغيره، و اذا كان في الكلام مثل تلك القرينة لغرض يدعو اليها كالتقية مثلا، فعلى المبلغ لكلامه ان يذكرها لغيره لفرض دخوله معه في ذلك الحكم، وإلا كان خيانة منه، وفرض غفلته عن ذلك خروج عن محل الكلام، بل هو في باب احتمال القرينة.

وإن ذهب بعض الاصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب (1)، إما بدعوى اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ما ورد في ردع أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به (2).

(1) هذا هو المقام الرابع، و هو دعوى بعض اصحابنا الاخباريين باختصاص حجية ظواهر الكتاب الكريم بخصوص النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة الطاهرين، و لا حجية لظواهر الكتاب بالنسبة الى غيره، فلا يصح من غيرهم التمسك بظواهره.

(2) لا يخفى ان المنقول عنهم في مقام الاستدلال على عدم حجية ظواهر الكتاب لغير النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام اكثر مما ذكره في الكتاب، ألا ان المهم منها هذه الوجوه الخمسة:

اولها: دعوى اختصاص فهم القرآن. لا يخفى ان هذا يمكن ان يرجع الى منع اصل الظهورات الكتابية، و انه ليس للكتاب ظواهر بدعوى: ان بناء العقلاء انما هو في حجية الظهور لمن خوطب به، اما غير المخاطب به فليس للعقلاء بناء على حجيتهم.

و من الواضح ان المخاطب بالقرآن هم عليهم الصلاة و السلام، و هذه الدعوى تشبه ما ذهب اليه المحقق القمي في اختصاص الظهور بالمقصود بالافهام.

و يرد عليها، اولاً: انه لا وجه لاختصاص هذا بالكتاب، بل لا بد ان يعمّ الاحاديث، بل و كل الظهورات.

و ثانياً: ما اورد على المحقق القمي بمنع اختصاص بناء العقلاء في حجية الظهور بمن خوطب به فراجع.

و يمكن ان يكون المراد منه ان ظواهر الكتاب بالخصوص مختصة بهم عليهم الصلاة و السلام، لانه لم يرد منها ما هو ظاهرها، و يكون المراد من قولهم لا يفهم القرآن إلا من خوطب به هو ان المراد بالقرآن معان غير ما هو ظاهرها، و لا يفهم

تلك المعاني الآ هم عليهم الصلاة و السلام، و ليس غرضه اختصاص بناء العقلاء في الظواهر مطلقا بالمخاطب بها.

و هذه الدعوى حيث انها دعوى بلا-بيّنه، اذ لا وجه لخروج ظواهر الكتاب عن بناء العقلاء بعد ان تمّ بناؤهم على العمل بالظاهر مطلقا سواء من خوطب به و من لم يخاطب، فما الوجه في خروج ظواهر الكتاب عن بناء العقلاء؟

لذلك استدل لهم المصنف بالخبرين كدليل لهذه الدعوى، و أحد الخبرين وارد في مقام ردع ابي حنيفة، و الثاني في مقام ردع قتادة، قال عليه السلام في ردع الاول:

(ويلك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب)⁽¹⁾ و لا-ريب ان اهل الكتاب هم عليه السلام، فيدل هذا الخبر انه لا يصح لغير اهل الكتاب التمسك بالكتاب، و قال صلى الله عليه و آله و سلّم في مقام ردع قتادة: (ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به)⁽²⁾ و يدل هذا الخبر على اختصاص الكتاب بهم لانهم هم المخاطبون به.

و حيث عرفت انها لا-ترجع الى دعوى اختصاص بناء في الظواهر بخصوص المخاطبين، فلا بد و ان يكون اختصاص خصوص الكتاب بمن خوطب به يرجع: اما الى دعوى كون الفاظ الكتاب قد وضعها الله تعالى الى معان خاصة غير ما هو الموضوع لها عند العرب، او ترجع الى انها قد استعملت مجازا في معان خاصة، و لا يفهم قرائن تلك المجازات الا هم المخاطبون بالكتاب.

و الحاصل: انه قد استعملت الفاظ الكتاب في معان غير ما يترأى منها عند العرف العربي، و قد صرّح بهذا السيد الصدر شارح الوافية حيث قال: «ان القرآن نزل على اصطلاح خاص الى آخر كلامه» و الى هذا الوجه اشار بقوله: «اما بدعوى اختصاص فهم القرآن الى آخر الجملة».

ص: 222

1-19. (1) الوسائل ج 18، ص 27/29، باب 6 من أبواب صفات القاضي.
2-20. (2) الوسائل ج 18، ص 25/136، باب 13 من ابواب صفات القاضي.

أو بدعوى أنه لاجل احتوائه على مضامين شامخة و مطالب غامضة عالية، لا يكاد تصل إليه أيدي أفكار أولي الانظار غير الراسخين العالمين بتأويله، كيف؟ ولا يكاد يصل إلى فهم كلمات الاوائل إلا الاوحدى من الافاضل، فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون و حكم كل شي ء (1).

أو بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه وإجماله (2).

(1) هذا هو الوجه الثاني وهو يرجع الى مثل الاول: من ان الظهور المتراءى في الكتاب ليس هو المراد منه، و حاصله: انه لا اشكال في كون القرآن يحتوي على مضامين عالية يدق على الافهام الوصول اليها، و كيف لا يكون كذلك و هو كلام الله الذي فيه تبيان كل شي ء، و من الواضح ان كثيرا من الاشياء بل و كثيرا من العلوم لا يرى الناس للقرآن دلالة عليها، و لا ريب في تضمنه لها و دلالة عليها، و اهل الكتاب يفهمون منه كل شي ء كما لا يخفى ذلك على كل من راجع كلامهم في مقام احتجاجهم بالكتاب العزيز، و انه بعد بيانهم له يكون له دلالة بيّنة عليه، و لا يفهم احد تلك الدلالة قبل بيانهم عليه السلام، و كيف يكون كلام الله مما يفهمه الناس، و الحال ان كلام بعض العلماء المتبحرين لا يفهمه الا الاوحدى من العلماء الافاضل المتعمقين، و الى هذا الوجه اشار بقوله: «بدعوى انه لاجل احتوائه».

(2) هذا هو الوجه الثالث و حاصله: انه لا- ريب في نهي الكتاب العزيز في الاخذ بالمتشابه، لقوله تعالى: **فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ (1)**.

و يتضمن الكتاب انحاء ثلاثة من الدلالة:

النص: الذي لا يحتمل فيه دلالة غير ما يفهم منه و يدل عليه، كقوله تعالى:

مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ [22] الْآيَةَ.

ص: 223

1- 21. (1) آل عمران: الآية 7.

والظاهر: وهو ما كان له ظهور في معنى ولكن يحتمل فيه دلالة اخرى، كقوله تعالى: فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ [23] الآية، فان لها ظهورا في حلية ما امسكه الكلب المعلم، ويحتمل دلالة على طهارة موضع عضه الكلب ايضا.

والمجمل: وهو الذي ليس له دلالة ظاهرة على شيء ك (حم)* و (كهيعص) و امثالهما.

ولا يخفى ان نصوص الكتاب قليلة جدا، وأكثره من الظاهر ولا سيما آيات الاحكام.

ولا ريب في عدم جواز الاخذ بالمجمل لانه لا ظهور له، اولاً.

و ثانياً: لانه من المتشابه قطعاً.

و اما الظاهر فالمستدل يدعي، تارة: ان المتشابه يشمل ما احتمل دلالة على معنى وان كان له ظهور في معنى آخر، فلا يصح التمسك به للنهي عن اتباعه والاخذ به، فتكون الآية رادعة عن بناء العقلاء في الاخذ بالظاهر في خصوص ظواهر الكتاب، والى هذا اشار بقوله: «بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر»، وقوله للظاهر هو متعلق بالمتشابه: أي بدعوى شمول المتشابه للظاهر الممنوع عن اتباعه، فتكون ردعا لبناء العقلاء في خصوص ظواهر الكتاب.

و اخرى: ان لفظ المتشابه نفسه هو من الالفاظ المجملة المتشابهة، لاحتمال اختصاصه بالمجمل فقط واحتمال شموله ايضا للظاهر، فتكون الآية محتملة لان تكون رادعة عن بناء العقلاء، وقد عرفت ان بناء العقلاء لا بد فيه من القطع بالامضاء وبعدم الردع، واحتمال الردع كاف في المنع عن الاخذ ببناء العقلاء، والى هذا اشار بقوله: «لا اقل من احتمال شموله» للظاهر «لتشابه» لفظ «المتشابه»

أو بدعوى أنه وإن لم يكن منه ذاتا، إلا أنه صار منه عرضا، للعلم الاجمالي بطرء التخصيص و التقييد و التجوز في غير واحد من ظواهره، كما هو الظاهر (1).

و اجماله» و هو كاف في المنع عن تمامية بناء العقلاء في الاخذ بخصوص ظواهر الكتاب.

(1) هذا هو الوجه الرابع، و حاصله: ان بناء العقلاء على الاخذ بالظهور انما هو في غير الظواهر التي تعلم اجمالا- بطرء التقييد أو التخصيص أو التجوز عليها.

و اما في الظواهر الواقعة في معرض احد هذه الثلاثة فلا بناء منهم على الاخذ بها و التمسك بظواهرها، و مما لا اشكال فيه ان ظهورات الكتاب العزيز واقعة في معرض هذه الثلاثة كلها.

و بعبارة اخرى: ان المجمل على نحوين: الاول: ما لا يكون له ظهور في شي ء.

و الثاني: ما كان له ظهور و لكن العلم الاجمالي بوقوعه في معرض هذه الثلاثة يجعله من المجمل بالعرض: أي بان يعامل معه معاملة المجمل في عدم صحة التمسك بما هو ظاهر فيه. فالاول مجمل بالذات، و الثاني مجمل بالعرض، و ظهورات الكتاب من الثاني و هو المجمل بالعرض، و الى هذا اشار بقوله: «و ان لم يكن منه ذاتا» أي و ان لم يكن ظاهر الكتاب من المجمل بالذات «إلا انه صار منه» أي من المجمل نتيجة و «عرضا للعلم الاجمالي بطرء التخصيص و التقييد» اللاحقين لعموماته و اطلاقاته «و» طرء «التجوز في غير واحد من ظواهره» و ليس للعقلاء بناء على التمسك بمثل هذه الظواهر «كما هو الظاهر» من راجع بناء العقلاء و راجع ما ورد من التخصيص و التقييد و التجوز في الكتاب العزيز.

أو بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، لحمل الكلام الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى (1).

و لا يخفى أن النزاع يختلف صغروباً و كبروباً بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الاخير و الثالث يكون صغروباً، و أما بحسبهما فالظاهر أنه كبروي، و يكون المنع عن الظاهر، إما لانه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي (2)، و كل هذه

(1) هذا هو الوجه الخامس، و حاصله: انه قد تواترت الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي، و التفسير هو بيان معنى اللفظ و انه هو المراد باللفظ، و هذا مما يشمل حمل الظاهر على ظاهره لانه تفسير للفظ بان ظاهره هو المراد منه، فهذه الاخبار رادعة عن بناء العقلاء في الاخذ بظواهر الكتاب، و قد عرفت انه لا بد في ما بنى عليه العقلاء من القطع بعدم الردع عنه، و احتمال الردع كاف في عدم الاخذ به فضلاً عما دل على الردع عنه.

و بعد ان كان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأي فهذه الاخبار صريحة في الردع، فلا يصح الاخذ بظواهر الكتاب لشمول التفسير بالرأي له، و الى هذا اشار بقوله: «بدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأي لحمل الكلام الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى» أي ان النهي عن التفسير بالرأي يشمل حمل الكلام على ظاهره، فتكون هذه الاخبار رادعة عن بناء العقلاء.

(2) حاصله: ان هذه الوجوه الخمسة مختلفة في مؤداها، فان بعضها يرجع الى المنع عن الكبرى و بعضها يرجع الى المنع عن الصغرى، لان الوجه الاول و الثاني و الرابع يرجع الامر فيها الى المنع عن الصغرى، و انه ليس للكتاب ظهور حتى يتمسك به، لان حاصل الاول هو ان القرآن قد اريد به إما معان خاصة وضعاً غير ما يظهر منه، او انه اريد به معان خاصة تجوزاً غير المعاني الظاهرة منه، و المعاني المرادة منه بحسب

الوضع او التجوز لا يفهمها الا من خوطب بالكتاب و هم النبي و اهل بيته، و هذا ظاهر في المنع عن الصغرى و انه ليس للقرآن ظاهر حتى يؤخذ به.

و مثله الوجه الثاني، فان حاصله: انه قد اريد بالقرآن معان عميقة غامضة غير ما هو ظاهر فيه لا يفهمها الا هم ايضا، و هذا ايضا يرجع الى منع الصغرى و انه لا ظهور للكتاب.

و مثلهما الوجه الرابع، فان حاصله: ان ظواهر الكتاب من المجمل بالعرض، و بناء العقلاء يختص بغير المجمل بالعرض فلا ظهور فيها فيما قام بناء العقلاء على الاخذ به، و الى هذا اشار بقوله: «فبحسب غير الوجه الوجه الاخير و الثالث يكون صغروباً» و غير الوجه الاخير و الثالث هو الوجه الاول و الثاني و الرابع.

و اما الوجه الثالث و الاخير، فان المتحصل منهما: ان للكتاب ظواهر و لكن قد وقع الردع عن الاخذ بها، و هذان يرجعان الى منع الكبرى، و هو انا نسلم أن للقرآن ظواهر، و نسلم ايضا ان بناء العقلاء قد قام على الاخذ بالظاهر، الا انه انما يكون هذا البناء حجة فيما اذا لم يردع عنه، فمرجع هذا الى انا لا نسلم ان كل ما بنى عليه العقلاء يصح الاخذ به، بل هو فيما اذا لم يردع عنه، او لا يكون محتملا لان يكون قد ردع عنه، و الى هذا اشار بقوله: «و اما بحسبهما» أي بحسب الوجه الاخير و الوجه الثالث «فالظاهر انه» أي النزاع فيهما «كبروي» و انه ليس كل ظاهر حجة، بل الحجة هو الظاهر الذي قطع بعدم الردع عنه، فما ورد الردع عنه أو ورد ما يحتمل كونه رادعا عنه فلا يكون حجة.

و ما ورد من النهي عن المتشابه اما شامل قطعاً للظاهر الكتابي، او محتمل الشمول «و» حينئذ «يكون المنع عن الظاهر» الكتابي «اما لانه من المتشابه قطعاً او احتمالاً» و هذا هو الوجه الثالث. و مثله الوجه الخامس فانه كبروي ايضا «لكون حمل الظاهر على ظاهره» مما ردع عنه لانه من التفسير بالرأي، و ظاهره

الدعاوى فاسدة: أما الاولى، فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته، بداهة أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

وردد أبي حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهره مطلقا و لو مع الرجوع إلى رواياتهم و الفحص عما ينافيه، و الفتوى به مع اليأس عن الظفر به، كيف؟ و قد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد عن آياته (1).

تسليم الظاهر الكتابي و تسليم البناء على الاخذ بالظاهر، و لكنه غير الظاهر الذي ردع عنه، و ظواهر الكتاب حيث انها من التفسير بالرأي فقد ردع عنها.

(1) اجاب (قدس سره) عن الوجه الاول بثلاثة اجوبة:

الاول: ان المراد من اختصاص فهم الكتاب بهم عليه السلام هو فهمه بجميع ما فيه:

من نص، و ظاهر، و مجمل، و لا اشكال في اختصاص ذلك بهم عليهم السلام، و يدل على هذا ان الخصم يعرف بان النص لا يختص فهمه بهم، فالمراد من قوله عليه السلام - في مقام ردع قتادة -: انما يعرف القرآن من خوطب به هو معرفته بكلمه، و الى هذا اشار بقوله: «بداهة ان فيه» أي في الكتاب «ما لا يختص به» أي لا يختص بمن خوطب به.

الثاني: ان نقول ان ردع ابي حنيفة و قتادة عن الاخذ بالكتاب مما يشمل الاخذ بظاهره، و لكن ردعهم انما هو عن فتواهم بالقرآن، و من الواضح ان الفتوى بعمومات الكتاب و اطلاقاته لا تصح الا بعد المراجعة و الفحص عما هو مخصص او مقيد لها مما ورد عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم من المخصص او المقيد و ما ورد عنهم عليهم السلام مخصصا او مقيدا.

و أما الثانية، فلان احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و حجيتها، كما هو محل الكلام (1).

ولا اشكال ان أبا حنيفة و قتادة كانا يفتيان بالعمومات و الاطلاقات بنحو الاستقلال من دون مراجعة ما ورد عنهم عليه السلام من المخصص و المقيد، فلا يكون هذا الردع مما له ربط بما نقول به من حجية الظواهر الكتابية بعد الفحص و البأس عمدًا ورد لها عنهم عليهم السلام من المخصص او المقيد او البيان الدال على انه اريد بها غير ظاهرها مجازًا، و الى هذا اشار بقوله: «وردع ابي حنيفة و قتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال» منهما «في الفتوى بالرجوع اليه» أي الى الكتاب «من دون مراجعة اهله» مما ورد عنهم من مخصص او مقيد او بيان «للمجاز» و «لا» دلالة لهذا الردع «عن الاستدلال بظاهره» أي بظاهر الكتاب «مطلقًا و لو مع الرجوع الى رواياتهم عليهم السلام و» بعد «الفحص عما ينافيه» أي عما ينافي عموم الظاهر او اطلاقه «و» انما تصح «الفتوى به» عندنا «مع اليأس عن الظفر به» أي عن الظفر بما ينافيه من مخصص او مقيد او بيان لتجوز.

الثالث: انه مما يدل على عدم اختصاص ظواهر الكتاب بهم عليه السلام بعد الفحص و اليأس هو أمرهم عليه السلام بالرجوع الى ظواهر الكتاب في جملة من الروايات، كقوله عليه السلام: (ان هذا و شبهه يعرف من كتاب الله) (1) في مقام دلالة الباء في آية الوضوء على التبعض، و لا ريب في ان دلالة الباء على التبعض من الظواهر.

و لا اشكال ان قوله عليه السلام: (ان هذا و امثاله يعرف من كتاب الله) مما يدل على ان تلك المعرفة لا تختص بهم عليهم السلام، و الى هذا اشار بقوله: «كيف و قد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب ... الى آخر الجملة».

(1) هذا هو الجواب عن الوجه الثاني، و هو كون القرآن عميق المعنى بعيد المغزى لا يفهمه إلا اهله.

ص: 229

و أما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس بمتشابه و مجمل (1).

و حاصله: إنا لا ننكر ان القرآن محتو على ذلك، و لكن تلك المعاني العميقة و المغازي الجليلة المتضمنة لتبيان كل شي ء انما هي في متشابهات الكتاب لا في ظواهره، او تقول بانها في ظواهره و لكن في بطون تلك الظواهر لا في معانيها الظاهرة منها، و لا ينافي كون الكتاب حجة فيما هو ظاهر فيه ان له بطونا لا يعرفها إلا اهله، فانه لا مانع من ان يدل اللفظ على ما هو ظاهر فيه، و تكون له دلالات اخرى و لو بنحو اللزوم غير البين على معان كثيرة و مغاز عميقة جليلة تتضمن تبيان كل شي ء.

و كون اللفظ في الكتاب العزيز له دلالات و مدلولات متعددة منها ما له ظهور فيها بحيث يفهمها كل احد و منها غامضة لا يفهمها إلا اهله- لا- يوجب عدم حجيته في ما هو ظاهر فيه من الاحكام بعد كونها من الظواهر المفهومة لكل واحد، و الى هذا اشار بقوله: «فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام و» لا يمنع عن «حجيتها» لان تلك المضامين العالية اما ان تكون مرادة من المتشابه او من الظواهر بحسب تعدد الدلالة.

(1) هذا هو الجواب عن الوجه الثالث الذي كان محصله عدم حجية ظواهر الكتاب لانها من المتشابه، و قد ورد الردع في الكتاب الكريم عن اتباع المتشابه.

و توضيح الجواب عنه: ان الاستدلال بظاهر الكتاب ممن لا يقول بحجية ظواهره لا يصح إلا جدلا، لوضوح انه بعد كونه ممن لا يقول بحجيته كيف يستدل بما لا يراه حجة؟ نعم يصح على نحو الجدل، و هو الزام الخصم بما يراه حجة و ان كان المستدل لا يرى حجته.

و بعد تصحيح هذا الاستدلال على نحو الجدل نقول انه باطل حتى على نحو الجدل ..

اولا: بان نقول ان المراد من المتشابه هو المجمل دون الظاهر فهو خارج موضوعا عما نقول بحجيته و هي الظواهر الكتابية دون مجملاتها، ومن الواضح ان الظاهر ليس هو من المجمل، فليس هو من المتشابه الذي ورد النهي عن اتباعه، والى هذا اشار بقوله: «فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون» لفظ «المتشابه» ليس من المتشابه بل هو من الظاهر، والمراد به «هو خصوص المجمل وليس» لفظ المتشابه «بمتشابه و مجمل».

و ثانيا: ان من يقول بحجية ظواهر الكتاب لا يقول بحجية ظاهر الكتاب المانع عن التمسك بظواهره، لان مثل هذا الظاهر يلزم من حجيته عدم حجيته، و ما يلزم من وجوده عدمه لا يكون حجة، لان الظاهر المانع عن التمسك بالظاهر مما يشمل نفسه اما بحسب الدلالة او بحسب الملاك.

و توضيح ذلك: ان شمول المتشابه للظاهر، تارة: يكون المراد منه النهي عن كل ظاهر حتى نفسه حيث يكون من الظاهر، و لا يعقل ان يكون مثل هذا الظاهر بحجة، و لما كان شمول المتشابه انما هو لظهوره في الشمول فهو بنفسه ظاهر من الظواهر، و من المحال الواضح حجية مثل هذا الظاهر في المنع عن العمل بالظواهر.

و اخرى: يقال ان المتشابه لا يشمل نفسه، لانه في مقام المنع بحسب ما يحكى فلا بد و ان تكون الحكاية عن غير نفسه، و على هذا نقول ايضا انه ليس بحجة ايضا لعدم بناء العقلاء على الاخذ بظاهر يمنع عن غيره بملاك يشمله، و لما كان المتشابه نفسه من الظواهر فالملاك يشملها.

و على كل فلازمه عدم حجية نفسه، لان المفروض انه بنفسه من الظاهر، و قد منع عن الاخذ بالظاهر، فهو يمنع عن الاخذ بنفسه اما دلالة او ملاكا.

و ثالثا: ان قولهم احتمال الردع كاف لتوقف حجية الظواهر على القطع بعدم الردع ليس بصحيح، فان المراد من القطع بعدم الردع هو القطع بعدم قيام حجة على الردع، و المجمل من المقطوع بعدم حجيته، لوضوح ان لا حجة الا لما صح

و أما الرابعة، فلان العلم إجمالاً بطرء إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الاجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال (1) مع أن دعوى اختصاص

الاحتجاج به، و لا يصح الاحتجاج بالمجملات، بل لا بد في المجمل من الاقتصار فيه على القدر المتيقن، فمع كون لفظ المتشابه مجملاً من حيث شموله للظواهر أو اختصاصه بخصوص المجمل لا بد من الاقتصار فيه على خصوص المجمل فلا يصلح للردع عن الاخذ بالظواهر.

(1) هذا هو الجواب عن الوجه الرابع الذي كان ملخصه: ان الظواهر الكتابية قد علم اجمالاً بطرء التخصيص لعموماتها و التقييد لاطلاقاتها او التجوز، و لا بناء للعقلاء على الاخذ بظواهر علم اجمالاً بطرء تخصيص او تقييد عليها او اريد بها معان آخر على نحو المجاز.

و تفصيل الجواب عنه: ان العلم الاجمالي المؤثر هو العلم الاجمالي غير المنحل و هو هنا منحل اما حقيقة او حكماً او فهراً.

و توضيحه: ان العلم الاجمالي، تارة: ينحل الى علمين تفصيليين، و اخرى:

الى علم تفصيلي و شك بدوي.

و الاول: كما اذا علم اجمالاً بنجاسة اناء زيد المشتبه بين انايين احدهما لزيد و الآخر لعمر، ثم علمنا بالتفصيل بان هذا بخصوصه اناء زيد و الآخر اناء عمرو.

و الثاني: كما اذا علمنا بان نجاسة وقعت و اصاب اناء زيد قطعاً و نحتمل انها اصاب اناء عمرو، ثم علمنا باناء زيد و اناء عمرو تفصيلاً، فان العلم الاجمالي هنا منحل الى معلوم بالتفصيل و هو اناء زيد النجس قطعاً، و الى شك بدوي و هو نجاسة اناء عمرو، و تنفى بالاصل.

و اخرى يكون العلم الاجمالي منحللاً حكماً، و هو كما في المورد المذكورين و لكن بان تقوم البينة بان هذا الاناء بالخصوص هو اناء زيد، فان العلم الاجمالي

وان لم ينحل الى المعلوم بالتفصيل حقيقة لان المفروض قيام البيئة عليه و يحتمل فيها الخطأ، ولكنه قد انحل الى ما هو بحكم المعلوم بالتفصيل، و حال العلم الاجمالي في قيام البيئة في عدم التأثير بالنسبة الى اناء عمرو و حال العلم الاجمالي المنحل الى معلوم بالتفصيل حقيقة، و يجري الاصل في نفي النجاسة بالنسبة الى اناء عمرو.

و لا يخفى ان الانحلال الحقيقي و الحكمي المعلوم بالاجمالي في كليها معلوم الانطباق على المعلوم بالتفصيل اما حقيقة او حكما، لان العلم التفصيلي كان مشيرا الى العلم الاجمالي و مبينا له إما حقيقة او حكما.

و ثالثا: يكون الانحلال قهريا و ذلك بان لا يكون المعلوم بالتفصيل مبينا و لا مشيرا الى المعلوم بالاجمال، و لكن احتمال انطباقه عليه موجب للانحلال قهرا، كما لو علمنا اجمالا بحرمة عشرة شياه في قطع غنم بعضه سود و بعضه بيض، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة شياه بيض مثلا.

فتارة يكون العلم التفصيلي بحرمة العشرة البيض لسبب حادث غير سبب العلم الاجمالي، كما لو كان العلم الاجمالي بحرمة العشرة لانها مغصوبة قد غصبها زيد، و العلم التفصيلي بحرمة العشرة كان لغصب بعده آخر قد فعله عمرو، و في مثل هذا العلم التفصيلي الحادث لا يكون انحلال بالنسبة الى المعلوم بالاجمال، فانا و ان احتملنا ان غصب عمرو كان قد ورد على نفس غصب زيد، إلا ان غصب زيد لما كان سابقا و منجزا بالنسبة الى القطع فلا ينحل بالعلم التفصيلي بما غصبه عمرو.

و اخرى: لا يكون السبب المعلوم بالتفصيل حادثا، بل كانا مما يحتمل ان يكون هو السبب الاول، كما لو علمنا اجمالا بحرمة عشرة شياه في القطع للغصب، ثم علمنا تفصيلا بحرمة عشرة شياه بيض في هذا القطع للغصب، و نحتمل ان يكون الغصب الثاني المعلوم بالتفصيل هو الغصب الاول المعلوم بالاجمال، و في مثل هذا ينحل العلم الاجمالي لاحتمال الانطباق قهرا.

ووجهه: انا نعلم تفصيلا بان العلم الاجمالي لا تاثير له بالنسبة الى هذه العشرة المعلومة بالتفصيل بما هو علم اجمالي، لان هذه العشرة اما ان تكون هي متعلق العلم الاجمالي وقد انقلب الى التفصيل فلا تأثير بما هو علم اجمالي، واما ان تكون هذه العشرة غير متعلق العلم الاجمالي، ولكن بعد ان كانت معلومة الحرمة بالتفصيل فالمؤثر في حرمتها فعلا هو العلم التفصيلي دون العلم الاجمالي، ولا يكون للعلم الاجمالي تأثير بالنسبة الى الباقي لانه غير منجز على كل تقدير لاحتمال كونه هو المعلوم بالتفصيل.

ومن البين انه لا بد في العلم الاجمالي المنجز ان يكون منجزا على كل تقدير، فبعد حصول هذا العلم التفصيلي واحتمال ان يكون هو العلم الاجمالي لا يكون لنا علم اجمالي قد توجه لنا من طرفه حكم بوجود الاجتناب القطعي غير وجوب الاجتناب المعلوم بالتفصيل بالنسبة الى هذه العشرة.

وبعبارة اخرى: لا- بد وان يكون العلم الاجمالي- بما هو علم اجمالي- منجزا قطعاً على كل تقدير بالنسبة الى جميع الاطراف، وقد عرفت انه بالنسبة الى هذا الطرف المعلوم بالتفصيل لا تنجز له بما هو علم اجمالي، فاحتمال انطباق العلم الاجمالي على العلم التفصيلي مما يوجب انحلاله قهراً، و الى هذا اشار بقوله:

«فلان العلم اجمالاً بطرء ارادة خلاف الظاهر» في الظواهر الكتابية للعلم الاجمالي بطرء تخصيص و تقييد أو تجوز فيها «انما يوجب الاجمال» الموجب لعدم التمسك بها «فيما اذا لم ينحل» هذا العلم الاجمالي انحلالاً قهرياً وذلك «بالظفر في الروايات بموارد» توجب تخصيصاً و تقييداً او تجوزاً في الظواهر الكتابية بحيث نحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على هذه الموارد التي قد علمنا تفصيلاً «ارادة خلاف الظاهر» فيها وقد كانت هذه الموارد التي ظفرنا بها «بمقدار المعلوم بالاجمال» وفي مثل هذا الانطباق المحتمل ينحل الاجمالي انحلالاً قهرياً.

أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيدا (1).

وأما الخامسة، فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير، فإنه كشف القناع ولا قناع للظاهر، ولو سلم، فليس من التفسير بالرأي،

(1) لا يخفى ان الانحلال القهري انما هو حيث لا يكون للعلم الاجمالي عنوان منطبق على المعلوم بالتفصيل.

اما بان لا يكون له عنوان، او كان له عنوان ولكنه كان محتمل الانطباق لا معلوم الانطباق.

اما اذا كان للعلم الاجمالي عنوان معلوم الانطباق على المعلوم بالتفصيل فالانحلال حقيقي لا قهري.

وقد كان الجواب السابق مبنيا على كون المعلوم بالاجمال لا عنوان له، وهو مجرد العلم الاجمالي بطرء تخصيص او تقييد او تجوز للظواهر الكتابية، ثم تفحصنا فوجدنا موارد فيها تخصيص و تقييد و بيان للتجوز، فيحتمل ان يكون ما ظفرنا به هو متعلق الاجمالي، و يحتمل ان يكون غيره موارد آخرهن غير ما وجدناه و ظفرنا به، فلذا كان الانحلال قهريا.

اما اذا قلنا بان المعلوم بالاجمال هو طرء التخصص و التقييد و التجوز الذي لو فحصنا عنه لظفرنا به، و على هذا فبعد الظفر بالمخصصات و المقيدات و المجازات في الظواهر الكتابية يكون الانحلال انحلالا حقيقيا لا قهريا، لغرض ان معلومنا الاجمالي هو ما اذا فحصنا عنه لوجدناه، و المفروض انا فحصنا و وجدنا، فانطباق المعلوم بالاجمال على المعلوم بالتفصيل انطباق حقيقي لا قهري، و الى هذا اشار بقوله:

«مع ان دعوى اختصاص اطرافه» أي اطراف المعلوم بالاجمال «بما اذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة» و معنى هذا كون المعلوم بالاجمال هو المقيد بما اذا فحصنا عنه لوجدناه، و بعد ان وجدناه تفصيلا فلا بد من انطباق المعلوم بالاجمال عليه.

إذ الظاهر أن المراد بالرأي هو الاعتبار الظني الذي لا-اعتبار به، وإنما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمل على محتمله بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه، من دون السؤال عن الاوصياء (1)، وفي بعض الاخبار إنما هلك الناس في المتشابه، لانهم

(1) هذا الجواب عن الوجه الخامس، الذي حاصله: ان الظهورات الكتابية قد منع عن العمل بها و الاخذ بما هي ظاهرة فيه، لان الاخذ بها من التفسير بالرأي. وقد أجاب عنه بأجوبة ثلاثة:

الاول: ان حمل الظاهر على ظاهره ليس من التفسير، فهذه الاخبار الناهية لا تشمل الظواهر.

و توضيحه: ان التفسير هو الايضاح و كشف القناع الحاجب بين اللفظ و ما اريد من المعنى به، و لازمه ان يكون هناك غطاء و قناع بين اللفظ و المعنى يزول بتفسيره و ايضاحه، و لا بد من اختصاص التفسير بغير الظاهر في معناه، لان ما له ظهور في معناه ليس بينه و بين معناه حجاب و قناع يكشفه التفسير. و يؤيد هذا ان التفسير انما يكون بالظواهر لقلة النصوص التي لا يتطرقها الاحتمال، و التفسير لا بد و ان يكون بالاجلى، فلو كان الظاهر مما يحتاج الى التفسير لما امكن التفسير الا بالنص، و هو بعيد جدا لقلة النصوص، و الى هذا اشار بقوله: «فانه كشف القناع و لا قناع للظاهر».

الجواب الثاني: انه لو سلمنا ان التفسير مما يشمل حمل الظاهر على ظاهره، لكن المنهي عنه في الاخبار ليس مطلق التفسير، بل هو التفسير بالرأي، و المراد منه هو التفسير الذي يحتاج الى اعمال رأي في تأويل الكلام المفسر، و حمل الظاهر على ظاهره لا يحتاج الى اعمال رأي في حمل اللفظ على معناه، فلا بد و ان يختص التفسير بالرأي في تفسير المجمل أو في تفسير الظاهر بحمله على غير ظاهره، فان ذلك مما يحتاج الى اعمال الرأي بالاحتمالات الظنية و الاعتبارات التي يتوهمها المفسر للكلام

لم يقفوا على معناه، و لم يعرفوا حقيقته، فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم (1).

برأيه و اعمال نظره من دون مراجعة في ذلك الى اهله، لبداهة ان التفسير بمراجعتهم ليس من تفسير المفسر برأيه، بل هو تفسير بمراجعة اهل الكتاب النازل في حجورهم و بيوتهم عليهم السلام، و الى هذا اشار بقوله: «و انما كان منه» أي و انما كان من التفسير بالرأي الذي ورد النهي عنه هو غير حمل الظاهر على ظاهره بل هو «حمل اللفظ» اما «على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره» أي لرجحان ما هو غير الظاهر على الظاهر بنظر المفسر برأيه «او حمل» اللفظ «المجمل على محتمله» الذي لا ظهور له فيه «بمجرد مساعدة ذاك الاعتبار» الظني «عليه» في رأي المفسر له «من دون السؤال عن» ما اريد بذلك المجمل من «الاصياء» الذين هم اهل الذكر و اهل الكتاب.

(1) هذا بيان لكون المراد من التفسير بالرأي الذي ورد النهي عنه هو تفسير المتشابه الذي هو المجمل، لا حمل الظاهر على ظاهره، و حاصله: ان النهي عن التفسير بالرأي انما هو لاجل ان التفسير بالرأي مما يهلك فيه الناس، و مما يتسبب منه المفساد العظيمة لاعتمادهم على الظنون و الاعتبارات و نسبته اليه تبارك و تعالى، و انه هو مراده من كلامه جل و علا و ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً، و هذه الاخبار تدل على حصر الهلاك في تفسير المتشابه بالرأي من دون مراجعة من عندهم تأويله كما ان عندهم تنزيله، و لازم كون الهلاك في التفسير بالرأي و حصر الهلاك في تفسير المتشابه هو كون المراد من التفسير بالرأي هو التفسير المتشابه دون حمل الظاهر على ظاهره.

و بعبارة اوضح: ان هذه الاخبار بمنطوقها تدل على حصر الهلاك في تفسير المتشابه، و بمفهومها تدل على انه لا هلاك في غير المتشابه، و الظاهر ليس من المتشابه فلا هلاك فيه، لان المتشابه اما هو المجمل، أو ما يشمل حمل الظاهر على غير ظاهره.

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، وما دل على التمسك به، والعمل بما فيه، وعرض الاخبار المتعارضة عليه، ورد شروط المخالفة له، وغير ذلك، مما لا محيص عن إرادة الارجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه (1)، ضرورة أن الآيات

اما الاخذ بالظاهر على ظاهره فليس من المتشابه فلا هلاك فيه، فهذه الرواية مبينة للمراد من النهي عن التفسير مطلقا أو التفسير بالرأي.

(1) هذا هو الجواب الثالث، وحاصله: انه لو سلمنا ان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير ومن التفسير بالرأي ايضا، إلا انه لا اشكال في كونه عاما يشمل حمل الظاهر على ظاهره وحمل الظاهر على غير معناه وحمل المجمل على احد احتمالاته من دون ظهور له فيه، وهناك اخبار اخص منه تدل على صحة التمسك بالظاهر، وهي مثل خبر الثقلين - الدال على التمسك بالقرآن - وغير خبر الثقلين، مما يدل على صحة التمسك بالقرآن، ولا اشكال في ان المراد من التمسك بالقرآن هو التمسك بظواهره، لان اللازم الذي رتبته على التمسك به وهو عدم ضلالة من تمسك به انما هو مما يختص بالاخذ بظواهره، لا الاخذ بمتشابهه او بحمل ظاهره على خلاف ما هو ظاهر فيه، لان التمسك بهما مما يوجب الضلالة لا عدم الضلالة.

ولا يقال: انه لا يشمل الظاهر ايضا بل يختص بالنصوص.

فانه يقال، اولاً: انه ليس هناك نصوص بحيث لا يتطرقها الاحتمال، ولو كان بمنتهى البعد. وثانياً: ان نصوصه لو كانت فهي قليلة نادرة جدا لا تكفي لان تكون ضامنة لعدم الضلال.

و مثل الاخبار الآمرة بعرض الاخبار المتعارضة على كتاب الله، و مثل الاخبار الآمرة برد الاخبار المخالفة للكتاب، فان المراد بالعرض هو العرض على ظواهر الكتاب، و كذلك المخالف فانه المخالف لظواهره.

و مثل هذه الاخبار الدالة على صحة الاخذ بالظواهر كقوله عليه السلام: (ان هذا و امثاله يعرف من كتاب الله) مشيرا الى دلالة الباء في آية الوضوء على التبويض في المسح، و لا اشكال انه من الاخذ بالظاهر.

و الحاصل: ان هذه الاخبار التي كلها قد دلت على صحة الاخذ بالظاهر فهي اخص من الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي، و التوفيق العرفي بين العام و الخاص هو تخصيص العام بالخاص و خروج الخاص عن حكم العام، فالأخذ بالظاهر يخرج عن الاخبار الناهية لانه اخص. و انما قلنا انها اخص لان دلالة الباء على التبويض من الظاهر، فهي اخص من الاخبار الناهية عن التفسير الشاملة للظاهر.

و اما اخبار العرض على الكتاب و الرد لما خالف الكتاب، فهي: اما ان تكون اخص ايضا لعدم النص في آيات الاحكام التي هي المرجع في العرض و الرد.

و اما ان نسلم ان هناك نصا، فالنسبة بينها و بين الاخبار الناهية عن التفسير و ان كانت على هذا هي العموم من وجه، لاختصاص الاخبار الناهية بالمجمل، و اختصاص هذه الاخبار بالنص، و اجتماعهما في الظاهر، إلا ان ندرة النص تأبى سقوط هذه الاخبار في مورد الاجتماع و إلا لكانت كمعدوم الفائدة، و عليه فلا بد من حمل اخبار النهي عن التفسير على المجمل و حمل الظاهر على غير ظاهره، و الى هذا اشار بقوله: «انه قضية التوفيق بينها» أي بين الاخبار الناهية عن التفسير بالرأي «و بين ما دل على جواز التمسك بالقرآن» و الأخبار الأخر التي اشرنا اليها مما عرفت ان المراد بها ظواهر الكتاب و التوفيق بينهما يقتضي تخصيص الاخبار الناهية بهذه الاخبار.

التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها ويعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، و ليس فيها ما كان نصا، كما لا يخفى (1).

و دعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو: إما باسقاط، أو بتصحيح وإن كانت غير بعيدة (2)، كما يشهد بعض الاخبار و يساعده

(1) قد عرفت انه ليس المراد بهذه الاخبار كلها الآمرة بالرجوع الى الكتاب هو نصوص الكتاب لا ظواهره، اما لانه لعدم النص، او لعدم النص في خصوص ما امرنا بالرجوع اليه، كمورد التعارض و المخالفة للكتاب و مثل دلالة الباء على التبويض، فانها كلها من الظواهر لا من النصوص.

(2) لا يخفى انه يصلح ان تكون هذه الدعوى وجها سادسا لسقوط الظواهر الكتابية عن الحجية و عدم صحة التمسك بها.

و حاصله: انا نعلم اجمالا بوقوع التحريف في الكتاب، اما باسقاط بعضه او بتصحيح في بعض الفاظه.

و يشهد لهذه الدعوى عدم المناسبة الواضحة بين بعض جملة مع الجمل الاخرى كقوله تعالى وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَقْسُطُوا فِي الْيَتَامَى فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (1) فان المناسبة بين الشرط و الجزاء في هذه الآية المباركة غير واضحة و مما يابها الكتاب العزيز البالغ في بلاغته ما فوق مقدور البشر.

و لا يخفى ان احتمال الزيادة فيه و ان كان مما قام الاجماع على عدمها، إلا ان العلم الاجمالي بالاسقاط أو بتصحيح مما يوجب سقوط ظواهر الكتاب عن الحجية، اذ مع العلم بعروض الاسقاط أو التصحيح فيه الذي من اطراف هذه العلم ظواهره فان لازم ذلك سقوط ظواهره عن الحجية، لعدم بناء العقلاء على الاخذ

ص: 240

الاعتبار (1)، إلا أنه لا يمنع عن حجية ظواهره، لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك أصلاً.

بظواهر كانت من اطراف كلام علم باسقاط أو تصحيف فيه، لان كل ظاهر منه نحتمل ان يكون مما عرضه الاسقاط أو التصحيف.

ولا يخفى ان الاسقاط و التصحيف و ان اشتركا في سقوط الظواهر عن الحجية، إلا ان بينهما فرقا لان احتمال الاسقاط لا يخرج كلام القرآن عن كونه كلام الله تعالى، و لكن حيث يمكن ان يكون الساقط من القرآن فيكون مما يوجب ظهورا غير الظهور الموجود فعلا، لذا فلا يكون الظهور الموجود حجة.

و اما احتمال التصحيف فهو مما يوجب احتمال ان يكون بعض ما بين الدفتين ليس من كلام الله تبارك و تعالى، لوضوح ان التصحيف العارض على كلامه سواء كان في المواد او الهيئات مما يوجب ان يكون الكلام الذي عرض عليه التصحيف في هيئته او مادته ليس كلامه تعالى، فيكون من اشتباه القرآن بغير القرآن.

(1) قال الشيخ الطبرسي في مجمع البيان: فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها، و اما النقصان فقد روى جماعة من اصحابنا و قوم من حشوية العامة ان في القرآن تغييرا و نقصانا، و الصحيح من مذهب اصحابنا خلافه الى آخر كلامه.

وقال الشيخ الطوسي في تبيانه اما الكلام في زيادته و نقصانه فمما لا يليق به، لان الزيادة فيه مجمع على بطلانها و النقصان منه فالظاهر ايضا من مذهب المسلمين خلافه الى ان قال غير انه رويت روايات كثيرة من جهة العامة و الخاصة بنقصان كثير من آي القرآن، و نقل شي ء منه من موضع الى موضع آخر. انتهى كلامه (قدس سره).

و اما مساعدة الاعتبار فما مر ذكره في قوله تعالى: **وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ** من عدم وضوح المناسبة بين الشرط فيها و الجزاء.

ولو سلم، فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام، و العلم بوقوعه فيها أو في غيرها من الآيات غير ضائر بحجية آياتها، لعدم حجية ظاهر سائر الآيات، و العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة (1)،

(1) حاصل ما اجاب به المصنف عن هذا العلم الاجمالي جوابان:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا».

و توضيحه: ان العلم الاجمالي بوقوع اسقاط او تصحيف في الكتاب العزيز لا يقتضي سقوط حجية الظواهر في ظاهرها، لان المانع عن حجية اصالة الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع ما يصرف الظاهر عن ظاهره، و العلم الاجمالي بمحض ان هناك إسقاطا او تصحيفا لا يوجب العلم الاجمالي بوقوع ما يصرف الظاهر عن ظاهره، لاحتمال ان يكون الاسقاط و التصحيف، مما لا يوجب صرف الظاهر عن ظاهره، لاحتمال ان يكون الاسقاط و التصحيف واقعا في المتشابه دون الظواهر، فالعلم الاجمالي بوقوع اسقاط او تصحيف في الكتاب لا يوجب العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر، و المانع عن حجية الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر، فيوجب ذلك صرف الظاهر عن ظاهره فيها، و لذا قال (قدس سره):

«لعدم العلم بوقوع خلل فيها» أي في الظواهر «بذلك اصلا» أي بمجرد العلم الاجمالي بالاسقاط و التصحيف في الكتاب لا يقتضي العلم الاجمالي بوقوع خلل في الظواهر الحكمية، و المانع عن حجيتها هو العلم الاجمالي بوقوع الخلل فيها دون العلم الاجمالي بالاسقاط أو التصحيف في الكتاب، لما مرّ من انه يشترط في تأثير العلم الاجمالي ان يكون منجزا على كل تقدير، و انما يكون منجزا على كل تقدير حيث يكون له اثر في جميع الاطراف، و حيث انه لا اثر للاسقاط و التصحيف في المتشابه او غيره مما لا يتضمن حكما من الاحكام، فلا تأثير لهذا العلم الاجمالي، فاصالة الظهور محكّمة في الاخذ بظواهر آيات الاحكام.

وبعبارة اخرى: ان العلم الاجمالي بالاسقاط أو التصحيف غايته يوجب الشك و الاحتمال بعدم ارادة الظاهر فنحتاج الى اصالة الظهور، و
الأ فمع العلم بارادة الظاهر بظاهره لا نحتاج الى اصالة الظهور.

نعم لو علمنا اجمالا بوقوع الخلل في خصوص الظهورات لكان هذا العلم الاجمالي مانعا عن الاخذ بالظواهر لحصول العلم الاجمالي
بعدم حجية بعضها.

والحاصل: ان المانع عن اصالة الظهور هو العلم الاجمالي بوقوع الخلل في خصوص الظواهر، دون العلم الاجمالي بما يعمها و يعم
المتشابه.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «و لو سلّم الى آخره»، و توضيحه: ان ظواهر الكتاب العزيز تشتمل على قصص و تاريخ و مواظ و آيات احكام،
و بناء العقلاء على التمسك بالظاهر و امضاء الشارع له انما هو في خصوص آيات الاحكام، اما بقية اصناف ما جاء في الكتاب فلا حجية
لظواهره، لان الحجية المجعولة عند العقلاء الممضاة من الشارع انما هي لاجل اتباعه و العمل على طبقه في امتثال امر الشارع و نهيه، و
هذا مما يختص بآيات الاحكام دون الاصناف الأخر، اذ لا طلب مولوي فيها له امتثال حتى يجب العمل على طبقه، فحجية الظواهر مما
تختص بآيات الاحكام، و بقية الظواهر في غيرها مما لا حجية له.

و من الواضح: ان العلم الاجمالي المنجز هو الذي تكون جميع اطرافه مما يدخل تحت الابتلاء في مقام العمل، فان العلم بنجاسة احد
الإناءين اللذين كان احدهما في محل الابتلاء و الآخر خارجا عن محل الابتلاء لا تنجز و لا اثر له، فلا يمنع عن جريان الاصل الجاري
في الاناء الذي هو محل الابتلاء.

و من الواضح ايضا: ان الظواهر التي لا حجية لها لا ابتلاء فيها في مقام العمل، فهي خارجة عن محل الابتلاء، فلا اثر للعلم بوقوع الاسقاط
او التحريف المرّد بين ظواهر آيات الاحكام و غيرها من ظواهره، فلا يمنع هذا العلم الاجمالي عن جريان اصالة الظهور في ظواهر آيات
الاحكام، و الى هذا اشار بقوله: «فلو سلّم» أي لو

وإلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك، كما لا يخفى (1)، فافهم (2).

سلم العلم الاجمالي بالخلل في خصوص الظواهر «فلا» يمنع عن التمسك بظواهر آيات الاحكام لانه لا «علم بوقوعه» في خصوص «آيات الاحكام و العلم بوقوعه فيها او في غيرها من الآيات» المشتملة على ظواهر لا احكام فيها «غير ضائر بحجية آياتها» أي بحجية آيات الاحكام «لعدم حجية ظاهر سائر الآيات» غير المتضمنة للاحكام «و العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها» فيما «اذا كانت» الظواهر «كلها حجة» وقد عرفت ان الظواهر كلها ليست بحجة، بل الحجة منها خصوص الظواهر المتضمنة للاحكام، فيكون المقام من العلم الاجمالي الذي احد فرديه خارج عن محل الابتلاء، ولا اثر لهذا العلم الاجمالي ولا تنجز له، فلا يمنع عن جريان اصالة الظهور في ظواهر آيات الاحكام.

