



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir

حاشیہ رسائل

شیخ انصاری «ره» (م ۱۲۸۱)

تالیف:

آقا شیخ عبد الرسول سابطی یزدی ره (م ۱۳۲۵ق) ظ

با استفادہ از درسی:

آقا سید محمد کاظم طباطبائی یزدی ره (م ۱۳۳۷ق) ظ

(جلد اول)

شامل مباحث قطع و ظن تا دلیل انسداد

به کوشش: رضا استادی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حاشیه رسائل شیخ انصاری (ره)

نویسنده:

عبدالرسول ساباطی یزدی

ناشر چاپی:

موسسه در راه حق

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

٥	فهرست
٩	حاشیه رسائل شیخ انصاری (ره)
٩	مشخصات کتاب
١٠	اشاره
١٢	مقدمه محقق
١٢	اشاره
١٣	بخش اول:
١٥	بخش دوم:
١٥	اشاره
١٥	١- کتاب السؤال و الجواب
١٧	٢- الصحیفه الکاظمیة:
٢٠	٣- بستان نیاز و گلستان راز(الهی نامه)
٢١	٤- الکلم الجامعه و الحكم النافعه:
٢١	٥- الاستصحاب:
٢١	٦- الحاشیه علی فرائد الاصول: «ردّ المقدمه الثالثه»:
٢١	٧- رساله فی ارث الزوجه:
٢٢	٨- رساله فی التعادل و التراجیح:
٢٢	٩- رساله فی جواز اجتماع الامر و النهی:
٢٢	١٠- الحاشیه علی مکاسب المحرمه:
٢٣	١١- الحاشیه علی کتاب البیع:
٢٣	١٢- الحاشیه علی کتاب الخیارات:
٢٣	١٣- رساله فی حکم الظنّ فی الصلاه و بیان کیفیه صلاه الاحتیاط:
٢٣	١٤- رساله فی منجزات المریض:
٢٣	١٥- حاشیه بر نجاه العباد صاحب جواهر:

٢٤	١٦- حاشيه انيس التجار ملا مهدي نراقي:
٢٤	١٧- حاشيه راه راست ترجمه الصراط المستقيم:
٢٤	١٨- وسيله النجاه:
٢٤	١٩- حاشيه بر جامع عباسي شيخ بهائي:
٢٤	٢٠- حاشيه بر ذخيره المعاد حاج شيخ زين العابدين مازندراني:
٢٤	٢١- حاشيه بر مناسك حج شيخ مرتضى انصاري:
٢٥	٢٢- حاشيه بر تبصره علامه حلي:
٢٥	٢٣ و ٢٤- عروه الوثقى و ملحقات عروه الوثقى:
٢٧	بخش سوّم:
٣٦	مقدمه المؤلف
٤٨	المقصد الاوّل: في القطع
٤٨	اشاره
٧٩	تنبيهان:
٨٥	البحث في التجزى
١١٧	القطع الحاصل من المقدمات العقلية
١٣٤	قطع القطاع
١٤١	العلم الاجمالي
١٤١	اشاره
٢١٤	الكلام في الخنثى
٢٢٨	المقصد الثاني: في الظن
٢٢٨	و الكلام فيه
٢٢٨	اشاره
٢٢٨	أحدهما في إمكان... التعبد به عقلا
٢٧٠	الثاني وقوع التعبد بالظن في الأحكام الشرعيه
٢٧٠	اشاره
٢٨٤	الظنون المعتبره

٢٨٤	ألفاظ الكتاب و السنه
٢٨٤	القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم
٢٨٤	حجته الظاهر
٣٠٤	التنبيه الأول
٣٠٧	التنبيه الثانى
٣١٥	التنبيه الثالث
٣١٧	التنبيه الرابع
٣٢٢	تفصيل صاحب القوانين
٣٣٥	القسم الثانى و هو الظن الذى يعمل لتشخيص الظاهر
٣٣٥	حجيه قول اللغوى
٣٣٨	الاجماع المنقول بخبر الواحد
٣٤٣	حجته الشهره
٣٤٣	اشاره
٣٤٤	تنبيهان:
٣٤٩	خبر الواحد
٣٤٩	اشاره
٣٨٨	حجته المانعين و جوابها
٣٩٢	ادله المجوزين: آيه النبأ
٣٩٢	آيه النبأ
٤١٥	تنبيه:
٤١٩	آيه النفر
٤٢٤	آيه الكتمان
٤٢٧	آيه السؤال
٤٣١	آيه الاذن
٤٣٤	الروايات الداله على حجته خبر الواحد
٤٣٤	تقريرات الاجماع على حجته خبر الواحد

٤٣٨ ----- في الاستدلال بالادلة العقلية على حجته اخبار الاحاد

٤٤٣ ----- دربارہ مرکز

حاشیه رسائل شیخ انصاری (ره)

مشخصات کتاب

سرشناسه:ساباطی یزدی، عبدالرسول، - ۱۳۰۵. محشی

عنوان و نام پدیدآور:حاشیه رسائل شیخ انصاری (ره)/تالیف عبدالرسول ساباطی یزدی؛ با استفاده از درس محمد کاظم طباطبائی یزدی؛ به کوشش رضا استادی.

مشخصات نشر:قم: موسسه در راه حق، ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری:۴۳۲ص.

شابک:۱۰۰۰۰ریال (گالینگور)، ۷۵۰۰ریال (شمیز)

یادداشت:عربی

یادداشت:کتاب حاضر حاشیه بر رسائل است که خود به "فرائدالاصول" مشهور است.

یادداشت:کتابنامه.

مندرجات:ج. ۱. شامل مباحث قطع و ظن تا دلیل انسداد.

عنوان دیگر:فرائدالاصول

عنوان دیگر:رسائل

موضوع:انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. فرائدالاصول -- نقد و تفسیر.

موضوع:اصول فقه شیعه.

موضوع:فقه جعفری -- قرن ۱۳.

شناسه افزوده:یزدی، محمد کاظم بن عبدالعظیم، ۱۲۴۷ - ۱۳۳۸ق.، گردآورنده

شناسه افزوده:استادی، رضا، ۱۳۱۶-

شناسه افزوده:انصاری، مرتضی بن محمدامین، ۱۲۱۴ - ۱۲۸۱ق. فرائدالاصول. شرح

رده بندی کنگره:BP۱۵۹/الف ۸ف ۴۰۳۵ ۱۳۷۷

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۳۵۵-۷۹

ص: ۱

اشاره

حاشیه رسائل شیخ انصاری (ره)

تالیف عبدالرسول ساباطی یزدی؛ با استفاده از درس محمد کاظم طباطبائی یزدی

به کوشش رضا استادی

ص: ۲

به منظور بزرگداشت مرحوم آیه الله العظمی آقا سید محمد کاظم طباطبائی یزدی و مرحوم آیه الله حاج شیخ عبد الرسول سباطی یزدی، به پیشنهاد امام جمعه محترم یزد حجه الاسلام و المسلمین حاج شیخ محمد علی صدوقی یزدی به چاپ جلد اول این کتاب اقدام شد.

امید است ثواب این عمل صالح به روح مقدس پدر بزرگوارشان شهید مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد صدوقی واصل گردد.

*** یادآوری :

به عزیزانی که مایل به چاپ سه جلد دیگر این کتاب باشند یادآوری می شود که نسخه خطی این کتاب که نزد اینجانب بود به کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی (قم) واگذار شد-استادی

بسم الله الرحمن الرحيم چندی پیش مقاله ای برای یادنامه استاد طباطبائی نواده صاحب عروه نوشته و در آن مقاله، به معرفی این کتاب پرداختم.

در اینجا همان مقاله به جای مقدمه این کتاب قرار داده شد:

این مقاله شامل سه بخش است:

یک: عرض ادب نسبت به محقق ارجمند سیدنا العزیز الطباطبائی رحمه الله.

دو: معرفی تألیفات جدّ ایشان مرحوم صاحب العروه.

سه: معرفی حاشیه رسائل شیخ انصاری به قلم مرحوم شیخ عبد الرسول یزدی که از شاگردان صاحب عروه بوده و به ظن قوی این حاشیه رسائل تقریرات درس استادش می باشد. و بسیار مناسب است برای اینکه آراء اصولی آن مرحوم در حوزه ها مطرح باشد چاپ شود.

بخش اول:

در میان صفات خوبی که محقق گرانقدر حضرت آقای طباطبائی تغمّیده الله بغفرانه داشت، صفت سخاوت او (در بذل اطلاعات، و کمک به محققان، و

ص: ۴

دستگیری از کسانی که در بین راه تألیف و تحقیق و تتبع بودند) درخشش ویژه ای داشت. کسانی که با او معاشرت و حشر و نشر نداشته اند متوجه نمی شوند که چه می گویم. آخرین ثمرات مطالعات و بررسی های خود را خیلی آسان و بی تکلف در اختیار هر کس که فکر می کرد برای او کارساز است قرار می داد.

شاید شما هم شنیده باشید که برخی از اساتید بخشی از راز و رمزهای کتاب درسی خود را به ارزانی به شاگردان منتقل نمی کنند و چنین می اندیشند که باید امتیازاتی را برای خود محفوظ بدارند. و یا شنیده اید که برخی از محققان همین که خبر می شوند مطلب بکر آنان را دیگری در اثر تألیفی خود درج کرده، و نمک شناسی نموده، سخت آشفته می شوند و فریاد استغاثه و استمداد از این نهاد و از آن اداره برمی آورند. و باز دیده اید در برخی کتاب ها (به حق) نوشته شده نقل مطالب این کتاب بدون ذکر مصدر ممنوع است و و و.

اما سیدنا العزیز خلق و خوی دیگری داشت، و به این جهت از راه های دور و نزدیک، داخل کشور و خارج آن، روحانی و غیر روحانی، پیر و جوان، کار کشته، و تازه کار همه و همه با امید به خانه و کتابخانه و چهره باز حاکی از یک دنیا سخاوت و بسط ید او روی می آوردند، و کمتر می شد دست خالی بیایند و دست پر نروند. آری این چنین بود، که افرادی مانند اینجانب را سالهای سال به خود جذب کرده بود. حقیر حدود بیست سال با او آشنا بودم و به خانه و کتابخانه او رفت و آمد داشتم و از اطلاعات و آگاهی های فراوان او برای کارهایم بهره بردم او همین حق که بر گردنم داشت موجب شد که اکنون که یک سال از درگذشت او می گذرد دوستان و ارادتمندانش به فکر ذکر خیری از او هستند من هم به سهم خود عرض ادبی داشته باشم.

ایشان در شرح حال خود نوشته و هم می گفت که ربع قرن در محضر دو عزیز اسلام و تشیع و دو خدوم به مکتب اهل بیت، اعی شیخنا الطهرانی و

شیخنا الامینی رضوان الله تعالی علیهما، استفاده و افاده داشته است. آری در این بیست و پنج سال، که با آن دو بزرگوار بود، و بیست و پنج سال بعد از آن تا هنگام وفات، خود او علامه طهرانی و علامه امینی شده بود، و به راستی این توان را داشت که ذریعه ای دیگر، و الغدیری نو تألیف کند، و در این هر دو راه قدمهای بلند و مؤثری نیز برداشت. اینکه در روایات اهل بیت آمده که برخی از علماء هنگامی که از دنیا می روند جای خالی آنها خالی می ماند یک مصداقش این عزیز بود بله صبر بسیار بیاید پدر پیر فلک را، تا که از مادر ایام فرزند می ماند او به دنیا آید و در عالم کتاب و کتاب شناسی، و وادی بحث های حدیثی و تاریخی امامت و ولایت، و نیز فن تراجم جای او را بگیرد.

او از ارادتمندان اهل بیت و خادمان مکتب آنان بود و هر کس خادم اهل بیت باشد خدماتش هدر نمی رود و مخدومان مکرمش پس از مرگ فراموشش نمی کنند.

بخش دوم:

اشاره

تألیفات صاحب عروه به این شرح است:

۱- کتاب السؤال و الجواب

این کتاب شبیه جامع الشتات میرزای قمی، و سؤال و جواب حاجی اشرفی، و سؤال و جواب حجه الاسلام شفتی و مجمع المسائل چند جلدی آیه الله گلپایگانی است و شامل سؤال های فقهی است که از مرحوم سید شده به ضمیمه جواب های استدلالی یا نیمه استدلالی آنها.

یکی از سودمندترین کارهای فقهی همین است که سؤال و جواب های دوران مرجعیت هریک از مراجع تقلید (البته آن بخش که شامل استدلال و

مدارک فتوی هم باشد) گردآوری و در اختیار فقهای دیگر و طالبان فقه قرار گیرد زیرا در این سؤال و جواب ها احیانا مسائلی مورد بحث قرار گرفته که در هیچ یک از کتابهای دیگر مطرح نشده است.

این کار نسبت به جواب های صاحب عروه توسط یکی از شاگردانش شیخ علی اکبر خوانساری متوفای ۱۳۵۹ و نظارت شاگرد دیگرش آیه الله حاج شیخ محمد حسین کاشف الغطاء انجام شده است. به عبارات ذیل که در پایان نسخه چاپی این کتاب سؤال و جواب آمده است توجه کنید:

قد تم بحمد الله تعالى و توفيقه طبع هذا الجزء، و هو الجزء الأول من كتاب السؤال و الجواب، من الفتاوى الصادره بقلم سيدنا الاعظم آيه الله السيد محمد كاظم الطباطبائي اعلى الله مقامه. و قد بذل تمام الهمة في جمعها و ترتيبها و حسن نظمها و تبويبها و تحصيلها من مظانها المتفرقة و مواضعها المتشعبة جناب العالم الفاضل ثقه الاسلام، عمده العلماء الاعلام، الورع التقى الشيخ على أكبر خوانساری ادام الله تأييده، و لو لا همته و مساعيه لما استطاع احد ان يجمع هذا السفر النافع، و الكتاب الجامع المشحون بالمسائل العامه البلوى مع الاشاره إلى مداركها و ادلتها، و لو لا تصديده لجمعها لفات على أهل العلم عظيم وقعها و عميم نفعها. فشكر الله سعيه و اجزل بزه و وفقه لاكمال هذا الكتاب الجليل بانجاز الجزء الثاني الذي به يتم دوره الفقه و الله لا يضيع اجر من احسن عملا و هو نعم المولى و نعم النصير.

لا يخفى ان هذا الكتاب قد احتوى على انفس المطالب الغامضه، و المباحث العلميه، و الدقائق الفقيهيه، و لم يذكر فيه على الاغلب الا ما اشتمل على الفتوى مع دليلها، و لم يدرج فيه ما اشتمل على صرف الفتوى و الحكم. فهو كتاب ينتفع به العلماء الاعلام و الاواسط و العوام. فنسأله تعالى ان يسهل السبيل إلى طبع الجزء الثاني الذي هو من أول النكاح إلى آخر الديات، ليكون دوره فقه

تأتمه ان شاء الله و على الله التكلان و به المستعان. نرجو من الله العلم و العمل به بمحمّد و آله الطاهرين آمين رب العالمين [این دو عبارت که نقل شد ظاهراً از مرحوم کاشف الغطاء است].

بسم الله الرحمن لا- يخفى انه قد اشرف بنظره السامى على تصحيح اكثره و تنقيح اغلبه اعلم العلماء العاملين وافقه الفقهاء و المجتهدين حجه الاسلام آقا شيخ محمّد حسين متّع الله المسلمين بطول بقائه آل كاشف الغطاء نور الله ضريحه و عطر الله مرقده، و لو لا- صرف همته العاليه فى ملا-حظه النسخ الاصليه التى جمع منها هذا الكتاب، و اكثر اوراق الطبع قبل انجازه لما صدرت هذه النسخه مقبوله للطباع و لا محلا للانتفاع... [این عبارت شاید از شيخ على اكبر خوانسارى باشد].

این کتاب به زبان فارسی و عربی ۴۱۰ صفحه خشتی در سال ۱۳۴۰ (سه سال بعد از وفات مرحوم سید) در مطبعه حیدریه نجف چاپ شده است.

این جلد شامل کتابهای: طهارت (بحث تقلید را هم قبل از آن دارد)، صلاه، زکاه و خمس، صوم، حج، جهاد، متاجر، صلح، ضمان و حواله و کفالت، دین و حجر، شرکت، مزارعه، عاریه، اجاره، و کالت و وصیت است.

جلد دوم آنکه شامل نکاح تا دیات باید باشد چاپ نشده است و اگر نسخه آن موجود باشد چاپ آن بسیار مناسب و سودمند است.

یکی از فضلا چندی پیش به تحقیق این کتاب، برای تجدید چاپ آن مشغول شده بود که نمی دانم کار ایشان به کجا رسید.

۲- الصحیفه الکاظمیه:

شامل هفده دعا و مناجات به زبان عربی که از انشاءات دوران جوانی مرحوم سید است. و شباهت کامل به صحیفه های ائمه اطهار علیهم السلام دارد.

کوتاه ترین آن را به عنوان نمونه نقل می کنیم:

الهی و ان كانت خطاياى تمنعنى عن بسط السؤال و نشر المقال، إلا انّ سعہ رحمتک تولعنى على ذلك.

و ان كان لسانى قاصرا عن الاعتذار اليك و الاسترحام منك، إلا أنّ قدم رأفتك يحزّضنى.

و ان كان تقصيرى عما كان علىّ من الجهد فى طاعتك يوحشنى، إلا أنّ غناك عن عقوبتى يونسنى.

فانا بين اليأس و الرجاء فى ترديد، و بين الاجحام و الاقدام فى تقريب و تبعيد، لكن حيث أنّ رحمتك سبقت غضبك، و رأفتك غلبت نقمتك، أسألك ان تغفر زلّتى و تقبل توبتى و ترحم ذلّتى و تشفى علّتى و تبرّد غلّتى، فإنّك الكريم المنّان، العطوف الحنّان، ذو الفضل و الاحسان، و اتضرّع اليك أن تمنّ علىّ بالغفران و الرضوان، و ان توفقنى فيما بقى من عمرى للزوم طاعتك و التجنّب عما يسخطك يا رءوف يا رحيم، يا عطوف يا كريم يا ارحم الراحمين.

این صحیفه در سال ۱۳۳۷ (همان سال وفات مرحوم سید) در مطبعه دار السلام بغداد در ۴۴۶ صفحه جیبی چاپ شده است.

در آغاز آن مقدمه ای (شاید به قلم مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء باشد) به این عبارت آمده است.

بسم الله الرحمن الرحيم. سبحانک اللهم يا من أذاق اولیاءه حلاوه حبه فقاموا بعد ان هاموا يتململون بين يديه بلذیذ المناجاة، و انتجب محمّدا نجيّه و اصطفى عترته بأسراره حتّى جعلهم باب مدينه العلم و سفینه النجاه.

احمدك على ان انطقت لسانى بذكرك و فتقت رتق بيانى بحمدك و شكرك.

اللهم فكما روعتني بعجائب آياتك، و اطمعتنى على القنوط من اعمالى بجواذب الطافك و نفعاتك، منّ علىّ بالانتظام فى سلك ارباب القلوب، الذين لا

ينطفأ سعير لوعتهم إلا بنمير مناجاتك.

و بعد فأنه لا نعمه لله جل شأنه على العباد بعد الايمان به افضل و لا اكمل و لا اسمى و لا اسنى و لا ارفع و لا انفع من محمّد و اهل بيته صلوات الله عليه و عليهم، فانهم الرحمه على العالمين و مصايح الهدى فى الدنيا و الدين.

فما من مكرمه و لا منقبه و لا فضيله الاّ و منهم تبتدى و اليهم تنتهى، و عنهم تؤثر و بهم تذكر، و منهم تنبع و اليهم ترجع.

و كانت اعمارهم الشريفه موزعه شطرا منها للتعليم و الارشاد و الدلاله على سبل مرّمه المعاش و المعاد، و شطرا للانقطاع إلى الله سبحانه و المثل بين يديه و الانس بالضراعه لديه و الاستغراق فى تقديسه و تمجيده و التلذذ بمناجاته و الثناء عليه بقدى اسمائه و صفاته، حتّى جاء الينا عنهم من ذلك و اجتمع على قصر المدّه و عظيم البلاء و الشدّه ما لم يجىء و لم يجتمع للانبياء السابقين و الاولياء السالفين و الحكماء الغابرين على مرور الدهور و كرور الاحقاب و العصور. فجزى الله محمّدا و آله عنا افضل ما جزى نبيا عن امّته و رسولا عن ارسلا اليه.