(1) هذا نقض على من يدعي تاثير العلم بالاسقاط والتصحيح في الكتاب في عدم حجية ظواهر الكتاب المتضمنة للاحكام، و حاصله: انه لو كان هذا العلم - الدائر بين ما هو حجة وغير حجة - مؤثرا في اسقاط حجية ما هو حجة لسقطت الظواهر باجمعها سواء في الكتاب او في الروايات، اذ كل ظاهر منها مبتلى بمثل هذا العلم الاجمالي، لانا نعلم اجمالا بوقوع الاسقاط والتصحيح اما في هذا الظاهر الذي هو من الكتاب والسنة، او في غيره من الظواهر التي لا - حجية فيها للعلم اليقيني بوقوع اسقاط وتصحيح في كثير من الظواهر، ولا يعقل الالتزام بسقوط الظواهر باجمعها، و سببه ما عرفت من دوران الامر بين ما هو داخل في الابتلاء و ما هو خارج عنه، و لا تاثير للعلم الاجمالي في مثل ذلك.

(2) لعله اشارة الى ما ذكره اخيرا من النقض: من ان العلم الاجمالي الدائر بين ما هو حجة وغير حجة من الظواهر لا يكون مؤثرا، و إلا لسقطت الظواهر باجمعها.

و حاصل الاشارة: ان المدار في تاثير العلم الاجمالي في اطرافه هو ان يكون خروج الطرف موجبا لعدم بقائه بما هو علم اجمالي، اما اذا كان الخروج لا يخل ببقاء العلم الاجمالي فلا يكون ذلك الخروج موجبا لانحلال العلم وعدم تأثيره.

و النقص المذكور من قبيل الثاني، لان خروج الظواهر غير ظواهر الكتاب لا يوجب خللا بالعلم الاجمالي بالسقوط او التصحيف في خصوص ظواهر الكتاب.

او انه اشارة الى ما يمكن ان يقال: ان ظواهر الكتاب كلها حجة غايته ان الاثر في حجيتها مختلف، فبعضها حجة للعمل على طبقه كآيات الاحكام، وبعضها حجة في مقام جواز حكايته وانه كلام الله وانه مما يجوز قراءته في النوافل وانه مما يثاب على قراءته بما هو كلام الله، فالعلم الاجمالي دائر بين طرفين كل منهما حجة غايته ان اثر الحجية فيها مختلف، و لا ربط لهذا العلم الاجمالي بالعلم الاجمالي بين ظواهر الكتاب او السنة وغيرها من الظواهر التي لا اثر لها اصلا.

و لكننا نقول: ان العلم الاجمالي في اطراف مختلفة الآثار انما يؤخذ به في الاثر الجامع لها، مثلا لو علمنا اما بنجاسة احد الإناءين او بغصبيته، فالعلم الاجمالي له اثر في وجوب اجتنابه في الوضوء أو الصلاة لانه مشروط بالطهارة و الاباحة، و لا يلتزم بنجاسة الملاقي لاحدهما لو قلنا بنجاسة ملاقي الشبهة المحصورة، و المقام من هذا القبيل فان الكلام في المقام في كون هذا العلم الاجمالي موجبا لسقوط الظهور في آيات الاحكام من حيث التمسك بها و العمل على طبقها، لا في مقام جواز حكايتها بما هي كلام الله او قراءتها في النوافل و امثال ذلك، فلا- مانع بانحلال هذا العلم الاجمالي بالنسبة الى التمسك بها في آيات الاحكام، و تأثيره في الاثر الجامع لها و غيرها من آيات الكتاب الشامل هذا الأثر لظواهرها و متشابهاتها، و الله العالم.

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به، لاخل بحجتيه، لعدم انعقاد ظهور له حينئذ، وإن انعقد له الظهور لو لا اتصاله (1).

(1) قد عرفت فيما تقدم في باب العام والخاص أنه فرق بين الأجمال في القرائن المنفصلة والأجمال في القرائن المتصلة، وإن الأجمال في القرائن المنفصلة لا يسري إجمالها إلى ظهور العام، والأجمال في القرائن المتصلة مما يسري إجمالها إلى ظهور العام، لعدم انعقاد ظهور له فعلي مع اتصاله بالقرائن المجملة، ويكون من الكلام المحتف بمحتمل القرينية التي لا بناء للعقلاء على التمسك بظهوره.

وهناك فرق بين القرائن المتصلة والمنفصلة المبينة من حيث عدم تمامية الظهور في المتصلة دون المنفصلة، ولكنهما يشتركان في عدم حجية الظهور الفعلي ولو لعدم تماميته في المتصلة ولقيام حجة أقوى منه في المنفصلة.

وعلى كل حال فإن العلم بوقوع الخلل في الظواهر، تارة يكون لاسقاط القرائن المتصلة، وأخرى يكون لاسقاط القرائن المنفصلة، وثالثة يكون مجعلاً من هاتين الناحيتين، بأن نعلم بالاسقاط ولا يدري أنه لقرينة متصلة أو منفصلة.

ولا يخفى أنه لو كان العلم بالنحو الأول بأن علمنا باسقاط لقرائن متصلة في الظواهر، فإن مثل هذا العلم بالخلل موجب لعدم حجية آيات الظواهر المتعلقة بالأحكام وإن كان الطرف الآخر خارجاً عن محل الابتلاء، لأن أصالة الظهور إنما تجري فيما أحرز ظهوره لا فيما شك في ظهوره وعدم ظهوره، ومع كون الاسقاط للقرائن المتصلة تكون آيات الأحكام مما شك في أنها لها ظهور أم لا؟

ويمكن أن يقال: أنه حتى في هذه الصورة يؤخذ بالظهور في آيات الأحكام، لأنه بعد الخروج عن محل الابتلاء وعدم تأثير العلم الإجمالي فاحتمال سقوط القرينة المتصلة في آيات الأحكام حاله كحال الاحتمال البدوي في سقوط القرينة المتصلة، فإن الظهور الذاتي محفوظ والظهور الفعلي مشكوك في كليهما، وحيث قام بناء

العقلاء على الاخذ بالظاهر في الاحتمال البدوي فطرف العلم الاجمالي الذي لا تاثير له مثله ايضا.

و اما اذا كان العلم بالنحو الثاني فخرج بعض الظواهر عن محل الابتلاء نافع في جريان اصالة الظهور في آيات الاحكام لانعقاد الظهور فيها، و بعد انعقاده لا يسقط إلا بقيام حجة اقوى منه و هي مشكوكة، فلا مانع من جريان اصالة الظهور.

و اما اذا كان بالنحو الثالث فيمكن ان يدعى ان بناء العقلاء في مثل ذلك ايضا على جريان اصالة الظهور، و لذلك خص الخلل الموجب لسقوط الظواهر عن الحجية بالاول، فقال (قدس سره): «نعم لو كان الخلل المحتمل فيه» أي في الظاهر المتضمن للحكم «او في غيره» من الظواهر غير المتضمنة للحكم «ب» اسقاط «ما اتصل به» أي بالظاهر «لأخل بحجيته» و ان كان الطرف الآخر خارجا عن محل الابتلاء «لعدم انعقاد ظهور له حينئذ» بالفعل فلا مجرى لاصالة الظهور لانها انما تجري حيث يحرز الظهور و لا ظهور له بالفعل «وان» كان قد «انعقد له الظهور لو لا اتصاله» أي ان ما احتمال سقوط القرينة المتصلة منه له ظهور، إلا ان هذا الظهور حيث سقطت القرينة المتصلة به، اما لو كانت موجودة لكان له ظهور آخر و هو بخلاف القرينة المنفصلة، فان الظهور في ما قامت القرينة المنفصلة على خلافه موجود و غاية الامر انه قامت حجة اقوى منه على خلافه.

و بعبارة اخرى: انه في القرينة المنفصلة ظهوران يقدم احدهما على الآخر، و ليس في المتصلة الا ظهور واحد.

و يمكن ان يكون اولى من هذين الجوابين ان نقول: ان الروايات الآمرة بالرجوع الى ظواهر الكتاب لعرض المتعارضين عليه و برّد ما خالفه من الروايات و الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس - تدل على عدم وقوع التصحيف فيه. و اما الاسقاط فلو كان فلا بد و ان يكون غير متضمن لقرائن لا متصلة و لا منفصلة توجب انقلاب الظهور او عدم صحة الاخذ به لقيام حجة اقوى منه على خلافه.

ثم إن التحقيق أن الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور مثل (يطهرن) بالتشديد والتخفيف، يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، ولم يثبت تواتر القراءات، ولا جواز الاستدلال بها، وإن نسب إلى المشهور تواترها، لكنه مما لا أصل له، وإنما الثابت جواز القراءة بها، ولا ملازمة بينهما، كما لا يخفى (1).

(1) قد وقع الاختلاف في القراءات بما يوجب اختلاف الحكم الواحد، فانه بناء على قراءة (يطهرن) بالتخفيف للطاء يكون امد حرمة وطء الحائض ينتهي بالنقاء قبل الغسل.

وبناء على قراءة التشديد للطاء لا يحل وطؤها الا بعد الغسل فلا يجوز وطء من نقت من الحيض ولم تغتسل.

ثم لا- يخفى ان القراءات مما تتجاوز السبع، ولكن الكلام في خصوص القراءات السبع من حيث التواتر وعدمه، لا- من حيث جواز الاستدلال بها و جواز القراءة بها.

و الحاصل ان الكلام في القراءات من جهات ثلاث أشار اليها في المتن:

الاولى: وقع الكلام في تواتر القراءات السبع، والمراد من التواتر الذي له ثمرة في المقام هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم و اما تواترها عن نفس القراء السبعة فلا فائدة فيه فيما هو المهم من جواز التمسك بها والرجوع اليها.

وعلى كل فقد نسب الى المشهور القول بتواترها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما هو المعروف ان القرآن نزل على سبعة احرف كما صرح به الشهيد الثاني في المقاصد العلية بقوله:

ان كلا من القراءات السبع من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين صلى الله عليه وآله وسلم. وقد خالف في ذلك الشيخ في التبيان والطبرسي في مجمع البيان، و وافقهم جماعة المتأخرين فانكروا تواتر القراءات السبع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ويشهد له ما في

الصحيح عن الفضيل انه قال له ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة احرف، فقال عليه السلام: (كذب اعداء الله ولكنه نزل بحرف واحد من عند الواحد) ويؤيد عدم كون التواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هو عن القراء ما في كتب بعض علماء القراءة من عدّ قراءة النبي نفسه صلى الله عليه وآله وسلم في ضمن تعداد القراءات.

إلا ان يقال انه لا ينافي ان يكون قراءة يختص بها في مقام قراءة القرآن التواتر عنه، لا مكان انه صلى الله عليه وآله وسلم كان يقرأ بواحدة منها مع كونه صلى الله عليه وآله وسلم قد صدع بالقراءات الأخرى و اوحى بها اليه وبينها، ولكنه كانت قراءته الخاصة واحدة منها. إلا انه بعيد جدا.

وعلى كل حال فالمصنف ممن لا يرى تواتر القراءات، ولذا قال (قدس سره):

«و لم يثبت تواتر القراءات» ثم صرّح بان التواتر «مما لا اصل له».

الجهة الثانية جواز الاستدلال بها وان لم تكن متواترة. ولا يخفى انه بعد عدم ثبوت تواترها فجواز الاستدلال بالقراءات السبع او بها وبغيرها من القراءات يحتاج الى دليل يدل على ذلك، حتى لو علمنا اجمالا بان قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم احدها فانه يكون من اشتباه الحجة باللاحجة، فالاستدلال بها جميعا مما يحتاج الى دليل من الشارع يدل عليه.

وما يمكن الاستدلال به هو الاطلاق في ادلة الرجوع الى الكتاب في مقام عرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الخبر المخالف له والاخذ بالخبر الموافق له وبالاخبار الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس.

والجواب عنه: اما عن أدلة الرجوع الى الكتاب في مقام التعارض وفي ردّ المخالف والاخذ بالموافق، فبأن الأئمة عليهم السلام قد ذكروا قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وانها هي التي نزل بها الروح الامين، وقد ورد عنهم انه نحن نقرأ هكذا، وبعد ان كان الكتاب نزل على قراءة واحدة لا غير وقد بينوها للناس، فالمراد من الكتاب الذي هو المرجع

ولو فرض جواز الاستدلال بها، فلا- وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المؤدى، بناء على اعتبارها من باب الطريقة، والتخير بينها بناء على السببية، مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من سائر الامارات (1)، فلا بد من الرجوع حينئذ إلى الاصل أو العموم، حسب

في مقام التعارض في الاخبار وفي مقام الرد و الاخذ هو الكلام المنزل من الله دون الكلام الذي هو كلام القراء.

واما عن الاخبار الآمرة بالقراءة كما يقرأ الناس فغاية ما يستفاد منها هو جواز القراءة بالقراءات السبع وغيرها، ولا ملازمة بين جواز القراءة بالقراءات وبين جواز الاستدلال بها، ولذا قال (قدس سره): «ولا جواز الاستدلال بها» أي بالقراءات «وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا اصل له».

ولا يخفى انه بناء على تواترها فجواز الاستدلال بها مما لا اشكال فيه ولا يحتاج الى دليل يدل عليه، وانما يحتاج الى ذلك حيث لا يكون هناك تواتر، وقد عرفت انه لا تواتر ولم يثبت جواز الاستدلال بها ايضا، وقد أشار الى عدم ثبوته بحصر ما ثبت عنهم عليهم السلام في جواز القراءة بالقراءات فقط، وانه لا ملازمة بينه وبين جواز الاستدلال بها بقوله: «وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما».

(1) هذه هي الجهة الثالثة، ولا يخفى ان الكلام في هذه الجهة اما مبني على جواز الاستدلال بالقراءات او فيما اذا كانت الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام مختلفة في حكاية قراءة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بناء على السببية أو الطريقة.

وعلى كل فحاصل الكلام في هذه الجهة الثالثة: انه بعد جواز الاستدلال بها وصحة التمسك بما دلت عليه فاذا اختلفت القراءات بحيث يستلزم الاختلاف فيها اختلاف الحكم كما في يطهرن و يطهرن بالتخفيف والتشديد، كما عرفت في صدر هذه المسألة- فهل يعامل معها معاملة المتعارضين في الروايات المتعارضة من كون

القاعدة الاولى هي السقوط في المدلول بناء على الطريقة و التخيير بناء على السببية، و القاعدة الثانية هي التخيير مطلقا او التخيير بعد انتفاء ادلة الترجيح كما سيأتي تفصيله في باب التعارض؟

او يعامل معها معاملة المتعارضين في غير الروايات من ان القاعدة الاولى فيها هي السقوط في المدلول بناء على الطريقة و التخيير بناء على السببية لان هذه القاعدة مما تعم التعارض في الآيات ايضا؟ فان كلا من الآية و الرواية لها ظهور يستلزم الحكم، فكل منهما اشارة على كون مؤداه حكما، و انما الاختلاف بينهما في الصدور فان الآية قطعية الصدور و الرواية ظنية الصدور، و اما في الظهور فلا يختلفان فانه في كل منهما ظني لا قطعي، و النتيجة تتبع احس المقدمات، فالحكم المستفاد من مؤدى كل منهما ظني لظنية الظهور فيها. فان قلنا بالطريقة و ان المجعول هو الحجية او الحكم الطريقي الى الحكم الواقعي فالقاعدة تقتضي سقوط المتعارضين لتزاحمها في الحجية في مقام اثبات الحكم الواقعي او الحكم المماثل له. و اما بناء على السببية و جعل الحكم النفسي على طبق مؤدى الامارة لمصلحة تقتضيه فالقاعدة تقتضي التخيير، لان تركهما معا ترك المصلحة الملزمة قطعاً للعلم بوجود المصلحتين معا في كليهما، و التعارض يوجب عدم امكان الجمع بينهما فلا بد من الاخذ باحدهما تحصيلاً لاحدى المصلحتين، و لا يجوز تركهما لانه ترك للمصلحة الملزمة.

و بعبارة اخرى: انه في السببية الاخذ باحدهما مما يوجب العلم بادراك المصلحة، بخلاف الطريقة فانه في الاخذ باحدهما لا نعلم بادراك المصلحة لا مكان خطأ الطريق الذي أخذنا به، مضافاً الى احتمال خطأهما معا في بعض المقامات، و سيأتي التفصيل في باب التعارض إن شاء الله تعالى.

و على كل فالقاعدة الاولى هي التساقط في المؤدى بناء على الطريقة و التخيير بين المؤدين بناء على السببية.

و اما على القاعدة الثانية الاستفادة من الاخبار الواردة في المتعارضين و هي التخيير مطلقا او بعد ملاحظة المرجحات و الترجيح باحد المرجحات لو كان و إلا فالتخيير- فهذه القاعدة مما لا تشمل الآيات بل تختص بخصوص الروايات المتعارضة، لأن موردها سؤالاً و جواباً مما يختص بالروايات دون الآيات، كقوله يأتي عنكم الروايتان المتعارضتان فبأيهما اخذ، و قوله في بعضها قد اختلف اصحابنا فيما رووا عنكم فيقول عليه السلام في بعضها: بأيهما اخذت من باب التسليم وسعك، و يقول في بعضها الآخر خذ باعدلهما او اشهرهما الى آخر الحديث المشتمل على المرجحات، و هذه الروايات ظاهرة في ان المسئول عنه هو تعارض الروايات، و ظاهر الجواب في قوله بايهما اخذت او خذ باعدلهما هو خصوص تعارض الروايات ايضا، و لا عموم فيها و لا اطلاق يشمل تعارض الآيات، ففي تعارض الآيات القاعدة الاولى هي المحكمة فقط، و قد اشار الى كون القاعدة الاولى هي المرجح في تعارض الآيات بقوله: «فلا وجه لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل الى آخر كلامه». و قد اشار الى اختصاص القاعدة الثانية بالروايات بقوله: «مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات».

(1) لا شبهة في كون المرجح -أولا- بعد التعارض في الآيات هو العمومات و الاطلاقات، فان لم يكن عموم او اطلاق فحينئذ يرجع الى الاصول العملية، فالرجوع الى الاصول متأخر عن الادلة اللفظية.

إلا انه قد وقع الكلام في بعض المقامات في كون المرجح هو العموم او الاصل للاختلاف في الصغرى، و انه لا عموم و لا اطلاق مما يشمل المورد كما في الخاص الخارج عن عموم العام في زمان معين، فبعد انقضاء ذلك الزمن فهل المرجح هو عموم العام او استصحاب المخصص؟ مثل حرمة وطء الحائض في زمن النقاء بعد تعارض القراءتين و تساقطهما، فهل يرجع فيه الى العموم الدال على جواز وطء

فصل قد عرفت حجبية ظهور الكلام في تعيين المرام: فإن أحرز بالقطع وأن المفهوم منه جزماً- بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا كلام (1)، وإلا

الزوجة أو ان المرجع فيه هو استصحاب حرمة الوطء للحائض الخارجة عن العام في زمان الحيض قطعاً؟ فمن يقول باستصحابها في حال النقاء يرى أنه لا شمول للعام في هذا الزمن، و من يقول بجواز الوطء في حال النقاء يرى شمول العام لهذا الزمن، و سيأتي تفصيله في باب الاستصحاب إن شاء الله تعالى. (1)

بداية الوصول في شرح كفاية الأصول؛ ج 5؛ ص 253

على كل فسبب الخلاف هو النزاع في الصغرى وإلّا فمع تسليم شمول العام فلا يرجع الى الاصول العملية.

وعلى كل فان قلنا بان المرجع في المقام هو عموم العام فيجوز الوطء في مدة النقاء قبل الغسل، و ان قلنا بانه لا عموم للعام يشمل المقام فان قلنا بان الموضوع في الاستصحاب مبني على الدقة فيكون الموضوع هو المرأة الحائض دون نفس المرأة، و كذلك لو قلنا بان الموضوع في الاستصحاب هو لسان الدليل فان لسان الأدلة هو الحائض وعلى هذين لا رجوع الى الاستصحاب و المرجع هي البراءة، و النتيجة جواز الوطء ايضاً، و ان قلنا بان الموضوع في الاستصحاب هو العرف و ان الموضوع عندهم في المقام هي المرأة فيكون المرجع استصحاب الحرمة.

(1) قد عرفت فيما سبق ان بناء العقلاء قد استقر على التمسك بالظهور، و المراد من الظهور هو قابلية اللفظ للمعنى بحسب المتفاهم العرفي سواء كان ذلك المعنى هو الموضوع له اللفظ لغة و استمر على ذلك، او كان قد نقل الى معنى غير معناه الاصلي و لكنه كان بحيث لا يفهم منه عند اهل العرف الا المعنى الثاني، و اذا اريد به غير المعنى الثاني لا بد من وجود صارف يصرف اللفظ عن المعنى العرفي، او كان دالاً على المعنى الثاني لا للوضع بل لقرينة عامة توجب كونه قابلاً للمعنى الثاني دون الاول، كدلالة الامر عقيب الحظر على عدم الوجوب، و كدلالة الامر في المعاملات

ص: 253

على الارشاد الى ترتب الاثر، او كان لقرينة موجودة فعلا توجب ظهوره في معنى غير معناه الموضوع له.

و الحاصل: ان المراد من الظهور هو قابلية اللفظ للمعنى بالفعل في متفاهم اهل العرف سواء كان لوضع اولي او ثانوي او لقرينة عامة او لقرينة خاصة، و الى هذا اشار بقوله: «ان المفهوم منه جزما بحسب متفاهم اهل العرف هو ذا» سواء كان للوضع الاولي او للوضع الثانوي او للقرينة العامة او للقرينة الخاصة.

و على كل فاذا قطعنا بان للفظ ظهورا في معنى بحسب المتفاهم العرفي، و قطعنا ايضا بعدم صدور قرينة على خلافه كما لو علمنا بوضع لفظ لمعنى و علمنا ايضا بان المتكلم لم ينصب قرينة على صرف هذا اللفظ عما هو ظاهر فيه فلا اشكال في لزوم العمل على طبقه، و انما قيّدنا العلم بالوضع بالعلم بعدم نصب القرينة فيكون القسم الاول- و هو قوله فان احرز بالقطع- منحصر في هذه الصورة، لئلا يرد على هذا التقسيم بان المراد من الظهور المحرز بالقطع اما ان يكون هو الظهور الذاتي فلا تقع المقابلة بين هذا القسم الاول و القسم الثاني المنقسم الى الاقسام الثلاثة، لان القسمين الاولين من القسم الثاني الظهور الذاتي فيهما ايضا محفوظ. نعم في القسم الثالث من القسم الثاني لا ظهور ذاتي.

و ان كان المراد من الظهور المحرز بالقطع هو الظهور الفعلي فالمقابلة بين القسم الاول و الثاني ليس بجميع اقسامه الثلاثة، لان القسم الاول من القسم الثاني الظهور الفعلي ايضا فيه محفوظ فيما اذا كان الشك لاحتمال عدم وصول القرينة المنفصلة.

فاتضح انه لا تتم القسمة الا بتقييد القسم الاول بما ذكرنا، و الى هذا اشار بقوله:

«فان احرز بالقطع» الى قوله «فلا كلام» في لزوم الاخذ به و انه حجة عند العقلاء و لا مجرى لاصالة عدم القرينة بعد فرض العلم بعدم القرينة، و اذا احتملنا في هذا الفرض عدم ارادة المتكلم للظاهر فالمرجع اصالة الظهور.

فإن كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف في أن الاصل عدمها (1)، لكن الظاهر أنه معه يبني على المعنى الذي لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً، لا أنه يبني عليه بعد البناء على عدمها، كما لا يخفى (2)،

(1) قد عرفت انه اذا قطعنا بالظهور و قطعنا بعدم القرينة فالظهور حجة، و ان احتمال عدم ارادته منفي باصالة الظهور. و اما مع عدم القطع فتارة: يكون الشك لاجل احتمال وجود قرينة قد صدرت من المتكلم و لكنها لم تصل اليها، و لو وصلت اليها لكان للكلام ظهور آخر غير الظهور الفعلي، فهذا الظهور الفعلي انما هو حيث تنفي القرينة و هو المسمى بالظهور اللولائي: أي الظهور الذي لو كانت القرينة واصلة لم يكن هذا الظهور الفعلي بموجود بل كان الظهور الفعلي غيره، فلو قال المولى جثني بأسد و احتملنا وجود قرينة قد صدرت منه و هي مثل قوله يحمل سيفه و لكنها قد سقطت و لم تصل، فان الشك ابتداءً و ان لم يكن في ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس، إلا انه لو كانت القرينة واصلة لا وجبت كون لفظ الأسد ظاهراً في الرجل الشجاع لا الحيوان المفترس، فالشك في وجود القرينة يوجب الشك في ظهور لفظ الأسد في الحيوان و ان لم يكن الشك في قابلية لفظ الأسد للحيوان، فان لفظ الأسد انما يكون له ظهور في الحيوان حيث لا تكون القرينة فهو ظهور لولا القرينة، و قد انتهى الشك مع احتمال القرينة الى الشك في ظهور لفظ الأسد في الحيوان المفترس، و لا اشكال عند العقلاء في البناء على عدم قدح هذا الاحتمال في الاخذ بالظاهر و حمل لفظ الأسد على الحيوان المفترس، و هذا مراده بقوله: «فلا خلاف في ان الاصل عدمها».

(2) قد عرفت انه لا اشكال في عدم قدح هذا الاحتمال و البناء على عدم القرينة، و لكن الاشكال في ان عدم اعتنائهم بهذا الاحتمال هل هو لبنائهم على اصالة الظهور و الاخذ بهذا الظهور اللولائي كما ذهب اليه المصنف؟ او لبنائهم على اصالة الحقيقة و بعد البناء عليها يتم الظهور عندهم و ياخذون به كما يظهر من صاحب

الفصول؟ او لبنائهم على اصالة عدم القرينة و ان الاصول الوجودية عند العقلاء كلها ترجع الى الاصول العدمية كما يظهر من الشيخ الاعظم؟

و توضيح الحال: ان لازم ما يراه صاحب الفصول و ما يراه الشيخ ان عند العقلاء بناءين: بناء على الاخذ بالظاهر في مقام العمل، و بناء آخر على نفي ما ينافي هذا الظاهر اذا شك في وجوده، و يكون بناؤهم العملي متاخرا عن بنائهم على نفي احتمال وجود القرينة، لوضوح كون العمل على طبق ما هو الظاهر انما يكون بعد البناء على عدم هذا الاحتمال.

و اما على رأي المصنف فلا يكون للعقلاء بناء ان بل بناء واحد، و هو العمل على طبق الظهور حيث لا يصل كاشف اقوى منه، و انه لا اثر عندهم للكاشف بوجوده الواقعي.

و بعبارة اخرى: ان الاثر عندهم انما هو لما يصل اليهم، و اما غير الواصل فلا اثر له عندهم حتى يحتاج الى بناء على رفعه و نفيه، فالمنافي للظاهر بوجوده الواقعي لا قابلية له للمانع حتى يحتاج الى بناء منهم على عدم تأثير هذا المانع.

و بعبارة اخرى: ان المانع عندهم تلازم الوصول، فالمنافي بوجوده الواقعي غير الواصل لا مانعية فيه حتى يحتاج الى عدمها بالبناء على عدم المانع، و الى هذا اشار بقوله: «لكن الظاهر انه معه» أي انه مع احتمال وجود القرينة و عدم وصولها «يبني على المعنى الذي لولاها» أي لولا القرينة «كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء» أي المرجع هو اصالة الظهور الذي هو ظهور بالفعل حيث لا قرينة، و لو كانت القرينة واصلة لكان هناك ظهور آخر غيره، فالمرجع لرفع هذا الاحتمال و عدم الاعتناء به هو اصالة الظهور «لا انه يبني عليه» أي لا انه يبني على التمسك بهذا الظهور «بعد البناء على عدمها» أي بعد البناء على عدم القرينة فان لازمه كون المرجع هو اصالة عدم القرينة.

وإن كان لاحتمال قرينية الموجود فهو، وإن لم يكن بخال عن الاشكال- بناء على حجية أصالة الحقيقة من باب التعبد- إلا أن الظاهر

و مما ذكرنا يظهر ما في دعوى صاحب الفصول من دعوى اخذ العقلاء باصالة الحقيقة، فان مرجعها الى دعوى التمسك بالظهور الذاتي، و من الواضح ان العقلاء يتمسكون بما هو اعم من الظهور الذاتي و هو كون اللفظ مفهما للمعنى بالفعل سواء كان موضوعا له اولاً، و لو لقرينة عامة او انصراف او غير ذلك.

(1) لعله إشارة الى ان المرجع في مقام العمل هو بناء العقلاء على الاخذ بالظهور، و ليس لهم بناء ان كما عرفت إلا ان كيفية الاحتجاج من العبد على مولاه تختلف.

فان المولى لو لم ينصب قرينة و لكنه كان قد اراد من هذا الظاهر خلاف ما هو ظاهر فيه، فاذا قال لعبد له لم أتيت بهذا الظاهر فاني لم ارده واقعا، فان العبد يحتج عليه ببناء العقلاء على الاخذ بالظاهر حتى يصل ما هو اقوى منه دالا على خلافه.

و اما اذا نصب قرينة و لم تصل فان مطالبة المولى لعبد له كيفية اخرى، فانه يقول لم أتيت بهذا الظاهر و قد نصبت قرينة على عدم ارادته، و حينئذ يحتج العبد عليه بان الأصل عند العقلاء عدم القرينة حتى تصل، و لكن ليس ذلك لبنائهم على عدم القرينة، لما عرفت من انه ليس للعقلاء إلا بناء واحد و هو الاخذ بالظاهر، بل الاحتجاج على المولى بعدم القرينة من باب الاحتجاج بعدم قيام الحجة لا بالبناء على العدم.

و يمكن ان يكون إشارة الى ان المرجع بعد ما عرفت هو اصالة الظهور و انه ليس للعقلاء بناء ان، فهو كما ينفي كون المرجع هو اصالة عدم القرينة كما يراه الشيخ، كذلك ينفي اصالة الحقيقة كما هو دعوى صاحب الفصول.

أن يعامل معه معاملة المجمل (1)، وإن كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفاً، فالاصل يقتضي عدم حجبية الظن فيه، فإنه

(1) قد عرفت ان الشك في الظهور، تارة: يكون لاحتمال ارادة المولى خلافه و لم ينصب قرينة، و اخرى: يكون لاحتمال نصب قرينة و لم تصل، و لا اشكال في هذين الفرضين ان البناء فيهما على الاخذ بالظهور عند العقلاء.

و ثالثة يكون الشك في الظهور لاحتمال قرينية الموجود بان كان الكلام محتفياً بمحتمل القرينية، كالاستثناء المتعقب لجمل متعددة، فيما اذا قلنا بان رجوعه الى الاخيرة من باب القدر المتيقن، و اما بالنسبة الى الجمل السابقة عليها فيحتمل رجوعه اليها فيكون الاستثناء بالنسبة اليها من مصاديق احتمال قرينية الموجود لا من مصاديق احتمال القرينة، فهل يكون للجمل السابقة على الاخيرة ظهور في الاطلاق ام لا؟

و توضيح الحال: ان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر: ان كان لاجل كشف الظاهر كشفاً نوعياً عن معناه، ففي مثل الشك لاحتمال قرينية الموجود لا يكون كشفاً نوعياً، لان الكاشف النوعي هو الكلام الدال على المعنى بمجموع ما يلحقه من قيد أو اضافة او قرينة، و الكلام المحتفياً بمحتمل القرينية لجواز كون ما لحقه قرينة لا يكون له بمجموعة كشف فعلي عن المعنى المراد به.

و بعبارة اخرى: ان بناء العقلاء على الاخذ بمعنى اللفظ الذي لم يحتف بما يمكن ان يكون قرينة على معنى غير المعنى الذي يكون اللفظ دالاً عليه لو لا القرينة، فالكلام المحتفياً بمحتمل القرينية ليس له ظهور فعلي عند العقلاء، فلا ظهور بناء على هذا يؤخذ به.

و ان كان بناء العقلاء على الاخذ بالظاهر لبنائهم على عدم وجود القرينة فلا يكون لهم بناء ايضاً في مثل هذا على الاخذ بالظاهر اذ المفروض وجود ما يحتمل كونه قرينة.

وان كان بناؤهم على الاخذ بالظاهر لبنائهم على اصالة الحقيقة من باب التعبد، و معناه هو بناؤهم على الاخذ بالمعنى الحقيقي للفظ و ان لم يكن له كشف نوعي بحسب العرف.

وبعبارة اخرى: ان للفظ دلالة ذاتية و دلالة فعلية، و الدلالة الذاتية هو ان للفظ معنى كان اللفظ بداته قابلا له، و الدلالة الفعلية هي كون ما له الدلالة بالذات دالا بالفعل عند العرف، بمعنى انه عند العرف صالح لتفهم معناه بالفعل، و قد عرفت ان الصالح لتفهم المعنى بالفعل هو اللفظ المجرد عما يحتمل قرينته.

و على كل فمعنى اصالة الحقيقة من باب التعبد هو دعوى ان العقلاء يأخذون بالدلالة الذاتية و يبنون على عدم ما ينافي هذه الدلالة، إلا ان يكون المنافي له ظهور في المنافاة، و على هذا لا يكون السبب للاخذ بالظهور عند العقلاء هو صلوح اللفظ بالفعل لتفهم المعنى، بل يكون السبب مجهولا و غير معلوم، و هذا معنى التعبد اذ ليس التعبد الا الاخذ بالشيء مع جهالة سببه كالاخذ بالاحكام الشرعية، و حينئذ يكون محتمل القرينية كاحتمال وجود القرينة في عدم مصادمته لحجية الظهور، و الى هذا اشار بقوله: «فهو و ان لم يكن بخال عن الاشكال بناء على حجية اصالة الحقيقة من باب التعبد» و حيث ان هذا المبنى الاخير غير صحيح لانا نرى العقلاء يعاملون مع الظاهر المحتف بمحتمل القرينية معاملة المجمل بالذات، و هو الذي لا ظهور له بالذات، و ان المجمل عندهم سواء كان مجملا بالذات كلفظ المشترك الخالي عن القرينة المعينة او كان مجملا بالعرض كمثل الظاهر المحتف بمحتمل القرينية لا بناء منهم على الاخذ به مطلقا، فيكشف ذلك ان بناء العقلاء هو اما للكشف النوعي أو لاصالة عدم القرينة، و هما مفقودان في المقام فلا بناء منهم في المقام على الاخذ بهذا الظاهر.

و مما ذكرنا ظهر ان السبب لاخذ العقلاء ليس امرا مجهولا، بل هو اما للكشف النوعي او لاصالة عدم القرينة، فلا وجه لدعوى تعبد العقلاء بالتمسك باصالة

ظن في أنه ظاهر، ولا دليل إلا على حجبة الظواهر (1).

نعم نسب إلى المشهور حجبة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع (2)، واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث

الحقيقة، فلذا قال: «إلا ان الظاهر» من عمل العقلاء وهو «ان يعامل معه» أي ان يعامل مع الظاهر المحتف بمحتمل القرينية الذي هو مجمل بالعرض «معاملة المجمل» بالذات.

(1) قد عرفت ان موضوع الحجبة هو اللفظ الظاهر في معناه، وكل موضوع له حكم لا بد من احرازه اما بالقطع او بحجة تقوم على احرازه كاحراز الموضوعات بالبينة.

والفرق بين الشك في الظهور لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة، وبين الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينة او لاحتمال قرينية الموجود أن المفروض في هذا انه لا- ظهور للفظ، فهل الظن يوجب ان يكون له ظهور ام لا؟ وفي الشك لاجل احتمال وجود القرينة أو قرينية الموجود المفروض فيهما وجود الظهور، ولكن الشك هل يكون مانعا عن التمسك به كما في الاول او يكون موجبا لاجماله عرضا كما في الثاني؟

وعلى كل فلما كان موضوع الحجبة هو الظهور، وان المفروض انه لا ظهور ولا بد من احراز الظهور الذي هو موضوع الحجبة اما بالقطع او بالحجة- يتبين ان القاعدة تقتضي عدم ثبوت الظهور بالظن به لعدم حجبة مطلق الظن وعدم الدليل على حجبة خصوص الظن بالظهور، ولذا قال (قدس سره): «فالاصل يقتضي عدم حجبة الظن فيه فانه» غاية ما يستفاد منه انه «ظن في انه ظاهر ولا دليل الا على حجبة الظواهر» المحرزة اما بالقطع او بما هو حجة، وقد عرفت ان الظن ليس بحجة لا مطلقا ولا بالخصوص.

(2) النزاع في المقام في ان قول اللغوي هل هو حجة بالخصوص في تعيين ما هو الموضوع له اللفظ فيكون اللفظ ظاهرا في معناه لوضوح ظهور اللفظ في المعنى

لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، ولو مع المخاصمة و اللجاج، و عن بعض دعوى الاجماع على ذلك.

وفيه: أن الاتفاق- لو سلم اتفاه- فغير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة.

والاجماع المحصل غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول، خصوصا في مثل المسألة مما احتمل قريبا أن يكون وجه ذهاب الجمل لو لا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها.

و المتيقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع موجبا للوثوق و الاطمئنان، و لا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالواضع، بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بدهاة أن همه ضبط موارد، لا تعيين أن أيًا منها كان

الموضوع له بعد ثبوت كون هذا المعنى الخاص هو الموضوع له اللفظ؟ أم ليس بحجة و ان قول اللغوي لا حجية له في تعيين الواضع؟

وقد نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين ما هو الموضوع له، فهو عندهم من الظنون النوعية الخاصة التي قام الدليل على اعتبارها، فلو تمّ ما استدلوا به لكان دليلا على حجية هذا الظن النوعي الحاصل من قول اللغوي بالخصوص في اثبات الموضوع له اللفظ، و لذا قال (قدس سره): «نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص» أي بما انه لغوي قوله يكون حجة (في تعيين الواضع).

اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه، للانتقاص بالمشترك (1).

(1) ينحل هذا الاستدلال الى وجوه ثلاثة: اتفاق العلماء و اتفاق العقلاء و دعوى الاجماع المحكى عن علم الهدى (قدس سره) على حجية قول اللغوي في تعيين الاوضاع.

اما الوجه الاول و هو اتفاق العلماء، ففيه اولاً: انا لا نسلم اتفاقهم على ذلك.

و ثانياً: ان المراد باتفاق العلماء اما ان يكون هو الاتفاق قولاً من العلماء، او الاتفاق العملي الراجع الى سيرتهم العملية.

فان كان المراد الاتفاق منهم قولاً- فلا دليل على كونه موجبا لحجية ما يقع الاتفاق عليه اذ لم يرجع الاتفاق الى الاجماع، فاذا رجع الى الاجماع لا يكون دليلاً في قبال الاجماع، و سيأتي الجواب عن دعوى الاجماع.

و ان كان المراد من الاتفاق هو سيرة العلماء عملاً.

و سيرتهم اما ان ترجع الى سيرتهم بما هم عقلاء فلا يكون دليلاً في قبال دعوى بناء العقلاء و سيرتهم العملية المدعاة في المقام على حجية قول اللغوي، و اما ان ترجع الى سيرتهم بما هي سيرة المتشعبة، فيكون محصلها دعوى سيرة المتشعبة بما هم متشعبة و اهل دين يرجعون في تعيين موضوع الحكم الى قول اللغوي.

و لكنه لم تثبت سيرة المتشعبة بما هم متشعبة على ذلك، و خصوصاً و السيرة لا لسان لها و انما هي عمل، و لعل عمل العلماء كان منهم بما هم عقلاء لا متشعبة.

و ثالثاً: ان المتيقن من اتفاق العلماء بما انهم متشعبة و اهل الدين على الاخذ بقول اللغويين حيث تجتمع شرائط الشهادة، فلا بد من عدالة اللغوي و انه اكثر من واحد.

و اما الوجه الثاني الراجع الى دعوى سيرة العقلاء عملاً على الاخذ بقول اللغوي و لم يردع عنها فتكون حجة على ذلك.

فالجواب عنها من وجوه، الاول: انه ليس للعقلاء سيرة على حجة قول اللغوي بخصوصه، و غاية ما يدعى ان سيرتهم قائمة على الاخذ بقول اهل الخبرة بان بناء العقلاء قد استقر على الرجوع الى اهل الخبرة بما هم اهل خبرة، ذلك الشيء غير المقيدة بكون صاحب الخبرة مسلما فضلا عن كونه عادلا، و هي ليست من باب حجة خبر اهل الخبرة في نقله، بل هي حجة اهل الخبرة في آرائهم المبنية على الحدس، فقول اللغوي انما يدعى سيرة العقلاء عليه لانه من مصاديق هذه الكبرى، لا لانه لغوي بالخصوص، بل لكون اللغوي من اهل الخبرة.

الوجه الثاني: انه لا نسلم ان سيرة العقلاء قائمة على الاخذ بقول اهل الخبرة مطلقا، بل القدر المتيقن هو قيام السيرة منهم على الاخذ بقول اهل الخبرة اذ حصل منه الوثوق و الاطمئنان، و المدعى في المقام حجة قول اللغوي مطلقا و ان لم يحصل منه الوثوق، و لم تثبت سيرة العقلاء على الاخذ بقول اهل الخبرة و ان لم يحصل منه الوثوق و الاطمئنان.

و من الواضح انه لا يحصل بقول واحد من اللغويين وثوق و لا اطمئنان. و اما قول جماعة منهم بحيث يحصل منه الوثوق و الاطمئنان فلا يكون دليلا على حجة قول اللغوي بما هو لغوي، بل انما يدل على حجة ما يحصل منه الوثوق و الاطمئنان و هذا غير المدعى في المقام.

الوجه الثالث: ان اللغوي ليس من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع، و انما هو من اهل الخبرة في تعيين موارد الاستعمال.

و الشاهد على كون اللغوي من اهل الخبرة بموارد الاستعمال لا- من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع- انهم في مقام ذكر معاني اللفظ لم يجعلوا علامة للمعاني الحقيقية تميزها عن المعاني المجازية، و لا- اشكال في ان كثيرا من المعاني التي يذكرونها للفظ من المعاني المجازية.

فهذا يدل على ان هم اللغوي ضبط موارد الاستعمال دون تعيين الاوضاع.

واحتمال كون المعنى الذي يذكر أولاً- هو المعنى الحقيقي والمعاني الأخر هي المعاني المجازية باطل، أولاً: لانهم لا تصريح لهم بذلك، وثانياً: لانتقاضه بالمشترك، فانه لو كان المعنى الاول هو المعنى الحقيقي للزم ان ينصّوا في المشترك على ان هذه المعاني كلها حقيقة.

فاتضح مما ذكرنا ان اللغوي ليس من اهل الخبرة في تعيين الاوضاع، بل في تعيين موارد الاستعمال.

ومن الواضح ان الاستعمال اعم من الحقيقة، فلا- يفيد قول اللغوي في تعيين ما هو الموضوع له ليكون للفظ ظهور فيه، لان اللفظ المستعمل من غير قرينة يكون ظاهراً في معناه الحقيقي دون بقية معانيه.

واما الثالث: وهو دعوى الاجماع المحكى عن السيد علم الهدى على حجّية قول اللغوي في تعيين الاوضاع، ففيه اولاً: ان الاجماع المنقول لا نقول بحجّيته والمحصّل منه هو الحجة، ولا شك ان الاجماع المدعى في المقام من المنقول لا من المحصّل.

وثانياً: انه لو قلنا بحجّية الاجماع مطلقاً حتى المنقول فلا نقول بحجّية هذا النحو من الاجماع المنقول، لان حجّية الاجماع عندنا انما هو لاجل دخول قول الامام عليه السلام في ضمن المجمعين او لكشفه عن رأي الامام عليه السلام، ولازم ذلك ان يكون الاجماع الذي هو حجة بما هو اجماع ان لا يكون محتمل المدرك، لان محتمل المدرك لا يستلزم دخول الامام في ضمن المجمعين ولا يكون كاشفاً عن رأيه، والاجماع المنقول في المقام من محتمل المدرك، لاحتمال ان ذهاب المجمعين اما كلهم او جلهم لانهم يعتقدون ان قول اللغوي من مصاديق بناء العقلاء على حجّية اهل الخبرة و اللغوي من مصاديقه.

وقد اشار الى المناقشة الاولى في دعوى اتفاق العلماء بقوله: «ان الاتفاق لو سلم»، و الى الثانية بقوله: «فغير مفيد»، و الى الثالثة بقوله: «مع ان المتيقن الى آخر الجملة»، و اشار الى ما في دعوى الاجماع أولاً بقوله:

و كون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن تحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، وإن كان المعنى معلوماً في الجملة (1) لا يوجب اعتبار قوله، ما

«و الاجماع المحصل الى آخر الجملة»، و ثانياً بقوله: «خصوصاً في مثل المسألة الى آخر الجملة» و اشار الى ما في دعوى اتفاق العقلاء اولاً بقوله: «انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع الى اهل الخبرة»، و ثانياً بقوله: «و المتيقن من ذلك الى آخر الجملة»، و ثالثاً بقوله: «بل لا يكون اللغوي الى آخر الجملة»، و الى ما ذكرنا من الشاهد على كون اللغوي ليس من أهل الخبرة في تعيين الاوضاع بقوله: «و ألا لوضعوا الى آخر الجملة».

(1) هذا وجه رابع ذكره الشيخ الاعظم في رسائله لحجية قول اللغوي، و هو دليل انسداد صغير في خصوص المقام، و هو مركب من مقدمات:

الاولى: ان باب العلم و العلمي منسّد في تفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم على وجه الضبط و التحقيق الفرد الداخل من الفرد الخارج.

الثانية: ان الرجوع الى البراءة و ساير الاصول الأخر النافية غير جائز للعلم بمنافاتها للعلم الاجمالي بالاحكام المترتبة على معاني الالفاظ.

الثالثة: ان الاحتياط إمّا غير واجب لاستلزامه للعسر، او غير جائز لاستلزامه لاختلال النظام.

الرابع: انه- حينئذ- يدور الامر بين الاخذ بالظن الحاصل من قول اللغوي، و بين غيره الذي لا يفيد إلا و هما او شكًا، و ترجيح المرجوح و هو الوهم و الشك على الراجح و هو الظن الحاصل من قول اللغوي قبيح فيتعين الاخذ بقول اللغوي.

و لم يشر المصنف الى غير المقدمة الاولى من هذه المقدمات لمعلوماتها، فقال:

«و كون موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى» لعله «انسداد باب العلم» و العلمي «بتفاصيل المعاني غالباً» على وجه الضبط «بحيث يعلم بدخول

دام انفتاح باب العلم بالاحكام، كما لا يخفى، ومع الانسداد كان قوله معتبرا إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق الظن، وإن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد (1).

الفرد المشكوك او خروجه» و تتوقف معرفة الاحكام على معرفة الالفاظ بما لها من المعاني بحيث يعرف الداخل من الفرد الخارج، ولا يفيد معرفة معاني الالفاظ في الجملة بان يؤخذ بالقدر المتيقن منها، لان معرفة الحكم بكماله يتوقف على معرفة معاني الالفاظ على وجه الضبط، ولذا قال: «و ان كان المعنى معلوما في الجملة».

(1) هذا هو الجواب عن هذا الانسداد، و حاصله جوابان الاول: ان باب العلم و العلمي بالاحكام مطلقا اذا كان منفتحا بسبب معرفة جملة من الاحكام وافية بقدر المعلوم بالاجمال من الاحكام لعدم الشك في معاني الفاظها عند العرف، و مع هذا الانفتاح لا اثر للانسداد في تفاصيل معاني الالفاظ حيث لا يضر جريان البراءة و الاصول النافية في الفرد المشكوك فلا يتم هذا الانسداد.

و اذا كان باب العلم و العلمي في مطلق الاحكام منسداً كان الظن الحاصل من قول اللغوي حجة، لان مطلق الظن مع الانسداد في الاحكام يكون حجة لا لانه قول اللغوي، و يدل على هذا انه لو انسدّ باب العلم و العلمي في مطلق الاحكام و كان باب العلم و العلمي في جلّ اللغة منفتحا فالموارد القليلة غير المعلومة المعاني تماما، بل حتى و لو في مورد واحد يكون قول اللغوي حجة مع فرض انفتاح باب العلم و العلمي في اللغة.

و على كل فمع انفتاح باب العلم و العلمي في مطلق الاحكام لا اثر للانسداد في خصوص اللغة، و مع انسداد باب العلم و العلمي في الاحكام يكون قول اللغوي حجة و ان انفتح باب العلم و العلمي في اللغة فيما عدا مورد واحد، و الى هذا اشار بقوله: «لا يوجب اعتبار قوله» أي اعتبار قول اللغوي «ما دام انفتاح باب العلم بالاحكام الى آخر الجملة».