و حيث انّ سيدنا الاستاد الاعظم حجّه الاسلام و المسلمين آيه الله فى العالمين السيّد محمّد كاظم الطباطبائى ادام الله ظله جذوه ذلك المقباس، و ينعه ذلك الغراس و شرافه ذلك الشرف و خلف ذاك السلف، لذلك نجده ادام الله ايامه لم يتخط عن جادّتهم و لم يمل عن طريقتهن، و هو بهم سلام الله عليهم اشبه من غيره من الشخص بظلاله، و الشىء بمثاله. فلم تزل اوقاته الشريفه و لا تزال فى جميع الاحوال منقده أول عمره إلى اليوم لا يصرف شيئا من وقته الا فى العلم و التعليم و المطالعه و التدريس و الفكر و التأليف.

و كان ايده الله فى مبادى امره عند الخلوه و الفراغ و طلب الاستراحه لا يجد راحه لقلبه الا بمناجاه ربّه و الضراعه اليه و الخلوه به.

و كان ربما ينشئ بعض العبارات، و يجرى على لسانه ما يمليه عليه خاطره

من الادعیه و المناجیه، و ربما رسم بعضها على قطع الورق غير معتدّ بها، و لا صارف اليها نظر الرعايه، و لا جاعلا لها محلا من التكلم و العنايه، و لكن أحبّ بعض الصالحين أن يجمع شمل شتاتها، و ينظم عقد متفرقاتها، فجاءت كما ترى كالمرآه المجلوه، و الصحيفه المتلوه، تحكى لك و تحاكي الادعیه العالیه المأثوره عن آباءه و اجداده سلام الله عليهم، و إذا قستها إلى ادعیه الصحيفه و مناجاتها تنشد قائلا غير مبالغ و لا مرتاب:

فهذا السنا الواضح من ذلك السنا و هذا الشذ الفياح من ذلك الوادى

فاغتنمها خفيفه على اللسان، ثقيله فى الميزان، مشحونه بالمعارف الالهيه و الاسرار القدسيه، و دقائق التحميد و التمجيد، و دقائق التنزيه و التوحيد و اسأل الله سبحانه ان يحفظ الدين بحفظ منشيها، و يسلم قواعد الاسلام بسلامه بانيها، أنه الكريم المَنَّان و به المستعان و عليه التكلان.

۳- بستان نیاز و گلستان راز (الهی نامه)

رساله ای است به زبان فارسی بسیار فصیح و عارفانه، مانند مناجات نامه خواجه عبد الله انصاری، در ۳۵ صفحه جیبی (به ضمیمه رساله قبلی) در مطبعه دار السلام بغداد در سال ۱۳۳۷ چاپ شده است.

این رساله چند سال پیش به کوشش اینجانب در مجله نور علم قم شماره ۱۵ و نیز به تازگی در مجموعه هفده رساله فارسی چاپ شده است.

آغازش اینست:

کاظمًا تا کی به خواب غفلتی فکر خود کن تا که داری مهلتی

کاظمًا عمرت هدر شد در خیال شرم بادت از خدای لا یزال

کاظمًا برخیز و فکر راه کن توشه ای از بهر خود همراه کن

کاظمًا از بیخودی سوی خود آی خورده خورده روی کن سوی خدای

۴- الکلم الجامعه و الحكم النافعه:

رساله ای است در چند صفحه به زبان عربی، شامل کلمات حکمت آمیز شبیه کلمات قصار مولایش امیر مؤمنان علی علیه السلام در سال ۱۳۲۸ ضمیمه چاپ اول عروه الوثقی در بغداد چاپ شده است و متاسفانه نسخه ای که از این رساله داشته ام عجالتا پیدا نکردم تا خصوصیات بیشتری از آن نقل کنم.

این رساله در الذریعه ج ۱۸ ص ۱۲۶ یاد شده است از اینکه غیر از آن چاپ، چاپ دیگری شده یا نه، اطلاعی ندارم.

۵- الاستصحاب:

علامه طهرانی در ذریعه ج ۲ ص ۲۵ می نویسد: این رساله را نزد شاگردش شیخ علی اکبر خوانساری دیده ام.

۶- الحاشیه علی فرائد الاصول: «ردّ المقدمه الثالثه»:

فقط حاشیه بر بحث دلیل انسداد رسائل شیخ انصاری است که مقدمه سوم از چهار مقدمه دلیل انسداد را رد کرده است.

علامه تهرانی در ذریعه ج ۶ ص ۱۶۰ می نویسد: نسخه آن را نزد شاگردش شیخ علی اکبر خوانساری دیده ام.

۷- رساله فی ارث الزوجه:

علامه طهرانی در ذریعه ج ۱۱ ص ۵۶ می نویسد: همان است که شریعت اصفهانی رساله «ابانه المختار» را در رد آن نوشته، و هر دو در کتابخانه سید محمد باقر حجّت در کربلا موجود بوده است.

ص: ۱۲

۸- رساله في التعادل و التراجيح:

چاپ سنگی تهران در سال ۱۳۱۶ در ۲۹۶ صفحه وزیری.

۹- رساله في جواز اجتماع الامر و النهی:

چاپ سنگی تهران در سال ۱۳۱۷ در ۱۷۲ صفحه وزیری، با مقابله و تصحیح شیخ علی یزدی و آقا محمد مهدی کاشانی.

در پایان آن آمده: وقد وقع الفراغ علی يد الفقير إلى الله الغني محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي عامه الله بلطفه الخفي في يوم مولد النبي [صلى الله عليه و آله و سلم] من شهر ربيع الأول من شهور السنه العاشره من العشر الآخر من المائه الثالثه من الألف الثاني [۱۳۰۰] في النجف الأشرف علی مشرفه آلاف التحيه و السلام، و المرجو من الله التوفيق لما يوجب الرضوان، و من الاخوان العفو عمّا فيه من النقصان، أو الزلل و النسيان، و ان ينظروا بعين الرضا و الاحسان.

۱۰- الحاشيه على المكاسب المحرمه:

حاشیه بر مکاسب محرمه شیخ انصاری است که در سال ۱۳۱۷ در ۵۳ صفحه رحلی چاپ شده است.

آغاز آن: بسم الله... و بعد فيقول العبد الاقل محمد كاظم بن عبد العظيم الطباطبائي اليزدي عفى الله عنه: أتى عند ما كنت مشتغلا بالبحث و النظر فيما صنّفه الشيخ المحقق العلامة المدقق الفهامة وحيد عصره و أوانه و فريد دهره و زمانه الشيخ الزاهد العابد المجاهد الشيخ مرتضى الانصاري قدس الله سرّه الشريف في المكاسب ربما ينقدح في ذهني اشكال أو توضيح حال أو دفع ايراد أو بيان مراد فأحبت ايراده على طرز التعليق عليه [ليكون] الى تذكرة و لغیری تبصره و بالله التوفيق و هو المستعان و عليه التكلان.

۱۱- الحاشیه علی کتاب البیع:

حاشیه بر بیع شیخ انصاری است که در سال ۱۳۱۷ در ۱۴۵ صفحه رحلی ضمیمه کتاب قبل چاپ سنگی شده است.

در آغاز آن از شیخ انصاری با این عبارت یاد کرده است: المحقق العلامة وحید عصره و أوانه عماد المله و الدین و تاج الفقهاء و المجتهدین الورع التقی، علم الهدی الشیخ مرتضی الانصاری قدس سره.

۱۲- الحاشیه علی کتاب الخیارات:

حاشیه بر بخش خیارات مکاسب شیخ انصاری است در ۱۸۱ صفحه رحلی در سال ۱۳۱۷ ضمیمه دو کتاب قبل چاپ سنگی شده است و در پایانش تاریخ صفر ۱۳۱۲ دیده می شود که شاید تاریخ پایان تألیف باشد.

۱۳- رساله فی حکم الظن فی الصلاه و بیان کیفیه صلاه الاحتیاط:

در ۲۰ صفحه رحلی ضمیمه سه کتاب قبل در سال ۱۳۱۷ چاپ شده است.

۱۴- رساله فی منجزات المریض:

در ۳۹ صفحه رحلی ضمیمه چهار کتاب قبلی در ۱۳۱۷ چاپ شده است.

۱۵- حاشیه بر نجاه العباد صاحب جواهر:

در سال ۱۳۲۴ در هامش نجاه العباد در تهران و در ۱۳۱۸ در بمبئی چاپ شده است (فهرست کتاب های چاپی عربی خان بابا مشار).

۱۶- حاشیه انیس التجار ملا مهدی نراقی:

در سال ۱۳۴۹ در هامش انیس التجار به قطع خستی که حاشیه حاج شیخ عبد الکریم حائری را نیز دارد چاپ سنگی شده است.

۱۷- حاشیه راه راست ترجمه الصراط المستقیم:

در سال (۱۳۲۷ ق) در هامش همان رساله که به قطع جیبی و ۶۷ صفحه چاپ سنگی شده است.

۱۸- وسیله النجاه:

سؤال و جواب های فقهی است که در ۹۷ صفحه جیبی در سال ۱۳۲۹ چاپ سنگی شده است. سؤال ها از سوی آخوند ملا غلامحسین قمی مطرح شده است.

۱۹- حاشیه بر جامع عباسی شیخ بهائی:

در سال ۱۳۲۷ در هامش آن در طهران چاپ شده است.

۲۰- حاشیه بر ذخیره المعاد حاج شیخ زین العابدین مازندرانی:

در سال ۱۳۳۳ در هامش آن چاپ شده است.

شماره ۱۶ تا ۲۰ در کتابخانه اینجانب موجود است.

۲۱- حاشیه بر مناسک حج شیخ مرتضی انصاری:

در سال ۱۳۱۷ و ۱۳۲۱ در طهران و در ۱۳۲۵ در بمبئی و در ۱۳۳۱ در بغداد در هامش آن چاپ شده است (ذریعه ۲۷۳/۲۲ و فهرست مشار).

با اصل تبصره در تهران و بغداد چاپ شده است (فهرست خان بابا مشار).

۲۳ و ۲۴- عروه الوثقی و ملحقات عروه الوثقی:

که دوّمی فقط دو بار، و اولی از سال ۱۳۲۸ تاکنون به بیش از ده شکل در بغداد و بمبئی و صیدا و نجف و طهران و قم به صورت سنگی و گراوری و حروفی و افسست چاپ شده است.

عروه الوثقی و ملحقات آن از پنجاه و چند کتاب (دوره فقه) فقط این کتابها را شامل است.

تقلید، طهارت، صلاه، صوم، اعتکاف، زکاه، خمس، حج (ناقص) اجاره، مضاربه، مزارعه، مساقاه، ضمان، حواله، نکاح، وصیت، ربا، عدّه، هبه، وقف، قضاء.

با اینکه همان طور که توضیح داده شد عروه الوثقی دوره فقه نیست اما در همان قسمت های نوشته شده، از حیث مؤلف و اتقان مطالب و سلیس بودن عبارات و کثرت فروع می توان گفت در میان کتابهای فقهی و به خصوص رساله های عملیه منحصر است و از این رو از روزگار تألیف و نشر، مورد توجه قاطبه علماء و فقهاء و مراجع تقلید بوده است و چند چیز گواه این مطلب است:

۱- کثرت چاپ و نشر آن.

۲- شروحي که بر آن نوشته شده مانند شرح آیه الله حاج سید محسن حکیم و شرح آیه الله حاج شیخ محمد تقی آملی و شرح آیه الله حاج سید أبو القاسم خوئی و دیگران. و شاید اولین شرح، شرح مرحوم آیه الله حاج شیخ محمد علی اراکی بر قسمتی از کتاب طهارت آن باشد که در زمان حیات مرحوم

سید نوشته شده است. به کتاب الطهاره تألیف آیه الله اراکی چاپ قم رجوع شود.

۳- حواشی و تعلیقات فراوانی که بعد از وفات صاحب عروه توسط مراجع تقلید بعدی بر این کتاب نوشته شده که حدود پنجاه تا از چاپ شده های تا این تاریخ ۱۴۱۷ هجری قمری (نود سال بعد از تألیف) آن در کتابخانه اینجانب موجود است.

۴- در زمان مؤلف ترجمه به فارسی شده (به نام غایه القصوی) و ترجمه هم مورد توجه اعلام فقاقت قرار گرفته و برخی آن را تحشیه کرده اند. از جمله حاشیه غایه القصوی از مرحوم حاج میرزا جواد آقای ملکی در هاشم نسخه چاپی سال ۱۳۳۶ (در زمان حیات مرحوم سید) به صورت دست نویس در مکتبه اینجانب موجود است.

مقداری از غایه القصوی به قلم مرحوم حاج شیخ عباس قمی و بقیه به قلم سید ابو القاسم اصفهانی است و بارها به صورت های گوناگون چاپ شده است.

یکی از حواشی عروه الوثقی حاشیه مرحوم شیخ محمد حسین کاشف الغطاء است که در سال ۱۳۶۷ در نجف چاپ سنگی شده است.

در پایان این تعلیقه مرحوم کاشف الغطاء پیرامون تألیف عروه الوثقی توضیحی داده است که شامل نکات تازه ای است.

قد كان السيد الاستاد رضوان الله عليه شرع فيه في السنه ۱۳۲۲ و كان كل يومين أو ثلاث ينتهز من وقته المستغرق باشغال المرجعيه العظمى فرصه يحزّر فيها من هذا الكتاب الورقتين و الثلاث بخطه الدقيق يدفعها لى و لأخى آيه الله الشيخ احمد تغمّده الله برضوانه لأجل اصلاح عباراته من حيث العريته و رفع الركاهه أو التعقيد و النظر في ادله الفروع و مطابقه الفتوى للدليل، حذرا من ان مشغوليته العظمى ادخلت سهوا عليه في ذلك أو غفله...

و كُنّا نستفرغ الوسع و نسهر الليالى في اصلاح العبارات و جعلها بغايه

الوضوح و السلاسه، بحيث يفهمها حتى العامي و الامي، كما ننظر أيضا في المدارك و الادله، و نتذاكر في كل فرع مع افاضل ذلك العصر في دارنا الكبرى التي كانت مجتمع الاعلام و الاعاظم يومى الخميس و الجمعه، و منهم الآيتان الحجتان: المرحوم ميرزا محمد حسين النائيني - قبل ان يصير من المراجع - و الشيخ المحقق وحيد عصره الاستاد الشيخ حسن الكربلائي رضوان الله عليهما، و بعد استفراغ الوسع و سد الفراغ نعود إليه رضوان الله عليه بما اصلحنا و نتذاكر معه في مجلس خاص، فربما رجع إلى رأينا في الفتوى، و ربما اصبر و استمر على رأيه، و فى السنه ١٣٢٨ لما توجهت إلى بغداد لطبع كتابي: «الدعوه الاسلاميه» (الذى حجز و جرى فيه ما جرى) طلب منى تعمده الله برحمته ان اشرف على طبعها... و هى الطبعه الاولى من هذا الكتاب، ثم طبع بعدنا ثانيا فى نفس تلك المطبعه سنه ١٣٣٠، و كم من الفرق الواضح بين الطبعتين فى الصحه و غيرها...

علامه طهرانى در ذريعه ٢٥٢/١٥ مى نويسد عروه الوثقى (طهارت تا نكاح) يعنى به استثنای ملحقات شامل ٣٢٦٠ مسأله است.

بخش سوم:

در میان شاگردان مرحوم آقا سيد محمد كاظم يزدى دو نفر به نام شيخ عبد الرسول يزدى داريم:

علامه طهرانى در طبقات الاعلام در ذيل عنوان: «شيخ عبد الرسول يزدى» مى نويسد.

كان من علماء عصره الافاضل فى يزد، و من الفقهاء المتبحرين الاجلاء.

كانت له يد طولى فى الفقه و الاصول و قدح معلى فى الكلام و الاخلاق، و له آثار علميه تبرهن على تضلعه و خبرته و تبخره و تحقيقه و ملكاته الفاضله و مؤهلاته.

رأس فى بلاده، و انقادت له الناس و خضع له الكبير و الصغير و اعترف بمكانته و فضله اجلاء معاصريه و فحول العلماء.

حضر فی النجف علی السید محمد کاظم الیزدی، و الشیخ محمد کاظم الخراسانی، و شیخ الشریعہ الاصفهانی.

از ایشان چهار تألیف سراغ داریم:

۱- نور السبیل که فهرست الفبائی مسائل و مباحث اصول فقه، و نیز تعیین محلّ هر مسأله در کتب اصولیه است. تاریخ تألیف آن ۱۳۲۸، و نسخه آن را علامه طهرانی در کتابخانه آیه الله حاج سید عباس کاشانی - که فعلاً مقیم قم هستند - در کربلا دیده است.

۲- إراءه الطریق کتابی است در اخلاق و عقائد به فارسی که در سال ۱۳۸۲ با مقدمه مرحوم حجه الاسلام حاج سید علیرضا ریحان یزدی چاپ شده است (به فهرست مشار رجوع شود).

۳- الفوائد النجفیه، که به گفته علامه طهرانی در نور السبیل از آن یاد کرده است.

۴- حاشیه بر حاشیه مکاسب استادش مرحوم صاحب عروه که در اعلام الشیعه ذکر شده است.

سپس علامه طهرانی اضافه می کند: لم اقف علی ترجمه کامله له و لا تاریخ وفاته.

غیر از این عالم بزرگوار که یاد شد عالمی دیگر با همین نام داریم که حضرت آقای مدرسی در کتابی که در شرح حال علماء یزد نوشته اند (و هنوز چاپ نشده) درباره او این طور می نویسد:

شیخ عبد الرسول ساباطی. به او ساباطی می گفتند چون در مسجد ساباط یزد امامت داشته است. او در اوائل عمر یزّاز بوده، و به همت عالیّه خود به نجف رفته و از محضر آقا سید محمد کاظم بهره وافر برده و تقریرات درس ایشان را نوشته، و سپس به یزد آمده، در مسجد ساباط نماز می خوانده و مدرّس هم بوده است.

او از زهاد بزرگ یزد محسوب می شود و از ایشان کراماتی منقول است.

در سال ۱۳۴۵ در ۶۴ سالگی به رحمت خدا پیوست و در مقبره آخوند ملا اسماعیل دفن شد. او ابداء اجتهاد نداشته است. (یعنی باینکه مجتهد مسلم بوده در مقام افتاء و مرجعیت در نیامد).

فرزند ایشان مرحوم حجه الاسلام حاج شیخ محمد منتظری یزدی تألیفات متعددی به نام های: کشکول منتظری و زنبیل و فقر و غنا و سی مجلس دارد.

در آغاز جلد اول و دوم کشکول و کتاب زنبیل آمده: تألیف حاج شیخ محمد منتظری یزدی ابن مرحوم حجه الاسلام سلمان الزمان آقای حاج شیخ عبد الرسول اعلی الله مقامه.

و در پایان جلد اول کشکول می نویسد: کشکول منتظری به یاری پروردگار به پایان رسید... و ثواب آن را نثار روح مرحوم پدرم که سلمان عصر خویش بود نمودم گویند مکرر خدمت حضرت ولی عصر عجل الله تعالی فرجه رسیده است و من سیزده ساله بودم که در سال ۱۳۴۵ قمری در سن ۶۴ سالگی وفات نمودم.

و در پایان جلد دوم آن نیز می نویسد: ثواب آن را نثار روح مرحوم پدر خویش که سلمان عصر خود بود نمودم.

آقای منتظری چند سال پیش از دنیا رفته است و پس از وفات او گویا طبق وصیت خود او چند جلد کتاب خطی کتابخانه اش را به آیه الله حاج شیخ محمد یزدی داده اند. دو جلد از این چند جلد خطی، حاشیه رسائل شیخ انصاری است که فعلا در اختیار اینجانب است و این همان حاشیه رسائل است که می خواهم معرفی نمایم.

این حاشیه رسائل به قطع وزیری و دو جلد است. جلد اول ۵۳۵ صفحه و جلد دوم ۲۱۱ صفحه.