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة (1).

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة (2).

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في

الجواب الثاني: ان الكلام في حجية قول اللغوي انما هو من باب حجية الظنون النوعية، فالمدعي لحجيته يدعي حجيته وان لم يفد الظن الشخصي، و دليل الانسداد المذكور يقتضي حجية قول اللغوي حيث يفيد الظن الشخصي وهو غير المدعى في المقام، و الى هذا اشار بقوله: «اذا افاد الظن».

(1) حاصله: انه بعد ما عرفت ان من الانسداد في خصوص معاني الالفاظ لا يستلزم حجية قول اللغوي على وجه الوجوب لانفتاح باب العلم و العلمي بالاحكام، لكنه لو فرضنا انه دل دليل بالخصوص من الشارع على حجية قول اللغوي يكون الانسداد المذكور حكمة له لا علة، اذ مع فرض الانفتاح في مطلق الاحكام يكون الانسداد في خصوص لغة الالفاظ لا الزام فيه، و العلة لا بد وان تكون على وجه الالزام، فحيث لا الزام فيه فهو يصلح لان يكون حكمة، فان المراد من الحكمة هو الاقتضاء الذي لا الزام فيه.

(2) لا يخفى ان قد ذكر جملة من العلوم و منها اللغة مما يحتاج اليها الفقيه في معرفة الحكم و استنباطه، و بناء على عدم حجية قول اللغوي لا تكون اللغة مما يحتاج اليها الفقيه و تسقط الفائدة بالنسبة الى الفقيه، اذ لا فائدة في الرجوع الى اللغة اذ كان قول اللغوي ليس بحجة.

معنى - بعد الظفر به وبغيره في اللغة- وإن لم يقطع بأنه حقيقة فيه أو مجاز، كما اتفق كثيرا، وهو يكفي في الفتوى (1).

الاجماع المنقول

فصل الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراد، من دون أن يكون عليه دليل بالخصوص، فلا بد في اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقيق القول فيه يستدعي رسم أمور (2):

(1) حاصله: ان الفائدة لا تسقط بالنسبة الى الرجوع الى اللغة و ان كان قول اللغوي ليس بحجة، فان عدم حجية قول اللغوي انما هي بما ان قول اللغوي من الظنون النوعية، اما لو حصل القطع بالوضع من قول اللغوي، او حصل القطع بظهور اللفظ في معنى من معانيه و ان لم يحصل العلم بما هو الموضوع له، فانه ربما يكون اللفظ ظاهرا في معنى و ان لم يكن ذلك المعنى هو المعنى الحقيقي للفظ، كما في المجاز المشهور فانه ربما يدعى انه أرجح من المعنى الحقيقي.

و على كل فالمراجعة الى اللغة لا تنحصر فائدتها فيما اذا كان قول اللغوي حجة في الاوضاع، فان الفتوى في الحكم المرتب على موضوع يكفي فيه ظهور اللفظ فيه و ان لم يكن اللفظ حقيقة فيه.

(2) توضيح الحال يحتاج الى تمهيد، و هو انهم ذكروا ان الادلة في غير الاحكام المعلومة بالضرورة ككلي الصلاة و الصوم و الحج و الزكاة تنحصر في اربعة الكتاب و السنة و الدليل العقلي و الاجماع، و لا ريب ان الاجماع عندنا ليس - بما هو اجماع من اهل الفتوى - دليلا في قبال الادلة الثلاثة، و انما هو من حيث كونه كاشفا عن موافقة المعصوم على الحكم الذي قام الاجماع عليه، اما لكون المعصوم بعض المفتين او لكشف الاجماع عن رأي المعصوم، فليس الاجماع الا كونه طريقا لتحقيق السنة

التي هي اما فعل المعصوم او قوله او تقريره، وبهذا الاعتبار ذكره دليلا في قبال السنة من باب مقابلة الطريق لذي الطريق.

وبعد ما عرفت ان حجية الاجماع و كونه دليلا على الحكم انما هو لكونه طريقا لرأي المعصوم، فهو ينقسم الى محصل و منقول.

و المحصل لا اشكال في حجيته، فان تحصيل الطريق القطعي لرأي المعصوم بديهى الحجية عند من يحصله بنفسه.

و اما المنقول فمرجعه الى خبر ينقل الطريق لرأي المعصوم عند ناقله، فالقائل باعتباره و حجيته انما يقول به لكونه من افراد حجية خبر الواحد.

و الفرق بينه و بين الخبر بحسب الاصطلاح هو ان الخبر يحكي عن نفس قول المعصوم او فعله او تقريره بلا واسطة، و الخبر الناقل للاجماع يحكي عن الطريق المستلزم لقول المعصوم او فعله او تقريره، و لا فرق في حجية الخبر بين كونه حاكيا عن رأي المعصوم بلا واسطة او مع الواسطة، و ليس لدينا دليل بالخصوص على حجية الاجماع المنقول، بل دليل حجيته منحصر في حجية الخبر، فلا بد لمن يقول بحجية الاجماع المنقول من اثباته شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له اما بعموم ادلة اعتبار الخبر او باطلاقها، و منه يتضح ان القائل بعدم حجية الاجماع المنقول ينكر شمول ادلة اعتبار الخبر الواحد له لا بعمومها و لا باطلاقها، و لذا قال: «الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من افراد» أي الوجه في حجيته عندهم هو انه من افراد الخبر القائلين بحجيته و لم يتم دليل على اعتباره بعنوان كونه اجماعا منقولا، و لذا قال: «من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص» و لذا «فلا بد في اعتباره» أي اعتبار الاجماع المنقول «من شمول ادلة اعتباره» أي ادلة اعتبار الخبر «له» اما «بعمومها او اطلاقها».

الاول: إن وجه اعتبار الاجماع، هو القطع برأي الامام عليه السلام، و مستند القطع به لحاكية- على ما يظهر من كلماتهم- هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا، و لم يعرف عينا، أو قطعه باستلزام ما يحكيه (1)

(1) قد عرفت ان وجه كون الاجماع دليلا- انما هو لكونه طريقا لرأي المعصوم عليه السلام، و من الواضح ان الطريق سبب لثبوت ذي الطريق، و ذو الطريق هو المسبب، فالاجماع هو السبب و رأي المعصوم هو المسبب.

و حيث ان للعلماء مشارب مختلفة في استلزام الاجماع لرأي المعصوم- فهذا الامر معقود لبيان اقسام الاجماع.

الاول: الاجماع الدخولي و هو ان يسمع الحكم من جماعة يعلم بان بعض من سمع منه هو الامام عليه السلام، فيكون الامام عليه السلام داخلا بشخصه في المجمعين اجمالا، و لا بد و ان يكون غير معلوم بعينه لانه لو كان معلوما بعينه للسامع لخرج عن ان يكون الاجماع هو الطريق لاثبات رأيه عليه السلام، بل يكون السماع منه بعينه هو المثبت لرأيه دون الاجماع، و انما يكون الاجماع مثبتا لرأيه عليه السلام حيث لا- يكون السماع عارفا للامام بعينه، و يكون سماعه من جماعة يعلم بان الامام بعضهم على سبيل الاجمال هو المثبت لرأيه عليه السلام.

و لا يخفى ان الاجماع الدخولي نقل لرأي الامام عليه السلام بالحس لا بالحدس، لفرض سماعه من الامام بما هو بعض من الجماعة التي سمع منها الناقل للاجماع، و قد اشار (قدس سره) الى وجه الاعتبار بقوله: «ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأي الامام عليه السلام» ثم اشار الى هذا القسم و هو الاجماع الدخولي و انه اجنبي بقوله: «و مستند القطع به» أي مستند القطع برأي الامام «لحاكية» أي لحاكي الاجماع «على ما يظهر من كلماتهم» في كيفية نقل الاجماع «هو علمه» أي علم الحاكي للاجماع «بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصا» و معنى هذا هو كون الامام عليه السلام بعض المجمعين الذي حصل الحاكي على آرائهم فهو حسي لتحصيل الحاكي

لرأى الامام بتتبعه لآراء المجمعين الذي علم بكون الامام بعضا منهم، وقد اشار الى كون الاجماع الدخولي بما هو اجماع دليلا على رأى الامام لازمه عدم معرفة الحاكي لهذا الاجماع للامام عليه السلام بعينه بقوله: «و لم يعرف عينا» وإلا لخرج عن كونه بما هو اجماع دليل على رأيه عليه السلام.

(1) الاجماع من باب اللطف هو وجه حجية الاجماع عند شيخ الطائفة (قدس سره)، و يأتي بيانه مفصلا عند تعرض المصنف له في التنبيه الاول.

و مجمله: ان وجود الحكم في ضمن الاقوال لطف واجب، و لازم هذا ان اتفاق المفتين في عصر واحد على الحكم يستلزم عقلا من باب اللطف الواجب على الامام عليه السلام في رأى الشيخ كون رأى الامام عليه السلام موافقا لما اتفق عليه علماء العصر، فالاجماع اللطفي هو العلم برأى الامام من باب الاستلزام العقلي لا- من باب الحس، فالاجماع اللطفي هو تحصيل للسبب فقط بالحس، و اما المسبب فالعلم به للاستلزام العقلي و ليس بحسي، و هذا هو القسم الثاني من مشارب الاجماع.

(2) هذا هو القسم الثالث من وجوه الاجماع، و حاصله: هو اتفاق جماعة يستلزم رأيهم رأى الامام عليه السلام بحسب العادة لا بحسب الاستلزام العقلي كما في الاجماع اللطفي.

و تقريبه: انه اذا كان لاحد جماعة و حفدة و تلاميذ لا يعدون رأيه فاتفاقهم على شيء يكشف بحسب العادة عن رأى مرجعهم و أستاذهم، فاذا اتفق- مثلا- خاصة الصادق عليه السلام من الشيعة على حكم يكشف اتفاقهم بحسب العادة عن موافقة رأيه عليه السلام لرأيهم، و لا يخفى انه لا بد و ان لا يكون ذلك الحكم مما قد رووه عنه عليه السلام، و إلا لكان رواية لا اجماعا.

و الفرق بين هذا القسم و القسم الثاني: هو كون الاستلزام فيه مما تقتضي به العادة دون العقل، بخلافه في القسم الثاني فانه مما يقضي به العقل، فان اتفاق

الحدس برأيه، وإن لم تكن ملازمة بينهما عقلا و لا عادة (1)، كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع، حيث إنهم مع عدم الاعتقاد

الجماعة المتبعة لرأي شخص تقتضي العادة بكشف رأيها عن رأيه، واحتمال عدم موافقة رأيه عليه السّلام لرأيهم موجود و لكنه مما تأباه العادة، بخلاف القسم الثاني فان عدم الموافقة منفي عقلا فلا وجه لاحتماله.

و يوافق هذا القسم الثاني في كون رأي الامام ليس بحسي على هذا المشرب ايضا، و ان السبب فيه فقط حسي، و اما المسبّب فهو مما يقضي به الاستلزام العادي دون الحس.

(1) هذا هو القسم الرابع من وجوه الاجماع عند بعض الناقلين له، و هو اتفاق جماعة قد حصل لناقل الاجماع منها الحدس بموافقة رأي الامام عليه السّلام لهؤلاء، لان من المعلوم المفروغ عنه ان الناقل للاجماع لم يتبع آراء المجمعين حتى علم بدخول الامام شخصا فيهم، كما اذا كان من اهل زمان الغيبة الكبرى، فليس اجماعه الذي نقله من الاجماع الدخولي، و ليس لاتفاقهم كشف عقلي و لا عادي بحسب رأي هذا الناقل للاجماع، كما اذا كان الناقل للاجماع لا يرى الاجماع اللطفي، فلا ملازمة عقلية و لا يكون هؤلاء المتفقين من اهل زمان عصر الامام عليه السّلام و خاصته حتى تكون بين رأيهم و رأيه عليه السّلام ملازمة عادية، فلا بد و ان يكون السبب لنقل الاجماع عند هذا الناقل له هو حدسه الخاص بموافقة رأي الامام عليه السّلام لهذه الآراء التي علم بها هذا الناقل و حصّلها. و حيث لم يكن هذا الاجماع عند ناقله من الاجماع الدخولي و لا من باب اللطف الذي تكون ملازمته عقلية و لا من باب العادة حتى تكون الملازمة عادية، فانحصر ان يكون هذا الكشف قد حصل للناقل للاجماع من باب الحدس اتفاقا.

و لا يخفى ان الحسي من هذه الوجوه الاربعة هو الدخولي فقط، و اما الوجوه الثلاثة الأخر من اللطفي و العادي و الاتفاقي كلها من الحدس و لكنهم اصطالحوا على

تسمية الاخير و هو الاتفاقي بالحدسي، و لعله لعدم الملازمة فيه لا عقلا و لا عادة فهو متمحّض في الحدسيّة، بخلاف ما كان فيه الملازمة كاللظفي و العادي فانهما اشبه بالحس و ان لم يكونا حسيين حقيقة.

و لا ينبغي ان يخفى ان هناك وجهين آخرين للاجماع- غير ما اشار اليها من الوجوه الاربعة- و هما:

الاجماع التقريري و هو كاللظفي من حيث ان الملازمة فيه قابلة للانفكاك، و لا مجال فيه لاحتمال عدم موافقة رأي الامام عليه السلام لآراء المجمعين الا ان الملازمة في اللظفي عقلية، و في التقريري شرعية بملاك وجوب الارشاد و التنبيه شرعا على الامام فيما اذا اتفق اهل العصر على حكم مخالف للحكم الواقعي، فاتفاقهم على الحكم يكشف عن انه هو الحكم الواقعي، لانه لو كان مخالفا لوجب على الامام من باب التنبيه الارشاد الى الحكم الواقعي.

الثاني هو كشف آراء المجمعين عن دليل معتبر قام عندهم على الحكم و قد خفي علينا.

و الفرق بين هذا الوجه الاخير و الوجوه المتقدمة للاجماع: هو ان المكتشف بهذا الاجماع هو الحكم الظاهري و المكتشف بالوجوه المتقدمة هو الحكم الواقعي، لوضوح ان الدليل المعتبر لا يدل على اكثر من الحكم الظاهري، بخلاف الوجوه السابقة فان المكتشف بها هو رأي الامام عليه السلام و هو الحكم الواقعي.

و ينبغي ان لا يخفى ان المجمعين اذا كانوا من اهل الغيبة الكبرى فالاجماع الدخولي مستبعد جدا بل مقطوع بعدمه غالبا، و مثله الاجماع العادي الاتفاقي لانهما انما يتأتيان في غير الغيبة الكبرى، و الاجماع اللظفي و التقريري غير صحيحين فيتعيّن هذا الوجه السادس.

و يرد عليه: انه لو سلّمنا صحة الخبر من حيث السند و لو لاستنادهم اليه.

بالملازمة العقلية و لا الملازمة العادية غالبا و عدم العلم بدخول جنبه عليه السلام في المجمعين عادة، يحكون الاجماع كثيرا (1)، كما أنه يظهر

ولكن أولا: لا نسلم حجيتته من حيث الظهور لان كونه له ظهور عند المجمعين لا يستلزم ان يكون له ظهور عند غيرهم.

و ثانيا: انه حيث كان الخبر معتبرا عند المجمعين فلما دخلت منه كتب الاخبار و كتب الاستدلال؟

و هناك وجه آخر للاجماع يشير اليه المصنف في طي عبارته الآتية و هو الاجماع التشرّفي: و هو ان يكون المدعي للاجماع من الاوحديين الذين لهم مقام التشرّف بخدمة الامام عليه السلام في الغيبة الكبرى و يحظون بالمثل بين يديه- عجل الله فرجه- و لا يسعهم نقل رأيه بالصراحة فيتوسلون الى ذلك بنقله بنحو الاجماع.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا: ان وجه نقل الاجماع سبعة، أشار الى خمسة منها في المتن: و هي الدخولي، و اللطفي، و العادي، و الاتفاقي، و التشرّفي، و باضافة التقريري، و الاجماع الكاشف عن الدليل المعتبر تكون وجوها سبعة للاجماع المدعى في كلمات الاصحاب (قدس سرهم).

(1) لما فرغ من ذكر وجوه الاجماع الاربعة بنحو الثبوت- شرع فيما يدل عليها بنحو الاثبات، و يظهر منه (قدس سره) ان طريقة المتأخرين في نقل الاجماع هي من باب الحدس الاتفاقي، لان المتأخرين الناقلين له من اهل الغيبة الكبرى و لم يكونوا من خاصته الموجودين في عصره، و ليسوا ايضا ممن ينسب لهم التشرّف بخدمته فلا- يكون اجماعهم من الدخولي و لا- من العادي و لا من التشرّفي، و ايضا فالمتأخرون لا يرون صحة الاجماع اللطفي فيتعيّن ان يكون اجماعهم من باب الحدس الاتفاقي، و الى هذا اشار بقوله: «حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية» فلا يكون اجماعهم من باب اللطف «و لا الملازمة العادية غالبا» لانهم من اهل الغيبة الكبرى و لم ينسب لهم التشرّف بخدمته عليه السلام «و» مع «عدم» دعواهم «العلم بدخول

ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند في دعوى الاجماع إلى العلم بدخوله عليه السّلام (1) و ممن اعتذر عنه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف.

هذا مضافا إلى تصريحاتهم بذلك، على ما يشهد به مراجعة كلماتهم، وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السّلام

جنابه عليه السّلام في المجمعين عادة» فليس اجماعهم دخوليا و مع ذلك «يحكون الاجماع كثيرا» فلا بد و ان يكون اجماعهم من باب الحدس الاتفاقي.

وقد عرفت ان الاقرب هو الوجه السادس، لان حدس رأي الامام عليه السّلام منهم في الغيبة الكبرى مع عدم تشرفهم بلقائه عليه السّلام ربما يكون بلا وجه، و احتمال ان لهم دليلا معتبرا على الحكم اقرب منه، و قد مرّ الايراد عليه ايضا.

(1) حاصله: ان بعض نقلة الاجماع ينقله مع علمه بوجود المخالف للاجماع و يعتذر ان مخالفة المخالف لا تضر بدعوى الاجماع لانه معلوم النسب، و يدل هذا الاعتذار ان الوجه في نقل الاجماع عنده هو الاجماع الدخولي، لان ملاك الاجماع الدخولي هو دخول الامام عليه السّلام في المجمعين بشخصه مع عدم معرفته بعينه، فمخالفة غير معلوم النسب مما يقدر بالاجماع الدخولي، لاحتمال كون هذا المخالف غير المعلوم نسبه بعينه هو الامام عليه السّلام، فاعتذاره هذا بان المخالف معلوم النسب يدل على ان لجهالته خصوصية و تنحصر خصوصية الجهالة في الاجماع الدخولي لا غير، فان الاجماع اللطفي مما يضر به المخالف المعلوم النسب، و الاجماع العادي لا خصوصية فيه لمخالفة مجهول النسب و لا - معلومه، و مثله الاجماع من باب الحدس اتفاقا في عدم الخصوصية فيه لا لمخالفة معلوم النسب و لا مجهوله، فيتعيّن كون مدعي هذا الاجماع «انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السّلام» في المجمعين.

وأخذه الفتوى من جنبابه، وإنما لم ينقل عنه، بل يحكي الاجماع (1) لبعض دواعي الاخفاء (2).

(1) لا يخفى ان الاعتذار عن مخالفة المخالف بانقراض عصره و ان العصر الذي فيه الاتفاق و لا مخالف فيه مما يدل صريحا ان طريقتيه في الاجماع من باب اللطف، لوجوب إلقاء الخلاف على الامام عليه السلام من باب اللطف، فيما اذا اتفق علماء العصر على حكم يخالف الحكم الواقعي، أمّا اذا كان المخالف ممن انقرض عصره ففي ذلك العصر لا اتفاق على المخالفة للحكم الواقعي حتى يجب على الامام عليه السلام من باب اللطف إلقاء الخلاف، و المفروض في هذا العصر الاتفاق فهو يكشف عن رأيه عليه السلام و ألا لوجد المخالف في هذا العصر، و هذا النحو من الاعتذار صريح في ان وجه الاجماع عند ناقله هو اللطف.

قوله: (قدس سره) وربما يتفق لبعض الخ) هذا هو الاجماع الشرفي.

(2) أي انه انما لم ينقله صريحا بل نقله بنحو دعوى الاجماع لان هناك دواعي للإخفاء:

منها: انه قد وردت عن الحجة عليه السلام اخبار كثيرة آمرة بتكذيب مدعي الرؤية في الغيبة الكبرى، و المراد من الامر بالتكذيب هو ترتيب آثار الكذب على خبر مدعي الرؤية، فيلزم من تصريحه بالملافة تعريض نفسه للتكذيب و عدم الاخذ بالحكم الذي نقله عنه عليه السلام فينتفي الغرض الذي دعاه لنقل الحكم.

و منها: ان نقله عن الامام عليه السلام تصريحاً يدل انه من اهل مقام التشرف بخدمته عليه السلام و هو لا يريد ان يعرف عنه ذلك.

و منها: انه لو عرف عنه و شاع انه ممن يجتمع به- عجل الله فرجه- لاضطره الناس لان يسأل منه عليه السلام في غالب امورهم فتقلب الغيبة الكبرى الى مثل الغيبة الصغرى، و قد حكمت المصلحة الملزمة في ان تكون غيبته كبرى لا يعرف فيها شخص معلوم يراه و يجتمع به.

الامر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع، فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب، أو حسًا وهو نادر جدا، و أخرى لا ينقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، و اختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا و إجمالا في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب (1).

(1) يتضمن هذا الامر الثاني بيان امور ثلاثة:

الاول: ان ناقل الاجماع تارة ينقل السبب و المسبب، كما اذا قال اجمعت الامة حتى المعصوم عليه السلام.

و اخرى ينقل السبب وحده كما اذا قال اجمعت فتاوى اصحابنا، و الى هذا اشار بقوله: «فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله» الى ان قال «و اخرى لا ينقل إلا ما هو السبب».

الثاني: ان الاجماع الدخولي حسي كالتشرفي، و الاجماع اللطفي و العادي و الاتفاقي حدسي، و الى هذا اشار بقوله: «حدسا كما هو الغالب» فان الغالب كما في زمان الغيبة هو الاجماع المبني على الحدس و هو اللطفي و الاتفاقي مثلا، و الى الدخولي و التشرفي المبنيين على الحس اشار بقوله: «او حسا و هو نادر جدا» بل الاجماع الدخولي في الغيبة مستحيل عادة.

الثالث: ان الفاظ نقل الاجماع مختلفة في الصراحة و الظهور و الاجمال بالنسبة الى نقل السبب و المسبب.

فالصريحة كالعبارة المتقدمة و هي اجمعت الامة حتى المعصوم، فانها صريحة في نقل السبب و المسبب.

و الظاهرة في نقلهما كما اذا قال الناقل اجمعت الامة و لم يصرح بدخول المعصوم، فان لهذه العبارة ظهورا في دخول الامام عليه السلام ايضا.

الامر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حسّ، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا (1)، وكذا إذا لم يكن متضمنا

والجملة: هي ان يقول الناقل مثلا اجمع الفقهاء فانه من المحتمل دخول الامام عليه السّلام في الفقهاء، كما انه ربما يكون الكلام صريحا في نقل السبب فقط كما لو قال اجمع علماؤنا المقلدون في الغيبة، وربما يكون ظاهرا في ذلك كما لو قال اجمع اصحابنا، و الى هذا اشار بقوله: «و اختلاف الفاظ النقل الى آخر الجملة».

(1) هذا الامر لبيان ما هو الحجة من الاجماع المنقول و ما ليس بحجة منه، وقد عرفت في صدر المبحث ان مدرك حجية الاجماع المنقول تنحصر في شمول ادلة حجية الخبر له بعمومها او اطلاقها، و سيأتي ان القدر المتيقن من دلالتها هو حجية الخبر الحسي دون الحدسي، وقد عرفت ايضا ان ما عدا الاجماع الدخولي كاللظفي و العادي و الاتفاقي هو نقل لرأي الامام عليه السّلام عن حدس لا عن حسّ، و النقل الحسي فيها انما هو بالنسبة الى نقل السبب و هو اتفاق علماء العصر او اتفاق جماعة يستلزم رأيه عليه السّلام عادة او اتفاقا، و الاجماع الدخولي هو المختص بنقل السبب و المسبب عن حسّ.

فاذا عرفت هذا... نقول لا اشكال في شمول ادلة حجية الخبر للاجماع الدخولي لانه نقل للمسبب عن حسّ، اذ لا فرق في حجية الخبر الناقل لرأي الامام عليه السّلام بين ان يقول المخبر به سمعت الامام بعينه يقول كذا أو يقرر كذا او يفعل كذا، او يقول سمعت جماعة احدهم الامام عليه السّلام قطعاً هم يقولون كذا او يفعلون كذا او يقررون كذا.

الآ ان الناقل للاجماع الدخولي في زمن الغيبة نادر بل مستحيل عادة، فناقله في الغيبة ان لم يكن من اهل التشرف و كان متفردا به مما يطمئن باشتباهه و لا بد من تأويل كلامه.

له، بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره (1).

وقد اشار الى شمول ادلة الخبر للاجماع الدخولي بقوله: «اذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس» و اشار الى عدم الاطمئنان به في الغيبة بقوله: «لو لم نقل بان نقله كذلك» بان يكون على نحو الدخول و نقلا للسبب و المسبب عن حس «في زمان الغيبة موهون جدا».

(1) قوله (قدس سره): «و كذا اذا لم يكن متضمنا الخ» هذا معطوف على عدم الاشكال في شمول ادلة حجية الخبر.

و توضيحه: ان ادلة حجية الخبر كما تدل على حجية الخبر الناقل لرأي الامام عليه السلام عن حس في اثباته للحكم الدال عليه كذلك تكون دليلا على حجية الخبر الناقل للسبب المستلزم لرأي الامام عليه السلام، لانه نقل للسبب عن حس و اثباتها للمسبب بواسطة الاستلزام، فان الامارة التي قام الدليل على اعتبارها حجة في اثبات لازمها كما هي حجة في اثبات الملزوم في دلالتها عليه، فاذا كان السبب المنقول عن حس سببا عند من نقل اليه فلا اشكال في اثباته لرأي الامام عليه السلام بواسطة الاستلزام، فاذا كان - مثلا - المنقول اليه ممن يرى الاجماع اللطفي و نقل الثقة له اتفاق اهل العصر فلا اشكال في كون هذا الاجماع المنقول حجة عند المنقول اليه في اثباته لرأي الامام عليه السلام، فهذا الاجماع المنقول و ان كان اخبارا عن السبب عن حس لا عن المسبب إلا انه لما كان السبب المنقول عن حس سببا عند المنقول اليه مستلزما لرأيه عليه السلام فلا بد من ترتيب لازمه و هو الالتزام بموافقة رأي الامام لما اتفق عليه علماء العصر مثلا، و الى هذا اشار بقوله: «و كذا» أي لا اشكال ايضا في حجية الاجماع المنقول فيما «اذا لم يكن متضمنا له» أي لم يكن متضمنا لنقل المسبب عن حس كالاتمام اللطفي «بل كان ممحضا لنقل السبب» فقط «عن حس الا» ان

و أما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجيته، إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك (1)،

المفروض «انه كان» اتفاق اهل العصر مثلا «سببا بنظر المنقول اليه ايضا» كما هو سبب عند الناقل اما «عقلا او عادة او اتقااف» لا بد للمنقول اليه ان «يعامل حينئذ مع» هذا الاجماع «المنقول معاملة المحصّل في الالتزام بمسببه باحكامه و آثاره».

(1) قد عرفت الحال فيما اذا كان السبب عند الناقل سببا ايضا عند المنقول اليه و شمول ادلة حجية الخبر له باعتبار كونه نقلا لما له اثر شرعي، و حيث كان السبب عند المنقول اليه له اثر شرعي و هو رأي المعصوم فلا بد من ترتيبه عليه، فرأي الامام و ان لم يكن حسيا إلا انه كان سببه حسيا، فلا فرق بين نقله عن حس كما في الدخولي او نقل سببه عن حس كما في اللطفي و العادي و الاتقائي حيث يكون المنقول اليه ممن يرى صحة الاجماع اللطفي او العادي او الاتقائي.

و اما اذا كان المنقول اليه ممن لا يرى ذلك، بان يكون المنقول اليه- مثلا- ممن لا يرى اتفاق اهل العصر على حكم مما يستلزم رأي الامام عليه السلام، و كان الناقل ممن يرى ذلك فتكون الملازمة ثابتة في نظر الناقل دون المنقول اليه، فيتوقف شمول ادلة حجية الخبر للاجماع في هذا الفرض على عمومها او اطلاقها لما يتناول الخبر الحدسي، لبدهة ان الناقل لم ينقل رأي الامام عليه السلام عن حسّ و لم يكن السبب الذي نقله عن حسّ هو من الأسباب عند المنقول اليه، فيرجع نقله لهذا الاجماع الى اخبار منه عن السبب حسا و اخباره عن المسبب حدسا بحسب حدسه المختص به، فلا تكون ادلة اعتبار الخبر شاملة له إلا اذا كانت شاملة للاخبار الحدسي، بان كان اخباره المستند لحدسه حجة كاخباره المستند لحسه.

ولكن ادلة حجية الخبر لا-عموم فيها ولا اطلاق يشمل الاخبار عن حدس وان المتيقن منها هو حجية الخبر عن حس فقط، لان ادلة حجية الخبر تنحصر في بناء العقلاء وفي الاخبار المتواترة وفي الآيات المباركة، وليس لهذه الثلاثة عموم او اطلاق يشمل الاخبار عن حدس.

اما بناء العقلاء فنقول: ان الكلام فيه في فرضين: الاول: ان يكون معلوما انه نقل عن حدس، ولا بناء من العقلاء على الاخذ بخبر الثقة اذا كان عن حدس، لان بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة انما هو لكونه كاشفا نوعيا بالفعل، و سبب كشفه النوعي هو ان الثقة اذا لم يكن مخطئا في حسه فكونه ممن يوثق به له الكشف النوعي بالفعل عما أحسّه و اخبر به، ولما كان الخطا في الحس خروجا عما يقتضيه الطبع ممن ليس في حاسة سمعه آفة بنوا على عدمه، و البناء على عدم الخطا في الحس حيث انه خروج عما يقتضيه الطبع يشترك فيه الثقة و غير الثقة، وانما يختلف الثقة و غير الثقة في ان ما يحس به الثقة كاشف نوعي عندهم، بخلاف ما يحس به غير الثقة فانه لا كاشفية له عندهم، فحجية خبر الثقة انما هي لبنائهم على انه صادق في حسه.

اما اذا كان خبر الثقة مبنيا على الحدس فبناؤهم على تصديقه في حسه لا يلزم ثبوت ما اخبر به بل يتوقف على تصديقه في حدسه، ولا بناء من العقلاء على تصديق الثقة في حدسه، اذ كونه ثقة لا يلزم ثبوت حدسه و صواب رأيه.

نعم كونه ثقة يلزم ثبوت ما احس به، فان تصديقه فيما سمعه يلزم ثبوت ما سمعه و لا يلزم ثبوت ما يراه الثقة بحسب حدسه انه ملازم لما سمعه.

وبعبارة اخرى: ان خبر الثقة بنى العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال كذبه فهو كاشف نوعي عن وقوع ما اخبر به، فحيث يخبر عن حس فثبوت خبره يتحقق بمجرد البناء على عدم الكذب، و اما حيث يخبر عن حدس فلا يثبت ما اخبر به بمجرد البناء على عدم كذبه، بل لا بد من بناء آخر منهم على صواب رأيه و حدسه، لان المفروض ان ثبوت ما اخبر به من السبب المفروض كونه سببا عنده لا عند المنقول اليه

يتحقق باخباره السبب للبناء على عدم كذبه، و لا يتحقق مسببه بمجرد ذلك بل لا بد من البناء على اصابته في رأيه و حدسه.

و الحاصل: ان لازم وثاقته و عدم كذبه هو وقوع ما احس بوقوعه لا وقوع ما حدس وقوعه، فانه لا يلزم وثاقته و عدم كذبه بل يلزم قوة حدسه و اصابة رأيه، و لا ملازمة بين الوثاقة و اصابة الرأي، فبناء العقلاء على خبر الثقة لا شمول له لما اخبر به الثقة عن حدس، و الى هذا اشار بقوله: «ففيه اشكال» أي فيما كانت الملازمة عند الناقل دون المنقول اليه ففي شمول حجية اعتبار الخبر له اشكال «اظهره عدم نهوض تلك الادلة» الدالة على حجية الخبر «على حجيتته» أي على حجية الخبر المبني على الحدس «اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك» أي غير الخبر المبني على الحدس بل الخبر المبني على الحس، لان الخبر الحسي هو الكاشف النوعي دون الخبر الحدسي فانه لا كاشفية نوعية فيه تلازم كونه ثقة و لا يكذب.

الفرض الثاني: ان لا يكون معلوما انه عن حدس، بل كان مما يحتمل كونه نقلا عن حس، كما يحتمل كونه عن حدس و سيأتي الاشارة اليه فيما يأتي.

(1) اما الآيات فسيأتي ان عمدتها مفهوم آية النبأ و هي **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** [\[1\]](#) الدال على عدم التبين عن نبأ العادل، و المنصرف من النبأ هو خبر العادل الحسي دون الحدسي.

و للشيخ الاعظم في رسائله وجه آخر لعدم دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل الحدسي و انها تختص بما اخبر به عن حس.

وحاصله: ان التبيّن عن خبر الفاسق وعدم التبيّن عن خبر العادل في الآية انما هي لوجود الجهة الرادعة في العادل دون الفاسق، والجهة الرادعة التي يمتاز بها العادل عن الفاسق هي تعمّد الكذب وعدمه، فان العادل وجود ملكة العدالة فيه تردعه عن تعمّد الكذب، بخلاف الفاسق فانه حيث لا ملكة له لا رادع له عن تعمّد الكذب، فالآية قد وردت لتمييز العادل عن الفاسق فيما يرجع الى اختيارهما.

واما احتمال الخطأ الناشئ عن اللاختيار فالعادل والفاسق فيه سواء، وهذا المقدار من دلالة الآية لا يستلزم حجية خبر العادل، فانه كونه لا يكذب لا يستلزم تحقق ما اخبر به لجواز خطئه المستند الى عدم اختياره، وانما تكون الآية بضميمة بناء العقلاء على عدم الخطأ دالة على حجية الخبر، ومن الواضح ان بناء العقلاء انما هو على عدم الخطأ عن حس لانه خلاف مقتضى الطبع لا على عدم الخطأ عن حدس، فالآية بضميمة الاصل العقلاني تدل على حجية خبر الثقة، فاخبار العادل عن حدس خارج عما وردت الآية من جهته، لانها وردت من ناحية تعمّد الكذب وعدمه، و خارج عن بناء العقلاء لان الخطأ الحدسي ليس على خلاف مقتضى الطبع، ولذا لا بناء من العقلاء على اصالة عدم الخطأ عن حدس، فلا دلالة للآية على غير حجية الخبر عن حس ولا نظر لها ولا للاصل المنضم اليها الى حجية الخبر عن حدس.

واما الروايات فالقدر المتيقن منها هو وجوب تصديق العادل في خبره لا في رأيه.

(1) اشارة الى ما يأتي من المناقشات في دلالة الآية على المفهوم وفي الاخبار من عدم تواترها، فانها اذا لم يثبت تواترها لا تخرج عن كونها اخبار آحاد فلا تكون مثبتة لحجية اخبار الآحاد.

والحاصل: ان المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتها على حجية الخبر الواحد هو حجية الخبر الحسي دون الحدسي، وهو المراد بقوله (قدس سره):

الملازمة، هذا فيما انكشف الحال (1).

و أما فيما اشتبه، فلا يبعد أن يقال بالاعتبار، فإن عمدة أدلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء، و هم كما يعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن حس، يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس، حيث إنه ليس بناؤهم إذا أخبروا بشيء على التوقف و التفتيش، عن أنه عن حدس أو حس، بل العمل على طبقه و الجري على وفقه بدون ذلك، نعم لا يبعد أن يكون بناؤهم على ذلك، فيما لا يكون هناك أمانة على الحدس، أو اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة (2).

«ذلك» و حاصله: ان القدر «المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك» أي حجية غير الخبر الحدسي و هو الحسي و «المنصرف من الآيات و الروايات ذلك على تقدير دلالتهما» أي حجية غير الخبر الحدسي و هو الخبر الحسي ايضاً.

(1) حاصله: ان بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة يرجع الى بناءين: البناء على عدم الكذب و الغاء احتمال، و البناء على عدم الخطأ و إلغاء احتمال، و مع العلم بالخطأ لا وجه للبناء على عدمه، فان البناء على عدم الخطأ انما هو في مقام احتمال الخطأ لا في مقام العلم بالخطأ، و مثله المستفاد من الروايات و الآيات انما هو جعل الحجية لخبر الثقة الذي لم يعلم كذبه و لا خطؤه بالغاء احتمالهما، اما اذا علم بالخطأ فلا وجه لشمول ادلة حجية الخبر له، بل مع العلم بالخطأ فكذب الخبر متحقق و ان لم يكن المخبر متعمدا للكذب لاعتقاده الملازمة.

(2) قد عرفت الحال فيما اذا علم حال الخبر و انه عن حدس لا عن حس من عدم شمول ادلة اعتبار الخبر له.

و اما فيما اذا اشتبه و لم يعلم ان خبر الثقة كان عن حس او عن حدس فلا شمول للآيات و الروايات له، لانه اذا كان المنصرف منها هو خصوص الخبر الحسي فلا تكون لها دلالة على المشكوك الحسية، و إلا لم يكن المنصرف منها هو خصوص

الحسي بل يكون المنصرف هو الاعم من الحسي و المشكوك الحسيّة، و هو خلف بالنسبة الى دعوى ان المنصرف منها هو خصوص الحسي.

و المصنف حيث يرى ان عمدة ادلة حجية الخبر هو بناء العقلاء بخلاف الآيات و الروايات فان دلالتهما على حجيته لا تخلو عنده عن مناقشة، و لذا قال فيما مر على تقدير دلالتهما.

و حاصل ما يظهر من المصنف انه اذا اشتبه حال الخبر و لم يعلم انه عن حسّ او عن حدس، فاما ان لا تكون هناك امارّة قائمة على انه حدسي بل كان محض احتمال من دون منشأ له، و المشاهد من بناء العقلاء هو العمل على طبق خبر الثقة في مثل هذا و عدم الاعتناء منهم بهذا الاحتمال فيما اذا لم يكن هناك منشأ له، لوضوح انه فيما اذا لم يعلم كونه حسياً فان احتمال كونه حدسيا موجود، و مع وجود هذا الاحتمال قد استقر بناء العقلاء على الاخذ بخبر الثقة و عدم التفتيش و السؤال منهم عن حدسيته و حسيته فيكشف ذلك عن بنائهم على الاخذ به و ان احتملوا كونه حدسياً حيث لا تكون هناك امارّة على حدسيته، و اما لو كانت هناك امارّة على حدسيته فلا بناء منهم على الاخذ به، و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و هم كما يعلمون بخبر الثقة اذا علم انه عن حس يعملون به» ايضاً «فيما يحتمل كونه عن حدس» فيما اذا لم تكن هناك امارّة على كونه حدسياً، و يدل على هذا القيد قوله: نعم لا يبعد، و الدليل على بنائهم على حجية خبر الثقة المحتمل كونه عن حدس حيث لا تكون امارّة على حدسيته بل يكون محض احتمال ما اشار اليه بقوله: «حيث انه ليس بناؤهم» الى قوله «بدون ذلك» أي بدون التوقف و التفتيش، و حيث علمت ان احتمال الحدسيّة موجود فيما اذا لم يعلم كونه عن حدس و مع ذلك استقر بناؤهم على العمل به، فيكشف هذا عن حجية خبر الثقة عند العقلاء و ان احتمل كونه حدسيا بشرط عدم الامارة على الحدسيّة، اما اذا كانت امارّة على الحدسيّة فلا بناء منهم على العمل به، و لذا قال «نعم لا يبعد ان يكون بناؤهم على ذلك»

هذا لكن الاجماعات المنقولة في السنة الاصحاح غالبا مبنية على حدس الناقل أو اعتقاد الملازمة عقلا (1)، فلا اعتبار لها ما لم ينكشف

أي على الاخذ بخبر الثقة المحتمل كونه حدسيا «فيما لا يكون هناك امارة على الحدس» واما اذا كان هناك علم بالحدس فلا بناء من العقلاء على العمل بخبر الثقة اذا كان عن لازم يعتقد الملازمة بين وجوده ووجود ملزومه، وقد علم ان اخباره عنه كان حسيًا بالنسبة الى الملزوم دون اللازم، واما اخباره عن اللازم فانما كان لانه يعتقد الملازمة بين وجوديهما وكان المنقول اليه لا يرى هذه الملازمة، فانه لا بناء من العقلاء على العمل بمثل هذا، وكذا الحال فيما اذا لم يعلم انه كذلك ولكن كانت هناك امارة على ان هذا الناقل يستند في اخباره عن اللازم لاعتقاده الملازمة بينه وبين الملزوم الذي احس به، فانه ايضا لا بناء من العقلاء على الاخذ بخبر الثقة فيما اذا قامت الامارة على ان اخباره من باب اعتقاد الملازمة التي لا يراها المنقول اليه، والى هذا اشار بقوله: «واعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة».

(1) حاصله: ان الاجماعات المنقولة في كلمات الاصحاح مما لا يشملها ادلة اعتبار حجية الخبر، لانها مما قامت امارة على كونها مبنية على الحدس واعتقاد الملازمة، وقد عرفت انصراف الآيات و الاخبار الى الخبر الحسي فلا تشمل مشكوك الحسيّة و الحدسيّة فضلا عما قامت الامارة على الحدسيّة في الخبر.

و اما بناء العقلاء فهو و ان كان مما يشمل مشكوك الحسيّة و الحدسيّة إلا انه ايضا لا يشمل ما قامت الامارة على كونه حدسيًا.

ينبغي ان لا يخفى: ان وجوه الاجماع التي ذكرها المصنف خمسة اثنان منها حسيان يتضمنان نقل رأي المعصوم عن حسّ، و هما الاجماع الدخولي و التشرفي و أدلة اعتبار حجية الخبر تشملهما لانهما نقل عن حس.

و المصنف و ان لم يشر الى الاجماع التشرفي من حيث شمول ادلة اعتبار الخبر له إلا ان ما ذكره في الاجماع الدخولي جار فيه ايضا و هو واضح، بل هو اولى من

الدخولي لأن نقل الاجماع في التشرفي بالنسبة الى السبب يكون من قبيل الكناية من حيث ان المراد بها حقيقة هو الممكنى عنه، فان الغرض من حكاية الاجماع فيه هو نقل قول المعصوم، ونقل الاجماع ككناية عنه، فان الغرض منه التوصل الى نقل رأي المعصوم عليه السلام.

و الثلاثة الأخر من اللطفي و العادي و الاتفاقي من النقل بالحدس و لا تشملها ادلة اعتبار الخبر.

و الوجهان الآخران اللذان لم يتعرض لهما المصنف و هما التقريري و هو حدسي لانه كاللطفي إلا ان الملازمة المدعاة فيه ليست عقلية بل هي بملاك الوجوب الشرعي من وجوب التنبيه و الارشاد الى الحكم الواقعي فلا تشملها ادلة اعتبار حجية الخبر.

و اما الاجماع الكاشف عن وجود دليل معتبر فمرجه الى كون الاجماع بالنسبة اليه كخبر عن خبر، و ادلة الاعتبار و ان شملت الخبر عن الخبر الدال على الحكم الشرعي، إلا انه حيث يكون الخبر الاول ناقلا لالفاظ الخبر الثاني حتى يتم ملاك الحكم من حيث السند و الدلالة فان سند الخبر الثاني يوجب اعتباره الخبر الاول، و الظهور مستفاد من نفس الفاظ الخبر الثاني فيتم ملاك الحكم من حيث السند و الظهور.

اما اذا لم يكن منقولاً بالفاظه كما في الاجماع الكاشف عن الدليل المعبر غير المنقول بالفاظه فلا تتم الحجية فيه من حيث الظهور و ان تمت الحجية فيه من حيث السند، لان حجية الظهور تختص بمن قام عنده الظهور، فكون الدليل المعبر الكاشف عنه الاجماع له ظهور عند المجمعين لا يستلزم حجية ذلك الظهور عند من لم يقم عنده ذلك الظهور، فانه ربما يكون الدليل المعبر له ظهور عند جماعة و لا يكون له ذلك الظهور عند آخرين، بل ربما يكون له ظهور في قرون متتابعة و لا يكون له ظهور في قرن متأخر كما في أدلة البئر، فانه مضت عليها قرون فهم

أن نقل السبب كان مستندا إلى الحس، فلا بد في الاجماع المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها (1)، و لو بملاحظة حال

الأصحاب منها وجوب النزح حتى زمان العلامة الحلي (قدس سره) فاستفاد منها استحباب النزح، و وافقه عليه المتأخرون.

(1) هذا نتيجة ما مرّ من ان ادلة الاعتبار انما تدل على اعتبار الخبر الناقل عن حسّ، و حيث ان ما عدا الاجماع الدخولي ليس نقلا لقول المعصوم عن حسّ فلا تشمل أدلة الاعتبار غير الاجماع الدخولي، لانه نقل للمسبب الذي هو قول المعصوم بالتضمن عن حسّ، و قد مرّ ايضا من المصنف شمول ادلة الاعتبار للاجماع الحدسي ايضا اذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب المنقول عن حسّ و المسبب و هو رأي المعصوم، فهو و ان لم يكن نقلا لرأي المعصوم بالحس إلا انه حيث ان المنقول اليه يرى الملازمة و قد نقل الملزوم عن حسّ فيكون نقلا- للالزام و هو المسبب بالالزام، مثلا- لو نقل الاجماع من يراه على نحو اللطف فانه ينقل عن حسّ اتفاق اهل العصر، و حيث ان اتفاق اهل العصر يلازم عنده رأي المعصوم فيكون قد نقل ما يستلزم رأي المعصوم عليه السّلام، و بهذا المعنى يكون رأي المعصوم قد دلّ عليه ما نقله عن حسّ بالالزام، و ليس المراد من قوله بالالزام هي الدلالة اللفظية الالتزامية بل المراد نقل ما يستلزم رأي المعصوم و ان لم تكن الملازمة من اللزوم البين بالمعنى الاخص التي هي الشرط في الدلالة الالتزامية، فالمراد من كونه حكاية لرأي الامام بالالزام ليست الدلالة الالتزامية، بل المراد حكاية ما كان بينه و بين رأي المعصوم ملازمة لا تنفك بحسب رأيه، و لا فرق في شمول ادلة الاعتبار بين الحكاية التضمنية لرأي المعصوم عليه السّلام و الحكاية لما يستلزم رأي المعصوم عليه السّلام حيث تكون الملازمة ثابتة عند المنقول اليه، و يلوح الى هذا في عبارته هذه- المتقدمة- بقوله: «فان كان بمقدار تمام السبب و إلا فلا يجدي» ثم يصرح بهذا في عبارته التالية بقوله: «من جهة حكايته رأي الامام عليه السّلام بالتضمّن او بالالزام» فليس بين العبارتين تناف بدعوى ان

الناقل (1) و خصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار و يعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، و إلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الاقوال أو سائر الامارات ما به تم (2)، فافهم (3).

العبارة الاولى تدل على ان ادلة الاعتبار لا تشمل غير الاجماع الدخولي فينافيها عبارة التلخيص التالي لها من شمول أدلة الاعتبار للاجماع الحدسي اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة، وقد عرفت انه يلوح الى شمول أدلة الاعتبار له في العبارة الاولى، كما يصرح به في عبارة التلخيص التالية.

(1) من حيث كونه ممن يرى الاجماع اللطفي او العادي او الاتفاقي، فان كان ممن يقول باللطف مثلا فيدل نقله على اتفاق اهل العصر، و ايضا يختلف حال الناقل من حيث كونه من اهل الضبط و الثبت و كثرة البحث و سعة الاطلاع، فان نقله يدل على كثرة المجمعين، بخلاف ما اذا لم يكن كذلك فان نقله الاجماع ربما يكون مستنده ان الحكم مما ينطبق عليه اصل في رأيه و كان ذلك الاصل يقول به المجمعون، فيكون الاجماع منهم على الاصل مما يستلزم الاجماع على الحكم لانطباق الاصل في رأيه على هذا الحكم.

(2) كما لو كان الناقل للاجماع ينقل آراء العلماء عن كتبهم او ينقل عن كتب تنقل الاجماع، فان الاجماع المنقول مثلا عن كتب المحقق و العلامة (قدهما) غير الاجماع المنقول عن كتاب الغيبة، بل ربما يختلف نقل الاجماع عن كتب مؤلف واحد، فان الاجماع المنقول في ميسوط شيخ الطائفة (قدس سره) غير الاجماع المنقول في خلافه.