جلد اول شامل بحث قطع تا ص ۱۰۲ و ظن تا ص ۲۹۲ و براءت تا ص ۵۳۵ و جلد دوم شامل بحث استصحاب است.

روی برگ اول جلد اول نوشته: لا مالک الا من هو باق. محمد منتظری یزدی.

روی برگ آخر جلد دوم نوشته: این کتاب حاشیه فرائد است که ظاهراً مرحوم آقای آقا شیخ عبد الرسول از تقریرات مرحوم سید استفاده فرموده و خود ایشان تحریر فرموده اند...

و در موارد متعدد در خود این کتاب از مرحوم سید یاد کرده است:

در آغاز بحث قطع می نویسد قوله: فاعلم ان المکلف اذا التفت إلى حکم شرعی.

أقول: قال الاستاد: الذی یناسب مقام الشروع فی الأدله...

در صفحه ۳۰ جلد اول می نویسد: اقول: لم يظهر ارتباط هذه المقدمه بمسألتنا هذه و قد اوردت ذلك على السيد الاستاد فاجاب بانها...

در صفحه ۹۶ می نویسد: و قد اوردت ذلك على السيد الاستاد دام بقاؤه و التزم به من غير انكار...

در ص ۱۳۰ می نویسد: و اعجب من ذلك ان السيد الاستاد دام بقاؤه قرره على ذلك...

در صفحه ۲۹۳ می نویسد: الثاني من وجوه تقرير الحكومه ما حكاها السيد الاستاد دام بقاؤه عن استاده حجه الاسلام الميرزا الشيرازي طاب ثراه.

در ص ۳۱۴ می نویسد: الأول ما اسند إلى سيد مشايخنا ميرزا قدس سره.

در ص ۴۴۶ می نویسد: و قد اوردت هذا على السيد الاستاد دامت فيوضاته فاجاب...

در ص ۴۸۵ می نویسد: و بما يحكى عن استادنا المحقق المرزا حبيب الله الرشتي...

در ص ۲۰۶ جلد دوم می نویسد: و ان اصرّ علیها سیدنا الاستاد دامت برکاته...

در ص ۲۰۸ می نویسد: و ینسب إلی بعض مشایخنا المحققین- و هو میرزا حبیب اللّٰه رحمه اللّٰه-.

نتیجه اینکه شواهد متعددی موجود است که این حاشیه رسائل با استفاده از تحقیقات مرحوم صاحب عروه نوشته شده است.

۱- در شرح حال شیخ عبد الرسول آمده که او شاگرد مرحوم سید بوده و تقریرات درس او را نوشته است.

۲- روی این نسخه نوشته شده که ظاهراً از تقریرات درس مرحوم سید استفاده کرده و به قلم خود نوشته است.

۳- در متن کتاب موارد متعددی از سید یاد شده که قبلاً یاد کردیم.

۴- سبک نگارش این کتاب با حاشیه مکاسب مرحوم سید بسیار هماهنگ و شبیه است.

۵- برخی از بحث ها که در این دو کتاب مطرح شده (مانند بحثی که در حاشیه خیار غبن مکاسب، و حاشیه تنبیه دهم رسائل مطرح شده) کاملاً مشابه هم است و می توان حدس زد که از یک منبع گرفته شده است.

بنابراین مناسب است این حاشیه رسائل به منظور اینکه آراء اصولی مرحوم سید در حوزه های علمیه مطرح شود چاپ، و از این راه هم از صاحب عروه رحمه اللّٰه علیه تجلیل شده و هم از مرحوم شیخ عبد الرسول یزدی که عالمی وارسته بوده است تقدیر و سپاس به عمل آمده باشد، و این اثر بسیار نفیس در گوشه یک کتابخانه برای همیشه دفن نگردد.

پس از نوشتن این مقاله مطلع شدیم نسخه دیگری از این کتاب شامل مباحث ظن در کتابخانه حجه الاسلام و المسلمین حاج سید رضا طباطبائی (نواده صاحب عروه) موجود است.

ایشان آن نسخه را در اختیار ما قرار دادند نسخه ایشان از حاشیه شماره ۱۹۳ تا پایان ظن را دارد و بر خلاف نسخه ای که در اختیار ما بود مصحح است و هنگام تصحیح در موارد بسیاری کارساز بود.

ضمن تشکر، مرقومه ایشان را در معرفی این کتاب و این نسخه متمم مقال خود قرار می دهیم:

ص: ۲۳

-و عندنا نسخه خطيه قد سقط من أولها أوراق:

و هي شرح على رسائل الشيخ الأنصاري في مبحث الظن خاصه، آخرها قوله: «هذا آخر ما علقه أعلى الله مقامه على رساله الظن و يتلوه ما علقه على رساله أصل البراءه و الحمد لله أولاً و آخرها و الصلاه على سادات خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين».

و قد أشار المعلق على تعاليقه لمبحث القطع أيضا في تضاعيف كلامه و منه يظهر ان تعاليقه تامه على جميع كتاب الرسائل من أوله إلى آخره، و قد يظن أن هذه التعاليق للسيد اليزدي أعلى الله مقامه.

و أذكر قبل سنوات عرضت النسخه على شيخنا الأستاذ المحقق التبريزي أعلى الله مقامه فطالع مقدارها من النسخه و قال: إن المطالب المذكوره في هذه النسخه شبيهه لمطالب السيد اليزدي قدس سره.

لكن أقول: في تضاعيف النسخه يذكر المعلق عن سيده الأستاذ بعنوان السيد الأستاذ دام بقاه ثم يناقشه فيما يذكره منه، و في موضع من النسخه هكذا: «و قد حكى السيد الأستاذ دام بقاه عن أستاذه الشيخ محمد باقر ولد المحقق المذكور...»، و هذه العبارة تعطينا علما بوضوح أن المعلق ليس هو السيد اليزدي، بل هو أحد تلاميذه، لأن الشيخ باقر ولد المحقق التقى صاحب الحاشيه على المعالم هو أستاذ السيد اليزدي قدس سره، و المعلق يذكر عن السيد الأستاذ عن أستاذه الشيخ محمد باقر ولد المحقق، نعم لا يبعد ان تكون التعاليق مأخوذه من إفادات السيد اليزدي.

الحاشيه على الرسائل تأليف:

الشيخ عبد الرسول الساباطى اليزدى.ظ (م ١٣٤٥ ق) المجلد الاول (مباحث القطع و الظن)

ص: ٢٥

بسم الله الرحمن الرحيم

[الحمد لله رب العالمين و الصلاة على سيدنا محمد و آله الطاهرين]

١-قوله:فاعلم أنّ المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى... (الرسائل طبع جماعه المدرسين ص ٢)

أقول:قال الأستاذ: (١)الذى يناسب مقام الشروع فى الأدله أن يقسم هكذا:اعلم أنّ المجتهد بعد الفحص اللازم فى كلّ مسأله إمّا أن يحصل له دليل قطعى للحكم أو دليل غير قطعى أو لم يحصل له دليل أصلا،و المراد من الدليل القطعى ليس ما يوجب القطع شأنًا أو فعلا،و إن كان يمكن أن يجعل الشارع ما يوجب القطع شأنًا أو فعلا حجّه،فإنّه أمر معقول غير واقع بشهاده الاستقراء،بل المراد من الدليل القطعى كون نفس القطع بوضعه الفعلى دليلا- لا- ما يوجبه،مثلا- معنى قولنا:«الخبر المتواتر حجّه أو الإجماع حجّه» أنّ القطع الحاصل منهما حجّه واجب العمل.و المراد من الدليل الغير القطعى أعمّ من الظنّ،فإنّه يشمل الظنّ الفعلى إذا اعتبره الشارع من دون ملاحظه سببه كما هو مذاق جملة من أفاضل المتأخرين فى نتیجه دليل الانسداد،و يشمل

ص:٢٧

ما يوجب الظنّ الفعلى كخبر الواحد لو اعتبر مشروطا بحصول الظنّ الفعلى، كما ينسب إلى البهائي، (١) ويشمل ما يوجب الظنّ النوعى كخبر الواحد لو اعتبر على مذاق القوم، ونفس الظنّ النوعى من دون ملاحظه سببه إمّا مطلقا أو بشرط عدم الظنّ الفعلى على خلافه.

أقول: نحن لا- نتعمّل اعتبار نفس الظنّ النوعى فإنّه أمر معدوم توهمه الخاطر باعتبار أنّ شأن السبب الكذائى أن يحدث الظنّ الفعلى عقبه غالبا و حينئذ فإن اعتبره الشارع ظاهرا نحمله على اعتبار ذلك السبب فسقط هذا القسم

و يشمل أيضا ما لو اعتبر الشارع ما يكون ناظرا إلى الواقع، بل و لو لم يوجب الظنّ الفعلى أو الشائى، نظير اعتبار يد المسلم و سوق المسلمين فى الموضوعات فى الحكم بالملك و الطهاره و التذكيه و نحو ذلك، و ذلك مثل أن يقول: صدق المرأه على ما فى رحمها من الحيض و الحمل، فقولها يصير حجّه و دليلا. و كذا يشمل ما إذا اعتبر ما لا يكون ناظرا إلى الواقع أصلا إلا أنّه يعتبره بعنوان الطريقيه، كأن يقول: إذا شككت بين الثلاث و الأربع فإنّك صليت أربعاً فسلم و انصرف.

فان قيل: إذا لم يكن الشئ فى نفسه طريقا إلى الواقع كيف يعقل جعله طريقا، فإنّ الطريقيه و عدمها من الامور النفس الأمريه التى لا- يتغيّر عمّا عليها واقعا، و الذى يعقل جعله فى المورد، ترتيب آثار طريق الواقع على مورد الجعل، و هذا مفاد الأصل لا الدليل كما لا يخفى

قلنا: هذا بناء منّا على ثبوت الأحكام الوضعيه على ما سيأتى تصويره فى محلّه، فما هو الجواب هناك هو الجواب هنا، فإنّ الطريقيه أيضا من الأحكام الوضعيه، فلا نطيل الكلام هنا.

و قد ظهر ممّا ذكرنا وجه كون ما ذكرنا من التقسيم أنسب ممّا ذكره المصنّف قدّس

ص: ٢٨

(١- ١) - الشيخ بهاء الدين العاملى رحمه الله تعالى صاحب زبده الاصول و غيرها.

مضافا إلى سلامته عمّا يرد على كلامه و هو من وجوه:

الأول: أنّ اعتبار التكليف في المقسم بقوله: «اعلم أنّ المكلف» لغو فإنّه لا مدخلية له في الأقسام، فالواجب أن يقول: «الإنسان» اللهم إلا أن يقال إنّه لإخراج المجنون و الصبيّ بناء على عدم الاعتداد باستنباط الصبيّ حتّى في حقّ عمل نفسه.

الثاني: أنّ جعل المقسم مطلق المكلف ممّا لا يصحّ، لشموله المقلّد، و معلوم أنّه ليس من أهل الاستنباط حتّى يرجع إلى الأدلّه و الأصول، فلا بدّ من تقييده بالمجتهد.

و قد أوجب عن ذلك بأنّ المقامد أيضا مكلف بمؤدّي الأدلّه و إجراء الأصول كالمجتهد لكن لما عجز عن تشخيص ذلك قام المجتهد مقامه فكان نائبا عنه، و حينئذ لا يحتاج إلى التقييد بالمجتهد بل هو مخلّ بالمقصود.

و فيه أولا: أنّه يلزم أن يكون المجتهد مستتبعا لحكم ظنّ المقلّد و شكّه، و لا ريب في فساد ذلك، إذ المناط ظنّ المجتهد و شكّه قطعا و لا اعتبار بظنّ المقامد و شكّه، فلو كان المجتهد ظانا و المقلّد شاكا فالحكم بمقتضى الظنّ الحاصل للمجتهد. اللهم إلا أن يقال: إنّ المجتهد نائب عن المقلّد في كونه ظانا أو شاكا، لكن مرجع ذلك أيضا إلى التقييد بالمجتهد كما لا يخفى.

و الحاصل أنّ المقامد ليس محلا للأقسام بوجه، بل وظيفه المقلّد الرجوع إلى ما يفتى به المجتهد في حكم عمله بمقتضى الدليل أو الأصول يعمله (كذا) المجتهد في مواردّها.

و من هنا يعلم أنّ الأقوى في التخيير الثابت في الخبرين المتعارضين تخيير المجتهد بأن يختار أحدهما و يفتى به معينا لا الفتوى بالتخيير حتّى يكون المقلّد مختارا في أخذ مؤدّي أحد الخبرين، لأنّ ذلك ليس من وظيفته.

و ثانيا: يلزم على هذا التبعض في مفاد الأدلّه.

بيان ذلك أنّه لمّا كان وجه رجوع المقلّد إلى المجتهد عجزه عن تحصيل مؤدّي

الأدلة والأصول، لا جرم يقتصر على مقدار عجزه، فإذا قدر المكلف على استنباط بعض مقدماتها و علم به استغنى عن المجتهد بالنسبة إلى هذه المقدمه و يأخذ بما يستنبطه المجتهد فى باقى المقدمات و يعمل على ما يحصل من مجموعها، و ربما يكون مخالفا لفتوى المجتهد، مثلا لو أفتى بوجوب التيمم على التراب لقوله تعالى:

فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً (١) لاختيار كون الصعيد هو التراب، و لكن المقلد يقطع بأن الصعيد مطلق وجه الأرض فيأخذ عن المجتهد جميع ما هو عاجز عن فهمه من مقدمات المسأله، مثل ان ظاهر الكتاب حجه، و الأمر للوجوب، و ان المراد ب«لم تجدوا» لم تتمكنوا من الاستعمال، و غير ذلك، و يبنى على جواز التيمم على مطلق وجه الأرض، و هذا مما لا يلتزم به أحد، حتى ان المصنف قدس سره صرح فى رساله التعادل و الترجيح (٢) بذلك حيث جزم بأنه إذا كان الخبران المتعارضان [متعادلين] بنظر المجتهد و كان أحدهما راجحا بنظر المقلد فالعبره بنظر المجتهد و ليس للمقلد الأخذ بما هو الرّاجح عنده.

و ثالثا: أن كون المقلد بل المجتهد مكلفا بمؤدى الأدله و إجراء الاصول ممنوع، بل الحق المحقق فى محلّه أن التكليف منحصر فى الأحكام الواقعيه، و ليس مؤدى الأدله و إجراء الأصول أحكاما مجعوله فى مقابله الأحكام الواقعيه، بل إنما هى أحكام عذريه بمعنى أن المكلف معذور بعد الأخذ بها على تقدير التخلف عن الواقع، و يظهر الثمره فيما إذا ترك المقلد واجبا واقعيًا قد أفتى مجتهدا بعدم وجوبه و كان تركه مستندا إلى ترك التقليد لا إلى فتوى المجتهد فإنه يكون آثما معاقبا على ترك الواجب على المختار لأنه لم يأت بالواجب الواقعي و لا بالعذرى، و أمّا بناء على كون مؤديات الأدله أحكاما مجعوله فقد وافق فعله حكما شرعيًا ثانويًا و لا يعاقب على ترك الواجب الواقعي.

ص: ٣٠

١-١) -المائده، ٥.

٢-٢) -الرسائل طبع جماعه المدرسين؛ ٧٦٣.

الثالث: إنَّ قوله: «إذا التفت إلى حكم» قيد زائد في الكلام، إذ الأقسام لا تنفك عن الالتفات جزماً، ولعلَّ القيد توضيحيٌّ، ولو قال إنَّ المكلف إمَّا قاطع أو ظانٌّ أو شاكٌّ كفى في مقصوده.

وقد يقال إنَّ قيد الالتفات لإخراج الغافل حيث إنَّ له حكماً بأنَّه معاقب إن كان مقصِّراً، ويجاب بأنَّ العقاب و عدم العقاب في حقَّ الغافل ليس من الأحكام التي يكون استنباطها وظيفه للمكلف و لا يثمر ثمره هذا.

و لا يخفى أنَّ التوجيه و جوابه غير ملائم للمقام، لأنَّ المصنّف بصدد بيان الأقسام المذكوره لا غيرها مثل الغافل و حكمه.

٢- قوله: و هي منحصره في الأربعة (ص ٢).

أقول: ظاهر التعليل أنَّ الحصر عقليٌّ لترديده بين الإثبات و النفي، لكنَّه فاسد، لأنَّه إن أراد حصر نفس الاصول في الأربعة على ما هو صريح كلامه هنا و ظاهر عبارته في أوَّل رساله أصل البراءه عقلاً- ففيه أنَّه يمكن للشَّارع جعل اصول آخر أيضا لموارد الشكوك قطعاً لا محذور فيه أصلاً، غايه ما في الباب، أنَّه لم يقع، فليحمل الكلام على إرادته الحصر الاستقرائي و إن كان خلاف الظاهر من العبارة و لا بأس به لتصحيح الكلام، إلاَّ أنَّه لا يتمُّ أيضاً لأننا وجدنا بالاستقراء اصولاً آخر مجعوله في الشَّرع مثل قاعده الطَّهاره، و قاعده التسامح في أدلَّه السنن بناء على أنَّه من الاصول الموضوعه لبيان حكم الشكِّ كما هو الأطهر، و قاعده أصاله الحرمة في اللحوم حتَّى بالنسبه إلى الشبهه الحكميَّه على مختار جمع، و أصاله التوقُّف، و غير ذلك ممَّا يظفر بها المتتبع.

و الاعتذار بأنَّ مراد المصنّف (قدس سرّه) حصر الاصول العامه الجاريه في سائر أبواب الفقه في الأربعة، و غيرها ممَّا ذكر لا يجري إلاَّ- في بعض الأبواب، مندفع بأنَّه لا وجه لهذا التخصيص إذ المجتهد باحث عن جميع الأبواب و بصدد استنباط حكم جميع الوقائع كما لا يخفى.

و إن أراد حصر موارد الاصول و مجاريها في هذه الأربعة عقلا كما هو محتمل عبارته في رساله أصل البراءه، ففيه منع الحصر أيضا في هذه الأربعة، لأنّ قوله:

على الأول إمّا أن يكون الشكّ في التكليف أو في المكلف به، بقي له وسائل:

منها الشكّ في الأحكام الوضعيه.

فإن قلت: إنّ المصنّف منكر لها رأسا فلا نقض بها عليه.

قلنا: هي داخله في مجارى الاستصحاب عند المصنّف (قدّس سرّه) فإنّه يجرى الاستصحاب في الأحكام الوضعيه في الفقه، لترتيب آثارها الشرعيه، فلا يظهر وجه لإخراجها في غير مجرى الاستصحاب. اللهم إلا أن يقال: إنّه أخطأ في إجراء الاستصحاب في ذلك المقام على مذاقه.

و منها الشكّ في الأحكام الغير الإلزاميه، كالشكّ في استحباب شيء أو كراهته أو إباحته، إذ المراد بالشكّ في التكليف على ما صرح به في رساله أصل البراءه هو الشكّ في الحكم الإلزامي، و إن أراد بالتكليف هنا مطلق الحكم التكليفي الشامل للأحكام الخمسه في مقابل الأحكام الوضعيه و يلزمه تعميم أصله البراءه من الوجوب في الواجبات المشكوكه و من الندب في المندوبات المشكوكه و كذا الاحتياط الوجوبي و الندبي، ففيه أنّه يلزم تداخل موارد أصله البراءه و الاحتياط.

مثلا لو شكّ في وجوب شيء أو ندبه فإنّه مورد لأصله البراءه بالنسبه إلى الوجوب و مورد الاحتياط الندبي أيضا، اللهم إلا أن يقال: إنّ المنفصله ليست حقيقته حتّى يمنع اجتماع القسمين، بل مانعه الخلوّ، و فيه ما لا يخفى.

و منها الشكّ في كيفيه التكليف كالشكّ في كون الواجب عينا أو كفاثيا تعيينا أو تخيريا نفسيا أو غيريا.

و منها الشكّ في شدّه اهتمام الشارع في بعض التكاليف بالنسبه إلى بعض آخر مثل أنه نهى عن الصلاه في جلد الميته و في جلد غير المأكول اللحم و في النجس و في الحرير، فلو اضطرّ إلى لبس أحد المذكورات و شكّ في أنّ أيها أهمّ في نظر

الشارع حتّى يراعى جانبه فهذا خارج عن الشكّ فى التكليف و المكلف به جميعا.

و منها الشكّ فى كون شىء معيّن واجبا أو حراما فليس هذا شكّا فى التكليف، لأنّ الإلزام معلوم، و لا فى المكلف به لكونه معيّنا بالفرض.

فإن قلت: مراده بالشكّ فى التكليف هو الشكّ فى نوع الإلزام من الوجوب أو الحرمة لا- جنسه كمطلق الإلزام و لذا جعل المصنّف فى رساله أصل البراءه الشكّ بين كون أحد الشئيين واجبا و الآخر حراما من أقسام الشكّ فى التكليف.

قلت: نعم و لكن يرد عليه على هذا إيراد آخر و هو عدم انحصار موارد الشكّ فى التكليف فى كونها مجرى للبراءه إذ ما مرّ من المثال من الشكّ فى كون أحد الشئيين واجبا أو الآخر حراما مورد الاحتياط.

و الأولى أن يورد عليه هكذا إنّ المثال المذكور هل يجعل من موارد البراءه لأجل الشكّ فى نوع التكليف أو من موارد الاحتياط للشكّ فى المكلف به و الثالث يستلزم التناقض.

و منها الشكّ فى التكليف و المكلف به معا كالمثال المذكور آنفا و كالشكّ فى كون أحد الشئيين واجبا فإنّه خارج عن القسمين كما مرّ من ظهور القضيّه المنفصله فى الحقيقته لا مانعه الخلو.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكرنا من منع كون مورد الأصول عقليًا بالنقض بالموارد المذكوره إنّما يرد على عبارته المذكوره فى المتن، أمّا على ما كتبه فى الهامش كما فى بعض النسخ من قوله: و بعبارة أخرى- إلى آخرها- فلا يرد شىء منها لأنّه ردّد بين الإثبات و النفي فى جميع الأقسام، و كذا على ما ذكر فى بيان الحصر فى رساله أصل البراءه مع تغاير فى البيان لما هنا، و لعلّه السرّ فى إضافه ما فى الحاشيه على المتن، مضافا إلى الامور الآتية، لكن يبقى الكلام فى صحّحه تعيين مجارى الاصول على ما فى الحاشيه مطابقا لمذهبه، و فيه تأمل. فتأمل.

٣-قوله:لأنَّ الشكَّ إمَّا أن يلاحظ فيه الحاله السابقه(ص ٢).

أقول:إن اريد ملاحظه المكلف بالفتح فيه الحاله السابقه و عدمه،ففيه أنَّ تشخيص موارد الاصول و تعيينه ليس باختيار المكلف حتَّى يكون في صورته ملاحظه الحاله السابقه موردا للاستصحاب و في صورته عدم ملاحظته موردا للأصول الثلاثه الأخره،و الظاهر بل المتعين أنَّه أراد ملاحظه المكلف بالكسر،و توجيهه أنَّ الشارع لاحظ الحاله السابقه مع جميع ما يعتبر في صحه جريان الاستصحاب من بقاء الموضوع و كون الشكَّ في الرفع لا في المقتضى و كون الحكم متيقنا في السابق إلى غير ذلك و هذا مجرى الاستصحاب فهو صحيح لكن ما ذكره في رساله أصل البراءه عقيب وجه الحصر-من أنَّ موارد الاصول قد تتداخل- فاسد،لأنَّ موارد الاستصحاب على هذا التوجيه ممتازه عن موارد الاصول الثلاثه بكلَّ وجه فأين مورد التداخل؟بل يظهر من المصنّف في مواضع عديده من الكتاب أنَّ الاصول الأربعة مختلفه المورد لا يجرى اثنان منها في مورد واحد سواء كانا متوافقين في الحكم أم متخالفين،فجرى أحد الاصول مانع عن جريان الباقي فكيف يتصور تداخل الموارد؟نعم على ما اخترناه من صحه إجراء الأصليين في مورد واحد إذا كانا متوافقين كما إذا شكَّ في وجوب شيء و قد كان عدم وجوبه متيقنا في السابق يتداخل مورد الأصليين أصاله البراءه و الاستصحاب و نحكم بجريانها معا.

٤-قوله:فالأول مجرى الاستصحاب(ص ٢).

أقول:مقتضى ما ذكره من التقسيم و الحصر كون مجرى الاستصحاب أوسع دائره من الاصول الثلاثه الأخره يشمل ما لم يمكن الاحتياط فيه ممّا هو مورد التخيير في القسم الآتي[من]دوران حكم شيء بين الوجوب و الحرمة مع كونه متيقن الوجوب في السابق،و كالشبهه المحصوره إذا كان أحد الطرفين معلوم الحرمة سابقا،و كذا ما أمكن فيه الاحتياط و كان شكّا في التكليف،و أمثله كثيره واضحه،أو كان شكّا في

المكلّف به كما إذا علم بوجود أحد الأمرين و كانا معا في السابق مباحا مثلا.

و فيه إشكال إذ لو قيل بجريان كلا الاستصحابين إلّا أنّهما متعارضان بواسطة العلم الإجمالي و يتساقطان، و يراد بكون المورد مجرى الاستصحاب هذا المقدار و إن لم يكن حكم العمل فيه على مقتضى الاستصحاب، ففيه أنّ نظير ذلك يأتي في البراءة أيضا فيلزم أن يكون مجريها أعمّ من مجرى الاحتياط، مع أنّهما متقابلان في التقسيم، كما لو فرض في المثال المذكور عدم العلم بالحالة السابقة في كلا الأمرين، فإنّهما معا مجرى للبراءة، غاية الأمر تعارضهما و التساقت بسبب العلم الإجمالي.

و لو قيل بعدم جريان واحد من الاستصحابين بدعوى أنّ أدلّه حجيه الاستصحاب قاصره الشمول للاستصحابين المتعارضين كما قد يدعى بمثله في أدلّه حجيه خبر الواحد بالنسبة إلى الخبرين المتعارضين، و يقال: إنّ المثال للاستصحاب في الشكّ في المكلّف به ليس ما ذكر، بل المثال ما لو فرض في المثال المذكور كون أحد الأمرين مباحا في السابق دون الآخر، فالأول مجرى الاستصحاب بلا معارض، ففيه أنّ ذلك أيضا يستلزم أعمّيه مجرى البراءة للشكّ في المكلّف به أيضا كما في المثال بعينه، فإنّ فرض فيه أحد الأمرين غير معلوم الحكم في السابق فهو مورد البراءة. هذا محصل ما أفاده السيّد الأستاذ (١) زيدت بركاته.

أقول: هذا الإشكال إنّما نشأ من انحصار مورد البراءة في الشكّ في التكليف، مع أنّ المثالين الأخيرين من موارد البراءة و أنّه شكّ في المكلّف به، فالمناسب أن يورد هذا عليه هناك و يبقى المقام سالما عن الإشكال فتدبر.

٥-قوله: و الثاني مجرى التخيير (ص ٢).

أقول: الظاهر أنّه أخطأ في جعل الثاني مجرى التخيير فإنّ مجرى التخيير على

ص: ٣٥

١-١) -صاحب العروه الوثقى رحمه الله. ظ.

حسب ما ذكره من التقسيم يكون رابعا، لأنَّ أوّل القسمين من التقسيم قد قسّمه إلى ما هو مجرى الاحتياط و ما هو مجرى البراءة و بقى الثانى منه الذى مجرى التخيير آخره فهو الرابع لا محاله.

٦- قوله و بعبارة أخرى... (ص ٢)

أقول: هذه العبارة ممّا أحقّه المصنّف قدّس سرّه فى بعض النسخ المتأخّره، و لذا لم يكتبوه فى أكثر النسخ فى المتن بل فى الهامش، و لعلّ سرّ الإلحاق ما يظهر من بيان الفرق بين العبارتين و هو من وجوه:

الأوّل: ما تقدّم من أنّ الحصر فى العبارة الثانية عقليّ دائر بين النفي و الإثبات فى جميع الأقسام بخلاف الأولى.

الثانى: أنّه جمع فى عبارته المتن جميع الأقسام الأربعة، ثمّ عيّن بطريق اللفّ و النشر مرتّبا مجارى الاصول الأربعة على ترتيب الأقسام، و قد حصل فيه الخطاء كما مرّ فى الحاشية السابقة، و أمّا العبارة الثانية و قد ذكر بعد كلّ قسم أنّه مجرى لأى الاصول و سلم من ذلك الخطاء.

الثالث: أنّه قسّم فى عبارته [المتن] القسم الثانى من قسّمى التقسيم الأوّل إلى ما يمكن فيه الاحتياط و غيره، و قسّم القسم الأوّل من قسّمى التقسيم الثانى إلى الشكّ فى التكليف و المكلف به، و فى العبارة الملحوقه عكس ذلك التقسيم الثانى فى المتن ثالثا و الثالث ثانيا، و من الواضح أنّ كلّ قسم جعل مقدّما فى التقسيم يصير أوسع دائره من المتأخّر، فعلى عبارة المتن يكون مجرى التخيير أعمّ من الشكّ فى التكليف و المكلف به، و مجرى البراءة مخصوص بما يمكن فيه الاحتياط، و على العبارة الملحوقه يكون مجرى التخيير مخصوصا بالشكّ فى المكلف به و مجرى البراءة أعمّ ممّا أمكن فيه الاحتياط و ما لم يمكن. ففيما دار الأمر بين الوجوب و الحرمة فى شىء فهو مجرى التخيير بمقتضى المتن و مجرى البراءة بمقتضى العبارة

الملحوقه، و هو أنسب بمذهب المصنّف، و كذا لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة و الإباحه.

ثمّ اعلم أنّ كون مرجع الشكّ مطلقاً إلى الاصول أيضاً محلّ المناقشه، إذ ليس مرجع الشكّ في مورد الأصل المحكوم إلى أصل يجرى في مورده [و] جريان الأصل الحاكم مغن عن جريان الأصل المحكوم؛ إلا أن يقال إنّ المرجع هنا أيضاً بالأخره إلى الأصل و إن لم يكن في مورده.

بقى الكلام في تحقيق ما سبق حكايته عن المصنّف من تداخل مجارى الاصول بعضها مع بعض بعد ما عرفت أنّه لا يتمّ على مذاقه، و ستعرف أيضاً. فنقول: إنّ صور اجتماع مجارى الاصول الأربعة بعضها مع بعض ثنائياً سته، اجتماع مجرى الاستصحاب مع كلّ واحد من مجارى الاصول الثلاثه الباقية، و اجتماع مجرى التخيير مع كلّ من مجرى البراءه و الاحتياط، و اجتماع مجرى البراءه و الاحتياط، و مرادنا بجواز اجتماع مجرى الأصلين جريانهما فعلاً بحيث يترتب عليه حكم العمل، لا مجرد جريانهما و إن حصل التعارض و يقدّم أحدهما و يكون الحكم على طبقه فعلاً، فعلى هذا لا يمكن اجتماع مجرى الأصلين إذا كانا متخالفين في المؤدّى في جميع الصور الستّه، و أمّا إذا فرض موافقه مؤداهما فمذهب المصنّف عدم جواز الاجتماع أيضاً كما اشير إليه سابقاً، و الحقّ جواز الاجتماع في ثلاثه من الصور الستّه و عدم الجواز في ثلاث منها، أمّا صور الاجتماع:

احداها: اجتماع الاستصحاب و البراءه كما لو شكّ في وجوب شيء ابتداء فقاعده قبح العقاب بلا بيان المسمّى بالبراءه الأصليه جاريه مع استصحاب البراءه الثابته قبل التكليف، و ما يدعيه المصنّف قدس سرّه من الحكومه ممنوع، و بيانه موكول إلى محله.

ثانيتها: اجتماع مجرى الاستصحاب و الاحتياط كما إذا علم بوجوب أحد الشئيين و كانا معا واجبين في السابق و ارتفع وجوب أحدها، فإنّه يجب إتيانها

بمقتضى الاستصحاب أيضا، ودعوى عدم جريان استصحاب وجوب كلا الأمرين لمخالفته للعلم الإجمالى برفع وجوب أحدهما مدفوعه بما سيجىء من عدم تأثير مثل هذا العلم الإجمالى الذى لا يلزم من طرحه مخالفه عمليته.

و بالجمله دعوى الحكومه ممنوعه كالصور السابقه.

ثالثها: اجتماع مجرى التخيير و البراءه كما إذا شكّ فى كون شىء واجبا أو حراما فإنه مجرى البراءه كما اختاره المصنّف فى رساله أصل البراءه، و مجرى التخيير على ما يظهر منه فى موضع آخر، و الحقّ جريانهما.

و أما صور عدم جواز الاجتماع فإحداها اجتماع الاستصحاب و التخيير فإنّ مورد التخيير مثلا فيما لو علم بوجوب أحد الشئيين فعلا- و لم يمكن الاحتياط فيحكم العقل بالتخيير بعد عدم الترجيح، و لا- يمكن فى هذه الصوره أن يكون التخيير مقتضى الاستصحاب، لأنّ التخيير الواقعى لا- يجتمع مع العلم بوجوب أحدهما معينا فى نفس الأمر. نعم قد ثبت بالاستصحاب موضوع التخيير كما لو كان الشئان واجبين فى السابق فيجرى استصحاب وجوبهما، فإذا لم يكن الاحتياط ممكنا يجرى التخيير، و هذا خارج عمّا نحن فيه إذ ليس الحكم الاستصحابى التخيير. نعم لو كان مقتضى الاستصحاب عدم وجوبهما لا- مانع من جريان الاستصحابين، لأنّ العلم الإجمالى بوجوب أحدهما لا يؤثّر فى المنع، لعدم لزوم المخالفه العمليه جزما، و المخالفه الالتزاميه غير مضرّه، و سيأتى بيانه.

و ثانياها: اجتماع التخيير و الاحتياط، فإنّ مورد التخيير ما لا يمكن فيه الاحتياط و مورد الاحتياط ما أمكن فيه.

و ثالثها: اجتماع البراءه و الاحتياط فإنّ المباينه فى مؤداهما واضحه.

٧-قوله:فالكلام يقع فى مقاصد ثلاثه:الأول:فى القطع(ص ٢).

أقول:المراد بالقطع فى محلّ الكلام الذى هو موضوع المباحث الآتية:الاعتقاد الجازم الذى لا يحتمل الخلاف،فهو حينئذ أعمّ من اليقين المعرّف بالاعتقاد الجازم مع كونه مطابقا للواقع،و الجهل المركّب،و أيضا من أن يكون خلافه محالا أو مستلزما للمحال فى نظر القاطع المسمّى بالعلم العقلى،أو يكون عدم احتمال خلافه اتّفاقيا المسمّى بالعلم العادى أحيانا،و يقابله العلم العادى الذى يحتمل العقل خلافه، إلا أنّ العقل و العقلاء لا يعنون بهذا الخلاف أصلا،و دونه الظنّ الاطمينانى،و لعلّ بعض الأبحاث الآتية جار فيها مثل الحجّيه و الطريقيه بنفسه و سيأتى.

٨-قوله:لا إشكال فى وجوب مطابقه القطع(ص ٤).

أقول:يعنى القطع الذى اخذ طريقا إلى الواقع لا-القطع الموضوعى الذى جعل جزء الموضوع أو القطع الطريقي الذى اخذ موضوعا على ما سيأتى بيانها،و معنى وجوب متابعه القطع وجوب العمل عقلا بالمقطوع به،و جعل العمل مطابقا له،و هذه القضيّه لعلّها من البديهيّات الأولى،و كذا لا إشكال فى أن العمل على القطع يثبت العذر للمكلّف بالفتح سواء طابق الواقع أم لا قاطع لعذر المكلّف بالكسر فى العقاب و فى أنّ

ترك العمل عليه قاطع لعذر المكلف بالفتح و يثبت عذر المكلف بالكسر في عقابه إن أصاب قطعه الواقع، و إن أخطأ ففيه المبحث الآتي في حرمة التجزئ، و الظاهر أن التفصيل أيضا من البديهيّات و بعد ذلك يبقى الكلام في امور نظريّه مثل أنه مجعول أو منجعل و أنه مخير (منجّز صح ظ) بالمعنى المصطلح أم لا- و أن مجرّد حصول صفه القطع هل يؤثّر في ثبوت حكم شرعيّ و لو كان جهلا مركبا إلى غير ذلك ممّا ستقف عليه.

٩-قوله: و من هنا يعلم (ص ٤).

أقول: يعنى ممّا ذكره من عدم كون القطع كالظن في كون اعتبارها بجعل الشارع.

١٠-قوله: لأنه بنفسه طريق إلى الواقع (ص ٤).

أقول: لا- شكّ في كون القطع طريقا إلى الواقع يعنى إراءته و كشفه عن الواقع بحيث لا يمكن أن يجعله الشارع طريقا إليه، لأنه من قبيل إثبات الشيء لنفسه، و لا نفى الطريقيه عنه لأنه من قبيل سلب الشيء عن نفسه، إلا أنّ تعليل وجوب متابعه القطع ما دام موجودا بذلك غير واضح، لأنه يمكن عدم حجّيه القطع بتقريب يأتي عن قريب، مع أنّ صفه كشفه عن الواقع ممّا لا يمكن تخلفه البتّه. و الظاهر أنّ منشأ الشبهه في عدم قابليته القطع لجعل الشارع إثباتا و نفيًا بمعنى الحجّيه على ما هو مذهب المصنّف عدم امتياز جهه الكاشفيّه و جهه الحجّيه فأثبت ما هو من لوازم الجهه الأولى للجهه الثانيه و اين أحدهما من الآخر فتدبّر.

١١-قوله: و ليس طريقيّته قابله لجعل الشارع إثباتا و نفيًا (ص ٤).

أقول: يريد بذلك أنّ حجّيته ليست قابله لجعل الشارع إثباتا و نفيًا كما أشرنا بدليل تمكّنه بالأدله الآتيه. و الحقّ أنّ حجّيه القطع من الأحكام المجعوله للعقل و

ص: ٤٠

لا- يحتاج إلى جعل الشارع و إمضائه بمعنى تقريره و رضاه به، و لكن يحتاج إلى إمضائه بمعنى عدم الردع عنه، فإنه قابل للردع فهو حينئذ غير قابل للجعل بمعنى إنشاء حجّيته ابتداء نظير جعل الأدلّه الظنيّه، و للجعل بمعنى تقريره و إمضائه نظير بناء العقلاء على شيء هو بمراى و مسمع من المولى و سكوته عنه بحيث يكشف ذلك عن رضاه به و هو فى قوّه الجعل أيضا، بل للجعل بمعنى عدم الردع عن العمل به و بيان هذا المدعى يحتاج إلى تمهيد مقدّمه و هى:

أنّ الجعل إمّا تكوينيّ بمعنى إيجاد الشيء أو تشريعيّ بمعنى إنشاء أمر أو حكم، و على التقديرين إمّا أصلى كما إيجاد الأربعة مثلا و إيجاد الصّلاه، أو تبعيّ كما إيجاد الزوجيّة للأربعة و إيجاب مقدّمات الصلاه فإنّهما تابعان للجعل الأوّل يحصلان بتحقيقه قهرا لا بجعل آخر غير الجعل الأوّل، و إن شئت فعبر أنّ الشيء إمّا مجعول أو منجعل و على التقادير إمّا بسيط و هو ما يكون مفاد كان التامه بمعنى جعل شيء و إيجاد مجرّدا عن اعتبار أمر آخر، أو مركّب و هو ما يكون مفاد كان الناقصه بمعنى جعل شيء شيئا و إيجاد شيء لشيء، فإنه يحتاج إلى اعتبار شيء آخر مع المجعول، مثال الأوّل تكوين زيد أو تشريع الوجوب حتّى يصحّ قولك كان زيد أى وجد و كان الوجوب أى ثبت، و مثال الثانى خلق زيد طويلا أو قصيرا من الصفات الغير اللازمه القابله للانفكاك عنه، و جعل الوجوب تعيبيّا أو تخيريّا مثلا من الصفات الغير اللازمه التى لا يكفى فيها جعل الموصوف فيكون منجعلا به حتّى يصحّ قولك كان زيد طويلا أو قصيرا أو كان الواجب تعيبيّا أو تخيريّا.