(3) لعله يشير الى ما يمكن ان يقال ان نقل الاجماع بالنسبة الى مقدار من الاقوال بحيث لا يكون تمام السبب عند المنقول اليه لا تشمله ادلة اعتبار الخبر، لانها انما تشمل ما له الاثر او ما له دخالة فيه، و الاقوال الناقصة ليس لها الاثر و ليس لها دخالة

فتلخص بما ذكرنا: أن الاجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأي الامام عليه السلام بالتضمن أو الالتزام، كالخبر الواحد في الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاقوال، بنحو الجملة و الاجمال، و تعمّه أدلة اعتباره (1)، و ينقسم بأقسامه، و يشاركه في أحكامه، و إلا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية (2).

و أما من جهة نقل السبب، فهو في الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التي نقلت إليه على الاجمال بألفاظ نقل الاجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصيل، فلو ضم إليه مما حصله أو نقل له من أقوال السائرين أو سائر الامارات- مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل، و يكون حاله كما

في الاثر من حيث سعته و ضيقه، كالاخبار المتضمنة للرطل مثلا و الاثر المرتب على تمام السبب عقلي لا شرعي حتى تكون هذه الاقوال الناقصة لها دخالة فيه.

و الجواب عنه: انه يكفي في الاخذ بها هذا المقدار من الدخالة و لو بنحو انها بعض ما هو تمام الموضوع للاثر، و هي من قبيل قيام الخبر على الخبر.

(1) قوله (قدس سره): «و تعمه ادلة اعتباره» حاصله: ان الشرط في شمول ادلة الاعتبار ان يكون الخبر المنقول مما له اثر شرعي و ان كان الاثر من لوازمه.

(2) من كونه صحيحا و موثقا و حسنا و ضعيفا، فان الناقل للاجماع، تارة يكون عدلا اماميا، و اخرى يكون موثقا، و ثالثة يكون اماميا لم يثبت فيه غمز و لا مدح يدرجه في الصحيح او الضعيف، و رابعة يكون ضعيفا. فالخبر الناقل للاجماع حيث تشمله ادلة اعتبار الخبر فهو ينقسم باقسام الخبر الواحد و له احكامه، فان لزم كونه مثل الخبر الواحد في الاعتبار ذلك، و إلا لم يكن مثله اذا لم تعمّه احكامه و لا ينقسم باقسامه.

إذا كان كله منقولاً و لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تامه، أو ما له دخل فيه و به قوامه، كما يشهد به حجيته بلا ريب (1) في

(1) لما ذكر شمول أدلة الاعتبار للمسبب المنقول بالتضمن كالأجماع الدخولي و للمنقول بالاستلزام عند من يرى الملازمة اراد ان يشير الى فائدة نقل الاجماع عند من لا يرى الملازمة بين السبب المنقول بالاجماع و بين المسبب و هو رأي المعصوم، و حاصله: ما عرفت من ان الشرط في شمول أدلة الاعتبار ان يكون للخبر اثر شرعي، و لو بنحو بان يكون المنقول به بعض السبب الذي يترتب عليه الاثر الشرعي، و لا يلزم ان يكون تمام السبب، فلو كان المنقول اليه مثلاً ممن لا يرى الاجماع اللطفي و لكنه كان يقول بان الاجماع العادي كالأجماع في عصر الأئمة عليهم السلام مما يستلزم رأي المعصوم عليه السلام، فاذا نقل الاجماع الشيخ- مثلاً- فنقله للاجماع يدل على اتفاق اهل عصره، فاذا ضم المنقول اليه ما حصل من الاتفاق في العصر السابق على عصر الشيخ الى ان ينتهي الى عصر الامام عليه السلام، فانه يتم عنده السبب التام المستلزم لرأيه عليه السلام، و بعض هذا السبب هو اتفاق عصر الشيخ الذي ثبت عنده بواسطة شمول أدلة الخبر له لانه بعض السبب، و الى هذا اشار بقوله:

«فهو في الاعتبار الى آخر الجملة». و بقوله: «مثل ما اذا نقلت على التفصيل فلو ضم اليه الى آخر الجملة». و بقوله: «كان المجموع كالمحصل» و قد اشار الى ان المدار في شمول أدلة الاعتبار ان يكون للخبر و لو بنحو بعض السبب بقوله:

«و لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تامه او ما له دخل فيه الى آخر الجملة».

تعيين حال السائل، و خصوصية القضية الواقعة المسئول عنها، و غير ذلك مما له دخل في تعيين مرامه عليه السلام من كلامه (1).

بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأي المعصوم

و ينبغي التنبيه على أمور:

الاول: إنه قد مرّ أن مبنى دعوى الاجماع غالبا، هو اعتقاد الملازمة عقلا، لقاعدة اللطف، و هي باطلة (2)، أو اتفاقا بحدس رأيه عليه السلام من

(1) غرضه الاستشهاد لما ذكره من انه لا- تفاوت في شمول أدلة الاعتبار للخبر بين كون المخبر به تمام الاثر الشرعي كالاخبار الناقلة للاحكام و بين كون المخبر به له دخل في الاثر الشرعي.

و حاصله: انه لا ريب و لا اشكال في شمول أدلة الاعتبار للخبر المتضمن لحال السائل و انه مثلا هو النميري الذي هو موسى بن اكيل النميري الثقة دون محمد بن نصير النميري الضعيف، او انه ابن سنان المتفق على توثيقه و هو عبد الله بن سنان دون محمد بن سنان المختلف فيه، او زكريا بن آدم الثقة دون زكريا بن ابراهيم المجهول، فان الخبر المتضمن لتعيين الراوي السائل من الامام عليه السلام مما يشمل أدلة الاعتبار و هو مما له دخل في ترتب الاثر، و مثله الخبر المتضمن لكون الرطل المسئول عنه هو الرطل العراقي او المدني، و مثله الخبر المتضمن لكون المرسل هو من مراسيل ابن ابي عمير.

(2) يتضمن هذا الامر بطلان الاجماع اللطفي من ناحية الكبرى، و بطلان الاجماع الاتفاقي و العادي و الدخولي من ناحية الصغرى في الغيبة الكبرى، فالاجماع بنحو اللطف باطل ثبوتا و غيره من الاجماع باطلة اثباتا. اما بطلان الاجماع بنحو اللطف الذي هو طريقة الشيخ (قدس سره) في دعوى حجية الاجماع كما صرح بها في العدة ردا على السيد علم الهدى المنكر لذلك، فان المتحصّل من المحكى من كلام السيد (قدس سره) هو انه لا يجب عقلا على الامام إلقاء الخلاف بين العلماء لئلا يتفقوا على قول مخالف للحكم الواقعي.

ففيما اذا اتفقوا على قول مخالف للحكم الواقعي لا- يجب عليه الظهور لا- يصلح الحكم الواقعي، فاتفقهم على رأي لا يكشف ذلك عن موافقتهم لرأيه عليه السلام، والآ لا-لقى الخلاف بينهم، وفيما اذا اختلفوا على قولين لا يكشف ان رأيه عليه السلام احد القولين، والآ لأحدث القول الثالث لعدم حكم العقل بوجوب ذلك على الامام عليه السلام.

قال السيد في محكي كلامه انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام عليه السلام: أي انه يجوز ان يكون الحكم الواقعي هو الحكم الموجود عنده عليه السلام، ثم قال (قدس سره) و الاقوال الأخر تكون كلها باطلة و لا يجب عليه الظهور، لانا اذا كنا نحن السبب في استتاره عليه السلام فكلما يفوتنا من الانتفاع به و بتصرفه من الاحكام نكون قد أوتينا من قبل نفوسنا، و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحق الذي عنده عليه السلام انتهى المحكي من كلام السيد (قدس سره).

و قال الشيخ (قدس سره) بعد نقله لكلام السيد و هذا عندي غير صحيح لانه يؤدي الى انه لا يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا، لانا لا نعلم بدخول الامام عليه السلام إلا بالاعتبار الذي بيناه، فمتى جوزنا انفراد عليه السلام بالقول و لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع .. الى آخر كلامه.

و المتحصّل من كلامه- المحكي في رسائل الشيخ الاعظم- وجهان:

الاول: ان وجه حجية اتفاق اهل العصر في الكشف عن رأي الامام انه يجب على الامام عليه السلام اظهار الحق لوجوب اللطف عليه، و اللطف هو ايجاد ما يقرب الى الطاعة و يبعد عن المعصية، و من الواضح توقف القرب الى الطاعة و البعد عن المعصية على معرفة الحكم الذي يجب الاتيان بمتعلقه، و الحكم الذي يحرم الاتيان بمتعلقه و لو لم يجب عليه الظهور لبيان الحق من التكاليف لما حسن التكليف، فان الغرض من التكليف اطاعته و مع عدم التمكن من الاطاعة لا يحسن التكليف، لان التكليف الذي لا يتمكن من اطاعته لغو و لا يحسن اللغو من الحكيم، و من الواضح

وجود التكليف من المولى الحكيم فيجب ايصاله على الامام بظهوره و تبليغه له لانحصار طريق الايصال للحكم الواقعي به، لعدم علم غير الامام بالتكليف الحق، ولذا يجب عليه الظهور لتبليغ ذلك، وهذا معنى وجوبه على الامام من باب اللطف.

الوجه الثاني: ما تضمنه صدر عبارته، وهو أخذ حجية الاجماع من الامور المسلمة المفروغ عنها، وينحصر عنده (قدس سره) في الدخولي واللفظي، والدخولي متعذر في الغيبة فيبقى اللفظي، فيكون اتفاق اهل العصر كاشفا عن موافقته لرأي الامام عليه السلام، وهذا مراده من قوله: وهذا عندي غير صحيح: أي انفراد الامام بالحكم الحق و بطلان الاقوال الأخر كما يراه السيد (قدس سره) غير صحيح، ثم علله بقوله: لانه يؤدي الى انه لا- يصح الاحتجاج باجماع الطائفة اصلا، لانا لا نعلم بدخول الامام الا بالاعتبار الذي بيناه، وهو كشف اتفاق اهل العصر عن رأيه، وبهذا المعنى يكون داخلا في الرأي مع المجمعين.

و هذا الوجه الثاني واضح الاشكال لعدم تسليم لزوم حجية الاجماع على كل حال، وأي ملزم بذلك اذا لم تتم قاعدة اللطف؟ فليس هذا وجهها في قبال الوجه الاول.

و اما الجواب عن الوجه الاول، فأولا: ان اللطف الواجب على الله الموجب لإرسال الرسل و نصب الأوصياء الحجج ليتمكن الخلق من الوصول الى معارفهم الحقّة و التكاليف الواقعيّة المشتملة على المصالح العائد للناس نفعها في نظام معادهم و معاشهم هو جعل ما به يكون لله على الناس الحجّة و لا يكون لهم عليه الحجّة، و هو وجود امام حيّ في كل وقت و عصر بحيث لو رجعوا اليه لأوصلهم الى ما يضمن لهم سعادة الدارين و ذلك حاصل في كل عصر و لا يخلو عصر من العصور عن وجود حجة لله على الناس لو رجعوا اليه لبلغهم الى معارفهم.

اما لو كان بحيث لو ظهر لهم لقتلوه فوجوب تبليغهم الى معارفهم يسقط لانه منوط بالرجوع اليه و الناس لا يرجعون اليه بل يقتلونه لو عرفوه، و حيث انه لا بد و ان يكون دائما لله على الناس الحجة كان وجوده فقط واجبا من باب اللطف.

اما تصرفه بايصال الناس الى ما هو الحق في معارفهم و احكامهم فلا يجب لعدم تحقق شرطه و هو الرجوع اليه، و لذا قالوا: ان وجود الامام لطف و شرطه متحقق دائما، و هو ان يكون لله على الناس الحجة، و تصرفه لطف آخر منوط بالرجوع الى الامام و هو غير متحقق، بل المتحقق نقيضه و هو عدم الرجوع اليه بل لو عرفوه لقتلوه، فلا يجب على الامام من باب اللطف الظهور لا يصال التكليف الحق.

فظهر ان هنا لطفين: وجود الحجة و تصرفه، و اللطف الاول موجود، و الثاني مفقود لعدم تحقق شرطه.

و اما كون الغرض من التكليف اطاعته و الا لكان لغواففيه اولاً: ان الغرض من التكليف كما يكون اطاعته كذلك يكون الغرض منه ان لا يكون للناس على الله الحجة، و هنا الغرض منه هو الثاني دون الاول.

و ثانياً: ان الغرض من التكليف مختلف، تارة يكون على وجه يجب ايصاله و لو بنحو وجوب الاحتياط في مورده، و اخرى يكون الغرض اوسع من ذلك بان يكون بنحو لو وصل لوجب على الناس من طاعته، و التكليف في مورد لا يصل من قبيل الثاني.

و ثالثاً: ان التكليف يكفي في عدم لغويته تحقق اطاعته في زمان من الازمنة، و لا بد بظهوره - عجل الله فرجه - بتحقيق فعليته و وصوله، و بتحقيق اطاعته.

و ثانياً: لو سلمنا وجوب تصرفه من باب اللطف على كل حال و عدم كونه مشروطا بالرجوع اليه، فانما يجب عليه الظهور لا بلاغ التكليف الحق حيث يكون التكليف الحق الذي ينفرد به فعلياً الزامياً، اما اذا لم يكن فعلياً بل كان انشائياً لم يتحقق شرط فعليته او كان غير الزامي فلا مورد لقاعدة اللطف، لعدم وجوب

فتوى جماعة، وهي غالباً غير مسلمة (1)، وأما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة، أو العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من

اطاعة التكليف الانشائي وعدم حرمة معصيته، وكذا اذا كان التكليف الواقعي غير الزامي فانه لا تكون هناك اطاعة واجبة ولا معصية فلا يجب عليه ايصال ما يقرب الى الطاعة اللازمة ولا ما يبعد عن المعصية فتأمل.

و ثالثاً: انه لو وجب عليه اتيان ما يقرب الى الطاعة وما يبعد عن المعصية من باب اللطف لوجب عليه التبليغ لكل فرد فرد من الناس، ولا يكفي بيانه للتكليف الحق في ضمن الاقوال، لانه انما يعمل به بعض اهل الاقوال وهم اهل القول الموافق له عليه السلام، واما من كان قوله غير موافق فلا يكون قريباً الى الطاعة ولا بعيداً عن المعصية، وما السبب لاختصاص بعض الناس بهذا اللطف دون غيرهم؟ بل هذا اللطف لوجب عليه التبليغ لكل فرد من افراد الناس، وهذا مما لا يلتزم به الشيخ (قدس سره) ولا كل من يقول بقاعدة اللطف.

فاتضح: ان الاجماع لاعتقاد الملازمة عقلاً من باب قاعدة اللطف باطل لبطلان قاعدة اللطف، ولذا قال (قدس سره): «ان مبنى دعوى الاجماع غالباً» وهي الاجماع الواردة في كتب شيخ الطائفة بل وما تقدمه، فان الظاهر من شيخ الطائفة ان الاجماع من باب اللطف هي طريقة من تقدمه ايضاً و تبعه الكثير ممن تأخر عنه، فالسبب في حجية الاجماع عندهم «هو اعتقاد الملازمة عقلاً» بين اتفاق اهل العصر ورأي الامام عليه السلام «لقاعدة اللطف وهي باطلة» كما عرفت.

(1) لما فرغ من بطلان الاجماع من باب قاعدة اللطف كبروياً وفي مرحلة الثبوت أشار الى بطلان الاجماع من باب الحدس اتفاقاً، والوجه في دعوى الاجماع من باب الحدس اتفاقاً وان كان لا مانع منه كبروياً وفي مرحلة الثبوت لا مكان ان يكون هناك جماعة يحسد من رأيهم رأي الامام عليه السلام، ألا انه ممنوع صغروياً في زمان الغيبة فان السبب في حدس رأي الامام من رأي بعض متبعيه انما هو حيث يكون لأتباعه

الفتاوى، فقليل جدا في الاجتماعات المتداولة في السنة الاصحاح، كما لا يخفى، بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة في زمان الغيبة (1)، و إن احتمال تشرف بعض الاوحدى بخدمته و معرفته أحيانا (2)، فلا يكاد يجدي نقل الاجماع إلا من باب نقل السبب

المخلصين اجتماع بخدمته، و هو في الغيبة معلوم لعدم اجتماع غير الأوحدى به و هو كالكبريت الاحمر، و الى هذا اشار بقوله: «بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة و هي غالبا غير مسلمة».

(1) حاصله الاشكال ايضا في دعوى الاجماع الدخولي لا من ناحية الكبرى و مرحلة الثبوت، بل من ناحية الصغرى و مرحلة الاثبات، فان دعوى الاجماع بنحو الدخول نادر جدا في الاجتماعات المتداولة في كلمات الاصحاح و كتبهم، بل غير موجود في كلمات الاعلام الذين هم في الغيبة، و مستحيل عادة ان يتبع احد في الغيبة كلمات العلماء المعروفين و غير المعروفين بحيث يقطع بدخول الامام فيمن حصل على رأيهم من المجمعين، و الى هذا اشار بقوله: «بل لا يكاد يتفق الى آخر الجملة».

و مثله الاشكال في الاجماع العادي فانه مع كون دعواه نادرة جدا في كلمات الاصحاح انه انما يلزم قولهم قوله عليه السلام عادة فيما اذا كان اصحابه يجتمعون و يصدر عن رأيه و هو غير متحقق في الغيبة الكبرى، و الى هذا اشار بقوله: «او العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى» أي ان العلم برأي الامام عليه السلام الحاصل من الاطلاع على ما يلزمه عادة من فتاوى المفتين «ف» هو كالاجماع الدخولي «قليل جدا في الاجتماعات المتداولة في السنة الاصحاح».

(2) لا يخفى ان الاجماع التشرّفي مما لا ينكر حصوله لبعض الاوحديين البالغين غاية الكمال ما عدا العصمة الواجبة، إلا انه انما يثمر حيث ينفرد هذا الاوحدى بدعوى الاجماع، اما اذا سبقه من غير اهل رتبته مدع للاجماع فانه من المحتمل ان يكون دعواه للاجماع لقاعدة اللطف او العادة او الاتفاق الحدسي، و لا يدل دعواه

بالمقدار الذي أحرز من لفظه، بما اكتنف به من حال أو مقال، ويعامل معه معاملة المحصّل (1).

تعارض الأجماعات المنقولة

الثاني: إنه لا يخفى أن الأجماعات المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب، وأما بحسب السبب فلا تعارض في البين، لاحتمال صدق الكل (2)، لكن نقل الفتاوى على الأجمال بلفظ الأجماع حينئذ، لا يصلح لأن يكون سببا، ولا جزء

للأجماع غير المتفرد به على أنه قد تشرف وأخفاه لبعض دواعي الإخفاء التي مرت بالإشارة إليها.

(1) هذا تفريع على تحقق الأجماع باحد الأنحاء المتقدمة من باب اللطف أو العادة أو الاتفاق على فرض تحققها.

وحاصله: أنه قد علمت عدم جدوى هذا الأجماع من ناحية المسبب لانا لا نقول بالملازمة فيها، وأما بالنسبة إلى نقل السبب فحيث أنه مما يمكن أن يكون بعض ما يترتب عليه الأثر الشرعي، فيعامل معه معاملة المحصل بالمقدار الذي يحرز منه من مقدار السبب الذي يقتضيه نقله من حاله من كونه كثير التتبع والضبط أو قليله، ومن مقاله بان يقول تارة: أجمع أصحابنا كلهم، وأخرى الظاهر من أصحابنا الاتفاق وأمثال ذلك، وإلى هذا أشار بقوله: «فلا يكاد يجدي نقل الأجماع إلا من باب نقل السبب» دون المسبب، وفي السبب إنما هو «بالمقدار الذي أحرز من لفظه إلى آخر الجملة».

(2) إن هذا الأمر لبيان التعارض في الأجماعات المنقولة، فيما إذا نقل أجماعان أو أكثر على حكمين أو على أحكام، كما لو نقل أجماع على وجوب شيء ونقل أجماع آخر على حرمة أو نقل أجماع ثالث على استحبابه، فهل التعارض يكون في السبب والمسبب أو أنه يكون في المسبب دون السبب؟

و توضيحه: ان التعارض هو التكاذب بان نعلم اجمالا بكذب احدهما و لا اشكال في وقوع التعارض في المسبب في الاجماعين المنقولين على حكمين، لوضوح عدم امكان ان يكون للواقعة الواحدة حكمان واقعيان، فلا يعقل ان يكون الشيء الواحد واجبا واقعا و حراما واقعا او مباحا او مكروها او مستحبا، فهما في المسبب متكاذبان للعلم الاجمالي بكذب احدهما و ان ذلك الشيء الواحد لا بد و ان يكون حكمه الواقعي واحدا.

و ينبغي ان لا يخفى ان لزوم التكاذب في المسبب في الاجماعين انما هو في وجوه الاجماع التي اشار اليها في عبارته من الدخولي و اللطفي و العادي و الاتفاقي، اما اذا كان الوجه في دعوى الاجماع هو وجود دليل معتبر للمجمعين فيمكن ان لا يتكاذبا في المسبب ايضا، لعدم المانع من وجود دليلين معتبرين متنافيين فان المسبب في هذين الاجماعين هو الدليل المعتبر، و من الواضح امكان وجود دليلين معتبرين متعارضين، و على هذا فالتعارض يقع بين مدلول الدليلين لا بين الاجماعين لا سببا و لا مسببا.

و لكنه حيث لم يتعرض لهذا الوجه من الاجماع، و ما تعرض له من وجوه الاجماع المسبب فيها كلها هو رأي الامام و الحكم الواقعي، و قد عرفت عدم امكان ان يكون للشيء الواحد حكمان واقعيان، فهي كلها متعارضة في المسبب.

و اما بحسب السبب فيمكن ان يتكاذبا فيه ايضا و يمكن ان يكونا صادقين فيه.

و بيان ذلك: انه لو كان الاجماعان - مثلا - كلاهما دخوليين او لطفيين فانهما متكاذبان في السبب ايضا، لعدم امكان صدق دعوى اجتماع جميع العلماء بحيث يكون الامام بعضهم على حكمين واقعيين متنافيين، لبداهة عدم امكان اجتماعهم كذلك، و عدم امكان دخول الامام مع كل من المجمعين في الدخولي، و نعلم اجمالا بعدم اجتماعهم كذلك و عدم دخوله عليه السلام في كل واحد من الاجماعين.

سبب، لثبوت الخلاف فيها (1)، إلا إذا كان في أحد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول إليه برأيه عليه السّلام لو اطلع عليها، ولو مع اطلاعه

و اما اللطيفين فانه ايضا كذلك لعدم امكان ان يتفق اهل العصر كلهم على حكمين متنافيين في واقعة واحدة فهما متكاذبان في السبب ايضا.

و اما اذا كانا عاديين او اتفاقيين فلا مانع من ان يكونا صادقين معا في نقل السبب، لا مكان ان ينقل كل من الناقلين للاجماع عن جماعة يرى الملازمة العادية او الاتفاقية بينهما وبين رأي الامام عليه السّلام، هذا اذا عرفنا الوجه في الاجماعين المنقولين، و اما اذا لم نعرف الوجه فيهما و ان الملازمة عند الناقلين هل هي من باب اللطف او الاتفاق مثلا، فحيث انه يحتمل ان يكون من باب الاتفاق فلا علم بكذب احدهما في السبب، وهذا هو مفروض المتن ولذا حصر التعارض فيها في المسبب دون السبب، وقال (قدس سره): «فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب» لعدم امكان ان يكون للواقعة الواحدة حكمان واقعيان، فنعلم اجمالا بكذب احد المسيبين فيهما «و اما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل» لانه من الجائز ان يكون الإجماعان او الاجماعان من باب العادة او الاتفاق، بان يكون احد الناقلين اطلع على اقوال جماعة بالوجوب حصل له القطع منها برأي الامام، و الآخر اطلع على اقوال جماعة اخرى بالحرمة حصل له القطع ايضا منها برأي الامام عليه السّلام.

و من الواضح: ان التعارض منوط بالعلم بكذب احدها، و مع احتمال صدقها جميعا لا علم بالكذب فلا تعارض بينها في نقل السبب.

(1) توضيحه: ان الناقل للاجماع، تارة ينقل آراء المجمعين بالتفصيل بان ينقل اسماء القائلين، فيقول- مثلا- قال الشيخ المفيد و شيخ الطائفة و السيد علم الهدى و فلان و فلان (قدس سرهم) و اخرى ينقله بالاجمال بلفظ الاجماع فقط بان يقول- مثلا- اجمع اصحابنا.

و على كل منهما فتارة يكون في احد الجماعين المتعارضين خصوصية، و اخرى لا تكون هناك خصوصية.

و الكلام فعلا- في الصورة الاخيرة و هي الاجماعان المنقولان على نحو الاجمال، و لا يكون لاحدهما خصوصية من جهة امكان كون احدهما سببا تاما او جزء سبب، اما عدم امكان كون كل منهما سببا تاما فهو بديهي بعد فرض تعارضهما و تكاذبهما في المسبب، فانه بعد فرض تكاذبهما في المسبب لا يمكن ان يصلح كل منهما لان يكون سببا تاما عند المنقول اليه، لان لازم كونه سببا تاما حصول العلم منه برأي الامام، و مع العلم بكذب احدهما يعلم بعدم سببية احدهما التامة، فصلوح كل منهما لان يكون سببا تاما خلف.

و اما صلاحية كل منهما لان يكون جزء سبب فممنوع ايضا و لا يصلحان لان يكونا جزء سبب ايضا، لفرض كونهما منقولين بالاجمال و لا خصوصية في احدهما، فأخذ احدهما لان يضم اليه دون الآخر مع كون الآخر يتنافيه فيما يترتب عليه من الحكم الواقعي و لو بكونه جزء سبب له لا- وجه له، فانه مع كونه ترجيحا بلا- مرجح لا- يعقل ان يقتضي الملازمة للحكم الواقعي بنحو كونه جزء سبب له مع اقتضاء الاجماع الآخر عدم الملازمة لهذا الحكم، لفرض كون الاجماع الآخر يقتضي حكما آخر واقعا غير هذا الحكم، و لذا قال (قدس سره): «لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ» مع عدم الخصوصية في احدهما «لا يصلح لان يكون سببا» تاما للعمل بكذب احدهما المانع من العلم بالملازمة «و لا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها» أي حيث كان كل منهما مخالفا للآخر في الاقتضاء لحكم غير ما يقتضيه الآخر كان مانعا ان يكون جزء سبب يوجب العلم بالحكم.

و من هذا يعلم اجمالا- فيما اذا كان الناقل للاجماع قد نقل الاقوال بالتفصيل في ذكره أسماء المجمعين و لم يكن لاحد الجماعين المنقولين بالتفصيل خصوصية على الآخر، بان كان كل منهما ينقل عن جماعة من المتأخرين أو المتقدمين قد تساوى افراد الجماعتين من ناحية الورع و الضبط و غيرهما من النواحي الأخر، فانه ايضا لا يصلح ان يكون كل منهما سببا تاما و لا جزء سبب، و الحال فيه كالصورة السابقة.

على الخلاف، وهو وإن لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد، إلا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك إلا مجملًا بعيد (1)،

(1) قد عرفت ان وجود الخصوصية في احد الاجماعين دون الآخر على صورتين ايضا، لانهما اما ان يكونا منقولين بالتفصيل، او بالاجمال بلفظ الاجماع من دون ذكر اسماء المجمعين

اما في المنقولين بالتفصيل مع وجود الخصوصية في احدهما دون الآخر كما لو كان في احد الاجماعين افراد المجمعين من القدماء الأجلاء الموجودين في عصر الائمة عليهم السلام، ولم تكن هذه الخصوصية في افراد المجمعين في الاجماع الآخر، فان المنقول اليه اذا كان ممن يرى الملازمة العادية- مثلا- يكون الاجماع المشتمل على تلك الخصوصية سببا تاما عنده فضلا عن كونه جزء سبب، و اذا كان لا يرى الخصوصية يكون الاجماع جزء سبب فيمكن ان يضم اليه حتى يحصل عنده الاجماع الذي هو السبب التام، ولا يكون الاجماع الآخر عنده سببا ولا- جزء سبب مع وجود الاجماع المشتمل على تلك الخصوصية، و الى هذا اشار بقوله: «إلا اذا كان في احد» الاجماعين «المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام الى آخر الجملة».

و اشار ان ذلك فيما اذا كان منقولا بالتفصيل بقوله: «و هو و ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً ببعيد» أي ان صلاحية هذا الاجماع المشتمل على الخصوصية لان يكون سببا تاما عند المنقول اليه ليست ببعيدة، و ان كان هناك اجماع مفصل آخر معارض له، لاشتمال الاول على خصوصية تقتضي ذلك عند المنقول اليه دون الاجماع الآخر.

و اما في المنقولين بالاجمال فالذي يظهر من المصنف استبعاد ان يكون في احد الاجماعين خصوصية تقتضي كونه سببا عند المنقول اليه، لان الخصوصية انما هي في افراد المجمعين، و مع عدم الاطلاع عليهم تفصيلا كما هو المفروض من كون الاجماع

نقل التواتر بالخبر الواحد

الثالث: إنه يتقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر، وأنه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به إخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول إليه بما أخبر به لو علم به (2)، و من

منقولاً- بالاجمال بلفظ اجمع اصحابنا او مثله من الفاظ نقل الاجماع على وجه الاجمال كيف تحصل تلك الخصوصية المقتضية لكونه سببا تاما مع وجود الاجماع المعارض؟ ولذا استبعد المصنف ذلك وقال: «إلا انه مع عدم الاطلاع عليها» أي مع عدم الاطلاع على اهل الفتاوى «كذلك» أي تفصيلا، فان المفروض انه قد نقل الاجماع بنحو الاجمال فلا يكون للمنقول اليه اطلاع عليها «ألا مجملا» فان ادعاء حصول الخصوصية في احدهما دون الآخر «بعيد».

(1) لعله اشارة الى ان الخصوصية الموجبة لكون احدهما سببا دون الآخر، تارة تكون في افراد المجمعين و هذه الخصوصية غير موجودة في نقل الاجماع بنحو الاجمال، و اخرى تكون في ناقل الاجماع، فان الناقل لاحد الاجماعين من القدماء الاجلاء الموجودين في عصر الامام عليه السلام فانه لا يعقل ان يكون ناقلا عن المتأخرين عن زمانه، و حيث كان من الأجلء الذين لا يعتمدون الا على فتاوى الأجلء ايضا، فان إجماعه و ان كان منقولاً بالاجمال إلا انه يكون ذا خصوصية دون الاجماع الآخر فيما اذا كان ناقله من المتأخرين و لم يكن في الجلالة كناقل الاجماع الاول، و حينئذ فلا بعد في ان تحصل الخصوصية في احدهما الموجبة لكونه سببا تاما عند المنقول اليه دون الاجماع الآخر، و ان كان كلا الاجماعين منقولين بالاجمال.

(2) هذا الامر لبيان التواتر المنقول، و توضيحه أن المعروف في معنى التواتر هو اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة: أي اخبار جماعة يفيد قولهم بذاته عادة العلم بما خبروا به، فان لازم امتناع تواطئهم على الكذب عادة كون اخبارهم بما انه اخبار يقتضي بذاته عادة العلم بالخبر، لان احتمال عدم المطابقة للواقع، اما

لاحتمال الكذب، او لاحتمال الخطأ، و اذا كان هو الاخبار من جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فامتناع التواطؤ على الكذب مما ينفي عدم المطابقة من ناحية الكذب، و نفيه لاحتمال الخطأ أكد، لان الخطأ حيث انه عن لا عمد فاحتمال كون هؤلاء الجماعة أخطئوا كلهم من باب الصدفة مستحيل غاية الاستحالة بحسب العادة، فانهم حيث كانوا من الكثرة- مثلا- بحيث يمتنع ان يتواطؤوا على الكذب، فاحتمال خطئهم كلهم من باب الصدفة اولى بالامتناع عادة، فان الكثرة عادة اشد منعا لاحتمال الخطأ في المحسوسات من منعها لاحتمال التواطؤ على الكذب.

وقد تبين مما ذكرنا: ان التواتر هو ما يستلزم العلم بالمخبر به لانه اخبار قد تواتر من دون ملاحظة حال المخبرين، هذا هو المعروف في معنى التواتر.

و يطلق ايضا على اخبار جماعة يفيد اخبارهم العلم بالمخبر به سواء كان قولهم مما يقتضي ذلك عادة ام لا.

و المعنى الثاني اعم من المعنى الاول لانه منوط بالعادة و هي لا يختلف حالها بحسب الاشخاص، بخلاف المعنى الثاني لان اخبار من يفيد قولهم العلم اذا لم يكن مقيدا بالعادة فقد يفيد العلم عند شخص و لا يفيد عند شخص آخر، فيصدق المعنى الثاني دائما على التواتر المفيد للعلم عادة و يصدق في اخبار من لا يفيد العلم بحسب العادة، و لكن يحصل منه العلم عند بعض، فلذا كان اعم من المعنى الاول.

فاذا عرفت معنى التواتر- يتضح لك: ان التواتر وصف للخبر بحال نفسه لانه هو خبر قد تواتر، و وصف للمخبر به باعتبار كون الاخبار به كان متواترا، فهو وصف له باعتبار غيره، و هو خبره لا باعتبار نفسه، فهناك سبب و هو الخبر المتواتر و مسبب و هو المخبر به.

ويمكن ان يقال: انه وصف للمخبر به ايضا بحال نفسه و ان كان سببه تواتر نفس الخبر، فهو من قبيل الوسطة في الثبوت التي يكون الاثر موجودا في الوسطة و ذي

الواسطة، كالنار بالنسبة الى حرارة الماء فان النار واسطة في ثبوت الحرارة للماء و هي موجودة ايضا في النار، هذا اذا كان المراد من المخبر به مؤدى الخبر.

و اما اذا كان المراد من المخبر به مطابق المؤدى فهو ليس بمتواتر، و وصفه بالتواتر بحال غيره لا بحال نفسه.

و لا يخفى ان الحال كذلك، فان الخبر الدال على شي ء- كمجي ء زيد- حسي، و اما مطابقه و هو مجي ء زيد في الخارج فليس بحسي.

و يتضح لك ايضا مما ذكرنا انه اذا قام التواتر عند شخص فالخبر متواتر و المخبر به متواتر، فانه اذا اخبر جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فنفس اخبار الجماعة متواتر و ما اخبروا به متواتر، هذا حال التواتر المحصل و هو حسي.

و اما التواتر المنقول فهو نقل لنفس السبب و هو الخبر المتواتر عن حس، و للمسبب و هو المخبر به نقل عن حس ايضا. نعم هو نقل لمطابق المخبر به في الخارج عن حدس.

و قد عرفت مما مر في الاجماع ان أدلة اعتبار الخبر الواحد كما تشمل المخبر به عن حس كذلك تشمل المخبر به عن حدس اذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب و وقوع المسبب في الخارج، لانه اخبار حسي عما يستلزم اثرا شرعيا و ان لم يكن حسيًا عن نفس الاثر الشرعي.

و الحاصل: ان الناقل لتواتر خبر ينقل الخبر و المخبر به عن حس و مطابق المخبر به في الخارج عن حدس. و لما كان الاثر لمطابق المخبر به في الخارج، فاذا كان الناقل ينقل التواتر العادي فهو حجة لانه نقل للمخبر به عن حس و مطابقة المخبر به لما في الخارج امر عقلي لان المفروض ان استلزامه للصدق لانه يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

و اما اذا كان الناقل يقول بالتواتر بالمعنى الثاني فالتواتر عنده متحقق، و اما عند غيره فيثبت حيث يفرض ان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين السبب المنقول عن حس

حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالاً عليه، كما إذا أخبر به على التفصيل، فربما لا يكون إلا دون حد التواتر، فلا بد في معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الاخبار، يبلغ المجموع ذاك الحد (1).

وبين مسببه فأدلة الخبر تقتضي ترتيب الاثر على ما له اثر شرعي اذا كان ما له الاثر حسياً، والى هذا اشار بقوله: «وانه من حيث المسبب لا بد في اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لو علم به» كما لو اخبر العادل بان الخبر الكذائي قد نقله جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة.

(1) توضيحه: انه قد عرفت ان التواتر يطلق على معنيين:

الاول: اخبار جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وهذا يستلزم العلم بالمخبر به بحسب اقتضاء من ذاته وكونه اخبارا تواتريا.

الثاني: اخبار جماعة يحصل من قولهم العلم بالمخبر به عند من قام عنده التواتر، وان لم يكن أخبارهم بحسب العادة مما يقتضي بذاته العلم بالمخبر به.

ثم ان الناقل للتواتر لا يخلو: اما ان ينقله بالتفصيل بان ينقل اسماء نقلة الخبر او ينقله بالاجمال بان يقول ان الخبر الكذائي قد نقل متواترا من دون ذكر اسماء النقلة له.

فان نقله بالتفصيل: فتارة يكون المنقول عنهم يحصل منهم العلم بحسب العادة لو سمعهم المنقول اليه بالمشاهدة، وهذا نقل للسبب التام الموجب للعلم بالمخبر به، وتشمله أدلة حجية الخبر لانه نقل حسي بالنسبة الى السبب، ويثبت المسبب أي المطابق بالملازمة.

واخرى: تكون الجماعة المنقولة اسماؤهم بالتفصيل مما لا يستلزم عادة العلم بالمخبر به ولكن قد حصل للناقل منه العلم ولذا جعله من المتواتر، وحينئذ يختلف الحال في المنقول اليه.

فان كان الجماعة المنقول عنهم ممن يحصل من قولهم العلم للمنقول اليه فيما لو شاهدتهم وسمع منهم فهذا ايضاً يكون نقلاً لسبب تام عند المنقول اليه ويستلزم المخبر به بالملازمة وتشمله أدلة حجية الخبر بما هو سبب تام.

وان كان الجماعة المنقول عنهم ممن لا يحصل للمنقول اليه العلم من خبرهم لو كان قد شاهدتهم وسمع منهم، فلا يكون هذا نقلاً للسبب التام وانما يكون نقلاً لجزء السبب، لانه لو ضم اليه لكان سبباً تاماً وتشمله أدلة الاعتبار بما هو جزء سبب كما عرفت ذلك في نقل الاجماع، هذا فيما اذا كان الناقل للتواتر قد نقله بالتفصيل.

واما اذا كان ممن ينقله بالاجمال، فان عرف من حاله انه ممن يرى التواتر بالمعنى الاول ولا يرى اخبار الجماعة الذي لا يحصل العلم من قولهم بحسب العادة من التواتر، وان حصل من قولهم العلم لغيره او عرف من حاله انه ممن لا يحصل له العلم الا مما يوجب العلم بحسب العادة، ولا يكون الخبر من المتواتر عنده إلا اذا كان قد نقله جماعة يوجب اخبارهم العلم بالمخبر به لانه اخبار يقتضي ذلك عادة، فهذا يكون نقلاً للسبب التام ايضاً وتشمله أدلة الاعتبار بما هو سبب تام.

واما ان عرف من حاله انه ممن يرى التواتر بالمعنى الثاني او لم يعرف حاله فيكون نقله نقلاً لجزء السبب لانه هو القدر المتيقن من هذا النقل، ولا بد للمنقول اليه من الضم له ليحصل السبب التام، والى هذا اشار بقوله: «من حيث السبب» فيما اذا كان الناقل قد نقل التواتر بنحو الاجمال فانه «يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالاً عليه كما اذا اخبر به على التفصيل فربما» يكون سبباً تاماً وربما «لا يكون إلا دون حد التواتر» فيكون نقلاً لجزء السبب «فلا بد في معاملته معه» أي فلا بد من معاملة المنقول اليه مع المنقول «معاملته» أي معاملة جزء السبب فلا بد «من لحوق مقدار آخر من الاخبار» وضمها اليه حتى «يبلغ المجموع ذاك الحد» أي حتى يبلغ المجموع السبب التام.

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة- ولو عند المخبر- لوجب ترتيبه عليه، ولو لم يدل على ما بحد التواتر من المقدار (1).

(1) توضيحه: ان الاثر المترتب على التواتر، تارة يكون اثرا للمخبر به كالمخبر المتواتر الذي يتضمن الاخبار عن حكم من الاحكام، وهو كالخبر المتواتر الدال على وجوب شيء او حرمة او غيرهما من الاحكام الباقية، والكلام المتقدم كله كان بملاحظة هذا الاثر الذي هو اثر للمخبر به.

واخرى يكون الاثر لنفس التواتر ولو عند المخبر بالتواتر، كما لو اخبر الناقل للتواتر- مثلاً- بان وقف الواقف الفلاني قد نقل بالتواتر سواء كان الناقل للتواتر قد حصل التواتر بنفسه او كان قد نقل له الثقة ما يكون تواترا عنده بحيث كان الناقل لهذا التواتر قد نقل له الناقل الثقة ما يكون تواترا عنده لو حصّله بنفسه، و كان هذا الناقل للتواتر ممن له تعلق بميراث الواقف، فيكون هنا لهذا التواتر المنقول اثران: اثر يترتب على المخبر به وهو ثبوت الوقف الذي اخبر عنه، و اثر لنفس التواتر الثابت عند المخبر من لزوم عدم ميراثه بالنسبة الى الوقف الذي ثبت عنده بالتواتر وقف الواقف له، فانه بعد ان اخبر الناقل للتواتر فقد تحقق الوقف عنده بالتواتر وقد حصل له العلم بالوقف، ولازمه خروج الموقوف عن الميراث، فلا بد أن لا يرث الناقل منه، وهذا اثر يترتب على التواتر عند المخبر ولا بد من ترتيبه عليه وان كان ما نقله لم يبلغ حد التواتر عند المنقول اليه، ولذا قال (قدس سره): «نعم لو كان هناك اثر للخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر» لا للمخبر به «لوجب ترتيبه عليه» لانه اثر لنفس التواتر والمفروض ثبوت التواتر عند المخبر لفرض نقله لتواتره فيجب ترتيب الاثر بالنسبة الى المخبر «ولو لم يدل» ما نقله من التواتر «على ما بحد التواتر من المقدار» الذي يحصل به التواتر عند المنقول اليه.

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى (1)، ولا يساعده

(1) لا يخفى ان الشهرة تارة: تكون في الرواية، بان تكون الرواية قد كثر ورودها في الاصول القديمة الأصلية التي جمعت في الجوامع الاربعة، وهذه الشهرة من مرجحات الرواية عند المعارضة و الكلام فيها في باب التعارض.

واخرى: تكون في العمل بالرواية بان يستند المشهور في الفتاوى الى رواية بخصوصها، وتسمى هذه الشهرة بالشهرة العملية، وهذه الشهرة هي الشهرة الجابرة فيما اذا كانت الرواية التي استند اليها المشهور مرسله او ضعيفة، فان استناد المشهور اليها يرفع الغمز فيها من ناحية الارسال و يجعلها بحكم الرواية المتصلة بسندها الى المعصوم، و يجبر ضعفها ان كانت ضعيفة و يجعلها بحكم الرواية الصحيحة، لان المتحصّل من أدلة اعتبار الخبر الواحد هو حجية الخبر الموثوق بصدوره و استناد المشهور اليها يجعلها من مصاديق الخبر الموثوق، و ليست هذه الشهرة هي محل الكلام في المقام.

و ثالثة: الشهرة في الفتوى من دون استناد الى دليل مصرّح به.

و الكلام فيها تارة: من ناحية كونها موجبة للغمز في الرواية الصحيحة فيما اذا قامت الشهرة في الفتوى على خلافها، فان اعراض المشهور عن الاستناد الى الرواية الصحيحة الماثلة نصب اعينهم و افتأؤهم بخلاف ما دلت عليه- هل يوجب و هنا و عدم الوثوق بها مطلقا او في خصوص ما اذا كانت الرواية الصحيحة على وفق الاحتياط او القاعدة و مع ذلك تقوم الشهرة في الفتوى على خلافها، او لا توجب و هنا فيها مطلقا؟

و تشارك هذه الشهرة من هذه الجهة الشهرة العملية بدعوى ان استناد المشهور الى الرواية المرسله او الضعيفة و إفتأؤهم على طبقها مع وجود الرواية الصحيحة الدالة على خلاف ذلك يوجب و هنا بالاعراض عنها.

دليل (1)، و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تقيده أقوى مما يفيد الخبر (2)، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم

وعلى كل فالكلام في الشهرة الفتوائية في المقام ليس من هذه الناحية ايضا و الكلام فيها في باب التعادل و التراجع.

و اخرى: يقع الكلام في الشهرة الفتوائية من ناحية كونها احد الظنون الخاصة، و هذا الفصل معقود للتكلم فيها من هذه الناحية.

وقبل الشروع في الادلة التي ذكرت لحجيتها لا باس بالاشارة الى تفسيرها.

و قد عرفها الشيخ الاعظم في الرسائل: بفتوى جلّ الفقهاء المعروفين سواء كان في مقابلها فتوى غيرهم بالخلاف أم لم يعرف الخلاف و الوفاق من غيرهم.

و لا- يخفى ان تعريفها بذلك مما يشمل الاجماع ببعض الوجوه التي مرّ ذكرها، فان فتوى جلّ الفقهاء المعروفين حيث لا يعرف الخلاف من غيرهم هو المسمى بالاجماع السكوتي، و هو الاجماع الذي لم يعبر عنه بلفظ الاجماع، و يأتي فيه ما مرّ من الكلام في الاجماع المعبر عنه بلفظ الاجماع كما لا يخفى.

و الاولى تعريفها بانها: هي تطابق فتاوى جماعة كثيرة من الفقهاء غير الموجبة للعلم بالواقع و لا للعلم بوجود دليل معتبر سنداً و دلالة و جهة.

(1) قد تقدم ان الاصل عدم حجية الظن ما لم يقيم على حجّيته دليل يوجب القطع بحجّيته فاذا لم تكن الادلة التي ذكرت لحجيتها مما تفيد القطع بالحجّية فهي باقية على مقتضى الاصل و هو عدم حجيتها، و لذا اكتفى في نفي حجيتها بقوله: «و لا يساعده دليل» أي ان القول بحجية الظن الحاصل من الشهرة في الفتوى لا يساعده دليل، و حيث لا يساعده دليل فهو باق على اصالة عدم الحجّية.

(2) قد ذكروا لحجية الظن الحاصل من الشهرة اكثر من ما اشار اليه المصنف، و لعل عمدة الادلة ثلاثة، و هي التي اشار اليها في عبارته:

دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غايته تنقيح ذلك بالظن، وهو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، ولا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة (1).

الاول من الادلة: ان المناط لحجية الخبر الواحد الثابتة حجيته بالقطع هو كونه مما يفيد الظن، و الظن الحاصل من الشهرة أقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد، فما دل على حجية الخبر يدل على حجية الشهرة بالفحوى، فان الفحوى هي مفهوم الموافقة الذي هو عبارة عن دلالة المنطوق على حكم يكون مناط ذلك الحكم في غيره أقوى مما في المنطوق، كدلالة لا تغل لهما اف على حرمة الضرب، فاذا ثبت ان المناط لحجية الخبر هو الظن الحاصل منه و ان الظن الحاصل من الشهرة أقوى منه كانت أدلة حجية الخبر دالة على حجية الشهرة بالفحوى.

لا يقال: ان مفهوم الموافقة مشروط بان تكون الاقوائية ارتكازية، و اقوائية الشهرة في افادتها للظن ليست ارتكازية، فلا تكون الدلالة من الدلالة بالفحوى.

فانه يقال: ان الارتكاز في مفهوم الموافقة هو امر كلي، و هو لزوم تحقق الحكم فيما هو أقوى منه في المناط، فاذا كان المناط في حجية الخبر هو الظن فالارتكاز في تحقق الحكم فيما هو أقوى منه ظنا موجود، و لا داعي لان يكون نفس الظن بخصوص الشهرة ارتكازيا، و قد اشار الى هذا الدليل بقوله: «و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه» أي على حجية الظن الحاصل من الشهرة «بالفحوى لكون الظن الذي تفيد» أي الشهرة «أقوى مما يفيد الخبر».

(1) و حاصل ما اجاب به المصنف عن هذا الدليل وجهان:

الاول: انه الدلالة بالفحوى لا بد فيها من القطع بمناط الحكم المنطوق لان تكون الاولوية قطعية، و لا قطع بكون المناط في حجية الخبر هو افادته للظن، و غايته هو الظن بكون المناط في حجيتته هو الظن فتكون الاولوية ظنية لا قطعية، و مرجع

الأولوية الظنيّة الى الظن بكون الشهرة أولى بالحجية من الخبر، و هو بنفسه ظن من الظنون يحتاج الى دليل قطعي يقوم على حجيته.