ثمّ الجعل التشريعيّ إمّا شرعيّ أو عقليّ، و الشرعيّ واضح، أمّا العقليّ كحكم العقل بأنّ الظلم قبيح يستحقّ فاعله الذمّ و اللوم لا بمعنى إدراكه ذلك فقط، بل بمعنى تحريمه له تحريما إنشائيّا حتّى لو كان العقل بالفرض مولى قادرا على العقاب لعاقب عليه.

نعم حكم العقل الإرشادى راجع إلى إدراك المفسده و المصلحه و الحسن و القبح.

ثمّ الحكم العقليّ ينقسم إلى مستقلّ كالمثال المذكور، و غير مستقلّ كالاستلزامات، مثل وجوب المقدمه، و حرمة الضدّ و نحوهما، ثمّ المستقلّ إمّا تنجزى قد حكم به العقل على جميع التقادير و الأحوال المحتملته التّحقق فى الخارج، كالمثال المذكور، فإنّ حكم العقل بحرمة الظلم مطلق لا يجوز فى حال من الأحوال و هذا الحكم العقليّ ممّا لا يمكن للشارع أن يحكم بخلافه، حتّى لو ورد منه حكم مخالف بظاهره لا- بدّ من تأويله أو طرحه إن أمكن أحدهما و إلا فلا يصدر منه، و إمّا تعليقى يحكم به العقل على تقدير خاصّ كما إذا حكم بوجود شىء ما لم يمنع الشارع عنه أو حرّمته ما لم يرخص فيه، و هذا القسم من الحكم العقليّ معقول واقع كثيرا مثل حكم العقل بوجود الاحتياط فإنّه معلق على عدم ترخيص الشارع بتركه، مثلا لو علمنا بوجود شىء مردّد بين أمرين فالعقل قاطع بوجود الاحتياط بعد فرض عدم سقوط الواجب بالاشتباه و مع ذلك لو رخص الشارع بترك أحدهما لا محذور فيه فى حكم العقل لا بمعنى جعل الآخر بدلا عن الواقع على تقدير المخالفه، بل بمعنى عدم المؤاخذه على ترك الواقع لو تخلف مع كون الواقع مطلوبا مطلقا لكن فى صورته المخالفه ليس منجزا على المكلف بحيث يترتب عليه العقاب، و فى الحقيقة موضوع حكم العقل فى هذا القسم خاصّ، و إلا فحكمه ليس معلقا فى موضوعه.

إذا تمّ ذلك فنقول: إن أراد بقوله: «و ليست طريقيّته قابله لجعل الشارع» أنّ كاشفيّته غير قابله للجعل الشرعى فهو كذلك، ضروره كونها مجعوله أو منجعله بجعل تكوينى لازمه لوجود القطع يوجد بوجوده كما مرّ فى الحاشيه السابقه فلا كرامه فى ذكره و لا يلائمه ما سيأتى من الاستدلال بلزوم التناقض، و إن أراد أنّ حجّيته غير قابله للجعل كما هو الظاهر، بل المتيقّن من مراده، ففيه أنّ العقل لا- يحكم أزيد من وجوب متابعه القطع لو لا- ردع الشارع عنه، فإذا جاز للشارع الردع عنه فهو قابل للجعل نفيًا. و الحاصل أنّ القطع حجّه يجب متابعتة بحكم العقل المستقلّ المولوى أو

الإرشادى ما لم يمنع الشارع عن العمل به أو يرخّص العمل بغيره من دليل تعيّدى أو أماره، فلو منع عن العمل به أو جعل طريقا آخر فى قبالة فلا يحكم العقل حينئذ بوجوب متابعتة لارتفاع موضوعه، ولهذه الدعوى شواهد فى العرف و الشرع يقربها إلى الأذهان.

منها: ما لو أمر عبد بشراء البطيخ الحلو الجيد مثلا و قال اعتمد فى معرفه أنّه حلو جيّد بقول زيد و لا تعتمد برأيك فإنّه كثير الخطاء فإنّنا نجد صحّه هذا التكليف - و جعل الطريق الظنى و منع الطريق العلمى للمصلحه - فى طريق العقل و العقلاء و ليس السرّ فيه إلا ما ذكرنا.

و منها: جواز جعل الطرق و الأمارات فى زمان انفتاح باب العلم قطعا و لم ينكره أحد و التقريب ما مرّ.

و منها أنّ الإمام (عليه السلام) كان لا يحكم بعلم الإمامه فى كثير من الموارد بل بما يحصل له بالأسباب الظاهريه و قد ورد عنه (صلى الله عليه و آله) إنّما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان (1)، و يعلم منه بمقتضى الحصر أنّه لا يحكم بعلم النبوه المقتضى لعدم خفاء شىء من الأشياء عليه على ما هو مذهب العدلّيه و توجيهه ما ذكر من أنّهم (عليهم السلام) منعوا عن العمل بعلمهم أو أمروا بالعمل بما يحصل لهم من الأسباب الظاهريه، ألا ترى أنّ النبى (صلى الله عليه و آله) كان يعلم أنّ جمعا من أصحابه منافقون يظهرن الإسلام لمصلحه حقن دمائهم و أموالهم و نحوه إمّا بعلم النبوه أو بإخبار جبرئيل، حتّى أنّه أخبر حذيفه (2) نفاق بعضهم، و لا شك أنّهم كانوا كفّارا واقعا و مع ذلك كان (صلى الله عليه و آله) يعامل معهم معامله المسلمين يأكل معهم و يشرب و ينكحهم النساء المسلمات و يورثهم من مورثهم إلى غير ذلك من الأحكام و لم يكن ذلك كلّه إلا من جهه أنّه لم يكن مكلفا بعلمه الكذائى بل بما يحصل له من الأسباب الظاهريه التى يحصل لكلّ

ص: ٤٣

١ - ١) - الوسائل: ١٨/١٦٩.

٢ - ٢) - كتاب الاربعين للعلامة المجلسى: ٢٩٨ نقلا عن ارشاد القلوب.

اللهم إلا أن يقال إنَّ الاسلام الذى هو موضوع الأحكام المذكوره ليس إلا إظهار الشهادتين سواء كان موافقا للاعتقاد أو مخالفا
و إن لم ينفعه ذلك فى الآخره كما هو مذهب جماعه من المتكلمين.

و منها منع القياس الوارد فى الشرع بالأخبار المتواتره مع حكم العقل المستقلّ بوجوب العمل بالظنّ فى زمان انسداد باب العلم
بمقدماته المذكوره فى بابيه بناء على الحكومه فقد اشكل عليهم الأمر فى إخراج القياس فى الغايه و وقعوا فى حيص و بيص و
تكلّفوا فى الجواب بأجوبه كثيره بعيده أو ممنوعه، و التحقيق فى الجواب هو ما اختاره المصنّف هناك من أنّ موضوع حكم
العقل بوجوب العمل بالظنّ مختصّ بغير مورد القياس ممّا قد ثبت من الشارع منع العمل به بالخصوص.

و منها أنّه قد ثبت فى الشريعه جعل ما ليس عندنا طريقا إلى الواقع طريقا كخبر الواحد مثلا و لو كان المظنون خلافه، و معنى
جعله طريقا تنزيله منزله الواقع بترتيب آثار الواقع عليه و لم ينكره أحد من هذه الجبهه، و حينئذ فأى فرق بينه و بين جعل ما هو
طريق عندنا غير طريق، بمعنى تنزيله منزله غير الطريق بعدم ترتيب آثار الواقع، و هذا من أوضح الشواهد و خاتمها. و الله أعلم.

فإن قلت: لو منع الشارع من العمل بالقطع على ما ذكرت يلزم التناقض فى حكمه كما سيصرّح به المصنّف قدس سرّه و هو
العمده فى دليله على مدّعاه بتقريب أنّ الأحكام الواقعيه على ما هو الصواب من القول بالتخطئه عامّه شامله لجميع المكلفين فى
جميع الأحوال ليست مقتيده بعلم و جهل و اختيار و اضطرار إلى غير ذلك من الأحوال، و حينئذ إذا قطعنا بحرمة شيء مثلا و قال
الشارع لا تعمل بقطعك بل بقول فلان العادل الذى يزعم أنّه مباح، فيلزم أن يكون ذلك الشيء فى حكمه حراما غير حرام و
هو التناقض.

قلنا: نجيب عنه:

أمّا أولاً: فبالنقض بجعل الاصول و الأمارات و الأدلّة الظنيّة، فإنّ مثل هذا التناقض وارد عليها حرفاً بحرف من غير تفاوت، فإنّ التعيّد بالاستصحاب و أصله البراءة و غيرها مع تخلّفها عن الواقع كثيراً كيف يجتمع مع ثبوت الأحكام الواقعيّة غير مقيدته بالعلم و الجهل. مثلاً- الشئ لو كان نجساً أو حراماً في الواقع بجعل الشارع إلّا أنّه مستصحب الطّهارة و الحليّة فلمّا جعل الاستصحاب حجّة و كلف التعبد به فقد حكم بعدم النجاسة و الحرمة، و هو التناقض المذكور، و مثل ذلك يقرّر التناقض في الأمارات و الأدلّة الظنيّة بلا تفاوت، و من هنا ذهب ابن قبه من قدماء أصحابنا إلى أنّ التعبد بخبر الواحد مستحيل في العقل، لاستلزامه تحليل الحرام و تحريم الحلال، فإنّه هذا التناقض بعينه. فاتّضح أنّ ما ذكر بالنسبة إلى ورود التناقض من واد واحد.

و أمّا ثانياً: فبالحلّ و توضيحه يحصل بيان كيفيّة جعل الاصول و الأدلّة الظنيّة أولاً كي يتضح طرد الكلام فيما نحن فيه. فنقول: إنّ ظاهر جمهور العلماء و صريح جمع منهم أنّ الأحكام الظاهريّة أحكام شرعيّة مجعولة في قبال الأحكام الواقعيّة الأوليّة يحصل بها الإطاعة و العصيان و يترتب عليها آثار أخر أيضاً ممّا يترتب على الأحكام الشرعيّة من الإجزاء أو غيره ممّا ليس هنا محلّ ذكرها و من هنا قد اشكل عليهم امور:

منها التناقض الذي نحن بصددده و قد أجابوا عن التناقض بوجوه عديده لعلّها تأتي فيما سيأتي في مقامات يناسبها بما فيها، أو جهها ما اختارها المصنّف قدس سرّه في رساله حجّيه المظنّه- و إن قال بغيره في أول رساله البراءة- و هو أنّنا نمنع كون مؤدّيات الاصول و الأمارات و كذا الأدلّة الظنيّة أحكاماً شرعيّة، بل هي أحكام عذريّة، بمعنى أنّ الشارع جعلها أعداراً للمكلّفين إذا سلّكوها فإنّ أصابوا فقد أدركوا الأحكام الشرعيّة، فإنّ أخطئوا فهم معذورون لا يعاقبون على الواقع، و هذا نظير الأعدار العقليّة كالجهل و العجز بعينه، فكما أنّ العاجز و الجاهل في حال عجزه و جهله لم يجعل له حكم سوى حكمه الواقعي و كان معذوراً بالنسبة إليها بحكم العقل،

فكذلك من عمل بمؤديات الاصول و الأمارات، لأنّ الشارع قد جعلها أَعذاراً فإن أصاب فقد رزقه الله خيراً، فإن أخطأ فقد حرم منه و كان معذوراً لا يصحّ عقابه على ترك العمل بالواقع، كما لا يصحّ في الأعدار العقلية، و الدليل على ذلك أنّنا إذا تتبعنا أدلّه حجّيه الاصول و الأمارات و الأدلّه الظنيّه لم نجد فيها ما يدلّ على أنّ مؤدياتها أحكام شرعيّه مجعوله مقابله الأحكام الواقعيّه على ما يدعيه الخصم، بل مؤدّاهما أنّه يجب العمل بها و لا يستفاد من ذلك أزيد ممّا ذكرنا من عدم جواز المؤاخذه على ترك الواقع على تقدير التخلّف و ذلك ما أردنا.

و الحاصل أنّه ليس في الشريعة [إلا] الأحكام الواقعيّه يجب على المكلفين قاطبه الإتيان بها يعاقبون على مخالفتها لا يقبل منهم غيره إلا أن يأتوا بعذر صحيح من عجز و جهل من الأعدار العقلية، أو العمل بأصل أو أماره من الأعدار الجعليّه، و من هنا يصحّ لنا أنّ الجاهل يصحّ عقابه على مخالفه الواقع لو لم يكن جهله عذراً كما لو كان مقصراً و العالم لا يصحّ عقابه على المخالفه لو كان معذوراً بعذر عقليّ أو شرعيّ.

إذا تحقّق ذلك و ارتفع التناقض بحمد الله في جعل الاصول و الأدلّه، نقول بمثل ذلك فيما نحن فيه، فلو منع الشارع عن العمل بالقطع في مثل القطّاع مثلاً لحكمه غلبه مخالفه الواقع التي يعرف الشارع من القطّاع فلم يجعل له حكماً مخالفاً لحكمه الواقعي حتّى يحصل التناقض بينه و بين الحكم الواقعي، بل أبدع (كذا) له أن يعتذر إلى الشارع فيما إذا كان قطعه مطابقاً للواقع و ترك العمل عليه بذلك -منعتني عن العمل بقطعي، فلا بدّ أن يقبل عذره و لا يعاقبه على تلك المخالفه.

فإن قلت: فرق بين القطع و غيره من الاصول و الأدلّه الظنيّه، لأنّ القاطع قد انكشف عنده الواقع لا- يمكن اعتذاره بغير إتيان الواقع، و إلا- لم يكن مكلفاً به بخلاف غيره، فإنّه لمّا كان الواقع مستوراً عنه جاز أن يجعل له عذراً يعتذر به، و حينئذ فلو منع الشارع القاطع عن العمل بقطعه يلزم التناقض.

و بوجه آخر: مقام ثبوت الحكم الواقعي يغيّر مقام ثبوت التخيير في غير القطع

من الاصول و الأمارات و الأدلّه الظنيّه، ضروره ثبوت الأحكام الواقعيّه مطلقا حتّى بالنسبه إلى الجاهل بها لبطلان التصويب، إلا أنّه ليست منجزه على الجاهل، فيجوز جعل أصل أو أماره أو دليل ظنيّ في مقام إثبات التنجيز، و هذا بخلاف القطع، فإنّ مقام ثبوت الحكم الواقعي عين مقام ثبوت التنجيز، لفرض القطع بالحكم الواقعي.

و بعباره اخرى: الحكم الواقعي في غير القطع يغيّر الحكم الظاهري، بخلافه في المقطوع به فإنّ الحكم الظاهري عين الواقعي و الحكم الواقعي عين الظاهري، و حينئذ فمنع العمل بالقطع يستلزم التناقض

قلت: بعد ما حقّقنا لك من أنّ حكم العقل بوجوب متابعه القطع معلىّ بعدم منع الشارع عن العمل به لا- يبقى مجال لهذا الاعتراض بتقريراته الثلاثه لأنّه يجوز أن يعتذر المكلف على مخالفه الحكم الواقعي على زعمه بمنع الشارع عن العمل بقطعه، و أنّ الواقع غير منجز عليه بعد منع الشارع، إذ القطع ليس منجزا للتكليف مطلقا بل في حال عدم المنع، و من الواضح أنّه لا تناقض حينئذ في حكم الشارع، لأنّ الحكم الواقعي ثابت مطلقا أدى إليه الطريق أم لا- و ليس منعه عن العمل بالقطع مثبتا لحكم آخر مناقض للحكم الأوّل، لأنّ مرجعه إلى منع التوصل بذلك الحكم الواقعي من طريق قطعه لحكمه غلبه الخطاء في مثل القطع مثلا فإذا لم يعمل المكلف القطع مثلا- على طبق قطعه ففي مورد خطاء قطعه عن الواقع لا إشكال، و في مورد مصادفه قطعه للواقع معذور غير معاقب على ترك الواقع لا أنّ حكمه حينئذ خلاف الواقعي حتّى يناقض ذلك الحكم الواقعي الثابت له.

نعم قد يقال بأنّه يلزم التناقض في اعتقاد المكلف الممنوع عن العمل بقطعه، فإنّه بعد معرفه أنّ الواقع مطلوب للشارع مطلقا فإذا حصل له القطع بالواقع و منعه الشارع عن العمل بقطعه و كلفه بالعمل بخبر زراره مثلا يحكم بأنّ الشارع تناقض في حكمه، و حينئذ لا يرتدع بردعه، لأنّه لا يعلم حقيّه حكمه الأوّل أو الثّاني بعد بطلان التناقض.

و جوابه أنّ المكلف إن كان له من الفطانه و جوده الذهن ما أدرك به مثل هذا

التناقض، لعله يتفطن ما ذكرنا في رفع التناقض أيضا، وإن لم يتفطن لذلك فلا محذور أيضا، لأن دليل المنع عن العمل بقطعه حاكم على دليل نفس الحكم، فيعتقد بزعمه أن الشارع رفع اليد عن الحكم الواقعي في حقه فيردعه لا محاله.

فقد تحصيل من جميع ما ذكرنا أن القطع ليس قابلا- للجعل من حيث كشفه عن الواقع، بل هو من هذه الحيثية منجمل بمن جعل تكويني، وكذا من حيث حجتيه ووجوب متابعتهم، بل هو من هذه الحيثية من مجعولات العقل لا يحتاج إلى جعل الشارع، لأنه من قبيل تحصيل الحاصل، لكنه قابل للجعل بمعنى قابليته لردع الشارع عن العمل به على ما مر بيانه مفصلا.

و ما اخترناه من قابليته القطع لمنع الشارع ليس ببدع من القول، فقد صرح به صاحب الفصول في قطع القطع في مبحث المستقلات العقلية (١)، وكذا كاشف الغطاء في مبحث كثير الشك على ما حكى عنه المصنف قدس سره في ثالث تنبيهات المسألة (٢)، وكذا جمهور الأخباريين [في] الملازمة بين حكم العقل و الشرع بدعوى أن الشارع قد رخص في ترك متابعه حكم العقل بدليل و ما كنا معديين حتى نبعث رسولا (٣) و أن لنا منع مقاتلهم هناك لمنع صحه الأدله التي استدلو بها على المنع إلا أنه أمر معقول لو ثبت بدليل يجب الأخذ به، و لعلنا نقول بذلك في القطع الحاصل من القياس لأخبار المنع عن العمل به مطلقا، و يشهد له ما ورد من ردع من قطع بالقياس على أن ديه أربع أصابع المرأه أربعون بعيرا قياسا على ديه الإصبع الواحده بعشره و إصبعين بعشرين و ثلاثه بثلاثين حتى قال لمن أخبره بأن في الأربع عشرين: إن الذي جاء به الشيطان بقوله (عليه السلام): «مهلا يا أبان إن السنه إذا قيست محق الدين» (٤) اللهم إلا أن يقال إن أمثال هذا الخبر في مقام الردع عن القطع، و التنبيه على أن هذه المناسبات ليست عله للأحكام، بل هي مبنيه على حكم خفيه يعلمها

ص: ٤٨

١-١) -الفصول، طبع ١٢٦٦:٣٤٣.

٢-٢) -الرسائل: ٢٢.

٣-٣) -الاسراء: ١٥.

٤-٤) -الكافي: ٢٩٩/٧.

جاعلها هذا.

و قد يستدل أيضا على عدم قابليته القطع للجعل بأنه لو كان مجعولا لثبت بدليل لا محاله و غايه ما يفيد ذلك الدليل هو القطع فننقل الكلام إلى هذا القطع كمجعوليته القطع الأوّل فإنه أيضا يحتاج إلى الجعل، إذ هو مثل القطع الأوّل فليس بنفسه طريقا و يلزم جعله طريقا مثل الأوّل، و لا بدّ في إثباته من دليل آخر، ثمّ نقل الكلام إلى هذا الدليل و هلمّ جرّا فيتسلسل.

و جوابه على ما اخترناه من قابليته للجعل بمعنى جواز الردع عنه واضح، لأنه إذا قطع بشيء و لم يردع عنه الشارع ثبتت الحجّيه و لا- يحتاج إلى شيء آخر، و إن ثبت ردعه عنه و قطعنا به فهذا القطع الثانى حجّه إذا لم يردع عنه و هكذا، و لا يلزم ردع الشارع عن جميع المراتب الغير المتناهيه حتّى يلزم التسلسل، بل بسبب بطلان التالى نعلم عدم صدور مثل هذا الردع عن الشارع. نعم لو قيل بأنّ القطع مجعول إثباتا يلزمه التسلسل المذكور.

١٢- قوله: و من هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّه... (ص ٤)

أقول: تفرّيع عدم صحّحه إطلاق الحجّه على القطع على ما سبق من أنّه بنفسه طريق إلى الواقع و ليست طريقيته قابله لجعل الشارع إثباتا و نفيًا غير واضح، لأنّ وجه عدم صحّحه الإطلاق على ما سيصرّح به أنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع، و هذا لا يفرق فيه بين كونه طريقا بنفسه أو مجعولا.

و توهم أنّه لو كان مجعولا مثل الأمارات [يكون] وسطا فى القياس و يطلق عليه الحجّه بذلك الاعتبار، فلاجل كونه غير مجعول لا يكون وسطا فلا يطلق عليه الحجّه، مندفع بعدم صيروره القطع بسبب الجعل واسطه للقطع و سببا له كما أنّ التغيّر واسطه للقطع بحدوث العالم و سبب له.

و أيضا لو كان عدم إطلاق الحجّه على القطع متفرّعا على كونه طريقا بنفسه غير

ص: ٤٩

قابل للجعل إثباتا و نفيًا يلزم عدم جواز إطلاق الحجّج على الدليل القطعي أيضا، مع أنّه دليل في الاصطلاح و حجّجها قطعاً على جميع التعاريف، إلّا أن يقال إنّ وجه التفريع كون القطع عبارة عن نفس انكشاف الواقع، و لا يجري هذا في الدليل القطعي.

١٣- قوله: لأنّ الحجّج عبارة عن الوسط (ص ٤).

أقول: كأنّه يشير إلى ما ذكره الاصوليون في تعريف الدليل في مقام بيان ما يراد من مفردات التعريف... (١) للفقّه بأنّه العلم بالأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة بأنّه ما يمكن بصحيح النظر فيه التوصل إلى مطلوب خبري فإنّه ينطبق على الوسط في القياس كما ذكره المصنّف قدس سرّه لا- ما توهم من أنّه أشار إلى اصطلاح المنطقيين إذ الحجج و الدليل في اصطلاح المنطقي عبارة عن القياس المؤلّف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر و أين هو [من] مجرد الوسط في القياس.

و قد يحكى عن المصنّف في درسه باتحاد الاصولي و المنطقي هنا في اللبّ و إن كان لا يطلق الحجّج باصطلاح المنطقي إلّا على القضيتين فصاعداً دون الوسط فقط، إلّا- أنّ مناط الحجّج و العلم بالنتيجة هو الوسط لا غير فلا فرق بين الاصطلاحين في المعنى و اللبّ.

و فيه أنّه إن أراد من اتّحاد اصطلاح المنطقي و الاصولي في اللبّ اتّحادهما بحسب التعريف المذكور للدليل في تعريف الفقّه كما هو ظاهر كلامه وجه، إلّا أنا لا نسلّم أنّ الدليل باصطلاح الاصولي هو ذاك، و إن أراد اتّحاد اصطلاح المنطقي مع ما بأيدينا من موارد إطلاق الاصولي الحجّج و الدليل، فليس كذلك، لأنّهم يطلقون الدليل على مطلق الكاشف عن الشياء كقولهم دليل الحكم خبر زراره أو الإجماع أو الاستصحاب أو أصالة البراءة إلى غير ذلك، لا مجرد الوسط في القياس. مثلاً في

ص: ٥٠

قولنا: هذا خمر و كل خمر حرام، لا- يقال في اصطلاحهم أنّ الخمر دليل الحرمة مع أنّه وسط في القياس و كذا في قولنا هذا مشكوك الحرمة و كلّ مشكوك الحرمة مباح. لا يقال: إنّ الشكّ حجّة للإباحة مع أنّه وسط.

و من هنا يعلم أنّ إطلاق الحجّة على القطع موافق لهذا الاصطلاح الذي هو بمرأى و مسمع لنا من الأصوليين، و يعلم أيضا أنّ إطلاق الحجّة عليه كإطلاقه على الأمارات المعتره شرعا لكونها جميعا كاشفين عن الحكم الأوّل.

نعم قد يطلق الدليل عندهم على ما يقابل الأصول و على ما يقابل الأمارات التي يستدلّ بها في الموضوعات إلاّ أنّه لا يطلق عليه الحجّة على (كذا) هذين القسمين، و إن اطلق لم يفد الخصم، و الظاهر بل المتيقّن أنّ الحجّة و الدليل مترادفان عند المنطقيين.

و الحاصل أنّنا نقول: إنّ الدليل في اصطلاح الاصولي ما يكون واسطه في الإثبات فقط، و لا يكون واسطه في الثبوت، فيخرج مثل المثاليين المتقدمين لكونهما واسطه في الثبوت أيضا. و بعبارة اخرى ما يثبت به المطلوب بعنوان الطريقيه فقط، و لذا يعبر عن الأدلّه بالطرق إطلاقا شائعا فيشمل الأدلّه المصطلحه، و يصحّ جعلها وسطا بتقريب يأتي عن قريب، لا أنّ كلّ ما يصحّ أن يجعل وسطا فهو دليل في هذا الاصطلاح.

أقول: و الظاهر أنّ الحجّة مرادف للدليل بهذا الاصطلاح عندهم أيضا، و ربما يقال إنّها أعمّ منه، لأنّهم يطلقونها على الاستصحاب أيضا دونه، و هذا عندي ليس بواضح بل هما سواء في الإطلاق و عدمه هذا.

و الذي يقتضيه النظر الدقيق أنّ الحجّة و الدليل في اصطلاح الاصولي ليس إلاّ نفس الطرق للأحكام الشرعيه و لا يمكن كونها وسطا للأحكام بوجه من الوجوه. مثلا نقول: «صلاه الجمع و اجبه بدليل الإجماع أو بدليل الكتاب أو السنّه»، فالإجماع أو الكتاب أو السنّه دليل الحكم و لا يصحّ جعل واحد منهما وسطا للقياس إلاّ ما يتوهم

بأنه يصحّ أن يقال: «هذا ما قام به الإجماع فهو ثابت» و بهذا أيضا لا يثبت كون الإجماع وسطا إذ معنى لفظ هذا القياس فى الحقيقه أنّ وجوب الجمعه حكم قام به الإجماع و كلّ ما قام به الإجماع فهو ثابت، فالوسط فى الحقيقه هو الحكم لا الإجماع. نعم له دخل فى الوسط، فإن كان المراد بكونه وسطا هذا المقدار فلا مشأحه [و] لعل هذا الكلام من... (1) التي لا يخلو منه أحد أ لا ترى أنّ الوسط و الدليل فى قولنا: «العالم متغير و كلّ متغير حادث» هو التغير لا المتغير، و التعبير بالمتغير إنّما هو لتصحيح الحمل و كذا فى قولنا: «هذا الحكم مجمع عليه و كلّ مجمع عليه فهو ثابت» وسط القياس الذى هو الدليل و الحجّه هو الإجماع لا المجمع عليه، و هكذا قولنا: «ما دلّ عليه الإجماع أو الخبر أو الكتاب» فلا تغفل.

١٤- قوله: فقولنا: الظنّ حجّه... (ص ٤)

أقول: إن اراد أنّ الظنّ لو اخذ موضوعا حجّه يكون وسطا، ففيه أنّ القطع أيضا كذلك كما مرّ منا و سيجىء من المصنّف قدس سرّه صريحا و هنا ليس مراده قطعا و إن اراد أنّ الظنّ الطريقي حجّه يكون وسطا حتّى يصحّ أن يقال هذا مظنون الخمرية و كلّ مظنون الخمرية حرام، فيقال له: إن اراد بكون الظنّ حجّه و وسطا كونه كذلك بالنسبه إلى الحكم الظاهرى الفعلى التنجزى فالقطع أيضا كذلك فيصحّ أن يقال إنّ هذا مقطوع الخمرية و كلّ مقطوع الخمرية حرام يعنى بحسب الحكم الظاهرى الفعلى التنجزى إذ كما أنّ الظنّ المعترى يجب تطبيق العمل عليه ظاهرا كذلك يجب تطبيق العمل على القطع ظاهرا، غايه الأمر أنّ الحكم الظاهرى هنا مطابق للحكم الواقعى باعتقاد القاطع بخلاف الظانّ، فإنّه يحتمل أن يكون الحكم الواقعى مغايرا للحكم الظاهرى و هذا لا أثر له. و إن اريد أنّه حجّه و وسط بالنسبه إلى الحكم الواقعى، ففيه المنع البين، لأنّ

ص: ٥٢

(١ - ١) - هنا كلمه لا تقرأ.

حكم الحرمة ليس مرتباً على مظنون الخمرية بل على الخمر الواقعي و ليس معنى جعل الشارع الظن حجه جعل مظنون الخمرية في المثال المذكور خمرًا حقيقه بل فرضاً و تنزيلاً بحيث لو انكشف خطأ ظنه انكشف عدم حرمة واقعا، فلم يثبت حكم الحرمة لمظنون الخمرية حتى يكون الظن وسطاً.

و إن أردت تعبيراً أوضح في المثال المذكور فقل هكذا: «هذا خمر ظناً و كلّ خمر ظناً حرام» و من الواضح أن الظن ليس وسطاً هنا للحكم الواقعي بل موضوع الحكم الواقعي هو الخمر الواقعي. و إن أبيت إلا أن تقول إنه صار وسطاً باعتبار أخذ وصفه في الوسط، فالقطع أيضاً كذلك كأن يقال: «هذا خمر قطعاً و كلّ خمر قطعاً حرام قطعاً» فقد أخذ وصف القطع في الوسط قيدياً نظير، أخذ الظن في المثال الأول.

فإن قلت: نختار الشق الثاني و نقول كون الظن وسطاً باعتبار أنه بعد الجعل يصير موضوعاً للحكم الظاهري بخلاف القطع الذي لا يحتاج إلى الجعل، بل لا يمكن فيه الجعل فلا يتصور كونه وسطاً بوجه من الوجوه.

قلت: أولاً: نمنع كون إطلاق الحجج على الظن باعتبار صيرورته طريقاً للحكم الظاهري، بل باعتبار كشفه و إراءته الواقعي، و هو بهذه الحيثية يساوي القطع فلا يصح كونه وسطاً كما مرّ.

و ثانياً: سلّمنا أن إطلاق الحجج عليه باعتبار كونه موضوعاً للحكم الظاهري بوجوب متابعتة و يصح جعله وسطاً بهذا الاعتبار فيقال: «هذا مقطوع الخمرية و كلّ مقطوع الخمرية حرام في الظاهر» غاية الأمر اتحاد الظاهري و الواقعي بزعم القاطع و هو غير مضرّ.

١٥- قوله: فيقال: هذا مظنون الخمرية و كلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه. (ص ٤)

أقول: قد يورد على المثال المذكور بأنه يكتفى أن يجعل مؤداه في صورته قياسين

لا قياس واحد، فيقال: «هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية خمر» لينتج «أن هذا خمر و كل خمر يجب الاجتناب عنه» فينتج هذا أن هذا يجب الاجتناب عنه.

و يمكن الجواب عنه أولاً: بأن القياس الثاني مطوّى يعرفه من ينتقل (كذا) إليه من غير تكلف و مثله في الأدلّة... (1) مسامحه مألوفه.

و ثانياً: بأنه لا يصح ترتيب القياس على غير هذا الوجه على مذاق المصنّف قدس سره لأنّه منكر للأحكام الوضعيّة بالمره، و المجموعات الشرعيّة عنده منحصره في الأحكام التكليفيّة، ففي جعل الظنّ حجّة عند المصنّف ترتيب أحكام الواقع على المظنون فلياً قام الظنّ بخمرية هذا المائع مع فرض حجّيه هذا الظنّ نقول هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية خمر يعني بحكم الخمر في وجوب الاجتناب، لا يراد غير ذلك و حينئذ فالقياس الصحيح أن يعبر بكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه كما في المتن.

نعم قد يشكل الأمر بناء على مذهب من يقول بمجموليّة الأحكام الوضعيّة فيما نحن فيه بعد جعل الشارع الظنّ حجّة فيقال: -إذا حصل الظنّ بخمرية هذا المائع - هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية خمر يعني تنزيلاً بحكم الشارع بحجّيه الظنّ يترتب عليه أنّه حرام مع أنّ موضوع الحرمة في قوله: «حرمت عليكم الخمر» هو الواقعي لا - الخمر التنزيلي فكيف يترتب عليه الحكم، بل يحتاج إلى جعل حكم آخر للخمر التنزيلي و هو مفقود.

و الجواب أنّ الجعل المتعلّق بالموضوع كاف في الحكم بترتب الحكم أيضاً، لأنّ معنى جعل الشارع الظنّ المذكور حجّة جعل مظنون الخمرية خمر واقعياً عنده، فيترتب عليه حكمه قهراً، و لا يحتاج إلى جعل حكمه ثانياً فتدبر.

ص: ٥٤

١٦-قوله: وهذا بخلاف القطع لأنه إذا قطع بخمريه شيء. (ص ٤)

أقول: هذا كان عبارته المتن أولاً. ولَمَّا أعاد النظر إليها ثانياً التفت إلى أنّ المقصود الأصلي الذي عنون به الكتاب هو القطع المتعلق بالأحكام لا- الموضوعات فأضاف إلى المثال المذكور مثلاً آخر للقطع المتعلق بالحكم و صار عبارته المتن مع عبارته الملحوقه هكذا: «لأنّهُ إذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب و كلّ واجب يحرم ضده أو يجب مقدمته و كذلك العلم بالموضوعات فإذا قطع بخمريه شيء- إلى آخره-.

١٧-قوله: لأنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب فلا يطلق على نفس القطع. (ص ٤)

أقول: بناء على ما مرّ من معنى الحجّيه اصطلاحاً و هو ما يكون طريقاً و كاشفاً عن الحكم الشرعي فلا نسلم أنّ الحجّه ما يوجب القطع بالمطلوب حتّى لا يطلق على نفس القطع، بل ما يكون كاشفاً و مثبتاً للمطلوب فيشمل القطع أيضاً.

١٨-قوله: و أمّا بالنسبه إلى حكم آخر فيجوز أن يكون القطع مأخوذاً في موضوعه. (ص ٤)

أقول: سواء كان القطع جزءاً للموضوع كأن يكون الموضوع الخمر المقطوع به كما مثّل في المتن، أو كان تمام الموضوع كالمثال الذي ألحقه في الهامش في النسخ المتأخّره و هو قوله: «و كترتب وجوب الإطاعه على معلوم الوجوب لا الواجب الواقعي» فعلى الأوّل موضوع الحكم مركّب ينتفى بانتفاء كلّ واحد من جزئيه، بخلاف الثاني فإنّه بسيط و هو معلوم الوجوب و إن لم يكن في الواقع واجب. و لا- فرق أيضاً بين اعتبار كون القطع من حيث كشفه عن الواقع جزءاً للموضوع أو تمام الموضوع أو من حيث كونه صفه خاصّه و هذا يثمر فيما سيأتي من قيام الأمارات

قوله: «و إن لم يطلق عليه الحجّه إذ المراد بالحجّه في باب الأدلّه ما كان وسطا لثبوت متعلّقه شرعا لا لحكم آخر».

أقول: هذه العبارة أيضا ممّا ألحقه في النسخ المتأخّره و لعلّه يطابق ما ذكرنا في معنى الحجّيه أو يقرب منه، و حينئذ نقول: عدم إطلاق الحجّيه على القطع إذا كان تمام الموضوع واضح و أمّا إذا كان جزء الموضوع فيمكن أن يطلق عليه الحجّيه باعتبار كونه دليل متعلّقه الذي هو جزء موضوع الحكم و يترتب عليه الحكم في الجملة و لو بانضمام نفس القطع أيضا.

١٩- قوله: كما إذا رتب الشارع الحرمة على الخمر المعلوم كونها خمرا لا على نفس الخمر. (ص ٥)

أقول: هذا مثال لما كان القطع مأخوذا في موضوع حكم الشرع و قد زاد في بعض النسخ مثال ما كان موضوعا لحكم العقل و هو قوله: كترتب وجوب الإطاعة إلى آخر ما مرّ في الحاشية السابقة إلا أنّ كون القطع مأخوذا في موضوع حكم العقل محلّ تأمل إذ الظاهر أنّ موضوع وجوب الإطاعة ليس إلا- موارد الأحكام الشرعيّة الواقعيّة لا مطلق معلوم الوجوب و لو كان جهلا مركبا تبين خلافه بعد ذلك مثلا. و إن أبيت إلا أن [يكون] موضوعه مطلق معلوم الوجوب فيرجع إلى المثال الآتي في المتن من قوله: كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد- إلى آخره.

٢٠- قوله: و بالجملة فالقطع قد يكون طريقا للحكم. (ص ٥)

أقول: طريقته القطع قد يكون مرسله على ما هو مقتضى حكم العقل فيكون سببا للتنجيز عقلا و قد تكون منحصره في لسان الشارع بأن صرح بانحصار ثبوت تنجّز الحكم بالقطع حتّى يلزم منه عدم جواز قيام الأمارات مقامه فكان الشارع في مقام

تضييق دائره مقام التنجيز، و لعل من ذلك ما يستفاد من بعض الأخبار من أن اعتبار الشك في الصلاة بعد حفظ الركعتين الأوليين و العلم بهما، لا- يكتفى بغير العلم في مقام تنجز أحكام الشك، لا أن العلم بالأولين موضوع بالنسبه إلى أحكام الشك حتى في صورته التخلف عن الواقع أيضا.

٢١-قوله: و قد يكون مأخوذا في موضوع الحكم. (ص ٥)

أقول: قد مر أن القطع المأخوذ في موضوع الحكم قد يكون تمام الموضوع و قد يكون جزءه و يرجع إليه ما كان شرطا للموضوع كما تقدم، و كل منهما قد يؤخذ باعتبار كونه كاشفا عن المتعلق و قد يؤخذ كونه صفة خاصه، و كذا ما كان القطع شرطا لثبوت الحكم في موضوع آخر كما لو قيل إذا قطعت بحياه ولدك فتصدق بدرهم، فإن ذلك أيضا بحكم ما أخذ في الموضوع كما لا يخفى.

٢٢-قوله: كما في حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه و قبح ما يقطع بكونه مبعوضاً. (ص ٥)

أقول: هذا مثال لاعتبار القطع بإطلاقه موضوعاً لحكم العقل، و لا إشكال فيه. لكن على فرض تسليم حكم العقل على هذا النحو يلزمه حرمة التجزى خصوصاً بملاحظه قوله: فإن مدخلية القطع بالمطلوبيه أو المبعوضيه في صيروره الفعل حسناً أو قبيحاً- إلى آخره- فإنكار المصنّف قدس سرّه و تردده فيما سيأتى ينافى ذلك، إلا أن يقال:

إنه لم يظهر من المصنّف هنا تصديق هذا الحكم العقلي على النحو المذكور، و إنما فرضه لأجل التمثيل به هذا.

و قد يقال: إن موضوعات الأحكام العقلية بأسرها هي القطع، مثلاً إذا قطع بوجوب شيء يحكم العقل بوجوب مقدمته، فموضوع حكمه بوجوب المقدمه القطع بوجوب ذبيها و هكذا.

ص: ٥٧

و فيه منع بين إذ حكم العقل بقبح الظلم مثلا- موضوعه الظلم الواقعي لا- ما قطع بكونه ظلما.أ لا ترى أنه لو كان موضوع حكم العقل منحصرًا في القطع لما كان لمسأله الملازمه بين حكم العقل و الشرع تصوير معقول، إذ موضوعات الأحكام الشرعيه غير القطع قطعًا يتخلف مع موضوعات الأحكام العقليه، فكيف يتصور تطابقهما حتى يثبت الملازمه بأدلتها أو ينكر. و كيف كان فكون القطع موضوعًا لحكم العقل في المثال المذكور صحيح و مرجعه إلى حكم العقل بوجوب متابعه القطع و حجتيه. و هذا المثال لا مناقشه فيه على ما قررنا و كذا المثال الثاني على مذهب صاحب الحدائق بخلاف باقى الأمثله، فإنها محلّ تأمل للمناقشه كما سيأتى إن شاء الله و لا بأس بذكر بعض أمثله القطع الموضوعى الذى ظفرنا به.