و الحاصل: انه لا دليل على حجية الأولوية الظنية، و انما الدليل قائم على حجية الأولوية القطعية و الأولوية هنا ظنية لا قطعيّة، و الى هذا اشار بقوله: «ضرورة عدم دلالتها» بنحو القطع «على كون مناط اعتباره» أي مناط اعتبار حجية الخبر هو «افادته الظن غايته تنقيح ذلك بالظن» أي غايته انا نظن بان مناط الاعتبار في الخبر هو افادته للظن و هذا تنقيح للمناط بنحو الظن لا بنحو القطع، و لا بد في الدلالة بالفحوى من تنقيح المناط فيها بالقطع دون الظن، و لذا قال: «و هو» أي تنقيح المناط بالظن «لا يوجب إلا الظن بانها» أي الشهرة «أولى بالاعتبار» من الخبر «و لا اعتبار به» أي و لا اعتبار بالمناط المنقح بالظن لانه اولوية ظنية لا قطعية.

الوجه الثاني في الجواب عن هذا الدليل: انا نقطع بانه ليس المناط في حجية الخبر هو افادته للظن بان يكون افادته له هو العلة التامة في حجيته، لان لازم العلية التامة في تنقيح المناط هو ثبوت الحكم بنحو الكلية بحيث يكون المورد احد مصاديقه كما في قولنا لا تشرب الخمر لانه مسكر، فان المستفاد منه كون المناط في حرمة الخمر هو الاسكار، و الخمر احد مصاديق الاسكار، فالحكم المستفاد منه هو حرمة كل مسكر، فلذا يصح ان نقول الخمر حرام لان كل مسكر حرام، و لو كان الظن هو المناط لحجية الخبر لصح ان نقول الخبر حجة لان كل ظن حجة، و هذا لا يلتزم به القائل بحجية الشهرة من باب الفحوى.

هذا مضافا الى انه لو كان المناط في حجية الخبر هو افادته للظن لاختصت حجية الخبر بالخبر المفيد للظن، و سيأتي في أدلة اعتبار الخبر دلالتها على حجية الخبر الواحد و ان لم يفد الظن، بل و ان كان الظن قائما على خلاف الخبر الواحد، و هذا مما يدل بالقطع على انه ليس المناط في حجيته افادته للظن.

وأضعف منه، توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه، لوضوح أن المراد بالموصول في قوله في الأولى خذ بما اشتهر بين أصحابك وفي الثانية ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين

نعم، يمكن ان يكون كونه مما يفيد الظن نوعا حكمة في جعل حجيته، والحكمة لا تتعدى موردها، والتعدّي عن المورد للعلة دون الحكمة، ولذا قال: «مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط» أي دعوى القطع بانه ليس المناط في حجيته هو افادته للظن «غير مجازفة».

ولا يخفى ان الجواب الاول والثاني مبني على تسليم كون الظن المستفاد من الشهرة اقوى من الخبر، فان الجواب الاول هو عدم القطع بان المناط في حجية الخبر افادته للظن، والثاني القطع بان افادته للظن ليس هو المناط في حجيته.

ولكنه يمكن ان يدعي عدم تسليم ذلك، وان الظن المستفاد من خبر العادل اقوى من الظن المستفاد من الشهرة كما هو ظاهر صاحب المعالم، فانه قال في المعالم: ان خبر العادل اقوى الظنون، فان الشهرة الفتوائية حيث عرفت في تعريفها هي التي لا تفيدها بالحقم الواقعي ولا-علما بوجود دليل معتبر سندا وجهة ودلالة، ومن المحتمل ان السبب فيها هو حسن ظن بعضهم ببعض كما فيما لو كان المفتي الاول جليل القدر كشيخ الطائفة، فان من جلالته قد بلغ حدا يحصل للمتأخرين عنه الاطمئنان منهم بما يفتي به، وهذا يرجع الى ما يشبه التقليد دون الاجتهاد، ومع وجود هذا الاحتمال في موارد الشهرة او غيره كاحتمال كون السبب فيها في بعض الموارد هو موافقة فتوى المفتي الاول للاحتياط لا يكون الظن الحاصل في الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر، فدعوى ان الظن الحاصل منها اضعف من الظن الخبري غير بعيدة جدا.

أصحابك، فيؤخذ به هو الرواية، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى (1).

(1) هذا هو الدليل الثاني الذي تعرض له المصنف من الأدلة التي احتج بها على حجية الشهرة في الفتوى، وهو الاستدلال على حجيتها بالمشهورة والمقبولة، والمراد من المشهورة هي المرفوعة وهي ما روي عن العلامة مرفوعاً إلى زرارة (قال سألت أبا جعفر عليه السلام، فقلت: جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيهما آخذ، فقال عليه السلام: يا زرارة خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر) (1) الحديث.

و طريق الاستدلال بها جهتان: الأولى: هي الفقرة الواردة فيها، وهي قوله عليه السلام: خذ بما اشتهر بين أصحابك، فان الموصول من أدوات العموم والمسئول عنه وان كان الروايتين إلا ان المورد لا يخصص الوارد حيث يكون الدال على الحكم من الفاظ العموم، فيكون المستفاد من عموم الموصول فيها وهو قوله ما اشتهر بين أصحابك هو الاخذ بكل ما يشتهر بين الاصحاب فيشمل الشهرة في الفتوى.

و الجواب عنه: ان الرواية منصرفة الى الرواية المشهورة والحديث المشهور، فلا بد من الاقتصار في دلالتها على الاخذ بالرواية المشهورة فلا تشمل الشهرة في الفتوى بعد ان اختصت دلالتها بالشهرة الروائية، ولعل السبب في الانصراف ان المورد ربما يكون المستفاد منه هو التقييد فيكون مما يخصص الوارد وان كان من الفاظ العموم، وربما يكون محض كونه مورداً فلا يخصص الوارد العام وان كان اطلاقاً، وربما يكون مانعاً عن الاطلاق فيما عداه.

ص: 314

1-28. (1) عوالي اللآلي ج 4، ص 133.

مثلا لو كان السؤال عن الخمر و يكون الجواب ما اسكر فهو حرام فانه لا يستفاد من السؤال القيدية، و حينئذ يستفاد من الجواب حكما عاما يشمل المورد وغيره و هو حرمة كل مسكر.

وربما يسأل- مثلا- عن بيع المثل بالمثل، فيكون الجواب ما اشتمل على زيادة و نقيصة فهو حرام، فان المستفاد من مورد السؤال قيد يلحق الصلة، فلا- تدل الرواية على حرمة الزيادة و النقيصة في غير البيع للمثل بالمثل، فان السؤال عن بيع المثل بالمثل يجعل الجواب مما يختص به لاستفادة القيدية، و لذا كان المنصرف منه ان ما اشتمل على زيادة و نقيصة من بيع المثل بالمثل فهو حرام، فلا يكون المستفاد منه حكما عاما يشمل بيع المثل بالمثل وغيره من البيوع و المعاملات.

و مثله مورد السؤال في المشهورة، فان المنصرف من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك بمناسبة السؤال هو الاخذ بما اشتهر بين الاصحاب من الرواية و الحديث، فالسبب في الانصراف هو استفادة القيد للصلة من مورد السؤال، و مع استفادة القيدية لا تدل على حكم عام يشمل كل شهرة حتى الشهرة الفتوائية، بل المستفاد منها هو خصوص الاخذ بما اشتهر من الرواية، و مع التنزل عن الانصراف فلا اقل من كون المورد في مثل هذا السؤال مما يصلح للقرينة على التقييد، فيكون الجواب مما احتف بمحتمل القرينية فيكون مجملا من ناحية افادة العموم.

و لعل المتحصل مما ذكرنا هو ان المورد الذي لا يخصص الوارد هو الذي كان للعموم ظهور في كون المورد من اصناف مصاديقه، اما اذا كان المورد صنفا له افراد و لم يكن للعموم ظهور في ان الصنف من مصاديقه فالمورد يكون موجبا لاجمال العام لاحتفافه بما يصلح للقرينية لاحتمال ان يكون العموم بالنسبة الى افراد هذا الصنف، فلا دلالة فيه على العموم لجميع الاصناف.

الجهة الثانية في طريق الاستدلال بالمرفوعة هو الاستدلال بعلية الوصف فيها، فان الشهرة التي هي الوصف للرواية قد علق عليها الامر بالاخذ فهي العلة له، و اذا

كانت الشهرة هي العلة للاخذ بالرواية فلا بد من الاخذ بكل شهرة، اذ لا فرق بين شهرة و شهرة، فالرواية حيث دلت على الاخذ بالرواية المشهورة لاجل تحقق الشهرة فهي تدل على الاخذ بكل ما تحقق فيه الشهرة، و المفروض تحقق الشهرة الفتوائية على الحكم فلا بد من الاخذ به.

و الجواب عنها: ان الوصف لا دلالة فيه على العلية، و لذا يقولون ان للوصف اشعارا بالعلية و الاشعار غير الدلالة، بل لو قلنا بعلية الوصف فان الاستفادة من الرواية هو الاخذ بالشهرة التي يكون الحكم المخبر به فيها ناشئا عن حس كما في الرواية المشهورة، لا في مثل الشهرة في الفتوى فان الحكم فيها مصدره الحدس دون الحس، و لعل الوجه في ذلك هو انه لما لم يكن الاستدلال بالعموم و لا بالاطلاق و انما كان من جهة علية الوصف، فالقدر المتيقن من كون هذا الوصف علة هو علية هذا الوصف المستند الى الحس دون الحدس.

و اما المقبولة، فهي مقبولة عمر بن حنظلة المروية عن المشايخ الثلاثة عن عمر بن حنظلة، و فيها انه يسأل السائل الامام عليه السلام عن الروايتين المتعارضتين، و يفرض السائل تساوي الراويين من حيث العدالة و نحوها، فيقول الامام عليه السلام:- بعد فرض السائل لتساوي الراويين- (ينظر في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به، و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور بين اصحابك، فان المجمع عليه لا ريب فيه) (1) الحديث.

و طريق الاستدلال بها ايضا جهتان: الاولى: علية الوصف كما مر في المشهورة، فان المراد من المجمع عليه الذي لا ريب فيه هو المشهور بقريظة قوله عليه السلام و يترك الشاذ النادر، فالأخذ بالمشهور انما هو لاجل الشهرة كما يساعد على ذلك قوله: فان المجمع عليه لا ريب فيه، فان الظاهر ان العلة في الاخذ بالمجمع عليه حيث ان المشهور

ص: 316

لا ريب فيه، و من الواضح ان العلة لعدم الريب في المشهور هو حيثية الشهرة فيه، فالرواية و ان دلت على اخذ الرواية المشهورة لان موردها هي الشهرة الروائية، ألا ان التعليل فيها ظاهر في كون العلة في الاخذ بها هو وصف الشهرة، و وصف الشهرة كما هو موجود في الشهرة الروائية كذلك هو موجود في الشهرة الفتوائية.

و الجواب عنها: ان مراد المستدل ان كان عليّة الوصف فقد مرّ الجواب عنه، و ان الوصف بما هو وصف لا دلالة فيه على العليّة، مضافا الى ان القدر المتيقن منه هو الشهرة في الرواية لانه عن حس، لا في الفتوى لانها عن حدس كما تقدم بيانه.

و ان كان المراد هو عليّة خصوص هذا الوصف بقريئة التعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد قيام القرينة في الرواية، بان المراد من المجمع عليه هو المشهور، فتكون الرواية دالة على ان وصف الشهرة بالخصوص هو العلة في وجوب الاخذ، لان عدم الريب في المشهور انما هو لاجل كونه مشهورا لا بشي ء آخر.

فالجواب عنه اولا: ان مرجع هذا الاستدلال الى الاستدلال بمنصوص العلة لا بمفهوم الوصف، لان المتحصّل منه ان الشهرة لكونها مما لا ريب فيه هي الموجبة للاخذ لا لكونها وصفا لحق الموصوف، فيكون مرجعه الى ان عدم الريب هو العلة في الاخذ بالرواية المشهورة، و هذه العلة موجودة في الشهرة الفتوائية فانها مما لا ريب فيها ازاء الفتوى غير المشهورة.

و ثانيا: ان العلة المنصوصة في المقام هي عدم الريب، و عدم الريب في الشّي ء تارة يكون على وجه الاطلاق، بان يكون لا ريب فيه مطلقا لا بالاضافة الى شي ء آخر، و من الواضح ان الذي لا ريب فيه مطلقا هو ما اوجب العلم و الشهرة لا توجب العلم، و لو كانت مما يوجب العلم لخرجت عن كونها من الظنون.

و اخرى يكون على نحو الاضافة الى شي ء بان يكون مما لا ريب فيه بالنسبة الى غيره لا مطلقا كما في المقام، فان الرواية المشهورة لا ريب فيها بالنسبة الى الرواية غير المشهورة لا مطلقا، فالعلة المنصوصة المدعاة في المقام هي الاخذ بما لا ريب فيه

بالإضافة الى غيره، فيكون مرجع هذه الدعوى انه يؤخذ بكل مما لا ريب فيه بالإضافة الى غيره، و لازم هذا هو الاخذ بكل راجح بالنسبة الى غيره، فاذا كان هناك ظنان احدهما ارجح من الآخر فلا بد من الاخذ بالراجح منهما لانه لا ريب فيه بالنسبة الى الآخر، و هذا مما لا يلتزم به القائل بحجية الشهرة.

نعم يمكن ان يقول المستدل بان العلة المنصوصة في المقام هي ان المشهور لا ريب فيه، و هذه كلية تدل على ان كل مشهور لا ريب فيه.

وبعبارة اخرى: ان الرواية تدل على الاخذ بما لا ريب فيه من الشهرة بالإضافة الى الشاذ، و هذا كاف في الاستدلال لانه يدل على ان كل شهرة بالإضافة الى الشاذ لا ريب فيها و تكون العلة مما تعم الشهرة في الفتوى.

وبعبارة اوضح: ان العلة ليست هي عدم الريب قطعاً، و لا عدم الريب بالإضافة بنحو الاطلاق ايضاً، بل العلة هي عدم الريب الاضافي في خصوص الشهرة بالنسبة الى الشاذ النادر.

فالجواب عنه- حينئذ- ينحصر بان نقول بان مورد العلة حيث كان متعلق الشهرة فيه امرا حسياً فالعلة المنصوصة تدل على الاخذ بكل شهرة كان متعلقها امرا حسياً كالشهرة المتعلقة بالرواية والخبر، و الشهرة المتعلقة بالفتوى ليس متعلقها امرا حسياً لوضوح كون الفتوى من الحدسيات دون الحسيات.

الجهة الثانية في الاستدلال بالمقبولة هي العموم المستفاد من قوله: ان المجمع عليه لا ريب فيه، فان المورد و ان كان هو الرواية إلا ان المورد لا يخصص العموم.

و الجواب عنه: ان العموم المدعي في المقام هو المستفاد من لفظ المجمع عليه باعتبار كونه محلي بالالف و اللام و لا عموم فيه في المقام، لان الف و اللام التي قيل بدلالتها على العموم هي الف و اللام الجنسية لا العهدية، و الف و اللام في المقام عهدية و المعهود هو قوله ما كان من روايتهم عنا.

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا- يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أمانة مفيدة للظن أو الاطمئنان (1)،

و المتحصل من الرواية هو انه ينظر الى ما كان من روايتهم عنها فيؤخذ بالمروي عنا المجمع عليه و يترك الشاذ المروي عنا.

وان كان العموم المدعى بلحاظ الموصول و هو ما كان من روايتهم عنا فعدم شموله للشهرة الفتوائية اوضح من ان يخفى، لوضوح عدم شمول المجمع عليه مع تقيده بكونه في الرواية للشهرة في الفتوى، و يظهر من المصنف انه اشار الى الاستدلال بالمشهورة و المقبولة من ناحية عموم الموصول، لانه قال (قدس سره): «لوضوح ان المراد بالموصول في قوله» عليه السلام «في الاولى» و هي المشهورة هو قوله: «خذ بما اشتهر بين اصحابك و في الثانية» و هي المقبولة هو قوله: «ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به هو الرواية لا ما يعم الفتوى» أي ان المراد بالموصول في المشهورة و بالموصول في المقبولة هو الرواية: أي خذ بما اشتهر من الرواية عنا بين اصحابك، و خذ بما كان المجمع عليه من الرواية عنا بين اصحابك، و ليس في الموصول في المشهورة بعد انصرافه الى المتقيد بالرواية عموم يشمل الشهرة الفتوائية، و ليس في المقبولة بعد تصريحها بتقيده بالرواية عموم يعم الشهرة الفتوائية.

(1) هذا هو الدليل الثالث الذي يمكن الاستدلال به على حجية الشهرة.

و حاصله: ان الدليل على حجية الخبر الواحد هو بناء العقلاء على الاخذ به، و بناء العقلاء لا يختص بالخبر الواحد لخصوصية في الخبر، بل يكون الخبر من الامارات المفيدة للظن او الاطمئنان، و الضمير من قوله: «على حجيته» يرجع الى الخبر: أي لا يبعد دعوى عدم اختصاص بناء العقلاء بحجية الخبر، بل بناء العقلاء قائم على الاخذ بكل امانة تقيد الظن او الاطمئنان.

ولا اشكال ان الشهرة في الفتوى من الامارات المفيدة لذلك، فالشهرة من جملة مصاديق ما قام عليه بناء العقلاء، و الظاهر من المصنف عدم استبعاد كون بناء العقلاء مما لا يختص بالخبر بل يشمل كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان.

(1) قد اورد على المصنف بان الذي دون اثباته خرط القتاد لا يخلو: اما ان يكون هو كون بناء العقلاء من أدلة حجية الخبر فسيأتي منه (قدس سره) ان عمدة أدلة حجية الخبر هو بناء العقلاء على التمسك به.

و اما ان يكون هو عدم اختصاص بنائهم بحجية الخبر و انه يعم كل امارة مفيدة للظن او الاطمئنان، فظاهر المصنف ايضا في نفس عبارته هذه هو تسليم ذلك و عدم استبعاده.

و اما ان يكون هو عدم كون الشهرة الفتوائية مما يفيد الظن ففيه اولاً: انه من المسلم وجدانا افادة الشهرة للظن. و ثانياً: قد مر من المصنف في الاستدلال بالفحوى ما يظهر منه تسليم كون الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد. فاي شيء هو الذي يكون دون اثباته خرط القتاد؟

و لا يمكن ان يكون مراد المصنف ان الشهرة و ان افادت الظن إلا انها ليست من الامارات المشمولة لبناء العقلاء، لان بناء العقلاء انما قام على الامارة الحسية المفيدة للظن أو الاطمئنان دون الحدسية من الامارات و ان افادت الظن، و الشهرة من الحدسيات لا الحسيات لما صرح به من دعوى قيام بناء العقلاء على ما افاد الاطمئنان و ان الشهرة يفيد الاطمئنان، و مع هذا كله فيجوز ان يكون مراد المصنف أن هناك بناءين من العقلاء: بناء على الاخذ بخبر الواحد و هو مختص بالحسي دون الحدسي و هذا البناء لا يشمل الشهرة، و بناء على الاخذ بما يفيد الاطمئنان و هذا يشمل الشهرة، و لكن كون الشهرة مما تقيد الاطمئنان دون اثباته خرط القتاد.

فصل المشهور بين الاصحاب حجّية خبر الواحد (1) في الجملة بالخصوص،

وينبغي ان لا يخفى ان الشهرة ليست بحجة، لانه لم يعلم ان مستندهم فيها دليل معتبر، فهي أضعف من الاجماع لوجود المخالف، وقد عرفت عدم حجّية الاجماع فضلا عن الشهرة، و ان علم او حصل الاطمئنان بان لهم مستندا من دليل معتبر عندهم فقد عرفت ايضا عدم كفاية هذا العلم في الحجّية، لان الدليل المعتبر لا بد و ان يكون رواية، و الرواية و ان كانت حجة من حيث السند و ان كان لاستناد المشهور اليها، إلا انها ليست بحجة من حيث الظهور، لان تحقق الظهور عندهم لا يوجب تحقق الظهور عند غيرهم كما مر بيان ذلك في الاجماع، و السبب في انحصار الدليل المعتبر في الرواية، لوضوح انه لو كان الكتاب لما خفي على من تأخر عنهم و على المخالف لهم في عصرهم، و عدم كونه هو العقل لبداهة عدم خفاء الدليل العقلي على غير المشهور، و عدم كونه هو الاصل و القاعدة لذلك ايضا.

(1) لا يخفى ان صلاحية الخبر لان يكون دليلا على الحكم او على موضوع ذي حكم انما تتم بجهات أربع:

الاولى: حجّية الظهور و قد مرّ البحث عنها و ان الظهور حجة.

الثانية: كون الظهور الاستعمالي هو المراد الجدي، و قد مرّ ايضا قيام بناء العقلاء على ان ما كان اللفظ ظاهرا فيه هو المراد الجدي للمتكلم.

الثالثة: ان الظاهر الذي هو المراد جدّا بيانه قد كان الداعي لبيانه هو بيان الواقع، و هذه الجهة هي المعبر عنها بجهة الصدور، و ان الاصل في ما تضمن الحكم ان يكون الحكم قد صدر لبيان الواقع و انه هو الحكم الواقعي و لم يصدر تقيّة او امتحانا، و هذه الجهة و ان لم تكن معنونة بذاتها في كلامهم إلا ان الظاهر من الاصحاب بناؤهم على ان الاصل في جهة الصدور هو كون الحكم قد صدر لبيان الواقع، الا

و لا يخفى أن هذه المسألة (1) من أهم المسائل الاصولية، وقد عرفت في أول الكتاب أن الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق

ان يوثق بصدوره لبيان غير الواقع، فما لم يوثق بذلك فالاصل فيه هو كون الصدور فيه لبيان الواقع.

و لا يخفى ان هذه الجهات الثلاث مما يشترك فيها الخبر الواحد غير المعلوم الصدور، و الخبر المعلوم الصدور، فان كون الخبر المعلوم الصدور انما يختلف عن الخبر الواحد غير المعلوم الصدور من جهة السند لا من جهة الظهور، و لا من جهة كون ظاهره هو المراد جدًا و لا كون صدوره لبيان الواقع، فان الجهات تتأتى في الخبر المعلوم صدوره ايضا.

الجهة الرابعة: هي حجية الخبر الواحد من جهة السند او انه من الظنون الخاصة المحتاجة الى دليل قطعي يقوم على حجيته، لما عرفت من ان الاصل عدم حجية كل ظن عدا ما يقوم الدليل القطعي على حجيته.

و مما ذكرنا يظهر خروج المعلوم الصدور عن محل البحث، فان المبحوث عنه في المقام هو هذه الجهة الرابعة، و هي حجية الخبر الواحد من ناحية السند لأنه لا يفيد الا الظن بالصدور، فالخبر المعلوم الصدور خارج عن موضوع البحث في هذا الفصل.

(1) لا يخفى ان الاحتمالات في حجية خبر الواحد كثيرة:

منها حجيته مطلقا.

و منها حجية خبر العادل منه بخصوصه اما مطلقا او بشرط كون كل واحد من رواته معدلا بعدل واحد او بعدلين او موثقا.

و منها حجية الخبر الواحد الموثوق به و ان لم يكن رواته عدولا لا بحسب الاصطلاح فضلا عن ان يكون كل واحد منهم معدلا بعدلين، فان العادل بحسب

ص: 322

الاستنباط، و لو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة، وإن اشتهر في السنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة، و عليه لا يكاد يفيد في ذلك- أي كون هذه المسألة أصولية- تجشم دعوى أن البحث عن دليلية الدليل بحث عن أحوال الدليل، ضرورة أن البحث في المسألة ليس عن دليلية الأدلة، بل عن حجية الخبر الحاكي عنها (1)، كما لا يكاد يفيد

الاصطلاح هو الامامي الذي له ملكة الخوف من الله الرادعة عن الكبائر و عن الاصرار على الصغائر، نعم لا بد من ان تكون سلسلة الرواية موثوقا بهم.

و منها عدم حجية الخبر الواحد مطلقا.

و المشهور عند الاصحاب هو حجية الخبر الواحد في الجملة في قبال عدم حجيته مطلقا، و المراد من قوله: «بالخصوص» هو حجية الخبر الواحد بما هو خبر واحد لا لكونه من مصاديق حجية مطلق الظن.

(1) لا يخفى ان سبب الاشكال في هذه المسألة و في غيرها كمسألة التعادل و التراجيح هو لاجل البناء على ان موضوع علم الأصول هو الأدلة الأربعة، و الاشكال من جهتين:

الأولى: ان البحث هنا عن حجية الخبر فلا بد و ان يكون بما هو بحث عن حجيته من عوارض موضوع علم الأصول، و من الواضح ان البحث عن الحجية هو بحث عن دليلية الدليل، فهو بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع، فان الخبر لو كان احد الأدلة الأربعة لا يكون البحث عن دليليته بحثا عن عوارضه، لان البحث عن عوارض الموضوع لا بد و ان يكون بعد الفراغ عن موضوعيته، و لما كان الموضوع هو الدليل بوصف كونه دليلا فالبحث عن دليلية الدليل بحث عن نفس الموضوع لا عن عوارضه.

ص: 323

واجاب صاحب الفصول عن هذا الاشكال: بان الموضوع ليس هو الأدلة بما هي أدلة بل نفس ذوات الأدلة لا بوصف كونها أدلة، و حينئذ يكون البحث عن دليلية الدليل بحثا عن عوارضه.

وفي هذا الجواب تجشم واضح، فان الظاهر كون الأدلة بما هي أدلة موضوعا لا نفس ذوات الأدلة.

الجهة الثانية: انه لو سلمنا ان البحث عن دليلية الأدلة الاربعة من العوارض إلا ان الخبر الواحد ليس واحدا من الأدلة الاربعة، فان الأدلة الاربعة هي الكتاب و الاجماع و العقل و السنة، و من الواضح ان الخبر الواحد ليس من الكتاب و لا من الاجماع و لا من العقل فتبقى السنة، فاذا كان الخبر الواحد ليس من السنة يكون خارجا عن الأدلة الاربعة و يكون بحثا عن مسألة ليس لها مساس بما هو الموضوع لعلم الاصول، فيخرج البحث عنه عن ان يكون بحثا عن علم الاصول بعد فرض عدم انطباق ما هو الموضوع لعلم الاصول عليه.

و اما كون الخبر الواحد ليس من السنة، فلأن السنة هي قول المعصوم او فعله او تقريره، و الخبر الواحد هو الحاكي لاحد هذه الثلاثة، و من الواضح ان الحاكي غير المحكي عنه، و قد اشار المصنف الى الجهة الاولى من الاشكال، و ان الجواب المذكور عنها من التكلف و التجشم بقوله: «لا- يكاد يفيد في ذلك» أي بعد كون الموضوع هو الأدلة يستشكل بكون البحث عن دليلية الخبر ليس بحثا عن عوارض الموضوع بل هو بحث عن نفس الموضوع، فلا يكاد يفيد في ذلك «أي» في مقام الجواب عنه و تصحيح «كون هذه المسألة اصولية» ما اجاب عنه في الفصول من «تجشم دعوى ان» الموضوع هو ذوات الأدلة لا بما هي أدلة.

و عليه يكون «البحث عن دليلية الدليل بحثا عن احوال الدليل» لانه أولا تجشم لان الظاهر كون الأدلة بما هي أدلة هي الموضوع لا ذوات الأدلة.

عليه تجشم دعوى أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة- وهي قول الحجة أو فعله أو تقريره- هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما يفيد القطع من التواتر أو القرينة (1)؟. فإن التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار

و ثانيا: لا ينفذ هذا الجواب مع ما فيه من التجشم في إدراج هذه المسألة في الأدلة الأربعة، لما يرد عليه من الجهة الثانية التي اشار اليها بقوله: «ضرورة ان البحث في المسألة» أي ان البحث عن حجية الخبر «ليس» بحثا «عن دليلية» احد «الأدلة» الأربعة، لوضوح ان الخبر الواحد ليس كتابا ولا- اجماعا ولا عقلا «بل» و لا من السنة ايضا، لان الخبر حاك عنها، فالبحث عنه بحث «عن حجية الخبر الحاكي عنها» و البحث عن الحاكي ليس بحثا عن المحكى و هو واضح.

(1) هذا تعرض لما أجاب به الشيخ الاعظم عن هذا الاشكال الثاني و هو تجشم و تكلف ايضا.

و حاصله: ان مرجع البحث في حجية الخبر الى البحث عن عوارض السنة، فانه يرجع الى ان السنة التي هي قول المعصوم او تقريره او فعله هل تثبت بالخبر الحاكي عنها ام لا تثبت إلا بما يفيد القطع بها كالخبر المتواتر و الخبر المحفوف بالقرينة القطعية؟

و البحث عن ثبوت السنة بالخبر و عدم ثبوتها به بحث عن عوارض السنة، و قد اشار الى هذا بقوله: «تجشم دعوى ان مرجع هذه المسألة الى» البحث عن عوارض السنة التي هي المحكى، لان البحث عن حجية الخبر يرجع الى «ان السنة و هي قول الحجة او فعله او تقريره هل تثبت بالخبر الواحد او لا تثبت الى آخر الجملة» فلا يكون البحث هنا بحثا عن دليلية الدليل و لا بحثا عما هو خارج عن الموضوع بل هو بحث عن عوارض الموضوع، فان البحث عن ان السنة هل تثبت بالخبر الواحد ام لا تثبت بحث عن عوارضها بما هي دليل.

بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشكوكها، كما لا يخفى (1)، مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، و المبحوث عنه في

(1) لا يخفى ان المصنف في اول هذا الكتاب في مقام البحث عن موضوع علم الاصول ذكر هذا الجواب، و اورد عليه بنحو التردد و ان المراد من ثبوت السنة بالخبر لا يخلو اما ان يراد به ثبوتها واقعا او ثبوتها تعبدا.

و هنا اعرض عن احتمال ارادة ثبوت السنة واقعا و تعرض لثبوتها تعبدا.

و السبب في عدم تعرضه للثبوت الواقعي هنا:

اما لما اورده هناك عليه من انه اذا كان المراد ثبوت السنة واقعا يكون البحث ايضا بحثا عن نفس الموضوع لا عن عوارض الموضوع، لان ثبوت السنة واقعا هو وجودها، و البحث عن وجود الموضوع بحث عن تحقق الموضوع لا عن عوارض الموضوع، فان البحث عن عوارض الموضوع انما يكون بعد الفراغ عن تحقق الموضوع.

او لاستحالة كون الخبر مما تثبت به السنة واقعا و توجد به، لان وجوده متأخر عن وجود السنة لوضوح تأخر وجود الحاكي عن المحكي، فلا يعقل ان يكون الحاكي مما يوجد به المحكي واقعا، فلذلك اقتصر هنا على التعرض لثبوت السنة بالخبر تعبدا.

و اورد عليه بايرادين: الاول: ان البحث عن ثبوت السنة بالخبر تعبدا ليس بحثا عن عوارض السنة، بل هو من عوارض الخبر لان الثبوت التعبدي انما هو الثبوت التنزيلي، و الثبوت التنزيلي انما يكون لما ليس له ثبوت واقعي و السنة لها ثبوت واقعي، و الذي ليس له ثبوت واقعي هو الخبر فهو الذي يكون له ثبوت تعبدي تنزيلي.

و بعبارة اخرى: ان معنى الثبوت التعبدي في المقام هو جعل الحجية لما ليس بحجة، و السنة الواقعية حجة واقعا فلا معنى لجعل حجيتها تنزيلا، بخلاف الخبر الحاكي لها فانه ليس بحجة، و بواسطة تنزيله منزلة السنة الواقعية قد جعلت الحجية له.

المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح (1).

و الحاصل: ان السنة الواقعية المحكية مقطوعة التعبد، و الثبوت التعبدى التنزيلي لا وجه لان يكون لما هو مقطوع التعبد بل لا بد ان يكون لمشكوك التعبد و هو الحاكي لها، فالأدلة الدالة على ثبوت التعبد قد دلت على لزوم التعبد بالخبر المشكوك التعبد، و لا معنى لان تدل على ثبوت التعبد لما هو مقطوع التعبد و هو السنة الواقعية.

لا يقال: ان الثبوت التعبدى انما لا يعقل للسنة المقطوع بتحققها، و اما السنة المشكوك تحققها فلا مانع من اعتبار الثبوت التعبدى لها، و من البديهي ان السنة المحكية بالخبر مشكوك تحققها لا مقطوعة التحقق.

فانه يقال: ان الشك في تحقق السنة انما نشأ من حيث ان طريق ثبوتها ليس مما يوجب القطع بها، لوضوح كون الخبر الواحد ليس كالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية مما يوجب القطع بتحقق السنة به، بل هو مما يشك بتحقق السنة به، فالثبوت التعبدى انما هو لجعل هذا الطريق المشكوك بمنزلة الطريق المقطوع تعبدًا، فالتعبد و الجعل انما هو من عوارض هذا الحاكي لها و هو الخبر لا من عوارض نفس السنة الواقعية، و لذا قال (قدس سره): «فان التعبد بثبوتها» أي السنة «مع الشك فيها لدى الاخبار بها» المفروض كونه مما لا يوجب القطع بها لازمه كون هذا التعبد «ليس من عوارضها بل من عوارض مشكوكها» أي من عوارض السنة المشكوكة، فان السنة تارة يراد بها السنة الواقعية و حينئذ لا يصح اطلاقها على الخبر الحاكي لها، و اخرى تطلق السنة على ما يشمل الخبر فيكون الخبر من السنة المشكوكة، و التعبد انما يكون للمشكوك لا للمقطوع.

(1) هذا هو الايراد الثاني، و حاصله: ان المدار في البحث عن المسألة هو العنوان المبحوث عنه فيها، و العنوان المبحوث عنه هو حجية خبر الواحد و عدم حجيته، فكون البحث عن هذا العنوان مما لازمه البحث عن ما هو من عوارض السنة الداخلة

في عوارض موضوع الأدلة لا يجعل البحث في هذا العنوان داخلا فيما هو الموضوع، بعد اعترافه بان هذا العنوان بنفسه البحث عنه بما هو ليس داخلا في الموضوع و انما لازمه هو الداخلة، فالبحث في هذه بما هي معنونة بعنوان كونه بحثا عن حجية الخبر لا يكون بحثا عما هو من موضوع علم الاصول، فان الملاك في الدخول والخروج هو دخول العنوان المبحوث عنه و عدم دخوله، لا دخول لازم ما هو المبحوث و الا لوجب تغيير العنوان الى عنوان اللازم، و من الواضح ان العنوان المبحوث عنه هو حجية الخبر و هو ليس من السنة.

وبعبارة اخرى: ان السنة التي ادعى الشيخ ان البحث في هذه المسألة يرجع الى ثبوتها بالخبر هي نفس الوجوب المستفاد- مثلا- من الخبر القائم على وجوب صلاة الجمعة و المبحوث عنه في هذه المسألة هو وجوب تصديق العادل، و وجوب تصديق العادل غير وجوب صلاة الجمعة، فلو كان المبحوث عنه هو ثبوت السنة بالخبر لكان عنوان المسألة: هل تثبت السنة كالوجوب او غيره من الاحكام بالخبر ام لا؟ مع ان المبحوث عنه هو وجوب تصديق العادل الذي لازمه ثبوت السنة كالوجوب او غيره من الاحكام به، و لو كان المبحوث عنه هو اللازم له و هو عنوان ثبوت السنة بالخبر للزم تغيير عنوان المسألة اليه، و الى هذا اشار بقوله: «مع انه لازم لما يبحث عنه» أي ان ثبوت السنة بالخبر لازم لما يبحث «في» هذه «المسألة من» العنوان فان العنوان هو «حجية الخبر و» العنوان «المبحوث عنه في المسائل انما هو الملاك في انها من المباحث» الداخلة في موضوع العلم «او» انها «من غيره» لعدم شمول موضوع العلم لها «لا» ان الملاك في دخول المسألة في مباحث العلم «ما هو لازمه» أي لازم العنوان «كما هو واضح» و الا لوجب تغيير العنوان المبحوث عنه الى عنوان ما هو اللازم له، فلو تم ما ادعى للزم ان يكون العنوان المبحوث عنه في المقام هو: انه هل تثبت السنة بالخبر ام لا؟

فاتضح من مجموع ما ذكرنا: ان الذي يرفع الاشكال بحذافيره هو انكار كون موضوع علم الاصول هو الادلة الاربعة لا بما هي هي ولا بما هي ادلة، بل موضوع علم الاصول الذي هو الملاك في كون المسألة اصولية هو صحة وقوع تلك المسألة في طريق الاستنباط، وهذا هو الذي أشار اليه في أول الامر وهو قوله: «وقد عرفت في اول الكتاب ان الملاك الى آخر الجملة».

قوله: (قدس سره): «في طريق الاستنباط الخ» المسألة الاصولية هي التي تقع نتائجها في طريق الاستنباط للحكم الشرعي، بان يكون المتحصّل من المسألة الاصولية قضية كلية تقع كبرى في الشكل بحيث تستلزم الحكم المستنبط، كمسألة حجية الخبر الواحد فانها من مسائل علم الاصول، لان نتائجها قضية كلية تكون مما يستلزم الحكم، فان نتيجة هذه المسألة هي حجية الخبر الواحد، وهذه النتيجة مما يستلزم الحكم بعد قيام الخبر الواحد على وجوب- مثلا- او غيره من الاحكام الخمسة، فنقول- مثلا- ان هذا الوجوب مما قام عليه الخبر الواحد، وكل ما قام عليه الخبر الواحد يلزم العمل به، فهذا الوجوب يلزم العمل به، فالنتيجة لهذه المسألة هي كون كل ما قام عليه الخبر الواحد يلزم العمل به، وهذه القضية تستلزم العمل بالوجوب المستفاد من الخبر الواحد.

وبعبارة أوضح: ان الخبر طريق الى الحكم والحكم ذو الطريق، ومن البديهي ان الطريق غير ذي الطريق ونتيجة حجية خبر الواحد هي حجية الطريق الذي يلزمه الاخذ بذو الطريق فالاستنباط هو الحكم الذي استلزمه حجية الخبر وحجية الخبر غير الحكم، وهما من قبيل اللازم والملزوم، بخلاف التطبيق فانه من قبيل الكلي والفرد لا من قبيل اللازم والملزوم.

وبهذا يفرق الاستنباط عن التطبيق في القواعد الفقهية الكلية، فانها وان كانت القواعد الفقهية كلية ايضا كمثل كل مشكوك الطهارة طاهر و تكون كبرى ايضا في شكل ينتج حكما شرعيا، الا ان الحكم الشرعي هو احد افراد القضية الكلية لانه

و كيف كان فالمحكي عن السيد و القاضي و ابن زهرة و الطبرسي و ابن ادريس عدم حجية الخبر (1)، و استدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم (2) و الروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام، أو لم يكن عليه شاهد من كتاب الله أو شاهدان، أو لم يكن موافقا للقرآن إليهم، أو على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله، أو على أن ما لا يوافق كتاب الله زخرف، أو على النهي عن قبول حديث إلا ما وافق

مما تستلزمه الكلية التي هي الكبرى في الشكل، فان قولنا هذا مشكوك الطهارة و كل مشكوك الطهارة طاهر فهذا طاهر و ان انتج طهارة هذا المشكوك إلا ان هذا المشكوك الطهارة هو احد افراد القضية الكلية، بخلاف الوجوب المستنتج من حجية الخبر فانه ليس من افراد الخبر، لوضوح ان الوجوب هو المخبر به بالخبر و الخبر غير المخبر به فحجيتة الخبر لازمها العمل بالوجوب و ليس الوجوب هو نفس الخبر القائم عليه، بخلاف مشكوك الطهارة في القضية المستنتجة فانه نفس مشكوك الطهارة في القضية التي انتجتها، و انما الفرق بينهما بالكلية و الجزئية و هو الفرق بين الكلي و مصداقه.

(1) قد استدل على عدم حجية الخبر الواحد بالكتاب و السنة و الاجماع، و لم يستدل بالعقل لان الدليل العقلي هو ان الاصل في كل ظن عدم حجيته، و هذا الاصل مرتفع بالادلة التي اقيمت على حجية الخبر الواحد، فلذا استدلوا بغيره من الادلة الثلاثة.

(2) و هي قوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** [30] و قوله عزّ من قائل:

إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا (1) فانها قد دلت على عدم حجية الخبر الواحد لانها نهت عن اتباع غير العلم، و من الواضح ان الخبر الواحد لا يوجب علما.

ص: 330

الكتاب (1) أو السنة، إلى غير ذلك و الاجماع المحكي عن السيد في مواضع من كلامه، بل حكي عنه أنه جعله بمنزلة القياس، في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة.

(1) الروايات التي استدلت بها على عدم حجية الخبر الواحد هي على مضامين:

منها ما دل على ردّ كل ما لا يعلم انه من كلامهم عليهم السّلام، ولزوم الردّ لما لا يعلم انه من كلامهم يوجب الحصر في العمل بالخبر المتواتر او المحفوف بالقرائن القطعية، و اما الخبر الواحد فحيث لا يوجب العلم بان المخبر به من كلامهم فيجب ردّه، و الى هذا اشار بقوله: «الروايات الدالة على ردّ ما لم يعلم انه قولهم عليهم السّلام».

و منها: ردّ ما لم يكن عليه شاهد أو شاهدان من كتاب الله، فان هذا القسم من الروايات الدالة على ان الحجّة من الخبر هو خصوص ما كان عليه شاهد من الكتاب و ردّ ما عداه يوجب سقوط المهم الذي ذهب المشهور الى حجّيته من الخبر الواحد، فان الخبر الذي عليه شاهد من الكتاب يكون العمل به في الحقيقة من العمل بالكتاب دون الخبر الذي ليس عليه شاهد من الكتاب، و الى هذا اشار بقوله: «او لم يكن الى آخر الجملة».

و منها: ما ورد عنهم عليهم السّلام من ان الحديث الذي لا يوافق القرآن يجب ردّ علمه اليهم الدالة على ان ما لا يوافق الكتاب لا يعمل به قبل ان يرد اليهم ليبيّنوا الوجه فيه، و هذا ايضا يوجب سقوط المهم من الخبر الواحد، اذ قلّما يتفق خبر لا يكون مخالفا لعموم من القرآن او اطلاق منه، و الى هذا اشار بقوله: «او لم يكن موافقا للقرآن اليهم» أي الروايات الدالة على لزوم ردّ ما لم يكن موافقا للقرآن اليهم عليهم السّلام.

و منها: ما دلّ على بطلان الخبر الذي لا يصدقه الكتاب، فان معنى بطلانه هو عدم حجّيته و عدم جواز العمل به، و هذا يدل ايضا على عدم حجّية المهم من الخبر

و الجواب: أما عن الآيات، فبأن الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية، لا ما يعم الفروع الشرعية (1)،

الباطل غير الصحيح، و الى هذا اشار بقوله: «او على بطلان ... الى آخر الجملة».

و منها ما دل على النهي عن قبول الخبر الذي لا يوافق الكتاب، فان النهي لا يكون إلا عمّا هو غير حجة، اذ لا يعقل النهي عن قبول ما هو الحجة، و الى هذا اشار بقوله: «او على النهي ... الى آخر الجملة».

قوله (قدس سره): «او السنة ... الخ» المراد من السنة هي السنة النبوية المقطوع بها.

قوله (قدس سره): «الى غير ذلك ... الخ» كالاخبار الدالة على ان ما خالف الكتاب يضرب به عرض الجدار او ما خالف قول ربنا لم نقله.

قوله (قدس سره): «و الاجماع ... الخ» قد ادعى السيد الاجماع على عدم حجّية الخبر الواحد و انه من ضروريات المذهب و ان العمل بالخبر الواحد عند الشيعة كالعمل بالقياس المعلوم من مذهب الشيعة عدم صحة العمل به.

(1) من الآيات التي استدلت بها هي قوله: إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً*.

و الجواب عنها اولاً: ان المنصرف من هذه الآية هو الظن في اصول الدين، اما لان السياق فيها يقتضي ذلك لانها واردة في سياق قوله تعالى في سورة النجم إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسَّمُؤْنَ الْمَلَائِكَةَ نَسْجِمَةً الْأُنثَىٰ وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً⁽¹⁾ و السياق شاهد على ان الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً هو الظن في اصول الدين، فان قوله إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ شاهد على ان المراد عدم اغناء ظن الذين لا يؤمنون بها، و قوله لَيَسَّمُؤْنَ

ص: 332

الملائكة تَسْجِمِيَةَ الأُتَى فإنه شاهد أيضا على ان المراد هو الظن المتعلق بمثل ذلك، وهو الظن المتعلق باصول الدين، فان كون الملائكة ذكورا او اناثا مما يتعلق باصول لا بالفروع، وكذا ظن الذين لا يؤمنون بالآخرة فانهم هم الكفار المنكرون للبعث، و ظن هؤلاء انما هو في اصول الدين فان الذي ينكر اصول الدين لا يفكر في فروع الدين حتى يكون له ظن بها.

واما لان الظاهر من الآية هو عدم اغناء الظن بما هو ظن عن الحق وان اصاب الواقع، وكون الظن مع اصابته للواقع غير مغن عن الحق انما هو فيما اذا كان في اصول الدين، لان المطلوب فيها هو التيقن وعقد القلب على ما تيقن به، واما الظن في الفروع فالمصيب منه للواقع لا يكون غير مغن عن الحق لفرض اصابته لما هو الحق وهو الواقع، وقد اشار الى الانصراف فيها الى الظن باصول بقوله: «فبان الظاهر» فإنه انما يكون الظاهر منها هو الظن باصول لا بالفروع لاجل الانصراف، ولولاه لكانت مما تعم الفروع.

و ثانيا: انه لو تنزلنا عن دعوى ظهورها بواسطة الانصراف في الظن في الاصول فلا اقل من ان يكون ما ذكرناه موجبا لاجمالها من حيث الشمول للفروع، لاحتمال كون البيان فيها انما هو لاجل خصوص الاصول، فان شمولها انما هو بالاطلاق ولا بد من احراز كون البيان لاجل ما يشمل الفروع، و ما ذكرنا اذ لم يصلح لان يوجب الانصراف فيها لخصوص الاصول فلا اقل من كونه موجبا لعدم احراز البيان فيها لما يشمل الفروع، فلا يكون لها اطلاق شامل للفروع وتكون مجملة والقدر المتيقن منها هو الظن في اصول الدين، و الى هذا اشار بقوله: «او المتيقن من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية».

واما آية وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [33] فلا يتأتى فيها الجوابان المذكوران،

ولو سلم عمومها لها، فهي مخصصة بالادلة الآتية على اعتبار الاخبار (1).

لان سياقها في مقام الفروع، فان ما قبلها وَأَوْفُوا الْكَيْلَ مضافا الى استشهاد الامام فيها على حرمة الغناء فان الآية وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا و استدل الامام بها على حرمة استماع الغناء لان استماعه مما يسأل عنه السمع، فسياقها صدرا و ذيلا و استشهاد الامام بها مما يقتضي شمولها للفروع، فلا يكون لها انصراف الى الظن بخصوص اصول الدين و لا يكون القدر المتيقن فيها ذلك فينحصر الجواب عنها بما يأتي.

(1) الظاهر من المصنف كون الادلة الآتية الدالة على حجية الخبر مخصصة لهذه الآيات، و قد ذهب بعض الى كونها واردة على هذه الآيات، فان الورد هو خروج المورد عن العام موضوعا ولكنه بواسطة البيان، كورود الادلة المتكفلة للبيان على خروج ما فيه البيان عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان، و بهذا يمتاز عن التخصصص فانه ما كان الخروج فيه بذاته لا بواسطة البيان، كخروج الجاهل عن اكرم العالم فانه خارج بذاته.

و على كل فقد ذكر وجهان لكون الادلة الدالة على حجية الخبر واردة على الآيات:

الاول: ان المتحصّل من هذه الآيات هو عدم حجية غير العلم، و بعد قيام الادلة على حجية الخبر تكون حجة فتخرج موضوعا عن غير العلم الذي ليس بحجة.

وفيه: ان الورد مما اوجب خروج الشيء بموضوعه لا-بمحموله، و الموضوع في الآيات هو غير العلم و المحمول فيها عدم الحجية، و الادلة الدالة على حجية الخبر لا توجب كون الخبر علما بل هو بعد من غير العلم، لوضوح ان الخبر الواحد بعد فرض حجيته لا يوجب العلم، و كيف يدعى ذلك فيه مع انه من الظنون التي قام الدليل على اعتبارها، فهو من غير العلم و ان قام الدليل على اعتباره و انما يخرج عنها حكما فانه حجة دون غير العلم الذي لم يقدّم دليل على اعتباره.

الثاني: ان المستفاد من هذه الآيات هو النهي الامضائي لما يراه العقلاء غير حجة من الظنون، فهذه ادلة امضائية لا تاسيسية، و اذا كانت امضائية لما لا يراه العقلاء حجة فما يراه العقلاء حجة خارج موضوعا، و الخبر الواحد حيث انه مما يراه العقلاء حجة فيواسطة بنائهم على حجيته يكون خارجا موضوعا عن هذا النهي الامضائي.

و الجواب عنه: ان الموضوع في هذه الآيات هو عدم العلم و هو مما يشمل عدم العلم الذي يعمل به العقلاء و عدم العلم الذي لا يعمل به العقلاء، فيكون بالنسبة الى ما لا يعمل به العقلاء امضاء و بالنسبة الى ما يعمل به العقلاء تاسيس و ردع لهم، و مما يقرب عدم اختصاصها بالامضاء انه وردت ردعا لعمل اهل الجاهلية، و كون اهل الجاهلية كلهم من غير العقلاء بعيدا، فكون ادلة حجية الخبر واردة غير واضح الوجه، و يكفي في الجواب هو كون ادلة اعتبار الخبر مخصصة لهذه الآيات، لوضوح شمولها للظن بالاصول و للظن بالفروع الحاصل من غير خبر الثقة و للظن الحاصل من خبر الثقة، فالادلة الدالة على حجية خصوص الظن الحاصل من خبر الثقة اخص منها فتكون مخصصة لها، و لذا قال (قدس سره): «فهي مخصصة بالادلة الآتية» الدالة «على اعتبار الاخبار».

نعم لا يبعد دعوى كون الادلة الدالة على حجية الخبر حاکمة على هذه الآيات، لان المتحصّل من هذه الآيات عدم اتباع غير العلم و عدم اغناء الظن، و الادلة الدالة على اعتبار الخبر و ردت بلسان ان خبر الثقة علم تنزيلا كقوله عليه السلام: (ما حدثا عني فعني يحدثان) فانه يدل على ان حديث العمرين بمنزلة حديثه و حديثه عليه السلام يوجب العلم، فحديث العمري و ابنه مما يوجب العلم، و حيث ان حديثهم لا يوجب العلم واقعا فيكون الدليل الدال على حجية قولهما بلسان انه علم حاکما على الآيات الناهية على اتباع غير العلم، و حاکما على ما دل على ان الظن لا يغني لأنه جعله علما.

وَأما عن الروايات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد فإنها أخبار آحاد (1).

وهذا هو الفرق بين الحكومة و التخصيص، فان التخصيص هو رفع حكم العام عن الخاص مع حفظ الموضوع فيه كقوله لا تكرم زيدا العالم بعد قوله اكرم العلماء.

و اما الحكومة فهي اما رفع الحكم بلسان رفع الموضوع كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال زيد ليس بعالم و كان زيد عالما واقعا، و كقوله عليه السلام: لا شك لكثير الشك، فانه حاكم على ادلة الشك من حكم البطلان او البناء على الاكثر، و اما توسعة الحكم بتوسعة الموضوع كقوله عليه السلام: الطواف في البيت صلاة، فانه اثبت حكم الصلاة للطواف بتوسعة الموضوع، و اعتبار الطواف صلاة و ادلة اعتبار الخبر بالنسبة الى العلم من توسعة الموضوع، فان المتحصّل من ادلة الاعتبار كون الخبر الواحد علما و ليس من غير العلم، و حيث كان- وجدانا- هو من غير العلم فتكون ادلة اعتباره بهذا اللسان حاكمة على ادلة العلم باعتبار توسعة الموضوع، و حاكمة على الآيات الناهية عن اتباع غير العلم باعتبار انها بلسان خروج الخبر الواحد موضوعا عنها لانه علم و ليس هو من غير العلم، فلسانها لسان الحكومة على ما دل على النهي عن اتباع غير العلم.

(1) حاصله: ان الاخبار المذكورة الدالة على عدم حجية الخبر هي بنفسها اخبار آحاد و لا بد في الدليل ان يكون حجة، فالاستدلال بها ممن لا يقول بحجية اخبار الآحاد استدلال منه بما ليس حجة.

فان قلت: انها و ان كان لا يصح الاستدلال بها بما هي دليل عند من استدل بها و لكنه يصح الاستدلال منه بها جدلا، لانها مع كونها اخبار آحاد لازم حجيتها عدم حجيتها.

قلت: اولا: انه لا يصح الاستدلال بها حتى جدلا لان الدليل الذي يلزم من وجوده عدمه لا يصلح ان يكون دليلا.

لا يقال: إنها وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى، إلا أنها متواترة إجمالاً، للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة (1).

فإنه يقال: إنها وإن كانت كذلك، إلا أنها لا تقيّد إلا فيما توافقت عليه، وهو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام و مورد النقض والابرام، وإنما تقيّد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب والسنة (2)،

و ثانياً: ان تخريجها عن من يرى حجية الخبر هو ان المراد بها المخالف الذي يكون مبيّناً لكتاب الله دون المخالفة بنحو التخصيص او التقييد، وقد اشار الى عدم صحة استدلالهم بها بقوله: «فانها اخبار آحاد».

(1) حاصل لا يقال: ان الاستدلال بها منهم انما هو لانها ليست من اخبار الآحاد لانها متواترة اجمالاً.

و توضيحه: ان التواتر تارة يكون باللفظ والمعنى كما ادعي تواتر الاخبار على ان الاعمال بالنيات قد تواترت الاحاديث فيها بهذه الجملة.

و اخرى يكون التواتر معنى لا لفظاً بان تتواتر الاخبار على معنى يكون بالفاظ مختلفة بحيث كل لفظ منها لا يكون من المتواتر ولكن المعنى المدلول لها يكون متواتراً كالاخبار الدالة على كرم الحسن عليه السلام و شجاعة امير المؤمنين عليه السلام فانها متواترة معنى.

و ثالثة: يكون هناك علم بصدور بعضها فان الاخبار اذا تكاثرت يحصل العلم بصدور بعضها، و المقام من قبيل الثالث فانا نعلم اجمالاً بان بعض هذه الاخبار قد صدرت عنهم عليهم السلام، و الى هذا اشار بقوله: «إلا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة».

(2) حاصله: ان التواتر الاجمالي لازمه كون اخص الاخبار مضموناً هو الذي يعلم بصدوره قطعاً، لانه اما ان يكون هو الصادر أو يكون ما هو اعم منه صادراً، فهو يكون صادراً ايضاً، و قد عرفت ان الاخبار عبارة عن مضامين متعددة بعضها عام

وبعضها خاص وبعضها اخص، فالعام هو الدال على عدم حجية غير معلوم الصدور، والخاص ما دل على انحصار الحجية بما وافق الكتاب وعدم حجية ما لا- يوافق الكتاب سواء خالف الكتاب او لم يخالفه، والأخص هو ما دل على عدم حجية خصوص المخالف للكتاب، وهذا الاخير لا ينفع السيد واتباعه القائلين بعدم حجية الخبر الواحد مطلقا، فانه لنا ان نلتزم بذلك ونقول بحجية الخبر الواحد عدا الخبر الواحد المخالف للكتاب.

لا يقال: ان هذا وان افاد في قبال دعوى السيد واتباعه القائلين بالسلب الكلي وعدم حجية الخبر الواحد مطلقا، إلا انه اذا تمّ عدم حجية المخالف للكتاب يسقط المهم مما ذهب اليه المشهور من حجية الخبر الواحد مطلقا حتى المخالف للكتاب، فانه قلّمّا يوجد خبر واحد لا يكون على خلافه عموم او اطلاق من كتاب الله.

فانه يقال: ان المخالفة للكتاب هي المخالفة بنحو التباين او بنحو العموم من وجه، واما المخالفة بنحو العموم والخصوص والاطلاق و التقييد فليست عرفا من المخالفة، فروايات المخالفة منصرفة عن هذه المخالفة، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله:

«انها وان كانت كذلك» أي انها من المتواتر اجمالا المعلوم صدور بعضها «إلا انها لا تقيّد الا فيما توافقت عليه» تلك الاخبار و هو اخصها مضمونا و هو خصوص الخبر المخالف للكتاب، فانه هو الذي يكون متواترا اجمالا «و هو غير مفيد» لدعوى السيد «في اثبات السلب كليا» وان الخبر الواحد مطلقا غير حجة «كما هو محل الكلام و مورد النقض و الايرام» فان المتواتر الاجمالي فيها اخص ما فيها «و» هي «انما تقيّد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة» لا عدم حجية الخبر مطلقا.

و الالتزام به ليس بضائر (1)، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة (2).

وأما عن الاجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل، و المنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصا في المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمل، مع أنه معارض بمثله، و موهون بذهاب المشهور إلى خلافه.

وقد استدلل للمشهور بالادلة الاربعة (3):

(1) لعله انما كان الالتزام به ليس بضائر لان المراد بالمخالفة هي المخالفة بنحو التباين، و الالتزام بعدم حجية الخبر المخالف للكتاب بنحو التباين لا يضر بمقالة المشهور من حجية الخبر بعد ان كان الخبر المخصص و المقيد للكتاب ليس من المخالفة.

(2) لا يخفى ان المخالفة الموجبة لترجيح احد المتعارضين على الآخر عند تعارض الخبرين هي المخالفة للكتاب و لو بنحو العموم و الخصوص او الاطلاق و التقييد، بمعنى ان احد المتعارضين اذا كان مخصصا للكتاب و الآخر موافقا لعموم الكتاب، او كان احد المتعارضين مقيدا و الآخر موافقا لاطلاق الكتاب، فان الخبر الموافق للعموم و الاطلاق يترجح على المعارض المخالف للكتاب بنحو التخصيص او التقييد، فالمخالفة في باب التعارض هي المخالفة بنحو الاعم من التباين، و لا يضر هذا بكون المخالفة هنا هي خصوص المخالفة بنحو التباين و انها هي المنصرف من اطلاق المخالفة، لان كون المخالفة في باب التعارض هي المخالفة بنحو اعم انما هي لقريئة خارجية دلت على ان مطلق المخالفة مرجحة، فكون المخالفة هناك هي المخالفة بنحو اعم لا يضر بكون المنصرف منها هي خصوص المخالفة بنحو التباين، و لعل هذا هو الوجه في الترتي ببل.

و حاصله: انه يمكننا ان نترقى و نقول بعدم حجية الخبر المخالف مطلقا و لو بنحو التخصيص و التقييد في خصوص باب المعارضة.

(3) قد عرفت ان تحقق الاجماع بوجهه الصحيح و هو الدخولي في عصر الغيبة مستحيل عادة.

فصل في الآيات التي استدلت بها: فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك و تعالی:

إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (1). ويمكن تقريب الاستدلال بها من

و اما الاجماع المنقول فأولا: لا دليل على حجيتّه لانه من الحدسيات لا الحسيات.

و ثانيا: انه لو قام الدليل على حجيتّه فلا يعقل ان يشمل الاجماع المنقول على عدم حجية الخبر، لان دليل حجية الاجماع المنقول هو شمول ادلة اعتبار حجية الخبر الواحد له، و لا يعقل ان يكون دليل اعتبار حجية الخبر شاملا لما يقتضي عدم حجية الخبر و عدم اعتباره فانه يلزم من وجوده عدمه.

و ثالثا: بانه معارض اجماع السيد باجماع الشيخ الذي ادعاه على حجية الخبر الواحد.

و رابعا: ان اجماع السيد موهون بذهاب المشهور الى خلافه، فان الاجماع المدعى اذا خالفه المشهور يسقط عن الاعتبار لو كان بأي وجه من الوجوه المذكورة للاجماع، لوجود مجهول النسب في المشهور، و عدم تأتي اجتماع العصر مع مخالفة المشهور.

و عدم صحة دعوى الاجماع العادي و الاتفاق مع مخالفة المشهور واضح ايضا.

فاجماع السيد لو لم يكن له معارض لكان موهونا بمخالفة المشهور له، فكيف يكون حاله مع المعارضة.

و قد اشار الى عدم كونه من المحصّل بقوله: «المحصّل منه غير حاصل» و اشار الى المناقشة الاولى في المنقول بقوله: «و المنقول منه الى آخر الجملة» و الى المناقشة الثانية بقوله: «خصوصا في المسألة» و الى الثالثة بقوله: «مع انه معارض بمثله» و الى الرابعة بقوله: «و موهون بذهاب المشهور الى خلافه».

(1) من الآيات التي استدلت بها على حجية الخبر الواحد اذا كان المخبر عادلا قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ

وجوه (1): أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، وأن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق، يقتضي انتفاؤه

فَتَصْبِحُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [35] في سورة الحجرات وهي النازلة في الوليد بن عقبة في قضية بني المصطلق، وهم فئة من خزاعة على ما في مجمع البحرين لما بعثه النبي صلى الله عليه وآله وسلم لأخذ صدقاتهم فخرجوا إليه فرحين بلقائه فظن الوليد أنهم إنما خرجوا ليقتلوه لعداوة كانت بينه وبينهم في الجاهلية فرجع إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقال له أنهم منعوا صدقاتهم، فهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بان يغزوهم فنزل الوحي عليه بهذه الآية.

(1) قد استدلوا بهذه الآية على حجية خبر العادل من وجوه:

منها: مفهوم الوصف فان وجوب التبين قد علق على وصف الفسق، فيدل بمفهومه على عدم وجوب التبين عن النبأ اذا لم يكن الجائي به فاسقا.

وحاصله: ان الوصف المعلق عليه الحكم هو العلة المنحصرة له فيدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف، ولما كان لزوم التبين معلقا على وصف الفسق للمخبر، فاذا انتفى وصف الفسق عن المخبر بأن كان عادلا فينتفي لزوم التبين عند اخباره فلا يجب التبين عن الخبر اذا كان المخبر به عادلا.

وفيه: ان الوصف لا مفهوم فيه لعدم دلالة على العلية المنحصرة التي لا مفهوم مع عدمها، بل لا دلالة له على العلية فضلا عن الانحصار و إنما له اشعار بالعلية، و خصوصا في الآية المباركة فانه يحتمل ان يكون وصف الفسق قد ذكر لا لتعليق وجوب التبين عليه، بل للتنبية على فسق الوليد فلا يلزم لغوية ذكره اذا لم يكن علة للحكم.

ص: 341

ومنها: ان مرجع هذا الاستدلال الى كون العقل يدل على ان الوصف في المقام علة منحصرة لا من حيث دلالة مفهوم الوصف دلالة لفظية.

وحاصله: لخبر الوليد وصفان: وصف ذاتي وهو كونه خبر واحد، و وصف عرضي وهو كونه خبر فاسق، فاما ان يكون العلة لوجوب التبيين هو وصفه الذاتي فقط وهو كونه خبرا واحدا، او يكون وصفه العرضي فقط وهو الحاصل من اضافته الى الفاسق، واما ان يكون كل واحد منهما علة، و حيث ان ظاهر الآية ان لوصف الفسق خصوصية فلا بد من انتفاء الاحتمال الاول وهو كون العلة المنحصرة هي وصف كونه خبرا واحدا، وكذلك الاحتمال الآخر وهو كون كل واحد منهما علة مستقلة، لوضوح انه مع كون الوصف الذاتي علة مستقلة لا وجه لذكر الوصف العرضي، فيتعيّن ان العلة هي الوصف العرضي وهو كونه خبر فاسق.

فان قيل انه يمكن ان يكون العلة هي الجامع بينهما.

فانه يقال: ان الظاهر هو كون عنوان الفسق بخصوصه له دخل، و اذا كانت العلة هي الجامع لا يكون لوصف الفسق بخصوصه دخل، فكون الظاهر ان لعنوان الفسق بخصوصه خصوصية تنفي كون العلة هي الجامع.

و الجواب عنه: انه يحتمل ان العلة هي الوصف الذاتي، و الوصف العرضي انما جيء به للتمييز على فسق الوليد.

ومنها: ان مناسبة الحكم والموضوع تقتضي التبيين عن خصوص خبر الفاسق دون العادل، لكون الفاسق غير مأمون الكذب، بخلاف العادل فانه مأمون الكذب.

و الجواب عنه: ان مناسبة الحكم والموضوع لا توجب القطع بأن العلية المنحصرة لوجوب التبيين خصوص صفة الفسق، لانها مناسبة ظنية لا توجب اكثر من الظن بذلك.

و هناك وجوه آخر ضعيفة تركناها مخافة التطويل.

(1) و حاصله: ان القضية الشرطية حيث انها تدل على كون المقدم هو العلة المنحصرة لسنخ الحكم المعلق عليه فهي تدل على انتفاء الحكم حيث ينتفي الشرط.

و توضيحه: انه لا بد في القضية الشرطية من موضوع و هو المضاف اليه الطبيعة المتعلقة للحكم، و لما كان الحكم المتعلق بالطبيعة معلقا على الشرط و الشرط هو العلة المنحصرة لها، فلا بد من دلالة القضية الشرطية على انتفاء الحكم المتعلق بالطبيعة المضافة الى ذلك الموضوع عند انتفاء الشرط عن ذلك الموضوع، مثلا قولنا: ان جاءك زيد فاكرمه فان الحكم قد تعلق بطبيعة الاكرام المضاف الى زيد، و لما كان الحكم المتعلق بطبيعة الاكرام معلقا على المجيء و هو العلة المنحصرة فالقضية الشرطية تدل على انتفاء الحكم - المتعلق بطبيعة الاكرام المضاف الى زيد المعلق على مجيئه - عن زيد حيث ينتفي مجيئه، فمفهوم ان جاءك زيد فاكرمه نفى و جوب اكرام زيد عند انتفاء مجيئه، فزيد هو الموضوع الموجود في القضية الشرطية المنطوقية و القضية المفهومية، و الموضوع في آية النبأ هو النبأ، و الحكم المتعلق بالتبين المضاف الى النبأ قد كان معلقا على مجيء الفاسق بالنبأ، و حيث كان بمقتضى دلالة الشرطية ان العلة المنحصرة لوجوب التبين عن النبأ هو مجيء الفاسق به، فلا بد من عدم الوجوب المتعلق بطبيعة التبين عن النبأ عند الشرط المعلق عليه و هو مجيء الفاسق به، فلا يجب التبين عن النبأ الذي لم يجيء به الفاسق و هو العادل، لوضوح ان الذي يجيء بالنبأ اما فاسق او غير فاسق و غير الفاسق هو العادل، و هو الذي لا يجب التبين عن خبره.

فتحصّل مما ذكرنا: ان النبأ هو الموضوع في منطوق القضية الشرطية و هو متحقق في القضية المفهومية، فان النبأ كما يجيء به الفاسق يجيء به العادل، فان جاء به الفاسق فيجب التبين عنه و ان جاء به العادل لا يجب التبين عنه، و لا يكون الاخذ به من اصابة القوم بجهالة و لا العمل به مما يمكن ان يترتب عليه الندم، و الى هذا اشار بقوله: «و ان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيء به» الذي هو الموضوع

في القضية المنطوقية «على كون الجائي به الفاسق يقتضي انتفاؤه» أي يقتضي انتفاء الحكم الذي هو وجوب التبين «عند انتفاؤه» أي عند انتفاء ما علق عليه وهو مجيء الفاسق فلا يجب التبين عن النبأ الجائي اذا لم يكن الذي جاء به فاسقا بان يكون الذي جاء به غير الفاسق.

ثم لا يخفى ان المشهور قد ضموا الى هذه القضية المفهومية مقدمة لتتم الدلالة على حجية خبر العادل، والسبب في ذلك ان القضية المفهومية هي ان لم يجئكم فاسق بنيا فلا تتبينوا، وهذه القضية بنفسها لا تثبت حجية خبر العادل، فانها انما تدل على عدم وجوب التبين عن النبأ الذي جاء به غير الفاسق، اما انه يجب قبوله فلا صراحة في مقام الدلالة عليه. نعم بضمّ المقدمة التي ضمّوها اليها تكون النتيجة وجوب قبول خبر العادل.

وحاصل المقدمة: انه اذا كان نبأ غير الفاسق لا يجب التبين عنه كما هو مدلول القضية المفهومية، فاما ان يتوقف فيه او يقبل، ولا يعقل ان يتوقف فيه لان مرجع التوقف فيه مع عدم وجوب التبين عنه هو الرد له، ولا يعقل ان يكون حكم خبر العادل الرد له من دون تبين و حكم خبر الفاسق التوقف فيه و وجوب التبين عنه، فان العادل يكون اسوأ حالا من الفاسق وهذا معلوم العدم، فيتعين قبوله من دون تبين وهو معنى حجيته، فان الحجة هي التي تقبل من دون تبين عنها.

وانما احتاج المشهور الى هذه المقدمة لفهمهم من الامر بالتبين في القضية المنطوقية هو الوجوب النفسي دون الطريقي، أما اذا كان الوجوب طريقيا فلا حاجة الى ضمّ هذه المقدمة لان معنى كونه طريقيا ان وجوب التبين انما هو في مقام العمل فيكون الوجوب في مقام العمل فمع فرض العمل و الامر بوجوب التبين عن خبر الفاسق لاجل ان يكون العمل من غير جهالة فتدل القضية المفهومية على عدم وجوب التبين في ذلك المقام، وان العمل بخبر غير الفاسق لا يجب التبين عنه، لان العمل به ليس

و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع (1)،

من اصابة القوم بالجهالة، فتكون القضية دالة على حجية خبر العادل من دون ضم تلك الضميمة.

والبرهان على ان وجوب التبيين طريقي لا نفسي امران:

الاول: ان الظاهر من الاوامر المتعلقة بالتبيين و امثاله كالعلم هو كون الامر بالتبيين و بالعلم لاجل كونه طريقا الى حصول العلم و الحجة المعدرة.

الثاني: ان التعليل المذكور في الآية المباركة لوجوب التبيين هو عدم الاصابة بالجهالة، و هذا التعليل ظاهر في كون وجوب التبيين طريقيا الى عدم الاصابة بالجهالة.

(1) لا يخفى انه قد استشكل على دلالة آية النبأ على حجية خبر العادل باشكالات:

منها ما هو مختص بنفس الآية، و منها ما يعم كل ما يدل على حجية الخبر.

فمن الاشكالات المختصة بالآية ما اشار اليه بقوله: «لا يرد أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع الى آخر الجملة».

و توضيحه: ان هذا الاشكال هو كون الآية سقت لتحقيق الموضوع و لا مفهوم لها فلا يكون لها دلالة على حجية خبر العادل، و قد ذكر بنحوين:

الاول ما ذكره المصنف في حاشيته على رسائل الشيخ الاعظم، و حاصله: ان القضية الشرطية: تارة يكون التالي فيها مما ينتفي بانتفاء الشرط عقلا، مثل ان لقيت العالم فتعلم منه، و مثل ان رزقت ولدا فاخنته، فان التعلم من العالم و الختان للولد مما ينتفيان بانتفاء الشرط المعلقان عليه، لوضوح انه اذا انتفى لقاء العالم فلا يعقل التعلم منه و اذا انتفى رزق الولد فلا يعقل تحقق ختانه، و من الواضح ان هذا القسم من الشرطية لا مفهوم لها، لان المفهوم انما يعقل دلالة القضية المنطوقة عليه فيما اذا امكن ثبوت التالي عقلا من دون تحقق الشرط المعلق عليه التالي، فتكون القضية

الشرطية من حيث دلالتها على كون الشرط هو العلة المنحصرة دالة على المفهوم، اما اذا كان التالي مما ينتفي عقلا بانتفاء الشرط فلا يتوهم ثبوته حتى تكون القضية الشرطية بمفهومها دالة على انتفائه.

وبعبارة اخرى: ان القضية الشرطية اذا كانت من هذا القبيل فيها يكون الموضوع هو الشرط، و من الواضح انتفاء المحمول بانتفاء الموضوع عقلا فلا تساق القضية الشرطية لبيان هذا المعنى، و انما تكون مسوقة لبيان ان هذا الشرط هو الموضوع في هذه القضية، ولذا يقولون ان هذه الشرطية سيقم لتتحقق الموضوع لا للمفهوم، فلا تكون هذه الشرطية من افراد الشرطية التي ذهب المشهور الى دلالتها على المفهوم.

واخرى: تكون الشرطية مما لا ينتفي التالي فيها عقلا بانتفاء الشرط كقولنا: ان جاءك زيد فاكرمه، فان الاكرام لا يحكم العقل بانتفائه بذاته عند انتفاء المجيء، و هذه الشرطية هي التي قالوا بدلالاتها على المفهوم على كون المجيء هو العلة المنحصرة، و لو لا دلالة الشرطية على العلية المنحصرة لأمكن ان يثبت اكرام زيد لعلمه- مثلا- او لغيره.

وعلى كل فالعقل لا يرى ان الاكرام مما ينتفي بذاته عند انتفاء المجيء، كما ينتفي التعلّم من العالم عند انتفاء لقاء العالم، و كما ينتفي الختان عند انتفاء رزق الولد.

اذا عرفت هذا .. فنقول ان الآية المباركة من الشرطية التي سيقم لتتحقق الموضوع فلا يكون لها مفهوم، لان التالي فيها و هو نبأ الفاسق مما ينتفي بذاته عند عدم مجيء الفاسق به، لان مدلول الآية هو وجوب التبيين عن نبأ الفاسق عند مجيء الفاسق به، و من الواضح ان نبأ الفاسق مما ينتفي بذاته عند انتفاء مجيء الفاسق به، و الى هذا اشار بقوله: «فلا مفهوم له».

النحو الثاني: ما ذكره الشيخ الاعظم في الرسائل و هو لا يختلف عما ذكره المصنف في المقدمة المذكورة من كون الشرطية على قسمين، و لكنه يختلف عنه في

دعوى أنّ الشرطية التي تساق لتحقيق الموضوع مفهومها مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع، فمفهوم هذه القضية ان لم يجي ء الفاسق بنيا فلا تتبينوا، وهذا المفهوم الذي هو مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع لا دلالة على حجية نبأ العادل، لان الموضوع فيه هو مجي ء العادل به، وهذا موضوع غير الموضوع في الآية، فان انتفاء التبين عن نبأ الفاسق عند عدم مجي ء الفاسق به لا يقتضي انتفاء التبين عن نبأ العادل عند مجي ء العادل به، فانه من ثبوت حكم لموضوع غير الموضوع المنفي عنه الحكم.

وبعبارة اخرى: انه لا بد من اتحاد الموضوع في القضيتين المنطوقية و المفهومية، فوجوب التبين عن نبأ الفاسق و انتفائه عند عدم مجي ء الفاسق به لا يقتضي انتفاء التبين عن نبأ العادل، لان الموضوع في القضيتين غير الموضوع في القضية التي يراد انتفاؤه فيها.

وبعبارة اخرى: ان القضية التي مفهومها من باب السالبة بانتفاء الموضوع لا يكون المفهوم فيها مما يفيد، بخلاف القضية التي مفهومها ليس مفهوم السالبة بانتفاء الموضوع كقولنا ان جاءك زيد فاكرمه، فان الموضوع في القضية السالبة و الموجبة متحد و انما يختلفان بالسلب و الايجاب، فالآية المباركة مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع و هو لا يفيد في اثبات ما يراد اثباته فيها من انتفاء و جوب التبين عن نبأ العادل عند مجي ء العادل به، و الى هذا اشار بقوله: «او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع».

وقد تبين مما ذكرنا في تقرير هذا الاشكال انه مبني على كون الموضوع في الآية هو مجي ء الفاسق بالنبا.

و اما على ما ذكره المصنف من كون الظاهر من الآية ان الموضوع فيها هو النبا لا مجي ء الفاسق به، فلا تكون الآية مما سيقتم لتحقيق الموضوع، لوضوح ان الموضوع اذا كان فيها هو النبا من دون تقيده بمجي ء الفاسق به لا يكون مما ينتفي بانتفاء مجي ء الفاسق به، لجواز ثبوته بمجي ء العادل به فتكون القضية مما سيقتم للمفهوم و يكون

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجي ء الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية و لو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في

الموضوع في القضية المنطوقية هو الموضوع في القضية المفهومية، و المتحصّل منها النبأ ان جاء به فاسق فتبينوا عنه و النبأ ان لم يجي ء الفاسق به فلا تتبينوا عنه، و ينتفي الاشكال بكلا نحويه، و لذا قال المصنف «على هذا التقرير لا يرد الى آخر الجملة».

(1) يمكن ان يكون اشارة الى ان القضية التي تساق لتحقيق الموضوع: تارة يكون انتفاء التالي فيها بانتفاء الشرط لان التالي بطبيعته مما لا ثبوت له عند انتفاء الشرط كالختان المعلّق على رزق الولد و كالتعلّم من العالم عند انتفاء لقاء العالم.

و اخرى يكون سوق القضية لتحقيق الموضوع منوطا بكيفية اخذ الموضوع فيها كما في المقام، فان النبأ ان كان هو الموضوع في القضية كانت مما سيقّت للمفهوم، و ان كان الموضوع هو مجي ء الفاسق به كانت القضية مما سيقّت لتحقيق الموضوع، و الظاهر من الآية كون الموضوع فيها هو مجي ء الفاسق بالنبأ، و لو كان النبأ هو الموضوع لقال النبأ ان جاءكم به فاسق فتبينوا، فانه فرق واضح بين ان يقال: النبأ ان جاءكم فاسق به فتبينوا، و بين قوله ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا، فان الظاهر من الثانية كون الموضوع فيها هو مجي ء الفاسق بالنبأ، و عليه تكون القضية مما سيقّت لتحقيق الموضوع فلا يكون لها مفهوم او يكون مفهومها غير مفيد على ما عرفت في النحويين المتقدمين.

انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق، فيقتضي انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر (1)،

(1) حاصله: لو كان الموضوع في الآية مركبا من النبأ و مجي ء الفاسق به او كان هو النبأ المقيد بمجي ء الفاسق به كانت الشرطية في الآية قد سبقت لتحقيق الموضوع و مع ذلك فهي تدل على حجية خبر العادل ايضا.

و توضيحه: انه مما لا ريب فيه ان الشرطية التي سبقت لتحقيق الموضوع تدل على التعليق، و ان التالي فيها معلق على الشرط و من الواضح ايضا ان المعلق على الشرط، هو سنخ الحكم، فيكون المعلق هو سنخ وجوب التبين و اذا كان سنخ وجوب التبين مما ينتفي بانتفاء موضوع القضية و هو مجي ء الفاسق بالنبأ فعند وجود موضوع آخر و هو نبأ العادل لا بد و ان لا يكون وجوب التبين متحققا، و الا لم يكن سنخ وجوب التبين مما ينتفي بانتفاء الموضوع في القضية و هو مجي ء الفاسق بالنبأ، فكون القضية سبقت لتحقيق الموضوع يكون أكد في الدلالة على انه لا- يجب التبين عند نبأ العادل، لانه لو كانت الشرطية في الآية من الشرطية ذات المفهوم لا يمكن ان ينكر دلالتها على حجية نبأ العادل من ينكر مفهوم الشرط، اما اذا كانت مما سبقت لتحقيق الموضوع فلا ينكر احد ان المحمول مما ينتفي بانتفاء الموضوع، و الى هذا اشار بقوله:

«مع انه يمكن ان يقال ان القضية و لو كانت مسوقة لذلك» أي و لو كانت مسوقة لتحقيق الموضوع «إلا انها» تكون دالة على حجية نبأ العادل لانها «ظاهرة» في تعليق سنخ الحكم الذي هو سنخ وجوب التبين على مجي ء الفاسق بالنبأ، و لازم هذا التعليق انتفاء سنخ وجوب التبين عند انتفاء مجي ء الفاسق بالنبأ، فتكون ظاهرة «في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق فيقتضي» هذا الانحصار «انتفاء وجوب التبين عند انتفائه» أي عند انتفاء مجي ء الفاسق بالنبأ، و لازم ذلك انتفاء وجوب التبين عند «وجود موضوع آخر» و هو نبأ العادل.

ولكنه يشكل بأنه ليس لها هاهنا مفهوم، ولو سلم أن أمثالها ظاهرة في المفهوم، لان التعليق بإصابة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم و المنطوق، يكون قرينة على أنه ليس لها مفهوم (2).

(1) لعله اشارة الى ما يمكن ان يدعى ان الشرطية التي سيقت لتحقق الموضوع لا تدل على التعليق من رأس.

ويرد على هذه الدعوى ان لازمها تعدد الوضع في حرف الشرط، وانه قد وضع للدلالة على التعليق في غير القضية التي سيقت لتحقق الموضوع، واما في القضية التي سيقت لتحقق الموضوع فقد وضعت لان تدل على محض تحقق الموضوع من دون دلالة لها على التعليق فتكون كالقضية الوصفية، وهذا واضح البطلان لتبادر التعليق فيها، ولا فرق في دلالة حرف الشرط على التعليق بين قولنا ان جاءك زيد فآكرمه و بين قولنا ان رزقت ولدا فآخنته في انها تدل في الاولى على تعليق وجوب الإكرام على المجيء، وفي الثانية على تعليق الختان على رزق الولد.

(2) هذا من الاشكالات المختصة ايضا بآية النبأ، وقبل بيان الاشكال نقول:

ان الاستدلال بمفهوم آية النبأ مبني على القول بدلالة القضية الشرطية على المفهوم، اما من يقول بعدم دلالتها على المفهوم فلا وجه للاستدلال بها في المقام، والى هذا اشار بقوله: «ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم».

واما الاشكال فحاصله: ان دلالة القضية على المفهوم انما هو لدلالاتها على ان الشرط هو العلة المنحصرة للتالي، ولازم ذلك هو الدلالة على المفهوم وهو الانتفاء عند الانتفاء، اما اذا كان التعليق في المنطوق ملحوقا بما يدل على ان الشرط ليس هو العلة فضلا عن ان يكون علة منحصرة للتالي فلا يكون في القضية المنطوقة تلك الخصوصية التي تستلزم الدلالة على المفهوم، مثلا قولنا ان جاء زيد فآكرمه لعلمه لا دلالة لها على المفهوم، بمعنى كون الاكرام علة التامة المنحصرة هو المجيء لان

لعلمه قد دل على ان الاكرام معلولا للعلم لا للمجيء، فلا دلالة لهذه القضية على انتفاء الاكرام عند انتفاء المجيء، و الآية من هذا القبيل، فان ذيل الآية و هو قوله تعالى: أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلٰى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ قد دل على ان العلة للتبين عن نبأ الفاسق ليس فسقه بل هو اصابة القوم بالجهالة، و المراد من الجهالة عدم العلم، فبكون المتحصّل عن الآية- و الله العالم- انه اذا انبأكم الفاسق فتبينوا عن خبره، و لا تاخذوا به لان الاخذ به من مصاديق الاخذ بعدم العلم المستلزم لاصابة الناس بالجهل.

و الحاصل: ان المستفاد منها على هذا هو الاخذ بالعلم، لان النهي عن اتباع غير العلم و هو الجهل لازمه ذلك، و حينئذ تكون الآية دالة على النهي عن اتباع خبر العادل ايضا غير الموجب للعلم، لانه من الواضح ان خبر العادل لا يوجب العلم لاحتمال خطأ العادل على الاقل.

لا يقال: ان ذيل الآية و ان دل على ذلك الا أن صدر الآية و هو التعليق في الشرط يستلزم الدلالة على المفهوم، فيكون صدر الآية دالا على المفهوم و ذيلها دالا على عدمه، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل فلا تكون الآية دالة على النهي عن اتباع خبر العادل، فيكون المتحصّل منها هو النهي عن الاخذ بخبر الفاسق من دون دلالة فيها على المفهوم، و عدم الدلالة على النهي على الاخذ بخبر العادل لتعارض الصدر و الذيل فيه.

فانه يقال: قد عرفت فيما تقدم الفرق بين القرينة المتصلة بالكلام و بين القرينة المنفصلة عنه، و ان الاولى تمنع عن انعقاد الظهور و الدلالة، بخلاف الثانية فانها انما تمنع عن حجية الظهور لا عن انعقاده و دلالاته، فالذيل في المقام قرينة متصلة على ان الشرط ليس علة منحصرة، فلا يكون له ظهور و دلالة على العلية المنحصرة المستلزمة للمفهوم، و لا يكون المورد من التعارض بين الداليتين لان المفهوم هو القضية المستلزمة للخصوصية المستفادة من المنطوق و هو كون الشرط علة منحصرة، و اذا

و لا يخفى أن الاشكال إنما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة.

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل (1)، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة أو

كان الذيل دالا على عدم كون الشرط هو العلة المنحصرة فلا تكون في القضية المنطوقية ظهور في الخصوصية التي تستلزم المفهوم.

فان قلت: اذا كانت علة التبيين مشتركة بين الفاسق و العادل فما الوجه في ذكر الفاسق بالخصوص؟

قلت: لعل الوجه في ذلك التنبيه على فسق الوليد لانه لم يكن ظاهر الفسق، ثم لاجل ان التبيين لا يختص بالفاسق ذكر العلة و هي الجهالة المشتركة بينه و بين غيره، و قد اشار المصنف الى الاشكال بقوله: «لان التعليل باصابة القوم بالجهالة» التي هي بمعنى عدم العلم «المشترك بين المفهوم» مراده من المفهوم هو عنوان العادل و الآ فان لازم العلة المشتركة هو عدم المفهوم «و المنطوق» الذي هو عنوان الفاسق هذا الاشتراك «يكون قرينة على انه ليس لها» أي ليس للقضية المعللة- بما يلزمه عدم كون عنوان الشرط علة منحصرة- «مفهوم».

(1) هذا هو الجواب عن هذا الاشكال، و حاصله: ان الاشكال مبناه ان العلة للتبيين هو الجهالة و عدم العلم المشتركة بين الفاسق و العادل، و اما اذا كان المراد منها هو السفاهة و العمل غير العقلاني فانه كثيرا ما يراد من الجهالة هو هذا المعنى، كما في قوله تعالى: إِنِّي أَعْطُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ [36] فان الموعظة انما تكون عن

العمل غير المرضي ومنه افعال السفهاء، واما الجهل وعدم العلم بما هو عدم العلم ليس من السفه.

وبعبارة اخرى: ان المناسب للجهل هو التعليم و الايضاح و المناسب للسفه هو الموعظة و الردع، فالمراد من الجاهلين هم السفهاء الذين يفعلون بدافع الشهوات او الطغيان و التجبر لا بما يقتضيه العقل و الانصاف، و مثله الجهالة في قوله تعالى:

لِّلَّذِينَ يَعْمَلُونَ الشُّوْءَ بَٰجِهَالَةٍ (1).

و من الواضح: ان الاخذ بما ياخذ به العقلاء و هو خبر العادل ليس من السفاهة، و انما السفاهة هو الاخذ بخبر الفاسق غير المبالي بما يترتب على العمل بالكذب من الفساد، و على هذا فتكون العلة مما تختص بخبر الفاسق و لا تشمل خبر العادل و مبيّنة، لوجه عدم حجية خبره، و ان الاخذ به من الاعمال السفهية المستلزمة للندم غالبا، و في خبر الوليد قطعاً لانه أخبر عن كفر بني المصطلق المترتب عليه جهادهم و قتلهم، و قد كان كذبا لانهم كانوا مؤمنين و اي فساد اعظم من قتل المؤمنين.

لا يقال: ان كون الجهالة بمعنى السفه تنافي المورد فان النبي صلى الله عليه و آله و سلم أجل من ان يعمل سفها.

فانا نقول: ان الوليد لم يكن ظاهر الفسق و الاعتماد عليه من السفه، و لكنه لما كان- واقعا- فاسقا نزلت الآية للتنبيه على فسقه الذي كان يكتمه و اعطاء ضابطة لكل خبر يكون من فاسق، و قد اشار المصنف الى الجواب بقوله: «و لا يخفى ان الاشكال انما يبتني على كون الجهالة بمعنى عدم العلم» فانها حينئذ تكون علة مشتركة بين الفاسق و غيره «مع ان» مناسبة الحكم الموضوع و ان الذيل علة لما يختص بعنوان الفاسق دون غيره و لذا ذكر دون غيره تؤيد «دعوى انها» أي الجهالة «بمعنى السفاهة» لا عدم العلم و ان الاخذ بخبر الفاسق هو «فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل» فان

ص: 353

وسائط (1)، فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل (2) أو عدالة المخبر، لانه وإن

الدعوى «غير بعيدة» بل قريبة لما عرفت من مناسبتها للنهي عن الاخذ بخصوص خبر الفاسق ووجوب التبين عن خبره بالخصوص، لأن الأخذ به من السفة المستلزم للندم غالباً.

(1) لما فرغ من الاشكالات المختصة بآية النبأ اشار الى ما لا يختص بآية النبأ ولكنه ذكر في مبحث آية النبأ، كهذا الاشكال وهو عدم شمول ما دل على حجية خبر العادل للخبر مع الوساطة الواحدة او الوسائط المتعددة، وقد اشار بقوله مثلها الى ذلك وانه لا اختصاص لهذا الاشكال بآية النبأ ويشمل غيرها كصدق العادل.

(2) توضيحه: يتوقف على بيان امور: الاول: انه قد ذكر هذا الاشكال بنحوين:

الاول: لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، و الثاني: لزوم توقف دخول بعض افراد العام في العموم على ثبوت حكم العام لفرد آخر و محصله لزوم الدور، و الثاني مذكور في بعض نسخ رسائل الشيخ الاعظم، و يشير اليه المصنف بعد ذكره للاشكال بالنحو الاول و الجواب عنه.

الثاني: ان المراد من لزوم اتحاد الحكم و الموضوع هو لزوم محذور عروض الشئى ء على نفسه، فانه لما كان الحكم من اعراض موضوعه و كل عرض غير معروضه بالبداهة و متأخر عن موضوعه رتبة الذي هو المعروض، لا مكان وجود الموضوع من دون ما يعرض عليه، و لا يمكن وجود العارض من دون وجود الموضوع الذي يعرض عليه، فلا يعقل ان يعرض الشئى ء على نفسه لانه عين نفسه لا غير نفسه، و لانه لا يعقل ان يتقدم الشئى ء على نفسه او يتأخر عن نفسه، فالحكم لا يعقل ان يعرض على نفسه بان يكون نفسه موضوعاً لنفسه.

وبعبارة اخرى: ان الشيء ء عين نفسه وفي رتبة نفسه، والعرض لا بد و ان يكون غير موضوعه و متأخرا عن موضوعه، فعروض الحكم على نفسه هو محذور اتحاد الحكم و الموضوع، لبداهة اتحاد الشيء ء مع نفسه، و الحال انه باعتبار كونه موضوعا يقتضي ان يكون غير عارضه و يقتضي ايضا باعتبار كونه موضوعا متقدما، فاذا عرض الشيء ء على نفسه كان لازم ذلك انه عين عارضه لان الشيء ء عين نفسه، مع انه لا بد ان يكون الموضوع غير عارضه، و لزم كونه متقدما على نفسه باعتبار كونه موضوعا، و متأخرا عن نفسه باعتبار كونه حكما.

الثالث: ان الموضوع لحجية خبر العادل مركب من ثلاثة اشياء: الخبر و كونه خبر عادل و كونه ذا اثر، و الوجه في اخذ الخبر و كونه عن عادل في الموضوع واضح، لدلالة نفس قوله صدق العادل اذا خبرك على ذلك.

و اما وجه كونه ذا اثر فلوضوح ان التعبد بخبر العادل اذا لم يكن لخبره اثر لغو لا يصدر من الحكيم، لان جعل التعبد بخبره انما هو للأخذ بما يترتب على خبره، و اذا لم يكن له اثر لم يكن هناك شيء ء يؤخذ به.

اذا عرفت ذلك .. فنقول اذا اخبرنا الصّفار بان العسكري قال يجب كذا فيما اذا كنا في زمانه او اخذنا خبره من كتابه فلا اشكال، لتحقق الموضوع باجزائه الثلاثة و هو الخبر و كونه خبر عادل و له أثر، لانا قد سمعنا من الصّفار و هو عادل، و مؤدى خبره هو الوجوب الكذائي، فلا ريب في شمول صدق العادل له.

اما اذا لم يخبرنا الصّفار و لم نأخذ الخبر من كتابه، و لكن اخبرنا المفيد عن الصّفار انه اخبره بقول الامام، و هذا هو الخبر ذو الوساطة الواحدة، او اخبرنا الكليني عن علي بن ابراهيم عن ابيه ابراهيم عن ابنه ابراهيم عن البنظي عن الرضا، و هذا هو الخبر ذو الوسائط، فيشكل شمول صدق العادل لذلك، و وجهه ما عرفت من لزوم كون الخبر ذا اثر، و في الخبر ذي الوساطة الواحدة او الوسائط كمثل خبر المفيد عن الصّفار او خبر الكليني عن علي بن ابراهيم لا يوجد اثر سوى تصديق المفيد بان

كان أثرا شرعيا لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض (1).

الصفار أخبره، وهذا المقدار لا يكفي في ترتيب الوجوب بل لا بد من شمول صدق العادل أيضا للصفار حتى نصل الى الاخذ بما أخبر به وهو الوجوب، فصدق العادل الشامل لخبر المفيد لا بد وان يكون شاملا لخبر الصفار أيضا، ومن الواضح ان خبر الصفار حيث كان منقولاً بخبر المفيد عنه لا يكون ذا أثر إلا بعد شمول صدق العادل لخبر المفيد، فصدق العادل الشامل لخبر المفيد الذي لا اثر له سوى تصديقه بان الصفار أخبره لا يعقل ان يكون شاملا أيضا لخبر الصفار، لان لازم ذلك ان يكون هذا الحكم وهو وجوب تصديق العادل الناظر لخبر المفيد ناظرا الى نفسه فيما اذا شمل خبر الصفار، فيكون صدق العادل الذي هو الحكم اللاحق لخبر المفيد المثبت لخبر الصفار الذي هو حكم له أيضا، فيكون باعتبار كونه اثرا لخبر المفيد موضوعا لنفسه للأثر في خبر الصفار، فانه لا بد ان يلحق خبر الصفار وجوب التصديق كما لحق خبر المفيد لتتم السلسلة الى الاثر الذي هو الوجوب الكذائي، والى هذا اشار بقوله: «فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس» هو «إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعي» و اذا أخبر المفيد عن الصفار فيكون الاثر الشرعي لخبر المفيد ليس هو إلا نفس تصديق المفيد بان الصفار أخبره، وهذا هو احد اجزاء الموضوع لخبر الصفار لان يلحقه وجوب التصديق أيضا، فيكون وجوب التصديق الذي هو الحكم موضوعا لنفسه فلا يكون هناك اثر شرعي لوجوب التصديق الا «بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر به خبر العدل» وهذا معنى قولهم انه يلزم اتحاد الحكم والموضوع.

(1) حاصله: ان اشكال اتحاد الحكم والموضوع الوارد على الخبر ذي الوساطة فيما اذا أخبر العدل عن عدالة مخبر له بخبر، فانه يرد على خبر العدل المخبر عن عدالة مخبر له ما ورد على اخباره بان العادل أخبره، فانه اذا أخبر العدل عن عدالة مخبر

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضاً، حيث إنه صار أثراً بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد (1)،

آخر ولم يكن أثر هناك لعدالة المخبر عنه سوى تصديقه في اخباره كما اذا كان قد توفي فلا مجال للاقتداء به حتى يكون هو الاثر الشرعي، فلا فائدة في ثبوت عدالته و لا أثر لها تعبدا الا نفس تصديقه، فيكون وجوب التصديق الذي هو الاثر الشرعي للمخبر الاول هو بنفسه الاثر الشرعي لعدالة الذي اخبر عن عدالته، و قد عرفت ان عدالة المخبر احد اجزاء الموضوع لوجوب صدق العادل، فيكون الحكم الذي هو صدق العادل اللاحق لخبر المخبر الاول عن عدالة المخبر الثاني هو المثبت للعدالة التي هي الموضوع لنفس وجوب صدق العادل اللاحق ايضا للعدل الثاني، فيكون صدق العادل موضوعا للحكم الذي هو نفسه صدق العادل ايضا، و الى هذا اشار بقوله:

«لانه و ان كان» تصديق العادل «اثرا شرعيا لهما» أي اثرا شرعيا لما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر «إلا انه» قد حصل هذا الاثر الشرعي لخبر العدل الثاني و لعدالة المخبر الذي اخبر العدل الاول عن عدالته «بنفس الحكم» الذي هو صدق العادل «في مثل الآية الآمرة بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض».