منها القطع الذى اعتبر موضوعًا لحكم الاستصحاب، فإنّ موضوع حكم حرمة النقض فى قوله: «لا تنقض اليقين» هو اليقين السابق.

و منها الاعتقادات الواجبه، فإنّ موضوع حكم الوجوب نفس العلم، و كذا العلم بالمسائل الفرعيه مقدّمه للعمل بها.

و منها العلم بالعوضين المأخوذ فى صحّه المعامله فإنّه مأخوذ على وجه الموضوعيه، لأنّ ارتفاع الغرر الذى هو مناط الصحّه لا يحصل إلّا بالعلم بالعوض وجودًا و جنسًا و وصفا و قدرًا لا بنفس التعيين الواقعي.

و منها العلم بالضرر المأخوذ فى جواز إفطار الصائم و حرمة السفر و نحوه.

٢٣-قوله: و كما فى حكم الشرع بحرمة ما علم أنّه خمر أو نجاسته بقول مطلق... (ص ٥)

أقول: هذا مثال لاعتبار القطع بإطلاقه موضوعًا لحكم الشرع على مذهب صاحب الحدائق، لكن المذكور فى مقدّمات الحدائق على ما حكاه بعض الثقات ليس إلّا ما يستفاد منه اعتبار العلم فى موضوع النجاسه لا موضوع حرمة الخمر،

و المعروف منه أيضا على ما يستندون إليه في كتاب الطهاره اختياره ترتب حكم النجاسه على ما هو المعلوم منها، و غير ذلك غير معروف عنه، و لا محكى عنه فيما نعلم، و الله أعلم.

٢٤-قوله: مثل ما ذهب إليه بعض الأخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات (ص ٥).

أقول: قد مرَّ أنَّ الأخبارى المنكر للملازمه بين حكم العقل و الشرع لا يجعل موضوع حكم الشرع غير موضوع حكم العقل ثم ينكر الملازمه، إذ إنكار مثل هذه الملازمه لا يختص بهم، بل اتفقي، بل ينكر الملازمه بين حكم العقل و الشرع في موضوع واحد، و هو نفس الواقعيّات من غير أخذ العلم فيه، كيف- و لو أخذ الأخبارى- يقول بانحصار الطريق الموصل إلى الحكم في مقام تنجيز المكلف التكليف في الكتاب و السنّه و منع الطريق الآخر على ما يقتضيه استدلاله على مدعاه بقوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعِدِّينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١) و أضرابه فإنّه ظاهر في عدم فعله العذاب بدون بعث الرسول و إن كان الحكم ثابتا في نفس الأمر، و كيف كان لو صحّ المثال كان مثالا للقطع المقيد بالسبب.

٢٥-قوله: و ما ذهب إليه بعض من منع عمل القاضى... (ص ٥)

أقول: هذا المثال و إن أمكن أن يجعل ما أخذ العلم في موضوعه لكن يمكن جعله أيضا من باب تعيين طريق و المنع عن طريق آخر كما أشرنا سابقا، و لعلّ الثانى هو الأظهر، و هذا أيضا كالمثال السابق مثال للقطع المقيد بالسبب لو صحّ، و هذا المثال و سابقه مما ألحقه المصنّف في النسخ المتأخره، و لعلّ وجه الإلحاق أنّ الأمثله الآتيه

ص: ٥٩

أمثله لكون القطع موضوعا لحكم غير القاطع، فأراد أن يذكر مثالا لما إذا كان القطع موضوعا لحكم نفس القاطع، فتشبت بهذين المثالين: كحكم الشارع على المقلد بوجوب الرجوع إلى الغير-إلى آخره-هذا أيضا من باب التقييد بالسبب، إلا أن الأظهر أنه من باب تعيين الطريق إذ فتوى المفتى طريق إلى الحكم بالنسبة إلى المقلد، لا-أنه مكلف بالعمل بالفتوى كيفما كان، لأن المقلد كالمفتى مكلف بالواقع، ويفترقان في أن المفتى يتوصل إليه بالكتاب والسنة، والمقلد يتوصل إليه بقول المفتى وهكذا حال المثالين الأخيرين. فتدبر.

٢٦-قوله: وكذلك العلم الحاصل للمجتهد الفاسق-إلى آخره-. (ص ٦)

أقول: هذا مثال للتقييد بحصول القطع من شخص خاص.

ثم لو شك في أن القطع مأخوذ على وجه الطريقيه أو الموضوعيه فهل يكون هناك أصل يرجع إليه أم لا؟ فنقول: لا شك في أنه إذا لم يذكر القطع في دليل الحكم كما لو قال: «الكلب نجس و الخمر حرام» فالقطع يكون طريقا لا موضوعا لأن موضوع الحكم في الدليل نفس الكلب و الخمر بالفرض، وكذا لو ذكر القطع في موضوع الحكم فالظاهر كونه موضوعا، ولو شك فيه كما لو ذكر القطع في الموضوع و كان هناك قرينه يوجب التردد فقد يقال: إنه يحمل على الطريقيه، لأنه الأغلب، وقد يحمل على الموضوعيه، لأنه الأغلب في كل مقام يذكر العلم في الموضوع، والأظهر أنه لا اعتبار بهذه الغلبه لو فرض تحققها، لعدم الدليل على اعتبارها، فإذن لا أصل في المقام حتى يكون مرجعا فيرجع إلى الاصول الجاربه بالنسبه إلى الآثار المشكوكه على ما يقتضيه المورد. مثلا- بالنسبه إلى أثر قيام الأمارات مقامه نقول: الأصل عدم قيامها مقامه، و بالنسبه إلى تعلق التكليف بدون تحقق العلم نقول: الأصل عدم التعلق، وهكذا.

ص: ٦٠

٢٧-قوله:ثم من خواصّ القطع الذى هو طريق إلى الواقع قيام الأمارات الشرعيّه و الاصول العمليّه مقامه.(ص ٦)

أقول:المراد بالأمارات هنا أعمّ من الأدلّه المتعلّقه بالأحكام و الأمارات المتعلّقه بالموضوعات،و إن كان قد يطلق الأمارات فى مقابل الدليل،و يراد منه خصوص ما تعلّق بالموضوعات،كما يراد من الدليل فى مقابلها ما تعلّق بالحكم،و السرّ فى قيام الأمارات و الاصول مقام القطع الطريقيّ أنّه لَمّا كان الحكم الواقعيّ مترتّباً على موضوعه الواقعيّ و كان العلم طريقاً إليه فإذا قال الشارع مثلاً:توصّيل إلى الواقع بخبر العادل أو البيّنه،فهو بمعنى جعل مؤدّى الخبر أو البيّنه واقعا تنزيلا و يلزمه جعل نفس الخبر و البيّنه طريقاً تنزيلا،و قد يكون بالعكس كما لو فرض أنّه قال الظنّ حجّه فمعناه الظنّ عندى كالعلم فى وجوب المتابعه فالظنّ علم تنزيلا. و يلزمه تنزيل مؤداه منزله مؤدّى العلم،و على الوجهين لزم قيام الأماره مقام العلم،و كذا فى الاصول مثلاً. لَمّا قال الشارع:«لا تنقض اليقين بالشكّ»فقد حكم بحرمة نقض المتيقّن كالطهاره مثلاً و البناء على بقائه بالنسبه إلى الآثار،فهو باق تنزيلا و يلزمه الحكم بأنّ الاستصحاب قطع تنزيلا،و هذا البيان مطابق لما يراه المصنّف فى معنى هذه العبارة كما سيأتى فى رساله الاستصحاب و أمّا على التحقيق الذى نراه هناك عدم نقض اليقين هو الحكم ببقاء اليقين تنزيلا،و على الوجهين قيامه مقام القطع واضح.

هذا كلّه إذا لم يدلّ على انحصار الطريق فى القطع،و إلّا. فذلك الدليل حاكم على أدلّه الاصول و الأمارات و قد أشرنا إلى ذلك سابقا فتذكّر.

٢٨-قوله:فإن ظهر منه أو من دليل خارج اعتبارها على وجه الطريقيّه للموضوع -إلى آخره-.(ص ٦)

أقول:كأن يقول:الخمير المعلوم حرام،و يراد به ترتّب الحرمة على الخمير بشرط كونه مكشوفاً بالعلم،و هذا يتصوّر بوجهين:

أحدهما: أن يؤخذ مطلق الكشف في الموضوع فكأنه قال: الخمر المكشوف حرام و يكون ذكر العلم لأن الانكشاف منحصر فيه و منطبق عليه.

ثانيهما: أن يؤخذ الكشف العلمى في الموضوع فكأنه قال: الخمر المكشوف بخصوص العلم حرام، لا على وجه الانحصار بحيث يلزمه عدم قيام غيره مقامه كما أشرنا إليه سابقا، و الظاهر أنّ مراده الثانى و إن قيل بتعيين إرادته الأول.

٢٩-قوله: كالأمثله المتقدمه.(ص ٦)

أقول: كون جميع الأمثله من هذا القبيل محلّ نظر بل منع، نعم يتم في المثالين الأولين، و هى حكم العقل بحسن إتيان ما قطع العبد- إلى آخره- و حكم الشرع بحرمة ما علم أنّه خمر أو نجاسه، أمّا الأمثله الباقية فالظاهر كون القطع و الظنّ أو أماره أخرى فى الموضوع فى مرتبه واحده، لا- أنّ القطع فى الموضوع و يراد جعل أماره مقامه. مثلا- قول بعض الأخباريين بوجوب العمل بالعلم الحاصل من الكتاب و السنّه، الظاهر أنّه يريد به وجوب العمل بالعلم أو الظنّ الحاصل من الكتاب أو السنّه لأنّه يجب أولا العمل بالعلم و ثانيا ببده أى الظنّ أو أماره اخرى، و كذا الحكم على المقلمد بوجوب الرجوع إلى الغير العالم بالطرق الاجتهاديه المعهوده إذا كان عادلا إماميا يراد به أولا الغير العالم أو الظانّ مثلا لا أنّه يجب أولا الرجوع إلى العالم و ثانيا الرجوع إلى الظانّ بدليل جعل الظنّ. و الحاصل أنّ المتكفل للرجوع إلى علمه أو ظنّه دليل واحد غير أدلّه جعل الأمارات، فإنّ المثال الصحيح هو المثالين الأولين و ما تقدّم من قوله: الخمر المعلوم حرام بناء على اعتبار العلم باعتبار كشفه جزءا للموضوع، إلا أنّ هذا مثال فرضى لا- واقعى، نعم يمكن التمثيل لهذا القسم من القطع الموضوعى بمثل لا- تنقض اليقين إلا- بيقين، فإنّ اليقين الناقض و المنقوض كلاهما اعتبر موضوعا للحكم الظاهرى مع أنه طريق إلى الحكم الواقعى، و كذا قوله [عليه السلام] فى أدله اصل البراءه: «كلّ شىء حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» و كذا

ص: ٦٢

قوله [عليه السلام] في دليل أصاله الطهاره: «كلّ شىء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر» فإنّ العلم الذى هو طريق إلى الحرمة و القذاره الواقعيه قد جعل غايه للحكم بالحليه و الطهاره الظاهريه. و قد ضرب المصنّف فى النسخ المتأخره على قوله: «كالأمثله المتقدمه» و لعلّه لما ذكرنا من عدم مطابقه أكثر الأمثله لما أرادّه.

٣٠-قوله: قامت الأمارات و الأصول مقامه. (ص ٦)

أقول: أمّا قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى المأخوذ على وجه الطريقيه على التصوير الأوّل من الوجهين المتقدمين و هو ما أخذ مطلق المكشوف فى الموضوع، فلائنه بعد جعل الشارع الظنّ أو البينه مثلا بمنزله العلم يتحقّق مصداق آخر للموضوع إذ الموضوع ما اخذ فيه مطلق الكشف و انحصر أفرادّه بحكم العقل فى العلم، فلمّا جعل الشارع غير العلم أيضا بمنزله فى الكشف تحقّق نفس الموضوع فى فرد آخر لا محاله، و يرجع ذلك فى اللبّ إلى توسّع فى الموضوع، فكأنّه اخذ فى الموضوع إمّا العلم أو الظنّ أو البينه ابتداء، و يتّضح ذلك فيما لو صرح أوّلا بأنّ الموضوع مطلق الكشف و لو تنزيلا.

و بيان آخر نقول: لا- شكّ أنّ القطع الذى اخذ باعتبار الكشف فى الموضوع بالنسبه إلى متعلّقه طريق محض و يقوم مقامه الأمارات، فإذا اخذ ذلك القطع بذلك الاعتبار جزءا للموضوع يلزمه قهرا أن يكون الموضوع إمّا نفس ذلك القطع أو ما يقوم مقامه و ذلك ما أردنا.

أقول: هذا إنّما يتمّ لو جعل الموضوع القطع باعتبار الكشف و ما يقوم مقامه أوّلا، و إلّا فالمتكفّل لقيام الأمارات مقام القطع دليل الأمارات فيرجع إلى البيان الأوّل.

فإن قلت: إنّ دليل حجّيه الأمارات لا يفيد المقصود من تحقّق الموضوع، لأنّ مفاده ليس إلّا جعل مؤداه واقعا لا واقعا مكشوفًا، مثلا إذا قال: «الخمير المعلوم حرام» و قال: «قول العادل حجّيه» فأخبر العادل بأنّ هذا المانع خمير فدليل حجّيه

قول العادل لا يفيد سوى الحكم بخمريه هذا المائع لا أنه خمر معلوم، إذ المخبر به هو الخمريه لا الخمريه المعلومه و الموضوع هو الثانى لا- الأول فما هو موضوع الحكم لم يخبره العادل، فلم يثبت، و ما أخبره ليس موضوعا و لا أثر له، فكيف يقوم الأماره مقام القطع فى تحقّق الموضوع؟

قلت: لَمّا كان ما اخذ فى الموضوع هو القطع بوصف كونه طريقا و المفروض أنّ الشارع نزل قول العادل منزله القطع فى الطريقيه، يفهم منه ثبوت الواقع المخبر به و ثبوت الطريق إليه أيضا بهذا الجعل و التنزيل فكأنّه قال: «اجعل أخبار العادل بالخمريه مثلا بمنزله علمك بالخمريه فى جميع ما يترتب على العلم به من كونه طريقا».

فإن قيل: إنّ الذى أخذ جزء للموضوع هو القطع الوجدانى لا القطع التنزيلي.

قلت: دليل حجّيه الأمارات يوجب توسّع الموضوع بالتنزيل على ما مرّ بيانه سابقا.

أقول: و الإنصاف أنّ الإشكال بعد باق بحاله لما مرّ سابقا من أنّ الظاهر من أدلّه الأمارات، بل الاصول هو التنزيل الطريقى فقط، و ان قلنا بإمكان جعلها على وجه تفييد التنزيل الطريقى و الموضوعى معا، إلاّ أنّه خلاف مفاد الأدلّه، و حينئذ فلا مناص فى مقام تصحيح كلام المصنّف من صحّته قيام الأمارات مقام القطع المأخوذ فى الموضوع على وجه الطريقيه إلاّ بالتزام أنّ مفاد أدلّه الأمارات جعل الأماره قائما مقام القطع طريقا و موضوعا، أو بالتزام أنّ المأخوذ فى الموضوع هو العلم بمعنى مطلق الانكشاف سواء كان واقعيّا أو تنزيليّا، بل لا محيص عن الالتزام بأحدهما حتّى مع قطع النظر عن تصحيح كلام المصنّف، لأننا نعلم بأنّ الشارع أخذ العلم على وجه الطريقيه فى الموضوع فى مثل قوله: «كلّ شىء أو ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»، و «كلّ شىء حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، و «لا- تنقض اليقين إلاّ- بيقين مثله»، و أمثال ذلك، مع أنّه يقوم سائر الأمارات و الاصول مقامه بلا خلاف و لا اشكال من احد، فإنّ

ما قامت البيّنه على نجاسته أو حرمة لا يحكم عليه بالطهاره و الحليّه الظاهريّه قطعاً هذا.

و هناك إشكال و هو أنّ أدلّه حجّيه الأمارات لا تشتمل ما نحن فيه، إذ من الحقّ المحقّق في محلّه أنّ معنى حجّيه الأماره ترتيب آثار الواقع على ما قام به الأماره، و ذلك لا- يتصوّر إلاّ- فيما كان لمؤدّي الأماره أثر و حكم مع قطع النظر عن كونه مؤدّي الأماره، كأن يكون الخمر حراماً مثلاً- في الواقع و قامت البيّنه على أنّ هذا خمر، فيترتب أثر الخمر يعنى الحرمة على مؤدّي الأماره، و فيما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ مؤدّي الأماره يعنى خمرية هذا المائع مثلاً لا أثر له شرعاً بالفرض حتّى يترتب بعد قول العادل بأنّه خمر، بل الحكم مترتب على معلوم الخمرية الذى لا- يتحقق إلاّ- بعد فرض شمول الأماره للمورد[فشمول الأماره للمورد]، متوقّف على وجود الأثر قبلها، و وجود الأثر متوقّف على شمولها له، و هذا دور ظاهر.

و الجواب عنه أولاً: أنّ كون الخمرية في المثال المذكور جزءاً للموضوع لحكم من الأحكام يكفى في كونها مورداً للأماره، و إن كان ذلك الحكم أثراً مترتباً على مجموع الموضوع، لا خصوص هذا الجزء كما يثبت أجزاء سائر الموضوعات المركّبه بالأمارات المثبته لها.

فإن قلت: فرق بينها و بين ما نحن فيه لأنّ إثبات الجزء في سائر الموضوعات المركّبه بالأماره بعد فرض ثبوت سائر الأجزاء بحيث يترتب الأثر بثبوت هذا الجزء الأخير، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ الجزء الآخر للموضوع غير الخمرية أعنى العلم لم يثبت بعد، بل يراد إثباتها بعد جريان الأماره بنفس الأماره.

قلت: إنّ الفرق غير فارق إذ لا تفاوت بين إثبات سائر الأجزاء بدليلها بعد هذا الجزء الذى قام عليها الأماره أو قبلها كما لا يخفى.

و ثانياً: و هو العمده و يندفع به أصل الإشكال رأساً أنّه لا يلزم أن يكون مؤدّي الأمارات و كذا الاصول له حكم مع قطع النظر عن جريان الأماره بل يكفى كونه

محلاً للحكم و لو بعد جريان الأماره بجريانها، فيكفي في المثال المذكور كون ما قام به بينه بأنه خمر موضوعاً للحكم بعد قيام البيئه، بحيث يكون قيام البيئه به دخيل في تحقق الموضوع، وضابطه أن لا يكون جعل الأماره في مورد لغوا لا يترتب عليه أثر أصلاً.

و الحاصل أنه لا يلزم أن يكون مؤدى الأماره ذا أثر قبل جريانها مع قطع النظر عنها كما توهمه المستشكل، و لذلك نظائر:

منها ما ذكره من لزوم أن يكون متعلق التكليف مقدوراً مع قطع النظر عن التكليف، فأشكل عليهم بتعلق التكليف بالعبادات المعتمده فيها تيه القربه جزءاً أو شرطاً مع عدم قدره على فعلها قبل الأمر بها لاستحاله قصد الأمر بدون الأمر، و قد وقعوا في مقام دفع هذا الإشكال في حيص و بيص.

و التحقيق في الجواب أن شرط صحه التكليف أن يكون الفعل مقدوراً حين إتيان المكلف به في مقام الامتثال، و إن حدث القدره بنفس التكليف.

و منها ما ذكره من أن متعلق النذر يشترط أن يكون راجحاً في نفسه فأشكل عليهم بجواز نذر الصوم في السفر بالنص و الإجماع مع أنه مرجوح في نفسه إجماعاً.