(1) توضيحه: ان اشكال اتحاد الحكم و الموضوع فيما اذا اخبر العادل عن اخبار عدل آخر له او عن عدالة مخبر انما يلزم فيما اذا كان هناك انشاء واحد فانه ليس له إلا حكم واحد فيكون ذلك الحكم الواحد المنشأ بصدق العادل مرة واحدة موضوعا لنفسه، للزوم شمول هذا الانشاء الواحد ذي الحكم الواحد لخبر المفيد و لخبر الصّفار فيما اذا اخبر عن اخبار الصّفار له، او عن عدالة الصّفار فيما اذا اخبر عن عدالته، فيكون صدق العادل الشامل لخبر المفيد موضوعا لنفسه في خبر الصّفار او في عدالته، و اما اذا أنشأ صدق العادل مرتين الاولى لخبر المفيد و الثانية لخبر الصّفار او لعدالته فلا يرد اشكال اتحاد الحكم و الموضوع، لوضوح كون الحكم المنشأ بصدق العادل الاولى غير

الحكم المنشأ بصدق العادل الثانية، فلا يكون الحكم في صدق العادل الاولي موضوعا لنفسه، بل يكون الحكم في صدق العادل الاولي موضوعا لحكم آخر غيره، وهو الحكم المنشأ ثانيا بصدق العادل الثانية، ولذا قال (قدس سره): «نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضا» أي فلا بأس بان يكون صدق العادل الاول موضوعا بلحاظ صدق العادل ايضا المنشأ ثانيا «حيث انه صار» صدق العادل «اثرا» شرعيا آخر «ب» واسطة «جعل آخر» بانشاء آخر لصدق العادل مرة ثانية «فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع» بل هو كما لو كان صدق العادل الاول موضوعا لحكم آخر في الخبر الثاني او عدالة المخبر كما لو كان العدل الثاني حيا، فانه لا يكون الاثر الشرعي هو وجوب تصديقه بل يكون الاثر جواز الاقتداء به او قبول شهادته وهذا «بخلاف ما اذا لم يكن هناك إلا جعل واحد» بإنشاء واحد فانه لا بد و ان يكون هذا الانشاء الواحد الذي ليس فيه إلا جعل حكم واحد هو الاثر الشرعي الشامل للاول وللثاني.

(1) لعله اشارة الى ان الانشاء الثاني انما يرفع الاشكال في الخبر ذي الوسطة الواحدة وهو الخبر المخبر عن الخبر الثاني المتكفل للحكم الواقعي، اما اذا تعددت الوسائط فلا بد من تعدد الانشاء بمقدار تعدد الوسائط، هذا أولا.

و ثانيا: ان الواصل لنا ليس إلا انشاء واحد و جعل واحد، وهو واضح في مثل آية النبأ فانها ليست إلا آية واحدة قد تكفلت لانشاء واحد و جعل واحد.

ويمكن ذب عن الاشكال (1)، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر، بل بلحاظ أفراده، وإلا فالحكم بوجوب التصديق يسري إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع (2).

(1) لا يخفى ان مراده من قوله الذبّ عن الاشكال هو دفع الاشكال، والحال ان الذبّ عن الشيء هو الدفاع عنه لا دفعه، فالاولى ان يقال و يمكن الذبّ للاشكال او ذبّ الاشكال باعتبار كون الذبّ متعدّيا.

(2) توضيحه: ان مراده من القضية الطبيعية ليست هي الاصطلاحية المنطقية، فانها هي القضية التي كان الحكم فيها على الطبيعة- بما هي كليّة- كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس، والنوع بما هو والجنس بما هو لا وجود لهما الا في الذهن، ومن الواضح انه المراد بهذه القضايا العامة هي الطبيعة بما هي موجودة خارجا، بل مراده من القضية الطبيعية هو ان الطبيعة في مقام الحكم لم تلحظ فانية في الافراد كما هي كذلك في القضية المحصورة، فان الطبيعة في القضية المحصورة قد لحظت بما هي فانية في الافراد، وفي القضية الطبيعية المرادة في المقام هو لحاظ الطبيعة بما هي موجودة بوجودها السعي، فالافراد لم تلحظ لا بنحو التفصيل ولا بنحو الاجمال، واذا كانت القضية ملحوظة كذلك لا يرد اشكال اتحاد الحكم والموضوع، فان صدقّ العادل الذي قد اريد به وجوب ترتيب الاثر قد لحظ فيه طبيعة الاثر، فالملاحظ في مقام الحكم هو نفس الطبيعة دون الافراد، والذي يكون بعضه موضوعا للآخر هو الفرد، فان الفرد الاولى من تصديق العادل يكون موضوعا لفرد آخر من التصديق للعادل، والحكم المترتب على الطبيعة الملحوظة يسري إلى جميع افراد الطبيعة لاتحاد الطبيعي مع فرده في مقام الوجود خارجا، فالحكم يكون ساريا لجميع الافراد من دون لزوم المحذور المذكور من اتحاد الحكم والموضوع.

وبعبارة أخرى: ان القضية الطبيعية المقصودة في المقام في قبال المحصورة قد لحظت الطبيعة الموجودة بالاستقلال و بما هي منظور اليها وانها مالها ينظر، و اما في المحصورة فالطبيعة ملحوظة بنحو المرأة و الفناء في الافراد فتكون منظورة بالنظر الآلي المرآتي، فيكون المقصود بالحكم هو الافراد بنفسها، و في القضية الطبيعية المقصود بالحكم هو نفس الطبيعة بما هي موجودة خارجا أي بما انها لها وجود خارجي، و منها يسري الحكم الى الافراد لاجل اتحاد الطبيعية و الفرد في الوجود خارجا، و من الواضح ان التقدم و التأخر في افراد الطبيعة الطولية انما هو في افرادها لا في الطبيعة نفسها، فما فيه التقدم و التأخر الذي هو الافراد ليس موضوعا للحكم و ما هو الموضوع للحكم ليس فيه تقدم و تأخر.

وقد ظهر مما ذكرنا: ان القضية الطبيعية و القضية المحصورة تشتركان في كون الحكم فيهما يلحق الفرد إلا انه في القضية الطبيعية انما يلحق الفرد لانه يسري اليه من الطبيعة المتحدة معه في الوجود، و في المحصورة يلحق الحكم الفرد لان الفرد بنفسه هو موضوع الحكم.

و لاجل ذلك لا يرد الاشكال اذا كانت القضية ملحوظة بنحو ان يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة من دون لحاظ الافراد لا تفصيلا و لا اجمالا، و انما يرد فيما اذا كان الحكم على الطبيعة الملحوظة فانية في الافراد، فان الافراد فيها و ان لم تكن ملحوظة بنحو التفصيل لعدم حصرها و تناهيتها في امثال هذه القضايا الحقيقية العامة، و لكنها ملحوظة بنحو الاجمال و كون الطبيعة مرآة اليها، فتكون الافراد لبا هي الموضوع للحكم، و حينئذ يمكن ان يرد الاشكال بان يقال: ان الطبيعة الملحوظة مرآة لافرادها لا يعقل ان تكون ناظرة بنظر واحد الى الافراد التي يكون بعضها موضوعا للآخر، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «بانه انما يلزم» أي انما يلزم اشكال اتحاد الحكم و الموضوع فيما «اذا لم يكن القضية طبيعية» و هي التي لم يلحظ فيها الافراد

هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الاثر- أي وجوب التصديق- بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لاجل المحذور (1)، وإلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر

انما كان «الحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل» الاشكال انما يرد فيما اذا كانت القضية محصورة فان الحكم فيها «بلحاظ افراده» أي افراد الاثر.

ثم اشار الى ان الحكم في القضية الطبيعية ايضا يلحق الفرد ولكنه لاجل سرية الحكم المترتب على الطبيعة الى الفرد لاتحادها في الوجود لا لكون الفرد فيها هو الموضوع ولذلك لا يرد الاشكال بقوله: «وإلا فالحكم بوجوب التصديق» الملحوظ بنحو القضية الطبيعية «يسري اليه» أي الى الفرد لاجل «سرية حكم الطبيعة الى افراده» أي افراد طبيعة الحكم ولكنه «بلا- محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع».

(1) هذا جواب ثان عن اشكال لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، و حاصله: انه لو سلمنا عدم امكان شمول ما دل على حجية خبر العادل للخبر مع الواسطة للزوم اتحاد الحكم و الموضوع، ألا انا نقول بان المناط لجعل الحجية لخبر العادل- غير ذي الواسطة ذي الاثر الشرعي- موجود في الخبر مع الواسطة بعد ان كان مما ينتهي الى الاثر الشرعي الواقع في نهاية السلسلة، وان كان لا يمكن ان يشمل صدق العادل بانشاء واحد، فان المصلحة الداعية لجعل حجية الخبر هو جعل الحجة المنجزة للتكاليف الشرعية، وهذا المناط كما انه موجود في الخبر غير ذي الواسطة موجود ايضا في الخبر مع الواسطة المنتهى بسلسلته الى التكليف الشرعي، و اذا علمنا بتمامية المناط في كليهما و ان المانع من الشمول هو عدم امكان ان يكون الانشاء الواحد شاملا له بنظر واحد، و ليس المانع ما يحتمل كونه مانعا لاصل المصلحة الداعية لجعل الحجية بالنسبة الى الخبر ذي الواسطة، فالعلة التامة لكون الخبر ذي الواسطة حجة شرعية في التنجيز و المعذورية موجودة، فلا فرق بين الخبر ذي الواسطة و الخبر مع الواسطة، و الى هذا اشار بقوله: «مضافا الى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر

الآثار، في وجوب الترتيب لدى الاخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق (1)، وهو خير العدل، ولو بنفس الحكم في الآية به (2)، فافهم (3).

الآثار» الذي يكون ذلك المناط هو الداعي لجعل الحجية للاخبار ذوات الآثار الشرعية وهي الاخبار غير ذوات الواسطة فان ذلك المناط موجود ايضا «في هذا الاثر أي وجوب التصديق» الذي صار اثرا شرعيا «بعد» جعله و «تحققه بهذا الخطاب و ان كان» هذا الاثر الذي هو وجوب التصديق «لا يمكن ان يكون ملحوظا لاجل محذور» و هو لزوم اتحاد الحكم و الموضوع.

(1) هذا جواب ثالث و مراده هو الاجماع على وجوب ترتيب الاثر الشرعي على خبر العادل و ان كان ذلك الاثر الشرعي قد صار اثرا شرعيا بواسطة نفس جعل وجوب التصديق لخبر العادل الذي لا يمكن ان يكون هذا الجعل شاملا لنفس هذا الاثر الشرعي في الخبر ذي الواسطة.

و الحاصل: ان الاجماع قائم على وجوب ترتيب الاثر الشرعي، و لا فرق بين هذا الاثر الشرعي الحاصل بهذا الجعل و بين غيره من الآثار.

(2) فان خبر العدل في الخبر ذي الواسطة ليس له اثر شرعي غير نفس وجوب التصديق الذي قد صار اثرا شرعيا بواسطة نفس هذا الجعل أي ان وجوب التصديق صار اثرا شرعيا بعد جعل الشارع لوجوب التصديق، فان الاجماع يقتضي لزوم ترتيب كل اثر شرعي سواء كان ذلك الاثر قد جعل قبل جعل الحجية لخبر العادل او كان نفس وجوب التصديق المجمعول بنفس صدق العادل، و هو مراده من قوله:

«ولو بنفس الحكم في الآية».

(3) لعله اشارة الى ردّ ما يمكن ان يقال ان الاجماع هو القول بعدم الفصل لا عدم القول بالفصل، فان عدم القول لا يستلزم القول بالعدم.

و لا يخفى أنه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار، كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلا، بأنه لا يكاد يكون خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد، فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حكما له أيضا (1)، وذلك لانه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعي حقيقة

و جوابه: ان عدم القول بالفصل في مثل المقام مما يستلزم القول بالعدم، لان كل الفقه في الغيبة الكبرى و جلّ الفقه في الغيبة الصغرى و الكثير منه في عهد الأئمة عليهم السلام مستنده الخبر ذو الوسطة و لم نر من الفقهاء فرقا بينه و بين الخبر بلا واسطة.

و يمكن ان يكون اشارة الى ان الإجماع في المقام محتمل المدرك، فانه من المحتمل ان يكون السبب في اخذ الفقهاء بالخبر ذي الوسطة لان القضية طبيعية أو للقطع بالمناط، و عليه فلا يكون جوابا ثالثا.

و يمكن ان يكون اشارة الى ان الاجماع من الفقهاء السابقين انما هو لعدم التفاتهم الى الاشكال، و الفقهاء الملتفتون له انما هو لفساد الاشكال بما مر من الجوابين او غيرها، فلا وجه في دعوى الاجماع، و الله العالم.

(1) قد عرفت ان الاشكال في عدم امكان شمول صدقّ العادل للخبر، تارة: بما ذكره المصنف من ناحية الاثر و لزوم اتحاد الحكم و الموضوع. و اخرى من ناحية عدم امكان اثبات نفس خبرية الخبر بنفس وجوب تصديق العادل، و قد ذكره الشيخ الاعظم في رسالته.

و توضيحه: انه قد مرّ ان وجوب صدقّ العادل حكم موضوعه خبر العادل و قد عرفت لزوم تقدم الموضوع على حكمه، فلا بد من ثبوت خبرية خبر العادل اما بالوجدان بان يخبرنا العادل و نسمع منه، او بدليل آخر غير نفس صدقّ العادل، و اما اثبات خبريته بنفس صدقّ العادل لازمه اثبات الحكم لموضوعه و هو محال لانه دور واضح، لتوقف الحكم على موضوعه، فاذا كان الحكم هو المفيد لموضوعه لكان

بحكم الآية وجب ترتيب أثره عليه عند إخبار العدل به، كسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر بنحو القضية الطبيعية، أو لشمول الحكم فيها له مناطا، وإن لم يشملها لفظا، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيدا (1).

ثبوت موضوعه متوقفا عليه، ولازمه توقف الموضوع على الحكم المتوقف هو على موضوعه، فيتوقف ثبوت الحكم على نفس ثبوت الحكم، لأن الحكم متوقف على الموضوع وقد فرضنا توقف الموضوع عليه، فيكون الحكم متوقفا على المتوقف على الحكم، وكل متوقف على شيء يكون متوقفا على ما توقف عليه ذلك الشيء، فإذا فرضنا ثبوت الموضوع بالحكم كان الحكم المتوقف على الموضوع متوقفا على نفسه، لأنه هو الذي يتوقف ثبوت الموضوع عليه بحسب الفرض وهو الدور، وأما استلزام ذلك لشمول صدق العادل للخبر مع الوساطة.

فبيانه: انه اذا اخبرنا المفيد عن الصّفار فالمحرز خبريته بالوجدان هو خبر المفيد لنا، واما خبر الصّفار فليس بمحرز لنا وجدانا وانما يكون محرزا بواسطة صدق العادل الأمر بوجوب تصديق المفيد بان الصّفار اخبره، فثبوت خبر الصّفار انما حصل لنا بواسطة وجوب تصديق المفيد بما اخبر به وما اخبر به المفيد ليس هو إلا اخبار الصّفار له، فيكون صدق العادل الشامل لخبر المفيد هو المثبت لخبرية خبر الصّفار، وصدق العادل هو ايضا حكم يلحق خبر الصّفار ايضا، فيكون خبر الصّفار الذي هو الموضوع - ايضا - لصدق العادل قد توقف ثبوته على صدق العادل الذي هو حكم له ويتوقف عليه توقف الحكم على موضوعه، فيتوقف ثبوت خبرية خبر الصّفار على صدق العادل المتوقف على ثبوت خبر الصّفار لكونه موضوعا له، وهذا هو الدور.

(1) حاصله: انه بعد اندفاع الاشكال السابق بما مر من امكان كون القضية ملحوظة بنحو القضية الطبيعية او بواسطة تنقيح المناط او بعدم القول بالفصل - يتضح الجواب

عن هذا الاشكال، فالاجوبة الثلاثة المتقدمة جارية في دفع هذا الاشكال الذي كان ملخصه لزوم توقف خبرية الخبر على الحكم المتوقع ذلك الحكم على خبرية الخبر.

وكما عرفت في انه يمكن ان يكون الاثر ملحوظا في صدق خبر العادل بما هو طبيعة الاثر من دون لحاظ افراد الاثر فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، كذلك يمكن ان يكون الخبر في قوله صدق خبر العادل ملحوظا بنحو كونه طبيعة الخبر لا بنحو القضية المحصورة الناظر الى الافراد، بان يكون الجاعل قد لحظ الخبر في قوله صدق خبر العادل بما هو طبيعة الخبر من دون لحاظ الافراد لا تفصيلا و لا اجمالا و حكم بوجوب تصديقه، فالموضوع لصدق العادل هو طبيعة الخبر و المثبت لخبرية الخبر في الخبر ذي الوسطة هو الخبر المنطبق عليه تلك الطبيعة، فيتغاير الموقوف و الموقوف عليه.

هذا مضافا الى ما يمكن ان ايجاب عنه في خصوص هذا الاشكال حتى لو كانت القضية محصورة ناظرة الى الافراد، بان يقال: ان الثابت بواسطة الحكم في صدق العادل هو ثبوت خبرية الخبر تبعا، فخبر الصفار المنقول بخبر المفيد ثبتت خبريته تبعا بواسطة الحكم اللاحق لخبر المفيد، و موضوع صدق العادل في خبر الصفار ليس هو خبر الصفار الثابت تبعا باخبار المفيد، بل موضوعه هو المحتمل كونه خيرا واقعا دون الخبر الثابت تبعا فيكون الحكم قد اثبت غير ما هو الموضوع له.

وبعبارة اخرى: ان الموضوع لصدق العادل في الخبر ذي الوسطة هو المشكوك الخبرية واقعا، و الثابت بصدق العادل هو الخبر التبدي، كما ان الثابت بالبيينة القائمة على مشكوك الخمرية هو الخمر التبدي و الموضوع للبيينة هو مشكوك الخمرية واقعا، فما هو الموضوع لصدق العادل غير ما هو الثابت بواسطة صدق العادل، و اذا كان الموضوع لصدق العادل غير ما ثبت لصدق العادل ارتفع محذور الدور، لوضوح كون الموقوف عليه الحكم غير ما هو الموقوف على الحكم، فان الموقوف عليه

الحكم هو الخبر الواقعي المشكوك، و المتوقف على الحكم هو الخبر التعبدي دون الواقعي المشكوك.

و الجواب الثاني - ايضا - جار في دفع هذا الاشكال، فانه لو سلمنا ان صدق العادل لا يمكن ان يكون مثبتا للخبر في الخبر ذي الواسطة، إلا ان المناطق الموجب لتوسعة الاثر حتى يشمل الاثر في الخبر ذي الواسطة لا بد و ان يكون هو المناطق للتوسعة في الخبر ايضا ليشمل التعبدي ايضا، اذ لا يعقل التوسعة في الاثر دون التوسعة في خبرية الخبر ايضا.

و الجواب الثالث: و هو القول بعدم الفصل - ايضا - جار في المقام لقيام الاجماع على عدم الفرق في الاخذ بخبر العادل سواء كان محرزا بالوجدان او كان محرزا باخبار العدل به، و قد اشار الى ما ذكرنا بقوله: «و ذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقة» كخبر الصّفار فهو «ب» واسطة «حكم الآية و جب ترتيب اثره عليه» و ان كان ذلك الخبر قد ثبت «عند اخبار العدل به» و هو المفيد و يكون خبر الصّفار «كسائر» الاخبار و «ذوات الآثار من الموضوعات» أي يجب ترتيب اثرها عليها و ذلك «لما عرفت من شمول مثل الآية للخبر الحاكي للخبر» كما يشمل الخبر الحاكي لنفس الاثر الشرعي من دون واسطة كما مر بيانه «بنحو القضية الطبيعية» و هو الجواب الاول «او لشمول الحكم فيها» أي في الآية «له» أي للخبر ذي الواسطة «مناطق» لا نظرا، فهو «و ان لم يشمل لفظا» كما في الجواب الاول و لكنه يشمل مناطق، و هذا هو الجواب الثاني «او لعدم القول بالفصل» و هو الجواب الثالث.

ومنها: آية النفر، قال الله تبارك وتعالى: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَأَيَّدْنَا الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُوا بِآيَاتِنَا وَقَوْمَ الْكَاذِبِينَ (1):

أحدها: إن كلمة (لعل) وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، وهو الترجي الايقاعي الانشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الانذار، وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، وعدم حسنه، بل عدم إمكانه بدونه (2).

(1) هذا هي الآية الثانية التي استدلت بها لحجية خبر الواحد وهي قوله تعالى في سورة براءة: فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَأَيَّدْنَا الَّذِينَ لَمْ يُؤْمِنُوا بِآيَاتِنَا وَقَوْمَ الْكَاذِبِينَ (38) وتقريب الاستدلال بها من وجوه ثلاثة اشار اليها.

(2) توضيح الاستدلال بهذه الآية في هذا الوجه الاول يتوقف على تمهيد مقدمة حاصلها: ان الترجي الحقيقي المقابل للترجي الانشائي هو رجاء وقوع الشيء الملائم وقوعه للنفس، ولازمه جهل المترجي بالوقوع وعدمه، اذ لو كان عالما بوقوعه فلا يكون وقوعه مرجوا له بل يكون معلوما له، ولو كان عدمه معلوما له فلا- يعقل ان يتحقق منه الرجاء لوقوعه، والظاهر من المشهور هو وضع كلمة لعل للترجي الحقيقي.

والذي مر من المصنف في مبحث الاوامر وضع هذه الكلمة للترجي الانشائي دون الحقيقي، كما ان رأيه ذلك في صيغ الاستفهام والتمني وسائر هذه الصيغ المعدة للانشاء، ولكن الظاهر منه انها وان كانت موضوعه لانشاء الترجي إلا انه حيث يكون الداعي لانشاء الترجي هو الترجي الحقيقي فيكون على هذا الترجي الحقيقي

من شروط الاستعمال لا انه هو المستعمل فيه اللفظ، كراهيه في وضع الحروف مثل في و من و الى و امثالها انها موضوعة لمعنى الظرفية و الابتداء و الانتهاء، و لكن الواضع قد اشترط ان لا تستعمل الا حيث تكون هذه المعاني ملحوظة باللحاظ الآلي دون الاستقلالي، و اذا لم تكن موضوعة لذلك بهذا الشرط فهي منصرفة الى ذلك قطعاً، فكلمة لعل اما موضوعة عنده للترجي الانشائي المشترط فيه كونه بداعي الترجي الحقيقي او انها منصرفة الى ذلك.

وقد تبين من هذا: ان كلمة (لعل) المستعملة في القرآن الكريم لا يعقل ان تكون مستعملة في الترجي الانشائي الذي هو بداعي الترجي الحقيقي، للزوم الجهل في حقه تعالى عن ذلك علواً كبيراً، و متى امتنع المعنى الحقيقي فلا بد من اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي، و لما عرفت ان الترجي الحقيقي هو رجاء و وقوع الشيء الملائم و وقوعه للنفس فاقرب المجازات يكون هو استعمالها في الترجي الانشائي بداعي المحبوبة لوقوع متعلق كلمة لعل.

اذا تمت هذه المقدمة، فنقول: ان مدخول لعل في هذه الآية هو الحذر، فتدل الآية على أنّ الحذر كان بداعي المحبوبة و يكون المتحصّل من هذه الآية هو الحضر على النفر ليتفقه النافرون ثم يرجعون الى قومهم منذرين لهم بالاحكام التي تفقهوها، و حذر المنذرين- بالفتح- محبوب له تبارك و تعالى، و قد قام الاجماع و الدليل العقلي على ان الحذر اذا كان محبوباً فلا بد و ان يكون واجباً.

اما الاجماع فقد قام على ان الحذر انما هو في مورد الوجوب و الحرمة دون بقية الاحكام لجواز تركها، فالحذر لا يكون إلا في مورد العقاب، اما على عدم الفعل الواجب، او على فعل الحرام، فالحذر عقيب الانذار اذا كان محبوباً يكون واجباً.

و اما العقل فلوضوح ان محبوبة الخوف من العقاب للبعد انما هو لبلوغ الحكم الى مرتبة التنجز و الفعلية، فانه اذا بلغ هذه كان الحذر من العقاب عليه حسناً عند العقل و واجباً، اما اذا لم يبلغ هذه المرتبة فالعقل يحكم يقبح العقاب بلا بيان، و اذا كان

العقاب قبيحا فلا يكون الخوف منه حسنا ولا لازما، لبداهة انه مع حكم العقل بقبحه يكون هذا الحكم من العقل مؤمنا من العقاب فلا يكون الحذر من العقاب حسنا ولا واجبا.

و اذا عرفت ما ذكرنا- تعرف بان ظهور الآية في محبوبة الحذر من المنذرين- بالفتح- عقيب انذار الطائفة الذين تفقهوا في الدين لازمه حجية قول المنذرين- بالكسر- لوضوح ان انذار المنذرين- بالكسر- بالاحكام اذا لم يكن حجة على المنذرين- بالفتح- لا يكون حذرهم من انذار المتفقهين حسنا ولا واجبا، لان تنجز الحكم في حق العبد لا يكون إلا بالعلم او بقيام الحجة عليه، و من البديهي ان المنذرين- بالفتح- لا يحصل لهم العلم من قول المنذرين- بالكسر- و اذا لم يكن مما يحصل منه العلم المنجز للحكم فلا بد و ان يكون الحكم قد تنجز بقيام الحجة على المنذر- بالفتح- و لا يكون قول المنذر- بالكسر- حجة على المنذر- بالفتح- إلا بان يكون قد جعل حجة و اعتبر له ما للعلم من الاثر، فتكون الآية الآمرة بالنفر و الانذار و محبوبة الحذر عقيب الانذار دالة على حجية قول المنذر في حق المنذر، و قد اشار المصنف الى مختاره فيما وضعت له كلمة لعل بقوله: «ان كلمة لعل و ان كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي» و مراده من المعنى الحقيقي للترجي هو الموضوع له كلمة لعل، و لذا عقبه بقوله: «و هو الترجي الايقاعي الانشائي».

و اشار الى ان الترجي الحقيقي الموجود في افق النفس هو إما شرط في الوضع او انه هو المنصرف اليه أي الموضوع له لفظ لعل هو الترجي الانشائي إما بشرط كون الداعي له هو التجري الحقيقي، و اما ان المنصرف من كلمة لعل عند اطلاقها هو الترجي الانشائي الذي يكون بداعي الترجي الحقيقي، و على كل منهما فانه يستحيل ان تكون هذه الكلمة مستعملة في القرآن بهذا المعنى لاستحالة الجهل عليه تعالى عن ذلك بقوله: «الآ ان الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجي الحقيقي» الموجود في افق النفس.

ثانيها: إنه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية، وجب التحذر، وإلا لغا وجوبه (1).

وأشار إلى أنه مع تعذر هذا المعنى في استعمال كلمة (لعل) لا بد وأن تكون مستعملة في أقرب المجازات وهو الترجي الانشائي الذي كان بداعي المحبوبة بقوله:

«كان هو محبوبة التحذر عند الانذار» ثم أشار إلى أن محبوبة التحذر من العقاب عند الانذار تلازم وجوبه شرعا وعقلا بقوله: «وإذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل» أي للقول بعدم الفصل بين محبوبة الحذر من العقاب وبين وجوب الحذر شرعا.

وإلى العقل أشار بقوله: «وعقلا» أي أن العقل يحكم بأن محبوبة الحذر ملازمة «لوجوبه» لأن محبوبة الحذر من العقاب إنما تكون «مع وجود ما يقتضيه» أي ما يقتضي الحذر ووجود المقتضي للحذر هو تنجيز الأحكام، والمنجز أما العلم أو الحجة، فإنه لو لا فعلية الأحكام وتنجزها فالعقل يحكم بقبح العقاب بلا بيان، ومع حكمه بالقبح لا يكون الحذر حسنا ولا واجبا عند العقل، ولذا قال: «وعدم حسنه بل عدم امكانه» لمحالية صدور القبيح من الحكيم «بدونه» أي بدون وجود ما يقتضي محبوبة الحذر، وحيث أن قول المنذرين - بالكسر - لا يوجب العلم فلا بد وأن يكون قولهم حجة وهو المطلوب.

(1) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه المستفادة من الآية لدلالاتها على حجية خبر الواحد، وبيانه: أن الآية دلت على وجوب النفر و دلت على أن غاية هذا الواجب هو الانذار ولا بد أن تكون غاية الواجب واجبة أيضا، لبدهة عدم معقولية أن تكون الغاية للواجب ما يجوز تركه.

و الغاية لوجوب الانذار هو أن يكون انذار المنذر يوجب الحذر والخوف، وإذا كان هذا هو الغاية للانذار فوجوب الانذار يدل بدلالة الاقتضاء على وجوب الحذر بحيث لو لم يكن الحذر مذكورا في الآية لدل وجوب الانذار عليه بدلالة الاقتضاء،

ويستلزم وجوب الحذر وجوب قبول قول المنذر- بالكسر- و وجوب القبول يستلزم عقلا حجية قول المنذر- بالكسر- في حق المنذر- بالفتح- لبداهة انه لا يجب قبول غير الحجة.

اما دلالة الآية على وجوب النفر فلان لو لا من حروف التحضيض و حروف التحضيض اذا دخلت على المستقبل افادت الطلب، و ظاهر الطلب هو الوجوب، فلولا قد دلت على التحضيض على النفر و هو من الامور المستقبلية فتدل على طلب النفر، و الطلب ظاهره الوجوب فيكون النفر واجبا.

و اما كون الانذار غاية لهذا النفر الواجب فيدل عليه اللام في قوله لينذروا، و كون غاية الواجب لا بد و ان تكون واجبة فالعقل دال على ذلك، و اما كون غاية وجوب الانذار هو الحذر فالوجدان و العقل يدل عليه، فانا لا نجد غاية لوجوب الانذار على المنذرين الا لان يكون قولهم موجبا لحذر المنذر- بالفتح- و لازم ذلك هو كون قول المنذر- بالكسر- مقبولا عند المنذرين- بالفتح- لبداهة ان وجوب الانذار على النافرين اذا لم يكن قولهم موجبا للحذر المستلزم للقبول عند من ينذرونهم كان وجوب الانذار على النافرين لغوا، و وجوب القبول مستلزم لحجية قول المنذرين- بالكسر- على المنذرين- بالفتح- اذ لا يعقل ان يكون قبول غير الحجة واجبا.

و ملخص هذا الوجه: ان وجوب الانذار يدل بدلالة الاقتضاء على الحذر، و لازمه وجوب القبول المستلزم لكون قول المنذر الذي هو المخبر حجة و هو المطلوب، و قد اشار الى وجوب الانذار لانه كان غاية للواجب بقوله: «انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب» و اشار الى وجوب النفر و انه مستفاد من التحضيض بقوله: «كما هو قضية كلمة لو لا التحضيضية» و اشار الى ان لازم وجوب الانذار هو وجوب القبول المستلزم لحجية قول القائل عند المقول له المستلزم لكونه مما تنجز عليه الحكم بالحجة بقوله: «وجب التحذر» و اشار الى ان وجوب الانذار لو لم

ثالثها: إنه جعل غاية للانذار الواجب، وغاية الواجب واجب (1).

ويشكل الوجه الاول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، و ليس

يستلزم الحذر المستلزم للقبول كان لغوا بقوله: «وإلا لغا وجوبه» أي لغى وجوب الانذار.

(1) هذا هو الوجه الثالث في إفادة الآية لحجية خبر الواحد، وحاصله: ان الآية تدل على وجوب الانذار، وقد جعل وجوب الحذر غاية لهذا الانذار الواجب، فان قوله لعلهم يحذرون بعد قوله ولينذروا قومهم ظاهر في كون الغاية للانذار هو الحذر لانها مثل قوله تعالى: قُولُوا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى [39] ووجوب الحذر لازمه قيام الحجة عليهم بقول الطائفة النافرة.

والحاصل: ان الحذر غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجبة، فالحذر يكون واجبا، ووجوب الحذر لا بد وان يكون حيث تقوم الحجة على من وجب عليه الحذر، وحيث لا يحصل العلم من الانذار فلا بد وان تكون الحجة مستندة الى حجية قول المنذر- بالكسر- في حق المنذر- بالفتح- واما كون الانذار واجبا فهو اما لكونه غاية للنفر الواجب او لدلالة اللام الدالة على الطلب عليه.

والفرق بين الوجه الثاني والوجه الثالث هو انه في الوجه الثاني كان وجوب الحذر مدلولاً عليه بدلالة الاقتضاء من جهة وجوب الانذار حتى ولو لم يكن الحذر مذكورا في الآية.

و اما بحسب الوجه الثالث فوجوب الحذر قد وقع غاية لوجوب الانذار في الآية، فالآية لفظها قد دلت على كون الحذر غاية لوجوب الانذار.

بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف، ولم يثبت هاهنا عدم الفصل، غايته عدم القول بالفصل (1).

(1) توضيح هذا الاشكال هو ان الوجه الاول يبتني على كون محبوبة الحذر تلازم وجوبه عقلا و شرعا، اما عقلا فلأن الحذر من العقاب لا بد وان يكون لقيام الحجة و حيث لا علم فلا بد وان تكون الحجة هو قول المنذر بالكسر، و اما شرعا فلعدم القول بالفصل بين محبوبة الحذر من العقاب و بين الوجوب.

فاذا قلنا: ان محبوبة الحذر عقلا لا تلازم وجوبه لم يتم الاستكشاف العقلي على حجة الخبر.

و توضيح ذلك: ان الحذر المحبوب تارة يكون هو الحذر من العقاب و هو المستلزم عند العقل لحجية الخبر لان الحذر من العقاب، لا يعقل ان يكون الا لوجود الحجة لاستلزام الحذر من العقاب لوجوبه عقلا، و وجوب الحذر من العقاب عقلا يستلزم حجية الخبر.

اما اذا كان الحذر ليس من العقاب بل يكون الحذر حذرا من الوقوع في المفسدة و من فوت المصلحة فلا يكون الحذر من ذلك عقلا مما يستلزم حجية الخبر.

و بعبارة اخرى: ان الحذر تارة يكون حسنا عند العقل، و مطلق الحسن العقلي لا يلازم الوجوب، فان الاحتياط في مورد الشبهة البدوية حسن عقلا مع حكم العقل نفسه بعدم وجوب الاحتياط.

و اخرى يكون واجبا و الواجب منه هو المستلزم لحجية الخبر فاذا كان الحذر المحبوب المستفاد من (لعل) المتعقب ذلك الحذر لانذار المنذرين بالعقاب كان هذا الحذر دليلا على حجية الخبر، و اذا كان الحذر محبوبا لكون المنذرين - بالكسر - لما اخبروا بالاحكام و كانت الاحكام تابعة للمصالح و المفسد فيكون حذر المنذرين - بالفتح - انما هو لخوف الوقوع في المفسدة او لفوت المصلحة، و مثل هذا الحذر محبوب و حسن و لكنه لا يستلزم حجية قول المنذر بالكسر.

و الوجه الثاني و الثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بإيجاب التحذر تعبدا، لعدم إطلاق يقتضي وجوبه على الإطلاق، ضرورة أن الآية مسوقة لبيان وجوب النفر، لا لبيان غايته التحذر، ولعل وجوبه كان

و الحاصل: ان الحذر لا ينحصر بالحذر من العقاب ليكون مستلزما للحجية بل يكون لخوف فوت المصلحة و الوقوع في المفسدة و هو لا يستلزم الحجية، و لم يذكر في الآية متعلق الحذر فيمكن ان يكون هو خوف فوت المصلحة و الوقوع في المفسدة، و اذا حصل هذا الاحتمال بطل الاستدلال لانه لا يتم إلا بانحصار الحذر في الحذر من العقاب و قد اشار الى هذا بقوله: «بان التحذر» لا ينحصر بالتحذر من العقاب ليستلزم الحجية بل قد يكون «لرجاء ادراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة» و مثل هذا التحذر «حسن» عند العقل «و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف» و انما يكون واجبا فيما اذا كان الحذر حذرا من العقاب و ليس في الآية ما يدل على ان متعلق الحذر هو العقاب.

و بالجملة: ان الحذر من العقاب حسن و واجب و مستلزم للحجية و الحذر من فوت الواقع حسن و ليس بواجب و هو كالاحتياط في مورد الشبهة البدوية و لكنه غير مستلزم للحجية.

و اما دعوى عدم الفصل بين محبوبة الحذر و وجوبه الراجعة الى دعوى الاجماع.

فيرد عليها اولاً: ان عدم الفصل لا يفيد الاجماع بل المفيد له هو القول بعدم الفصل و اليه اشار بقوله: «و لم يثبت هاهنا عدم الفصل» المراد من ثبوت عدم الفصل هو القول بعدم الفصل و هو لم يثبت و «غايته عدم القول بالفصل» أي ان غاية ما ثبت انه ما وجدنا من قال بالفصل بين المحبوبة و الوجوب، و عدم قولهم بالفصل لا يكون قولاً منهم بعدم الفصل.

و ثانياً: ان الاجماع المدعى في المقام محتمل المدرك لاحتمال كون مدركه هو انهم يرون الملازمة العقلية بين محبوبة الحذر و وجوبه.

مشروطا بما إذا أفاد العلم (1) لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما يكون لاجل التفقه و تعلم معالم الدين، و معرفة ما جاء به سيد المرسلين

(1) توضيح هذا الاشكال الظاهر من المصنف وروده على الوجه الثاني و الثالث معا:

ان المتحصّل من الوجه الثاني هو انحصار الغاية لوجوب الانذار في التحذّر، فيكون وجوب الانذار دالا بدلالة الاقتضاء على وجوب التحذّر، و لازم وجوب التحذّر عقيب الانذار حجية الخبر.

و المتحصّل من الوجه الثالث دلالة الآية على كون وجوب التحذّر هو الغاية لوجوب الإنذار، و لا يتم دلالة هذين الوجهين على حجية الخبر إلا بان يكون وجوب التحذّر غاية لكل فرد من افراد الانذار اما اذا كان غاية لمجموع المنذرين - بالكسر - فلا يكون دليلا على حجية خبر الواحد، لوضوح ان وجوب الحذر المترتب على مجموع انذار الطائفة المنذرة انما هو لحصول العلم للمنذرين - بالفتح - بواسطة كثرة انذار المنذرين، و لا مانع من ان يجب الانذار على كل فرد من افراد الطائفة النافرة و لا تكون الفائدة لكل انذار و هو وجوب الحذر، بل يجوز انه يجب الانذار على كل فرد لكونه جزء ما يوجب الحذر فلا تكون الغاية لكل انذار هو التحذّر، و نحن نسلم انه لو لا وجوب التحذّر للغا وجوب الانذار، إلا انه لا نسلم ان التحذّر هو الغاية لكل فرد فرد من افراد الانذار، فلا تنحصر فائدة الانذار الواجب على كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرة بكون غايته وجوب التحذّر تعبدا، و لعله اشار الى هذا بقوله: «لعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذّر تعبدا».

و يحتمل ان يكون مراده من قوله بعدم انحصار فائدة الانذار بالتحذّر تعبدا انه لا تنحصر فائدة وجوب الانذار في كون الغاية منه وجوب التحذّر لاحتمال كون فائدته حسن التحذّر، و قد عرفت انه انما يكون دليلا على حجية الخبر حيث تكون غاية الانذار هو وجوب التحذّر، اما اذا كانت الغاية حسن التحذّر فلا دلالة له على حجية الخبر، و يكون حاله حال الاحتياط في الشبهة البدوية.

و على هذا فيكون قوله: «بعدم انحصار فائدة الانذار الى آخره» مما يختص بالوجه الثاني و كان عليه ان يفصل بينه و بين قوله: «لعدم اطلاق الى آخره» بالواو، لان قوله لعدم يكون مختصا بالوجه الثالث.

اما اذا كان المراد منه ما ذكرناه اولا فيشترك الوجه الثاني و الثالث في انه ليس الغاية لوجوب الانذار منحصرة في وجوب التحذر، و حيث كان الوجه الثاني مبنيا على دلالة الاقتضاء و هي انما تكون حيث تنحصر الغاية في وجوب التحذر عقيب كل فرد من افراد الانذار، و اذا لم يكن فائدة وجوب الانذار الواجب على كل فرد منحصرة في وجوب التحذر، بل يحتمل ان يكون فائدته كونه جزء ما يوجب التحذر، و لذا اشار اليه بقوله: «بعدم انحصار الى آخر الجملة».

ولما كان المبنى في الوجه الثالث دلالة الآية بالدلالة اللفظية على كون وجوب التحذر غاية للانذار الواجب على كل فرد من افراد الطائفة النافرة- اشار الى الجواب بعدم الاطلاق.

و توضيحه: ان الاستدلال انما يتم حيث كان وجوب التحذر على المنذرين بالفتح واجبا مطلقا سواء كان الانذار مفيدا للعلم او لم يكن مفيدا، فان النافع هو الاطلاق الجاري في وجوب التحذر، و اما الاطلاق في وجوب الانذار بان يكون واجبا على المنذرين بالكسر ان يندروا سواء كان انذار كل واحد واحد موجبا لوجوب التحذر ام لم يكن فلا تنفع، لما عرفت من امكان ان يكون انذار كل واحد واحد جزء ما يوجب التحذر، فوجوبه اعم من ان يكون مفيدا لوجوب التحذر منفردا او كان جزء ما يوجب التحذر، و اذا كان تامة الاستدلال منوطا بالاطلاق في وجوب التحذر دون الاطلاق الجاري في وجوب الانذار و لما لم تكن الآية مسوقة لبيان وجوب التحذر هو الغاية مطلقا بل كانت مسوقة لبيان وجوب الانذار- فلا يتم الاستدلال.

و من الواضح ان الآية مسوقة للحض على وجوب النفر و وجوب الانذار منهم، ثم دلت على ان وجوب التحذر مما يترتب على ذلك، ولم يكن سوق الآية لوجوب التحذر و لبيان انه هو الغاية لوجوب الانذار حتى يكون لها اطلاق من هذه الجهة.

وبعبارة اخرى: انه لو كان بدل لعلمهم يحذرون و احذروا اذا انذرتم او شبه هذا التعبير لكان للآية اطلاق من ناحية وجوب التحذر، فالاطلاق النافع لافادة حجية الخبر غير موجود و هو الاطلاق في وجوب التحذر، و الاطلاق الموجود و هو اطلاق وجوب الانذار غير نافع لافادة حجيته، لما عرفت من ان الانذار و ان وجب على كل فرد إلا انه لا يستلزم ان يكون الغاية لكل انذار هو وجوب التحذر، لا مكان ان يكون انذار كل واحد- منفردا- جزء ما يوجب التحذر، و يكون وجوب التحذر مشروطا واقعا بما يوجب العلم الذي يحصل من تكاثر انذار المنذرين بالكسر.

فان قلت: الاطلاق في ناحية وجوب الانذار كاف في افادة كون الغاية و هي وجوب التحذر غاية لكل انذار، و اذا كان وجوب التحذر غاية لكل انذار يتم المطلوب من الاستدلال، و اما كون الاطلاق في ناحية الانذار مفيدا لذلك فلانه بعد ان كانت الغاية هي وجوب التحذر فوجوب الانذار منفردا فيما اذا كان وجوب التحذر مشروطا بالعلم لا وجه له، فان الانذار من المجموع هو المفيد للغاية دون كل انذار منفردا، فيكون وجوبه منفردا على كل واحد من الطائفة النافرة سواء أُنذر غيره ام لم ينذر لغوا، فالاطلاق في ناحية الانذار يكفي لافادة ان وجوب التحذر هو غاية لكل انذار منفردا.

قلت: لعل السبب في كون وجوب الانذار كان وجوبا مطلقا على كل واحد من النافرين لئلا يحصل التواكل منهم في مقام الانذار، فانه لو كان وجوبه مشروطا بانذار الجميع ليحصل العلم لا يمكن ان لا يحصل انذار من واحد منهم اصلا.

و على كل فقد اشار المصنف الى ما ذكرنا بقوله: «لعدم اطلاق يقتضي وجوبه» أي وجوب التحذر «على الاطلاق» سواء افاد الانذار العلم ام لا

صلى الله عليه وآله وسلم، كي يندروا بها المتخلفين أو النافرين (1)، على الوجهين في تفسير الآية، لكي يحذروا إذا أندروا بها، وقضيته إنما هو وجوب

«ضرورة ان» الاطلاق انما يستفاد حيث تكون الآية مسوقة لبيان كون وجوب التحذر غاية مطلقا، ولم يكن البيان في الآية مسوقا من هذه الجهة و انما كانت «الآية مسوقة لبيان وجوب النفر» و لوجوب الانذار «لا لبيان غايتية التحذر» لذلك و اذا لم يكن للآية اطلاق يدل على وجوب التحذر مطلقا سواء افاد الانذار العلم ام لا و غاية ما يستفاد حينئذ وجوب التحذر مجملا، فيمكن ان يكون وجوبه مشروطا بما اذا تكاثر الانذار فأفاد العلم، و لذا قال: «و لعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم» الذي يحصل من مجموع انذار الطائفة النافرة.

(1) كان مبنى الاشكال المتقدم هو كفاية الشك في كون وجوب التحذر غاية لكل فرد فرد من الانذار الواجب لاحتمال كونه غاية لمجموع انذار الطائفة النافرة، و مبنى هذا الاشكال الذي اشار اليه بقوله: «لو لم نقل الى آخره» هو ان في المقام قرينة على كون التحذر غاية لمجموع انذار الطائفة النافرة لا لكل فرد منها، و بيانه: انه اوجب الله النفر على طائفة من المؤمنين ليتفقهوا في الدين، و من الواضح ان نفرهم انما يكون لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فيفقههم في الدين و يبلغهم احكامه و يعلمهم معالمه، و هذا التفقه و التعلم و المعرفة انما هو فقه و معرفة للاحكام الواقعية و يجب عليهم الانذار بهذه المعارف الحقيقية و الاحكام الواقعية، فاذا كان الانذار بها فلا بد و ان يكون الحذر الواجب هو الخوف من مخالفة هذه الاحكام الواقعية التي وقع بها الانذار، و اذا كان الحذر الواجب هو الحذر من مخالفة الاحكام الواقعية كان دالا على ان الحذر الواجب هو الحذر المشروط بالعلم بالواقع دون الحذر في مقام الشك في الحكم الواقعي، و من البديهي انه لو كان الحذر الواجب غاية لكل فرد من افراد الانذار لكان واجبا في حال الشك في الحكم الواقعي، و يختلف سياق الآية قطعاً،

لان النفر هو لاجل الحكم الواقعي و الحذر الواجب يكون لغيره، و لازم ذلك ان يكون الحذر غاية لغير ما نفروا اليه و تفقهوه و انذروا به. و بعبارة اخرى: ان الآية تدل على ان الخوف يجب على المنذرين- بالفتح- ان لا يقعوا في خلاف ما عرفه الطائفة النافرة و تفقهوه، و الذي عرفه الطائفة النافرة هو الاحكام الواقعية و معالم الدين الحقيقية، و كون الحذر الواجب هو الخوف من مخالفتها يستلزم ان تكون الاحكام الواقعية واصله وصولا حقيقيا الى المنذرين- بالفتح- و لا تكون واصله كذلك إلا اذا احرزت بالعلم، و الاحراز بالعلم انما يكون مما يترتب على مجموع انذار الطائفة النافرة لا على انذار كل فرد منها، و الى هذا اشار بقوله: «كي ينذروا بها» أي كي ينذروا بما تفقهوا به و عرفوه و تعلموه، و الذي فقوه و عرفوه و تعلموه هو الاحكام الواقعية.

و اشار الى انه اذا كان التفقه بها و الانذار بها يستلزم ان يكون الخوف الواجب هو الخوف منها، و اذا كان الخوف الواجب هو الخوف من مخالفة الاحكام الواقعية كان لا بد من احرازها بالعلم بقوله: «و قضيته» أي و قضيته كون التفقه للاحكام الواقعية و الانذار بها «انما هو» موجب لكون «وجوب الحذر عند إحراز أن الانذار بها» أي بالاحكام الواقعية، و من الواضح انه ما لم يحرز بالعلم لا يكون الانذار انذارا بها و انما يكون الانذار انذارا بها، حيث يتحقق انذار مجموع الطائفة النافرة لا بتحقق انذار أي فرد منها.

(1) لقد ورد في تفسير هذه الآية وجوه ثلاثة اشار الى وجهين منها:

الاول: ان المراد من النفر في الآية هو الخروج الى الجهاد، و ان تكون الطائفة النافرة هي المتفقهة و هي المنذرة عند رجوعها الى المتخلفين، و على هذا فيكون المرجع للضمير في يتفقهوا و ينذروا و قومهم و رجعوا هم الطائفة النافرة، و الضمير في اليهم و لعلمهم مرجعه هم الفرقة المتخلفة، و يكون معنى الآية ان الله يجب ان ينفر الى

الجهاد طائفة من كل فرقة، وهؤلاء النافرون يجب عليهم التفقه ايضا والانذار عند رجوعهم الى من تخلف من الفرق لعل المتخلفين يحذرون من انذار هؤلاء.

الثاني: ان المراد من النفر هو الجهاد ولكنه هو الجهاد الذي يأمر به رسول الله في بعثته التي يبعتها للغزو، وعلى هذا فتكون الفرقة المتخلفة هي الفرقة الباقية مع رسول الله، وهي التي يجب عليها التفقه والانذار، واليه يرجع ضمير ليتفقهوا ولينذروا وقومهم واليه، و يكون ضمير رجعوا ولعلمهم راجعا الى الطائفة النافرة، وعلى هذا يكون معنى الآية انه لا يجب على كل المؤمنين ان ينفروا كلهم الى الجهاد اذا بعثهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وامرهم به، بل يجب ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويتخلف الباقون مع رسول الله، ويجب على المتخلفين ان يتفقهوا ويتعلموا معالم الدين منه صلى الله عليه وآله وسلم، ويجب ان ينذروا قومهم وهم الطائفة النافرة للجهاد اذا رجعوا اليهم بما تفقهوا به وتعلموه منه صلى الله عليه وآله وسلم لعل النافرين يحذرون من انذار المتخلفين، و الى هذين الوجهين اشار بقوله: «كي ينذروا بها المتخلفين» أي كي ينذر النافرون المتخلفين وهو الوجه الاول، والوجه الثاني اشار اليه بقوله: «او النافرين» أي كي ينذر المتخلفون النافرين.

الثالث من الوجوه: ان يكون المراد من النفر ليس النفر الى الجهاد، بل المراد منه هو النفر الى رسول الله، ويكون معنى الآية انه لا يجب على المؤمنين الذين يبعد محل اقامتهم عن مدينة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان ينفروا الى رسول الله كلهم، بل يجب ان ينفر الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم طائفة منهم ليتفقهوا ويتعلموا معالم الدين منه صلى الله عليه وآله وسلم ولينذر هؤلاء النافرون قومهم المتخلفين إذا رجعوا اليهم لعل المتخلفين يحذرون بانذارهم.

والفرق بين الوجه الثالث والاول هو ان النفر في الاول هو النفر الى الجهاد، وفي الثالث هو النفر الى رسول الله، واما في كون المنذرة هي الطائفة النافرة والمنذرة بالفتح هي الفرقة المتخلفة فلا فرق بينهما من هذه الجهة، فراجع.

ثم إنه أشكل أيضا، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الاخبار بما تحمله، لا التخويف والانداز، وإنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد (1).

(1) هذا اشكال ذكره الشيخ (قدس سره) في الرسائل على الوجوه الثلاثة في الآية وبيانه: ان الوجوه الثلاثة مبنية على وجوب الحذر عقيب الانذار الواجب، ولا يتم دلالتها على حجية الخبر الا بكون انذار المنذرين انما هو بالرواية منهم والحكاية لما سمعوه، أما لو كان انذار المنذرين الذي يجب الحذر بعده كان مبنيا على رأي المنذر و اعمال اجتهاده فتكون الآية دالة على حجية رأي المجتهد في حق المقلد و لا تكون مربوطة بحجية رواية الراوي و خبره.

و اما كون انذار المنذر هو المبني على رأيه لا على روايته فلان الانذار المشتمل على التخويف هو الذي يقتضي ان يتعقبه الخوف من المنذر- بالفتح- و من الواضح ان شأن الراوي بما هو راو نقل ما سمع من الاحكام و المعارف، و مدلول الحكم الذي ينقله الراوي لا يشتمل على تخويف و تهديد، و انما مدلوله الطلب اما لفعل الشيء او تركه، و انما يكون المنذر مخوفا و مهددا بانذاره حيث يعمل رأيه و يقول- مثلا- هذه الاحكام واجبة او محرمة و الوجوب و التحريم تركهما يستلزم سخط الله و عقابه.

و الحاصل: ان الذي تفقه بالمعارف و الاحكام اذا عمل رأيه كان منذرا و مخوفا، و كان ما يبلغه انذارا و تخويفا، و اما اذا اقتصر على النقل المحض فلا يكون ما يبلغه انذارا و تخويفا.

و بعبارة اخرى: ان الانذار هو انشاء التخويف من المنذر لا- نقله للحكم بما هو نقل محض، و انشاء المنذر بما هو انشاء منه هو شأن المجتهد المرشد لا شأن الراوي الناقل، فان انشاء مستند الى رأيه و اجتهاده و نقله مستند الى روايته و سماعه، و الى

قلت: لا يذهب عليك أنه ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي صلى الله عليه و على أهل بيته الكرام أو الامام عليه السلام من الاحكام إلى الانام، إلا كحال نقلة الفتاوى إلى العوام.

و لا شبهة في أنه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ و الانذار و التحذير بالبلاغ، فكذا من الرواة، فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي إذا كان مع التخويف، كان نقله حجة بدونه أيضا، لعدم الفصل بينهما جزما، فافهم (1).

هذا اشار بقوله: «بان الآية لو سلم على وجوب الحذر مطلقا» سواء كان بالاحكام الواقعية او غيرها: اي سواء افاد العلم او لم يفد، و لكنها انما تدل على حجية رأي المجتهد و لا ربط بحجة رواية الراوي بما هو راوي «فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث» ان الخوف الواجب هو المتعقب للانذار و «انه» أي الانذار «ليس شان الراوي» بما هو راو فان شان الراوي ليس «إلا الاخبار بما تحمله» من الاحكام «لا التخويف و الانذار و انما هو» أي التخويف و الانذار «شان المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المرشد او المقلد».

(1) توضيح الجواب ان الشيخ (قدس سره) ان كان مراده ان الراوي بما هو راو ليس شأنه ان يخوف و انما هو شان المجتهد و المرشد- فالجواب ما اشار اليه المصنف و هو ان الآية حيث دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذر مطلقا سواء نقل الحكم غير المشتمل على انشاء التخويف او نقله و أنشأ التخويف ايضا، و الاجماع قائم على عدم الفصل بين نقله للحكم غير المجامع للتخويف و بين نقله للحكم مع انشاء التخويف ايضا معه، و الرواة في الصدر الاول كانوا يجمعون بين الرواية و الارشاد، و هم في حال كونهم رواة مرشدون ايضا، فالآية اذا دلت على حجية نقل المنذر اذا انضم اليه منه التخويف و الانذار كان نقله حجة ايضا فيما اذا لم ينضم اليه منه الانذار و التخويف.

و منها: أية الكتمان، إن الذين يكتمون ما أنزلنا ... الآية.

و ان كان مراد الشيخ (قدس سره) ان الآية انما تدل على خصوص حجية المنذر بما هو منذر و منشئ للتخويف، و ان للراوي حثيتين: حثية كونه راويا و ناقلا و هو من هذه الحثية ليس بمنذر، و حثية كونه منذرا و منشئا للانذار و ان حقيقة الانذار داخل في قوامها انشاء التخويف.

فالجواب عنه يكون بغير النحو الذي اشار اليه المصنف، و ذلك بان نقول ان الانذار هو الكلام المشتمل على التخويف، و هو يكون تارة بانشاء المنذر و اعمال رأيه و اجتهاده فيما فهمه من الكلام الذي سمعه.

و اخرى يكون بنقله لنفس كلام النبي صلى الله عليه و آله و سلم المشتمل على التخويف، و النبي كما يذكر للطائفة النافرة الاحكام كذلك يذكر لها الكلام المشتمل على الوعظ و التخويف، فالراوي كما يكون راويا للحكم الذي سمعه كذلك يكون راويا للانذار الذي سمعه، و كما يصدق الانذار منه على التخويف الذي ينشئه كذلك يصدق الانذار منه على الكلام الذي سمعه المشتمل على التخويف و التهديد، و لا يختص صدق الانذار بخصوص انشائه، بل يشمل و يشمل نقله له ايضا، و اذا كان نقل الراوي حجة في نقله لما سمعه من النبي المشتمل على التخويف كان نقله حجة ايضا في الحكم ايضا، لوضوح انه لا فرق بينهما من حيث الحجية لروايته بما هي رواية سواء كانت روايته حكما او كانت روايته كلاما يدل على التخويف، هذا كله اذا لم نقل بان الراوي الناقل للحكم المحض هو منذر ايضا لان الانذار هو التخويف سواء كان بمدلول الكلام المطابق او كان بما يستلزمه اقتضاء، فان الحكم من الوجوب و الحرمة يقتضي التخويف و التهديد، لان الوجوب هو طلب الفعل الذي يستحق تاركة العقاب، و الحرمة هي طلب الترك الذي يستحق فاعله العقاب، فنقل الحكم المحض يدل ضمنا أو اقتضاء على التخويف و التهديد، و لعل المصنف اشار الى هذا الاحتمال في كلام الشيخ و الجواب عنه بقوله: «فافهم».

و تقريب الاستدلال بها: إن حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عقلا، للزوم لغويته بدونه (1)، ولا يخفى أنه لو سلمت هذه الملازمة

(1) هذه الآية الثالثة التي استدلت بها لحجية خبر الواحد، وهي قوله تعالى في سورة البقرة مؤنبا لعلماء اهل الكتاب: إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ [40].

و تقريب الاستدلال بها ان الآية قد دلت على حرمة كتمان البيئات والهدى، ولا شك في شمول البيئات والهدى للاصول والفروع، و كما ان علامات النبوة التي وردت في التوراة دالة على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحرم كتمانها، كذلك احكام الله التي جاء بها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يحرم كتمانها ايضا، و ان لحرمة الكتمان اطلاقا يشمل ما افاد العلم و ما لم يفد العلم، فيحرم كتمان الحكم على كل من عرفه سواء افاد اظهاره له العلم كما اذا اقترن اظهاره باظهار غيره، او لم يقترن اظهاره باظهار غيره فلا يكون مفيدا للعلم، و اذا حرم الكتمان و وجوب الاظهار مطلقا سواء افاد العلم او لم يفده كانت الغاية لحرمة الكتمان و وجوب الاظهار هو القبول، فان العقل لا يرى فائدة لحرمة الكتمان حتى لو لم يفد الاظهار العلم الا القبول، فانه لو لم يكن الغاية لوجوب الاظهار الذي لا يفيد العلم هو القبول لكان وجوب الاظهار و حرمة الكتمان حينئذ لغوا و اللغوية محال عليه تعالى في احكامه، و من الواضح ان لازم وجوب القبول هو حجية الخبر الذي لا يفيد العلم، لعدم امكان ان يجب قبوله و لا يكون حجة.

وقد تبين: ان الاستدلال بهذه الآية على نحو الاستدلال بآية النفر المتقدمة، فانه كان الاطلاق فيها لوجوب الانذار و لو لم يفد العلم مستلزما لوجوب القبول المستلزم لحجية خبر المنذر و ان الغاية لهذا الاطلاق هو القبول.

لا مجال للايراد على هذه الآية بما أورد على آية النفر، من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى (1)، لكنها ممنوعة، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة

و الحاصل: ان مبنى الاستدلال بهذه الآية هو الاطلاق في حرمة الكتمان و وجوب الاظهار مطلقا، لان العقل يرى الملازمة بين الاطلاق الشامل لما لم يفد العلم و بين وجوب القبول المستلزم للحجية، و إلا كانت حرمة الكتمان على وجه الاطلاق لغوا و الى هذا اشار بقوله: «ان حرمة الكتمان الى آخر الجملة».

(1) هذا تعريض بما اورده الشيخ (قدس سره) في رسائله على الاستدلال بهذه الآية، فان الشيخ (قدس سره) اورد على آية النفر بايرادين: حاصل الاول: دعوى الاهمال في الآية و عدم دلالتها على اطلاق وجوب القبول من كل فرد و لو لم يفد انذاره العلم، لعدم اطلاق في الآية من جهة وجوب القبول عند انذار كل منذر لأنها لا اطلاق فيها من ناحية وجوب الحذر عند انذار كل منذر.

و يمكن ان يكون المراد من قوله تعالى: لَعَلَّهُمْ يَحَذَّرُونَ لعله يحصل لهم العلم من الانذار فيحذرون، و اذا لم يتم الاطلاق في وجوب الحذر عند كل انذار فلا تكون دالة على وجوب قبول كل انذار لتكون دالة على حجية الخبر.

و حاصل الايراد الثاني دعوى الاستظهار من آية النفر: ان الانذار الواجب هو الانذار المفيد للعلم، لأن وجوب الانذار انما هو بما عرفه المتفقهون من الاحكام الواقعية، و حيث ان انذار المنذر الواحد اذا لم ينذر غيره لا يكون موجبا للتخويف من مخالفة الحكم الواقعي لعدم حصول العلم بمجرد انذاره بالحكم الواقعي، فلا يكون الانذار الواجب الا الموجب للتخويف من مخالفة الحكم الواقعي، فيختص بصورة ما اذا افاد الانذار العلم و هو الانذار الحاصل من كل الطائفة.

ثم قال الشيخ في آية الكتمان بما حاصله: انه يرد عليها ما اورد على آية النفر من دعوى الاهمال و انه لا اطلاق في آية الكتمان يشمل وجوب القبول حتى لو كان

الاظهار غير مفيد للعلم، بل اختصاص آية الكتمان بوجوب الاظهار و حرمة الكتمان حيث يكون الاظهار موجبا للعلم.

لانه قال (قدس سره) و يرد عليها ما ذكرناه من الايرادين الاولين في آية النفر: من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول و ان لم يحصل العلم عقيب الاظهار، و هذا هو الايراد الاول.

ثم اشار الى الايراد الثاني بقوله: «او اختصاص وجوب القبول الى آخر ما ذكره».

و حاصله: ان حرمة الكتمان انما هي حرمة كتمان الحق و الواقع الذي هو الاحكام الواقعية، و اذا كان المراد بها وجوب اظهار الاحكام الحقة الواقعية و حرمة كتمانها فلا تكون الآية دالة على وجوب قبول الاظهار و ان لم يكن اظهار المظهر موجبا لوصول الحق و الواقع، فهي انما تدل على وجوب قبول الاظهار الموجب للعلم بالواقع، و على هذا فالآية اجنبية عن الدلالة على حجبة الخبر الواحد، لان اظهار المخبر الواحد به لا يوجب العلم فلا يكون اظهاره وصولا للحق الذي يريد الله من الناس العمل به. هذا حاصل ما اورده الشيخ (قدس سره) على آية الكتمان.

و حاصل ما اراده المصنف بقوله: «و لا يخفى انه لو سلمت الى آخره» ان تسليم الملازمة و هي كون الغاية لحرمة الكتمان هو القبول ينافي الايراد عليها بالاهمال و بالاختصاص بما يفيد العلم.

و توضيحه: ان معنى الملازمة بين حرمة الكتمان و وجوب القبول هو كون العلة لوجوب القبول هي حرمة الكتمان، لان وجوب القبول هي الغاية لها، و من الواضح علية ذي الغاية لغايته، و من الجلي ايضا ان حرمة الكتمان هي بنحو الاستغراق و انه يجب على كل من علم بالبينات و الهدى ان يظهر ذلك و يحرم عليه كتمانها، و الاطلاق و الاستغراق في العلة يوجب الاطلاق في معلولها، فمع تسليم كون وجوب القبول هي الغاية الملازمة لحرمة الكتمان و ان حرمة الكتمان بنحو

بالقبول تعبداً، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لاجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بينه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة (1).

الاستغراق، لا وجه لدعوى الإهمال في وجوب القبول بعد الاعتراف بكونه هو الغاية لحرمة الكتمان، فإنه يرجع إلى التفكيك بين العلة و معلولها، كما أنه لو تم الإطلاق في وجوب الحذر سواء أفاد الإنذار العلم أم لا لا بد من الاعتراف بوجوب القبول عند إنذار كل منذر، و لازمه الدلالة على حججة الخبر.

كما أن الاعتراف بما ذكرناه من الإطلاق في حرمة الكتمان و أن الغاية له وجوب القبول ينافي أيضاً بالإيراد عليه بأن الآية تدل على وجوب قبول خصوص ما أفاد العلم، لأن الذي يريد الله العمل به هو العمل بالحق دون العمل مطلقاً سواء كان الأظهار مفيداً للعلم به أو لم يكن، لأن لازم ذلك هو عدم الإطلاق في حرمة الكتمان، وأنه لا يحرم على كل أحد كتمان ما عرف من الحق إذا كان أظهاره لا يكون أيضاً للحق، و إلى هذا أشار بقوله: «فانها» أي تسليم الملازمة و أن وجوب القبول هو الغاية لحرمة الكتمان «تتأفهما» أي تنافي الإيراد على الآية بالإيرادين: من دعوى الإهمال، و دعوى الاختصاص بخصوص الأظهار المفيد للعلم.

(1) حاصله: أن الأولى في الإيراد على دلالة الآية على حججة الخبر أنه تمنع الملازمة و أن الغاية لحرمة الكتمان الشاملة لكل من عرف البنات و الهدى ليس وجوب القبول، و لا تنحصر الغاية عقلاً لحرمة الكتمان المطلقة بذلك، بحيث يكون وجوب القبول غاية لكل أظهار، و أن كنا نعتزف بأن الغاية لمجموع الأظهارات هو وجوب القبول لحصول العلم، و لا يستلزم ذلك كون وجوب القبول غاية لكل أظهار من هذه الأظهارات.

وبالجملة: ان وجوب الاظهار وجوب مقدمي لان يحصل من المجموع العلم بالهدى والبيانات، وهذا الوجوب المقدمي مع كونه استغراقيا لا يلزم ان يكون لكل فرد منه وجوب القبول، لوضوح انه لا يشترط في وجوب المقدمة ايصالها الى ذي المقدمة، وحيث كان كل واحد من هذه الاظهارات هو جزء ما يترتب عليه ذو المقدمة وهو العلم بالهدى لذا وجب على كل من عرف اظهار ما عرف لثلا يحصل منهم التواكل و لان يترتب على المجموع وصول الهدى والعلم به، و الى هذا اشار بقوله: «فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدا» اذا لم يكن وجوب القبول تعبدا غاية لكل اظهار لا يلزم لغوية وجوب الاظهار و حرمة الكتمان، و السبب في عدم الانحصار هو «امكان ان تكون حرمة الكتمان» المطلقة الشاملة لكل من عرف الحق هو الوجوب المقدمي «لاجل» ان يترتب على مجموع الاظهارات «وضوح الحق بسبب كثرة من افشاه و بينه الى آخر كلامه» نعم لو سلمنا ان الغاية لكل اظهار- منفردا- وجوب القبول تعبدا و ان لم يفد العلم لكان ذلك مستلزما لحجية خبر الواحد.

و مما يدل على ان الآية لا ربط لها بحجية الخبران الآية واردة في مورد الذم و اللعنة لعلماء اليهود الذين عرفوا علامات النبي صلى الله عليه و آله و سلم و كتموها، و لا يعقل ان يشمل دليل الحجية خبر اليهودي، بل في نفس الآية دلالة على كونها اجنبية عن حجية الخبر، لان الذي يستلزم حجية الخبر ما يكون هو المقتضي لا يصل الهدى، دون الكتمان الذي يكون مانعا عن ان يصل الهدى، بحيث لو لا الكتمان لوصل لوجود البيان له الذي له اقتضاء الوصول لو لا كتمان.

وبعبارة اوضح: ان حرمة الكتمان و وجوب الاظهار: تارة يكون هو الذي به يصل الهدى. و اخرى يكون الهدى قد بين و لبيانه شأنية الوصول، و لكن الكتمان يمنع عن وصوله.

ومنها: آية السؤال عن أهل الذكر فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون. وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان (1).

فان كانت حرمة الكتمان في الآية هي من النحو الاول الذي يكون به الوصول كان مجال لان يقال: ان الغرض لهذه الحرمة هو وجوب القبول، فيستلزم حجية الخبر كما مر بيانه.

واما اذا كانت حرمة الكتمان من النحو الثاني، وان الكتمان انما حرم لكونه مانعا عن وصول الهدى الذي له شأنية الوصول فلا تكون هذه الحرمة مما تدل على وجوب القبول وتستلزمه، وفي الآية دلالة على كونها من النحو الثاني، لان ذيل الآية وهو قوله تعالى: مِنْ بَعْدِ مَا يَبَيِّنُ لِلنَّاسِ يَدْلُ عَلَى الْهُدَى قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لِلنَّاسِ، ولكن علماء اليهود كتموه ومنعوا عن وصوله وظهوره، ولو لا كتمانهم لوصل، لان الله قد بينه وأوضحه للناس.

هذا كله، مضافا الى ان مورد الآية هو اصول الدين لان موردها هو كتمان علماء اهل الكتاب لعلامات النبوة المذكورة في التوراة، ولا حجية لخبر الواحد في اصول الدين، وكونها مخصصة بغير ذلك وان كان عمومها يشمل اصول الدين بعيدة جدا، اذ ليس من المستحسن ان يخصص العموم باخراج مورده عنه.

(1) هذه الآية الرابعة التي استدلت بها لحجية الخبر، وقد وردت هذه الآية وهي قوله تعالى: فَسَّأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ* في ضمن آيتين في سورتين في سورة النحل وهي قوله: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَّأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [41] الى آخر الآية، وفي سورة الانبياء وهي قوله تعالى: وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَّأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [42].

وفيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب (1).

و تقريب الاستدلال بها بنحو ما مر في آية الكتمان، مع ضم ضميمته اليها في المقام.

وبيانه: ان الآية قد دلت على وجوب السؤال عن البيئات من اهل الذكر عند عدم العلم بالبيئات، و من بين ان البيئات و الذكر يشملان الفروع و الاصول.

و ان وجوب السؤال مطلق يعم ما اذا افاد الجواب العلم او لم يفده.

و انه لا خصوصية لحجية قول المسئول بما هو مسئول بل يعم المبتدئ ببيان البيئات و ان لم يكن مسئولا بان كان مبتدأ بالبيئات.

و ان الغاية لوجوب السؤال تنحصر في وجوب القبول.

و ان اهل الذكر الذي اوجب السؤال منهم هم مطلق من عرف الذكر سواء كانت معرفته له بالسمع مثلا او كانت معرفته مستندة بالتفكر و الروية و اعمال المقدمات المنتجة لذلك.

و بعد تمامية هذه المقدمات .. يتضح دلالتها على حجية الخبر، لان لانه حصر الغاية من وجوب السؤال في وجوب قبول الجواب ممن افاد قوله العلم او لم يفد، مع عموم اهل الذكر لمن عرف بالسمع او بمثله من الحواس الظاهرة، مع عدم اختصاص ذلك بالاصول - لازمه حجية خبر المسئول و ان لم يفد قوله العلم، و لما كان ما في آية الكتمان من جملة مقدمات الاستدلال بهذه الآية قال (قدس سره):

«و تقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان».

(1) و حاصله: منع المقدمة الثانية، و هي ليس في وجوب السؤال اطلاق يعم ما افاد الجواب العلم و عدمه، بل في الآية قرينة على ان وجوب السؤال انما هو لتحصيل العلم، لوضوح ان قوله تعالى: **إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ*** يدل على ان الداعي لوجوب السؤال هو عدم العلم، و اذا كان ذلك فلا بد و ان يكون السؤال لاجل رفع

وقد أورد عليها: بأنه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذكر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروي الراوي، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذكر والعلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجية الفتوى لا الرواية (1).

عدم العلم، و من الواضح ان رفع عدم العلم انما يكون بالعلم، فيكون مدلول الآية انه يجب السؤال عليكم عما لا تعلمون حتى تعلموا، و اذا كانت هذه دلالتها تكون اجنبية عن الدلالة على التعبد بقبول جواب المسئول و ان لم يفد العلم.

و منه يظهر منع المقدمة الرابعة: وهي كون الغاية لوجوب السؤال هو وجوب القبول مطلقا بل وجوب القبول لما افاد العلم، و يمكن ايضا منع المقدمة الاخيرة، فان المراد باهل الذكر اما خصوص علماء اليهود و لا اشكال ان خبرهم عن الفروع ليس بحجة، او خصوص الأئمة الاطهار كما ورد بذلك اخبار كثيرة فيها الصحيح و الموثوق، و من الواضح ان قولهم مما يفيد و خبرهم خارج بالتخصص عن حجية خبر الواحد.

(1) لا يخفى ان الشيخ (قدس سره) في رسالته من جملة ما اورده على دلالة الآية: هو ان مفادها لو تم لكان خصوص حجية رأي المجتهد و العالم في حق المقلد الجاهل و حاصله: ان اهل الذكر لا يصدق على من عرف البيئات بالسمع او مثله، فان الجاهل الذي يروي عن الامام ما سمعه منه لا يصدق عليه انه من اهل الذكر، و كذا لا يصدق على الراوي الذي شاهد الامام بفعل فيرويه فانه لا يصدق عليه انه من اهل الذكر، و المراد باهل الذكر هم العلماء الذين كانت معرفتهم مستندة الى الفكر و الرواية لا الى الرواية.

فالمتحصل من كلامه (طاب مرقده) انه لو سلمنا ان الآية تدل على وجوب القبول تعبدا لما اجاب به المسئول و هم اهل الذكر و ان لم يفد قولهم العلم، إلا انها مختصة

وفيه: إن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذكر والاطلاع على رأي الامام عليه السلام كزرارة ومحمد بن مسلم ومثلهما، و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن أهل الذكر والعلم، ولو كان السائل من أضرابهم، فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآية، وجب قبول روايتهم ورواية غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ والمسبوق بالسؤال، ولا بين أضراب زرارة وغيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، وإنما يروي ما سمعه أو رآه (1)

بخصوص جوابهم بما هم علماء قد اجابوا عن فكر وروية لا عن رواية مستندها ما سمعوه او ما شاهدوه باحد الحواس الظاهرة.

وبالجملة: ان الآية لو تمت دلالتها لدلت على حجية الفتوى دون الرواية، وعبارة المتن واضحة.

(1) و حاصل ما اورده عليه انه لا إشكال انه في ضمن الرواة من هم من اهل العلم والروية، و اذا وجب قبول خبر هؤلاء لانهم من أهل الذكر يجب قبول قول كل راو وان لم يكن من اهل العلم، لقيام الاجماع او القول بعدم الفصل بينهما.

والحاصل: انه كما قد قام الاجماع على قبول قول اهل الذكر وهم العلماء كزرارة وابن مسلم وامثالهم من العلماء الرواة سواء كانوا مسئولين او كانوا مبتدئين بالقول من دون سؤال، كذلك قد قام الاجماع على عدم الفصل بينهم وبين غيرهم من الرواة العدول الذين هم ليسوا علماء، بل كانوا عدولا فقط ورواة، وعبارة المتن واضحة ايضا.

الاستدلال بآية الأذن

ومنها: آية الاذن ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين فإنه تبارك و تعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين، وقرنه بتصديقه تعالى (2). وفيه:

(1) يمكن ان يكون اشارة الى عدم ورود الايراد على الشيخ (قدس سره) لان نظره (قدس سره) الى ان الآية مختصة بوجوب قبول الفتوى من حيث انها تدل على قبول جواب المسئول لان جوابه مستند الى فكره ورويته، فالعالم الذي هو مصداق اهل الذكر اذا كان راويا كان له حيثيتان: الجواب المستند الى سماعه وروايته و الجواب المستند الى فكرة ورويته، والآية انما تدل على خصوص قبول جوابه المستند الى رويته وفكره، ولا تعرض فيها و لا دلالة على قبول جوابه المستند الى سماعه وروايته، فيكون الاشكال عليه بان اهل الذكر يكون راويا ايضا، و لا فصل بينه وبين غيره من الرواة في غير محله.

و لا بد في الاشكال عليه بان يقال: انا نمنع اختصاص اهل الذكر بخصوص العالم الذي يكون جوابه عن فكر وروية لا عن رواية، بل المراد من اهل الذكر هم اهل المعرفة بالواقع، و الحق و كما تكون المعرفة للحق و الواقع عن فكر وروية كذلك تكون بالسماع ممن لا ينطق عن الهوى بل هو وحي يوحى، فان الناقل كلامه و الراوي له راو للحق و الواقع، بل هو اولى بان يكون من اهل الذكر لقله خطأ النقل للكلام من الناقل، و اما فكر العالم ورويته حيث انه لا عصمة لغير من عصمه الله فالخطأ فيه اكثر، فالآية لو تمت دلالتها على وجوب قبول الجواب من المسئول سواء افاد العلم ام لا لكانت دالة على حجبية خبر العادل.

(2) هذه هي الآية الخامسة التي استدلت بها لحجية الخبر و هي قوله تعالى في سورة براءة وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أُذُنٌ قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ

وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ [43].

و تقريب الاستدلال بهذه الآية ان الله تعالى مدح نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بانه يسمع من المؤمنين و يؤمن لهم فيما يخبرونه به، و المدح من الله على شيء يدل على حسنه و صحة ارتكابه.

توضيح هذا التقريب: ان المراد من سماع النبي صلى الله عليه وآله وسلم من المؤمنين هو سماعه من كل مؤمن لا من مجموع المؤمنين، و المقصود من سماعه صلى الله عليه وآله وسلم هو ترتيب الاثر على خير المؤمن لا السماع الطبيعي للصوت، فان سياق الآية بقرينة قوله اذن خير لكم انه اذن خير لكل مؤمن، و انه انما يكون اذن خير للمؤمن حيث انه يرتب الاثر على كلامه لا لانه يسمع صوته، مضافا الى انه قرن تصديقه للمؤمن بتصديقه بالله تعالى نفسه عزّ و جل، و من البين ان تصديقه بالله تصديق بالواقع الذي يترتب عليه جميع الآثار، و في كون تصديقه للمؤمن مقترنا بالله دلالة قوية على مدح هذا التصديق و ان هذا التصديق التعبدى هو بمنزلة التصديق الحقيقي.

و منه ظهر ان لازم هذا المدح هو حجية الخبر، لانه:

اولا: ان كون الشيء حسنا عند الله هو صحة ارتكابه في ترتيب آثاره عليه، لبداهة انه لو لم يترتب الاثر عليه ما كان ذلك سماعا لخبر المؤمن و صحة ترتيب الآثار، و حسن ذلك عند الله يدل بوضوح على حجيته تعبدًا، و إلا لكان ترتيب الآثار عليه غير صحيح و لا حسن.

و ثانيا: ان جعل تصديقه للمؤمنين مقرونا بتصديقه به تعالى الذي هو محض التصديق بالواقع يدل - أيضا - على ان ترتيب الاثر على خبر المؤمنين هو بمنزلة التصديق بالله في كونه تصديقا بالواقع و بترتيب آثاره، و الى ما ذكرنا اشار بقوله:

أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، وهو سريع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبداً.

و ثانياً: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر (1)، ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه ما

«مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنين» بقوله تعالى هُوَ أَذُنٌ قُلُّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَكَّدَ ذَلِكَ حَيْثُ «قَرَنَهُ بِتَصْدِيقِهِ تَعَالَى» وَهُوَ كَمَا أَنَّهُ دَلِيلٌ عَلَى الْمَدْحِ وَدَلِيلٌ أَيْضًا عَلَى حُجِّيَةِ الْخَبْرِ.

(1) توضيح الايراد الاول على الاستدلال بالآية لحجية الخبر: ان الآية انما تدل على حسن خلق النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهي اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر، لان المراد بالتصديق للمؤمنين في الآية هو حصول القطع للنبي بمجرد قول المؤمنين لحسن ظنه بهم، فالمراد من انه اذن هو سرعة القطع له من اخبار المؤمنين، فهو يقطع من اخبارهم كما يقطع من اخبار الله، وعلى هذا فالآية تكون اجنبية عن الدلالة على الاخذ بقول المؤمنين تعبداً، لان اخذه بقولهم لقطعهم من قولهم لا للجعل التعبدى، لكن هذه الصفة مما لا ينبغي ان تكون من صفاته فضلاً عن ان يمدح عليها، لانه صلى الله عليه وآله وسلم بمنتهى الفطنة والدقة وهي من صفات السذج.

وعلى كل فقد اشار الى هذا بقوله: «انه اذن وهو سريع القطع».

والاستدلال الثاني ما اشار اليه بقوله: «و ثانياً» وحاصله: ان المراد من التصديق للمؤمنين الذي مدح الله نبيه عليه ليس التصديق الخياني وهو القطع بالواقع، لان اخبار المؤمن لا يوجب القطع غالباً، مضافاً الى ان التصديق الذي مدح الله النبي عليه كان تصديقاً للنمام الذي اخبر الله نبيه بأنه نم عليه.

ومنه يظهر انه ليس المراد منه هو التصديق بترتيب الآثار تعبداً على الخبر، لوضوح بعد ان اخبر الله نبيه بكذب هذا النمام وانه قد نم واقعا عليه، فقول هذا الكذاب لما احضره النبي وسأله عن نميمته اني لم افعل وتصديق النبي له انكاره يدل

بوضوح انه ليس تصديقا بترتيب جميع الآثار تعبدا، وكيف يعقل ان يكون ذلك مع اخبار الله بكذبه؟ بل المراد من هذا التصديق هو ترتيب بعض الآثار وهي الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم، ولو كان المراد ترتيب جميع الآثار لما كان تصديقه للمؤمنين نافعا لجميع المؤمنين بل كان نافعا لبعض وضررا على البعض الآخر، فانه لو قال احد المؤمنين للنبي ان فلانا سرق او شرب الخمر فرتب النبي عليه جميع الآثار بان حد المشهود عليه، فانه وان كان خيرا و نفعا للشاهد لتقديره له واعتباره، إلا انه ضرر على الآخر وهو المشهود عليه.

و ظاهر الآية انه اذن خير لجميع المؤمنين، ولا يكون اذن خير لجميع المؤمنين إلا ان يكون المراد من التصديق الذي هو اذن خير للجميع ومدح الله عليه هو ترتيب بعض الآثار، وهو اظهار التصديق منه صلى الله عليه وآله وسلم لمن اخبره، وهذا الاظهار خير للمخبر وعدم ترتيب الاثر على هذا الاخبار بالنسبة للمخبر عنه هو خير له ايضا، و اذا كان المراد من التصديق هذا المعنى تكون الآية اجنبية الدلالة عن حجية الخبر تعبدا، وانما تكون من الآيات الدالة على عظيم خلقه صلى الله عليه وآله وسلم بالاحسان الى جميع المؤمنين، والى هذا اشار بقوله: «انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم» وهي اظهار التصديق منه صلى الله عليه وآله وسلم لهم «و» ان «لا- تضر غيرهم» وإلا لما كان اذن خير لجميع المؤمنين «لا» ان المراد من تصديقه للمؤمنين هو «التصديق بترتيب جميع الآثار» وإلا لم يكن خيرا لهم جميعا، بل كان خيرا لبعض وضررا للبعض الآخر، ولو كان المراد من التصديق هو ترتيب جميع الآثار تعبدا «كما هو المطلوب في باب حجية الخبر» لما كان تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للمؤمنين خيرا لجميع المؤمنين.

وقد ظهر مما ذكرنا: ان التصديق يطلق ويراد منه معان اربعة: التصديق الجناني، وسرعة القطع، و ترتيب جميع الآثار تعبدا، و ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم.

نمه، و تصديقه لله تعالى بأنه نمه (1)، كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه و كذبهم، حيث قال- على ما في الخبر- يا أبا محمد كذب

و المراد من الآية هو الاخير لوضوح عدم ارادة الاول و الثاني لعدم حصول القطع من اخبار المؤمن غالبا، و لان سرعة القطع ليست من الصفات الممدوحة فيه صلى الله عليه و آله و سلم، و عدم ارادة الثالث و إلا لما كان اذن خير للجميع، فيتعين ان يكون المراد من التصديق في الآية هو المعنى الرابع، و قد عرفت انه عليه تكون الآية اجنبية عن الدلالة على حجية الخبر تعبدا.

(1) قد عرفت ان استظهار كون المراد من التصديق في الآية هو المعنى الرابع مستند الى قرينة فيها تدل على ذلك و هي قوله تعالى: قُلْ أُذُنٌ خَيْرٌ لَّكُمْ

و هناك قرينة اخرى تدل على انه ليس المراد من التصديق فيها هو ترتيب جميع الآثار هي ما اشار اليها بقوله: «و يظهر ذلك من تصديقه للنمام» و هو مورد نزول الآية، فان المفسرين ذكروا وجهين لسبب نزولها:

الاول: انها نزلت في جماعة من المنافقين كانوا يلمزون رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم بما لا ينبغي فنهاهم احدهم عن ذلك خشية ان يطلع النبي على ذلك منهم فيعاقبهم، فقالوا له انه اذن اذا اطلع علينا ثانية فنقول له ما قلنا و نحلف له فيصدقنا، و هذا الوجه يناسب الجواب الاول و قد عرفت عدم صحته، فلا بد و ان يكون المراد ايضا في مدحه بالتصديق هو اظهار التصديق منه صلى الله عليه و آله و سلم لهم الذي هو خير لهم، فانه بعد كونهم من المنافقين فلا يعقل ان يكونوا مشمولين لحجية الخبر التي يراد بها ترتيب جميع الآثار، و الالتزام بدلالتها على حجية الخبر مع عدم انطباقها على مورد النزول بعيد جدا.

الوجه الثاني: و هو المشار اليه في المتن ان مورد نزولها هو النمام المنافق نبتل بن اوس، فانه كان يأتي النبي صلى الله عليه و آله و سلم فيسمع كلامه في المنافقين و ينم به اليهم، فاخبر الله نبيه بنميمته فاحضره النبي و سأله فانكر و حلف انه لا ينم عليه فاطهر النبي صلى الله عليه و آله و سلم

سمعك و بصرك عن أخيك: فإن شهد عندك خمسون قسامة أنه قال قولاً، وقال: لم أقله، فصدقه و كذبهم فيكون مراده تصديقه بما ينفعه

صدقة، فخرج منه و جعل يلمزه و يقول هو اذن يصدق من كل احد، فانزل الله فيه هذه الآية.

و من الواضح: ان التصديق الذي مدح الله عليه نبيه ليس هو التصديق الجناني، و لا التصديق بمعنى سرعة القطع، و لا التصديق بمعنى ترتيب جميع الآثار، فان هذه المعاني الثلاثة تنافي اطلاع النبي على كذبه باخبار الله له بانه نام، فانه مع اخبار الله له يكون تصديقه الجناني بكذبه لا بصدقه، و لا يعقل ان يحصل للنبي القطع بصدقه مع اخبار الله له بكذبه، و لا يعقل ايضا ان يكون خبر النمام المعلوم الكذب مما يشمله دليل الحجية للخبر فيتعين المعنى الرابع و هو اظهار التصديق له من النبي صلى الله عليه و آله و سلم، و بهذا كان اذن خير له و للمؤمنين جميعاً.

و من الواضح ان هذا المعنى الرابع هو الذي يجتمع مع تصديق النبي اليه، فان التصديق الحقيقي بقول الله تعالى و اظهار التصديق للنمام مما يجتمعان، اما التصديق للنمام بأحد المعاني الثلاثة المتقدمة فلا يعقل ان يجتمع مع التصديق بالله في اخباره بكذب هذا النمام، فمورد النزول من اتم القرائن على ان المراد من التصديق في الآية هو اظهار الصدق لا ترتيب جميع الآثار، و الى هذا اشار بقوله: «و يظهر ذلك» أي كون المراد من التصديق في الآية هو اظهار الصدق فقط يظهر واضحاً «من تصديقه صلى الله عليه و آله و سلم للنمام بانه ما نمه و تصديقه لله تعالى بانه نمه» فان التصديق بمعنى اظهار الصدق دون معانيه الثلاثة هو الذي يمكن ان يجتمع مع تصديق الله تعالى.

ولا يضرهم، وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم، وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين (1)؟ وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في

(1) لا يخفى ان غرض المصنف الاستشهاد على ان التصديق يطلق ويراد منه اظهار الصدق دون ترتيب جميع الآثار، وقد اشار الى مورد قد اطلق التصديق فيه و اريد به اظهار الصدق فقط، وهو ما ورد في هذا الخبر وهو الامر بتكذيب السمع والبصر الممكنى به عن العلم بالواقع: أي الامر بتكذيب ما علم انه هو الواقع و الامر بتكذيب القسامة- بالفتح- وهي الأيمان التي تقسم على اولياء الدم، والمراد منها في الخبر اليمين من المخبر على خبره، و من الواضح ان شهادة خمسين مع حلفهم على خبرهم مما يوجب القطع، فالامر بتكذيبهم امر بتكذيب ما حصل القطع به للقاطع في حال قطعه، فالامر بالتكذيب في حالي العلم و القطع لا بد و ان يكون المراد منه اظهار الصدق دون التصديق بمعانيه الثلاثة، لعدم ارادة المعنى الاول و الثاني، لعدم امكان حصول التصديق الجنائي و القطع بشيء مع حصول العلم بنقيضه من السمع و البصر او من شهادة خمسين قسامة، و لا يعقل ان يكون المراد هو المعنى الثالث و هو ترتيب جميع الآثار اذ لا معنى لترتيب الآثار مع العلم بالخلاف، و لا معنى ايضا لتقديم قول واحد على قول خمسين و قد حلفوا عليه ايضا- فيتعين ان يكون المراد من الامر بالتكذيب و من الامر بالتصديق في قوله فصدقه و كذبهم هو المعنى الرابع و هو اظهار الصدق.

لا يقال: ان المعنى الرابع من التصديق في الآية ليس هو مجرد اظهار الصدق، بل هو مع كونه خيرا للطرفين، و هذه الرواية ليست شاهدا على اظهار الصدق بما هو للطرفين، فان اظهار الصدق و ان كان خيرا للمشهود عليه إلا ان التكذيب ليس خيرا للشاهدين بل هو ضرر عليهم مع انهم خمسون قسامة.

فانه يقال: المراد من الخير للطرف الثاني هو عدم الضرر عليه لا نفعه، و ايضا ليس المراد من التكذيب لهم مواجهتهم بانكم كاذبون، بل المراد في مقام الاخلاق

والجمع بين الشهادة على شخص بما يضره وتكذيبه لما شهدوا به عليه هو اظهار صدقه و هو ينفعه، و عدم ترتيب الاثر على الشهادة لا رميهم بالكذب وهذا لا يضر الشاهدين، فالمراد من تكذيبهم عدم ترتيب الاثر على قولهم لا رد قولهم و شهادتهم بانكم تكذبون حتى يكون ضررا عليهم، و الى هذا اشار بقوله: «فيكون مراده تصديقه بما ينفعهم و لا يضرهم الى آخر الجملة» كما انه اشار الى هذا المعنى بقوله السابق في الآية: «هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم» و اشار الى انه لا يعقل ان يكون المراد من التصديق في هذه الرواية هو المعنى الثالث بقوله: «وإلا فكيف يحكم بتصديق الواحد الى آخر الجملة» أي مع كون الشاهدين قد بلغ عددهم خمسين قسامة و هذا مما يفيد القطع غالبا و المنكر واحد، و لا يعقل ان يكون المراد من التصديق هو ترتيب جميع الآثار.

(1) لا يخفى ان المصنف انما اشار الى قصة اسماعيل لان الشيخ ذكرها كدليل لان يكون المراد من التصديق في الآية هو ترتيب جميع الآثار، فانه قال (قدس سره) بعد ان قرب الاستدلال بالآية، و يزيد في تقريب الاستدلال وضوحا ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابراهيم بن هاشم انه كان لإسماعيل بن ابي عبد الله عليه السلام دنانير و اراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن، و يظهر ان الصادق علم ان ولده اسماعيل يريد ان يعطي الدنانير لهذا الرجل ليشتري له بها، فقال له ابو عبد الله عليه السلام: يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر، قال سمعت الناس يقولون، فقال يا بني ان الله عزّ و جل يقول يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين، يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين، فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم.

فان ظاهرها كما يدعيه الشيخ من كون المراد بالتصديق في الآية هو ترتيب جميع الآثار، لانه امر اسماعيل بتصديق المؤمنين في ان الرجل يشرب الخمر، فهو غير مامون لان الفاسق لا يؤتمن و نهاه عن اعطائه له الدنانير، فان قوله عليه السلام أما بلغك

انه يشرب الخمر ظاهر في ان الغرض منه نهي اسماعيل عن اعطائه الدنانير لان الفاسق غير مأمون، فالرواية لها ظهور في لزوم تصديق المؤمنين في شهادتهم عليه بشرب الخمر و لزوم ترتيب جميع الآثار على شهادتهم التي منها عدم ائتمان الرجل و عدم اعطائه الدنانير، و لذلك اشار المصنف اليها للتبنيح الى الجواب عنها، و ان المراد من التصديق فيها ليس ترتيب جميع الآثار.

وقد اجاب الشيخ عنها ايضا، و توضيح الجواب عنها: ان التأمل في الرواية يعطي ان الغرض منها في الامر بالتصديق هو الارشاد و المحافظة على ان لا- تذهب دنانير اسماعيل، و حيث ان اسماعيل لم يعتن بشهادة المؤمنين كما يشعر به قوله ان الناس يقولون، فاراد الصادق ان يامر به باظهار تصديق المؤمنين و العمل بالاحتياط فيما يعود الى حفظ ماله، و حيث يظهر من الرواية ايضا ان الرجل عازم على الخروج الى اليمن سواء اعطاه اسماعيل او لم يعطه، و يظهر ايضا ان كونه ممن يشرب الخمر معروف بين الناس، لذا كان تصديق المؤمنين بانه يشرب الخمر لا يضره لمعرفيته بذلك، و لم يكن المقام مقام اقامة الحد عليه ليكون ضررا عليه هذا التصديق، و كذا عدم اعطائه الدراهم فان غايته عدم نفعه لو كانت على نحو البضاعة، فالامر بالتصديق في هذه الرواية ارشاد يراد منه الالتزام بتصديق المؤمنين فيما ينفع اسماعيل من المحافظة على امواله و لا يضر المشهود عليه، فلا تكون لها دلالة على ترتيب جميع الآثار، و الله العالم.

الفهرس

ص: 403

المقصد السادس: في بيان الامارات المعتبرة شرعا او عقلا 1

خروج مباحث القطع عن علم الاصول 3

إرادة خصوص المجتهد من المكلف 4

الفرق بين قسمة المصنف (قده) و قسمة الشيخ (قده) 9

الامر الاول: لزوم العمل بالقطع عقلا 14

مراتب الحكم و ترتب استحقاق العقوبة على مخالفة الحكم الفعلي 20

الامر الثاني: التجري و الانقياد 24

دلالة الآيات و الروايات على استحقاق المتجري للعقاب 45

كلام صاحب الفصول في تداخل العقابين و الايراد عليه 55

منشأ توهم صاحب الفصول 57

الامر الثالث: اقسام القطع 58

القطع الموضوعي و اقسامه الاربعة 59

قيام الامارة مقام القطع الطريقي 64

عدم قيام الامارة مقام القطع الموضوعي مطلقا 67

كلام الشيخ الأعظم (قده) و النظر فيه 69

امتناع اجتماع اللحاظين الآلي و الاستقلالي 71

عدم قيام غير الاستصحاب من الاصول مقام القطع الطريقي 76

عدم قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي 81

كلام المصنف في حاشية الرسائل 83

الامر الرابع: اخذ القطع بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده 91

أخذ الظن بحكم في موضوع نفسه أو مثله أو ضده 94

الأمر الخامس: الموافقة الالتزامية و عدم وجوبها 101

جريان الأصول في أطراف العلم الاجمالي 107

الأمر السادس: قطع القطاع 115

تبعية القطع الموضوعي لدليل الاعتبار 116

حجية القطع الطريقي مطلقا 117

الأمر السابع: العلم الإجمالي 121

اقتضاء العلم الإجمالي للحجبة 128

الامتثال العلمي الإجمالي 133

إجزاء الاحتياط المستلزم للتكرار 140

الامتثال الظني التفصيلي 143

الأمارات المعتبرة شرعا أو عقلا 151

إمكان التعبد بالأمانة غير العلمية شرعا 156

محاذير التعبد بالأمانة غير العلمية 165

المحذور الأول 168

المحذور الثاني 172

المحذور الثالث 175

الجمع بين الحكم الواقعي و الظاهري بتعدد الرتبة 203

تأسيس الاصل في الشك في الحجبة 206

حجية ظواهر الألفاظ 214

عدم تقييد الظواهر بالظن الفعلي 216

- عدم تقييد الظواهر بالظن بالخلاف 217
- عدم اختصاص حجية الظهور بمن قصد افهامه 218
- أدلة المحدثين على عدم حجية ظواهر الكتاب 221
- في تضعيف أدلة المحدثين 226
- اسقاط العلم الاجمالي بالتحريف لحجية الظواهر 240
- إخلال القرينة المتصلة بالظهور 246
- اختلاف القراءات 248
- الشك في الظهور لاحتمال وجود القرينة 253
- الشك في الظهور لاحتمال قرينية الموجود 258
- حجية قول اللغوي 260
- الاجماع المنقول 268
- اختلاف الألفاظ الحاكية للإجماع 277
- حجية الإجماع المنقول الكاشف عن رأي المعصوم 278
- بطلان الطرق المعهودة لاستكشاف رأي المعصوم 292
- تعارض الاجماع المنقولة 298
- نقل التواتر بالخبر الواحد 303
- الشهرة في الفتوى 309
- حجية خبر الواحد 321
- أدلة المنكرين لحجية خبر الواحد 330
- الجواب عن الآيات و الروايات 332
- التواتر الاجمالي 337

المناقشة في دعوى الإجماع 339

الآيات المستدل بها على حجّة خبر الواحد: منها آية النبأ 340

الإشكالات على دلالة آية النبأ 345

تقرير إشكال اخبار الوسائط 354

حلّ الاشكال بجعل القضية طبيعية 359

الاستدلال بآية النفر بوجوه ثلاثة 367

الاستدلال بآية الكتمان 383

الاستدلال بآية السؤال 389

الاستدلال بآية الأذن 393

الفهرس 403

آل شيخ راضى، محمد طاهر، بداية الوصول في شرح كفاية الأصول - قم، چاپ: دوم، 1426 ق.

ص: 408

تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