و الجواب: أن كونه راجحاً و لو بعد النذر بسببه كاف، و هنا كذلك فإن النص الوارد بصحه النذر يكشف عن أن الصوم الذي تعلق به النذر بعد تعلق النذر يصير راجحاً و ما يتوهم من أنه على هذا الاحتمال يمكن أن يصير كل مرجوح بعد تعلق النذر راجحاً بالنذر فيسقط شرط كون المتعلق راجحاً بالمره مندفع، بأن تحقق هذا الأمر الممكن يحتاج إلى دليل و كاشف من الشارع، و لم يثبت في غير الصوم في السفر، فإن ثبت في غيره أيضاً فلا كلام.

و أمياً [أن أقيام الاصول مقام القطع الموضوعى على هذا لغو، ففيه إشكال، لأنه بعد كون الموضوع ما قطع بخمريته و شك في خمريه يقطع بعدم بقاء الموضوع، و غايه ما يثبت دليل حجيه الاصول ترتيب آثار الخمريه المقطوع بها، و يمكن أن يوجه قيام

خصوص أصل الاستصحاب مقام هذا القطع الموضوعى بأن يقال: مفاد قوله:

«لا تنقض اليقين» حرمة النقض المتيقن بوصف كونه متيقنا وحينئذ يثبت بالاستصحاب فى مثال ما نحن فيه متيقن الخمرية و هذا هو الموضوع، وفيه أن مفاد لا تنقض إبقاء ذات المتيقن لا وصفه. هذا ما يراه المصنف فى معنى لا تنقض، و أمّا على ما نراه من أن مفادها حرمة نقض اليقين و الحكم ببقاء اليقين تنزيلا فالتوجيه المذكور أوضح سالم عن الإيراد المذكور، لكن يرد عليه أيضا أنه فى مقام الحكم ببقاء اليقين فى إراءه متعلقه حكما لا- من حيث كونه موضوعا، اللهم إلا أن يقال: إنه لما جعل موضوعا من حيث إراءه الواقع فالعباره المذكوره كافيه فى إثباته [هذا] غايه التوجيه فتدبر.

٣١- قوله: و إن ظهر منه اعتبار القطع فى الموضوع من حيث كونها صفه خاصه قائمه بالشخص. (ص ٦)

أقول: و السرّ فى عدم قيام الأمارات و الا-صول أمّا فى الا-صول فلأنّ موردها الشكّ فى المتعلق، و بمجرد الشكّ يقطع بعدم الموضوع، فكيف يقوم الا-صول مقام القطع كى يتفرّع عليه تحقّق الموضوع، مثلا- إذا قال: «الخمير المعلوم حرام» و يراد به الحكم بحرمة الخمر ما دام صفه القطع به حاصلًا فلو شكّ فى الخمرية ارتفع الموضوع بالوجدان، إذ غايه ما يفيداه الأصل الجارى فى المقام هو الحكم بوجود الخمر تنزيلا و ذلك لا يوجب الحكم بوجود العلم بالخمرية الذى اخذ فى الموضوع، و أمّا فى الأمارات فلأنّ مؤداه إراءه الواقع تنزيلا فلا يثبت بها صفه القطع الذى هى مأخوذه فى موضوع الحكم، مثلا لو أخبر العادل بأنّ [هذا] المائع خمر يثبت بهذا الخبر أنّه خمر تنزيلا- لا- أنّه خمر معلوم حتى يتحصّل به موضوع الحكم، نعم يمكن جعل الموضوع تنزيلا بنحو آخر كأن يقول الشارع مثلا: «الظنّ علم أو بمنزله العلم» كما يمكن جعل سائر الموضوعات غير العلم، مثل ما ورد من «أنّ الطواف بالبيت صلاه»،

و«التيمّم وضوء»، و نحو ذلك، و حينئذ فالمراد من عدم قيام الاصول و الأمارات مقام هذا القسم من القطع الموضوعى أنّ هذه الاصول و الأمارات الموجوده المجعوله بهذا النحو بأدلتها الخاصه لا يقوم مقامه، لا أنّه لا يمكن جعل ما يقوم مقامه و لو على نحو التنزيل الموضوعى كما ذكرنا و سيشير إليه المصنّف أيضا.

و الحاصل أنّ الاصول و الأمارات [لا تقوم] مقام هذا القسم من القطع الموضوعى.

و ما يمكن أن يقوم مقام القطع الموضوعى يقوم مقام القطع الطريقي و الموضوعى بلسان واحد، كأن يقول مثلا- الظنّ بمنزله العلم، و يريد به أنّ مؤدّى الظنّ كمؤدّى العلم فيما إذا كان القطع مأخوذا على وجه الطريقيه، و صفه الظنّ كصفه العلم فيما إذا كان مأخوذا على وجه الموضوعيه.

قلت: قد يقال أو قيل: لا يمكن ذلك للزوم استعمال اللفظ فى المعنيين و هو غير جائز. بيان ذلك أنّ القطع الطريقي مأخوذ على وجه الطريقيه و الكاشفيه و على نحو المرآتيه عن الواقع فهو معنى حرفى لملاحظه حال الغير، و كذا ما يجعل قائما مقامه مأخوذ على هذا النحو، و القطع الموضوعى باعتبار أنّه صفه من الصفات فهو معنى اسمى مستقل و كذا ما يقوم مقامه، و لا يمكن إرادته المعنيين من لفظ واحد لتغايرهما فى اللحاظ و لا- جامع لهما إلاّ باستعمال اللفظ فى المعنيين و هو غير جائز و نظيره ما ذكره المصنّف فى رساله الاستصحاب من عدم إمكان إجراء أخبار الباب دليلا- على قاعده اليقين كما أنّها أدلّه على قاعده الاستصحاب، بدعوى أنّ المطلوب فى الاستصحاب هو الحكم ببقاء المتيقّن السابق، و فى قاعده اليقين الحكم بحدوث المتيقّن السابق، و لا يمكن الجمع بينهما فى عبارته واحده إلاّ باستعمال اللفظ فى معنيين.

هذا محصّل مرامه و الحقّ جواز الجمع بين المعنيين فى الموضوعين.

أمّا فى أخبار الاستصحاب فلاّ أنّ المستفاد منها عدم نقض اليقين السابق أو المتيقّن السابق فى زمان الشكّ و الحكم ببقاء اليقين أو المتيقّن السابق تنزيلا سواء كان

اليقين المقيّد بالزمان السابق موجودا في زمان الشكّ أم لا- حتّى يكون مورد الاستصحاب، أم كان زائلا ليكون مورد قاعده اليقين، نعم لو اريد جعل قاعدتين بعنوانهما المخصوص المذكور في كلام العلماء المأخوذ في أحدهما الحكم بالبقاء و في الاخرى الحكم بالحدوث، تمّ ما ذكره، إلا- أنّ الشأن في إثبات أنّهما قاعدتان، لم لا يكون هنا قاعده واحده جامعه للمعنيين يستغنى بها عن جعل قاعدتين.

و أمّا فيما نحن فيه فلائذّ طريقيّيه القطع الطريقي مأخوذه في دليله، و موضوعيّه القطع الموضوعي أيضا مأخوذه في دليله، فلو قال الشارع مثلا- الظنّ بمنزله العلم و يراد به عموم المنزله في جميع ما للعلم من الطريقيّيه في مقام و الموضوعيه في مقام آخر فمن أين يلزم استعمال اللفظ في معنيين، و في أيّ لفظ من ألفاظ القضية المذكوره يلزم ذلك؟ في لفظ «الظن» أو في لفظ «المنزله» أو لفظ «العلم»، و هذا نظير أن يقال مثلا وضعت لفظ «عن» للمجاوزه تاره و لمعنى الجانب اخرى، ثمّ يقال:

وضعت لفظ عن في معنيين الحرفي و الاسمي، و ظاهر أنّه لا يلزم استعمال اللفظ في معنيه كما لا يخفى.

ثمّ بعد ما عرفت إمكان جعل الطريق التنزيلى و الموضوع التنزيلى بلسان واحد، فهل يوجد في أدلّه جعل الأمارات و الاصول ما يفيد ذلك في ظاهر الدليل لكي نحمله على ظاهره أم لا؟ الظاهر لا، لأنّ أدلّه الأمارات على ما بأيدينا لا تفيد إلاّ جعل مؤدّاه بمنزله الواقع و لم يؤخذ فيها لفظ علم و قطع، و كذا أدلّه الاصول لا يستفاد منها إلاّ وجوب العمل على طبقها، نعم قد اخذ في دليل الاستصحاب لفظ اليقين، و يمكن بالنظر البدوي إرادته الجامع بين المعنيين كأن يكون معنى لا تنقض اليقين أحكم ببقاء اليقين طريقا فيما كان اليقين طريقا و موضوعا فيما كان موضوعا، لكن الظاهر المنساق إليه اللفظ هو الأوّل [و] لا يبعد إرادته الجامع بناء على ما قدّمنا من أنّ معناه لا تنقض اليقين تنزيلا لا ما ذكره المصنّف قدّس سرّه من أنّ معناه الحكم ببقاء المتيقّن فليتأمل.

الأول: قد يتوهم بعضهم انحصار القطع الموضوعى فى هذا القسم الثانى، و قال بأن القسم الأول الذى اخذ فى الموضوع على وجه الطريقيه غير متصور للتناقى و التضاد بين الطريقيه و الموضوعيه، فكيف يكون ما اخذ موضوعا للحرمة مثلا طريقا إليها، و فساد ما توهم واضح، لأن ما اخذ طريقا إلى حكم مثلا لا يؤخذ موضوعا لذلك الحكم بعينه، بل لحكم آخر كأن يقول إذا علمت بحرمة الخمر فتصدق بدرهم، فهذا العلم طريق إلى الحرمة موضوع بالنسبه إلى وجوب التصديق، و ذلك ظاهر.

الثانى: أنه قد توهم بعض أيضا بانحصار القطع المأخوذ فى الموضوع فى قسم واحد على مذاق المصنّف، و قال: أراد المصنّف بقوله: فإن ظهر منه اعتباره على وجه الطريقيه للموضوع- إلى آخره- أنه إذا وقع لفظ العلم، أو القطع فى كلام الشارع فإن ظهر منه أنه اعتبره طريقا يقوم مقام الاصول و الأمارات، كأن يقول: لَمَّا علمت بوجوب الصلاه فصلّ، فإنّ الظاهر منه بيان وجوب الصلاه، و ذكر العلم بالوجوب إرشاد إلى ما يحكم به العقل، و إن ظهر منه أنه اعتبره موضوعا لا يقوم مقامه غيره.

و فساد هذا التوهم أيضا غير خفى لأن المصنّف قسم القطع الموضوعى الذى جعله قسيما للقطع الطريقي سابقا و مثل له بالأمثله السابقه على قسمين، و ذلك واضح.

٣٢- قوله: كما يظهر من روايه حفص الوارده فى جواز الاستناد إلى اليد (ص ٦)

أقول: هي ما روى عن حفص بن غياث أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام أ رأيت إذا رأيت شيئا فى يد رجل أ يجوز لى أن أشهد أنه له. قال عليه السلام: نعم، قال الرجل: أشهد أنه فى يده، و لا أشهد أنه له، فلعلّه لغيره، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: أ فيحلّ الشراء منه؟ قال: نعم، فقال له أبو عبد الله عليه السلام: فلعلّه لغيره فمن أين جاز لك أن تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك: هو لى و تحلف عليه و لا يجوز أن تنسبه إلى من صار ملكه من قبله

إليك. ثم قال عليه السلام: لو لم يجر هذا لم يقر للمسلمين سوق (1). انتهى. وروايه ضعيفه.

٣٣- قوله: بخلاف ما لو علق النذر بنفس الحياه فإنه يكفي في الوجوب الاستصحاب. (ص ٦)

أقول: اورد على جريان الاستصحاب على هذا التقدير بوجهين:

الأول: أن هذا من الاصول المثبتة التي لا اعتبار بها عند المحققين، ومنهم المصنف، بتقريب أن الحياه لا يترتب عليها حكم شرعي إلا بعنوان ما علق عليه النذر، والأصل لا يثبت هذا العنوان، فما يترتب عليه الحكم ليس مجرى الاستصحاب، بل من لوازمه الغير الشرعي، وما يجرى فيه الاستصحاب لا يترتب عليه حكم بواسطه لازمه الغير الشرعي.

ووجه آخر إنما الواجب هو التصديق على تقدير الحياه بعنوان أنه منذور به، واستصحاب الحياه لا يثبت كون التصديق على تقديره منذورا به. والتحقيق أن يقال: إنه لو كان اليقين بالحياه في زمن تحقق النذر و بعد الحكم بانعقاده ثم حصل الشك فالحق ما ذكره المصنف من أنه يكفي في الوجوب الاستصحاب، لأن المستصحب حينئذ هو الحياه المعنونه بعنوان كونها ما علق عليها النذر ولا إشكال، وإن كان زمان اليقين السابق بالحياه قبل زمان النذر فحينئذ ينظر إلى أدله وجوب الوفاء بالنذر، فإن دلت على وجوب إتيان ما أقرمه الناظر على نفسه من غير اعتبار عنوان، بأن يفهم منها أن النذر بشيء من أسباب وجوبه، ومن المعلوم عدم تقييد الحكم و كذا متعلق الحكم بعنوان السبب، إلا - بدليل آخر غير دليل السبب، المفقود فيما نحن فيه بالفرض فكالأول و هو ظاهر، وإن دلت على وجوب الإتيان بعنوان النذر و بعنوان الوفاء بالوعد مع الله، فالحق ما ذكره المورد من أنه لا يمكن إثبات مورد الحكم

ص: ٧١

بالاستصحاب، وهذا هو الظاهر من الأدلّه كما لا يخفى على من راجعها و يلاحظ نظائرها، مثل «المؤمنون عند شروطهم» (١) و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (٢) و الْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا (٣) و أشباهها، فإنّ الظاهر فيها وجوب المضى على ما جعل نفسه بانيا عليه، و العمل على عهده و ميثاقه فليتأمل.

الثانى: أنّ دليل الاستصحاب لا يجرى إلّا بالنسبه إلى مجعولات الشارع حكما أو موضوعا لا فيما هو مجعول للناذر و الشرط، فإنّه تابع لجعله، و من المعلوم أنّ الناذر التزم بالتصدّق على تقدير الحياه الواقعي لا- الاستصحابي، نعم لو كان بناء العرف و العقلاء الجرى على مقتضى الحاله السابقه فى زمان الشكّ مطلقا مع قطع النظر عن التعيّد الشرعى بذلك ثبت وجوب التصدّق على تقديره، إلّا أنّه ليس ذلك لأجل الاستصحاب التعبدي الذى تتكلم فى قيامه مقام القطع و عدمه

فان قلت: بعد حكم الشارع بوجوب الوفاء بالناذر أو الشرط يصير ذلك أيضا فى عداد المجعولات الشرعيّه يترتب عليه ما يترتب عليها.

قلت: ليس كذلك لأنّ ما يدلّ على وجوب الوفاء لا يزيد على إمضاء الشارع ما التزمه الناذر و الشرط على نفسه على حسب الملتمزم، و لم يتصرّف فيه بتعميم و لا بتخصيص فى الملتمزم و لا فيما علّق عليه.

و الجواب: أنّ دليل الاستصحاب عامّ لكل ما يترتب عليه على تقدير بقائه حكم شرعى و إن لم يكن من المجعولات الشرعيّه، و لا ينافى ذلك كون مفاد دليل وجوب الوفاء إمضاء مجعول الناذر، لأنّه يحكم حال الشكّ فى الحياه بأنّ التصدّق حينئذ ممّا التزم به الناذر بحكم الاستصحاب و قد أمضاه الشارع و لم يحكم بوجوب التصدّق على تقدير عدم الحياه أيضا ليكون مخالفا لدليل الإمضاء، بل يمكن أن يقال: لو حكم الشارع بوجوب التصدّق على بعض تقادير عدم الحياه- كأن يقول: من مات و له

ص: ٧٢

١-١ (١) -عوالى اللئالى: ٢١٨/١.

٢-٢ (٢) -المائده: ١.

٣-٣ (٣) -البقره: ١٧٧.

صدقه جاريه فهو بمنزله من لم يمت يعنى فى الأحكام-لم يكن مخالفاً لدليل الإمضاء، إلا أنه حكم آخر ثبت من الشارع مترتباً على نذر الناذر، ونظيره ما لو نذر قراءه القرآن مثلاً متوضاً غافلاً عن كون شىء بدلاً من الوضوء فإذا جعل الشارع التيمم بدلاً الوضوء فى حكمه نحكم بصحة براء نذره بالقراءة متيمماً بتقريب ما مرّ.

٣٤-قوله: ثم هذا الذى ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تاره على وجه الطريقيه، و اخرى على جهه الموضوعيه جار فى الظنّ أيضاً. (ص ٦)

أقول: مثاله: الظنّ المأخوذ على وجه الطريقيه فى حال الانسداد، لكنّه مجعول بحكم العقل لا الشرع كما مرّ سابقاً، ويمكن أن يمثّل له بمثل الظنّ الحاصل من الخبر الواحد بناء على القول بأن حجّيته مشروطه بحصول الظنّ الفعلى، بمعنى أنّ الظنّ الحاصل من الخبر حجّه، لكن هذا القول ضعيف. وبالجملة لم نجد فيما نجد ممّياً اعتبره الشارع مثلاً- لاعتبار الظنّ طريقاً إلى الأحكام الشرعيه. نعم يوجد ما اعتبره الشارع طريقاً إلى موضوعات الأحكام كالظنّ المعتبر فى الصلاه بالنسبه إلى الركعات، بل غير الركعات أيضاً على المشهور، و الظنّ بالقبله أو الوقت فى موارد يعتبر، إلى غير ذلك.

هذا كلّ لو اريد الظنّ الفعلى كما هو ظاهر البيان، و أمّا إذا اريد الظنّ النوعى فالأمثله كثيره واضحه، و هى جميع الأدلّه الشرعيه الظنيّه، كخبر الواحد و الإجماع المنقول، و الشهره، و غيرها ممّا ثبت كونه حجّه، و كذا الأمارات الجاريه فى الموضوعات كالبيئه و اليد و سوق المسلمين و نحوها ممّا ثبت اعتبارها على هذا الوجه، و مثال الظنّ المأخوذ على وجه الموضوعيه ظنّ الضرر بالصوم المأخوذ فى موضوع جواز الإفطار و ظنّ الضرر باستعمال الماء المأخوذ فى موضوع الحكم بالتيمم بدلاً من الوضوء و الغسل، و ظنّ الضرر و العطب المأخوذ فى حرمه السفر، و نحو ذلك، إلا أنّ هذه أمثله لما اخذ فى الموضوع على وجه الطريقيه، و أمّا ما اخذ فيه

من حيث كونه صفة فلم نجد له مثالا واقعا لكن فرضه.

٣٥-قوله: لكن الظن أيضا قد يؤخذ طريقا مجعولا إلى متعلقه...يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيه.(ص ٦)

أقول: هل يقوم مقامه القطع؟ الظاهر بل المقطوع نعم، لأن القطع أتم و أكمل في الطريقيه جعللا بل التحقيق أن الظن المعتبر قائم مقام القطع لا-العكس كما لا- يخفى، و حينئذ قوله: «يقوم مقامه سائر الطرق الشرعيه» فيه مسامحه لأن سائر الطرق الشرعيه في عرض الظن المعتبر يقوم مقام القطع و كذا الا-صول لا- أن الظن اعتبر أولًا- بدلا عن القطع و اعتبرت سائر الأمارات بدلا عن الظن، و بهذا ظهر أننا لا- نحتاج في قيام سائر الأمارات و الاصول مقام الظن و عدمه إلى كلفه بيان زائد بل يحال إلى ما سبق (١)سواء كان الظن مأخوذا على وجه الطريقيه أو الموضوعيه.

نعم يبقى شيء ينبغي التنبيه إليه و هو أن الظن المأخوذ في الموضوع لو فرض اعتباره من حيث كونه صفة خاصه لا يقوم مقامه القطع أيضا كما لا يقوم مقامه سائر الأمارات و الاصول، لأن صفة القطع كصفة الشك مغايره لصفة الظن و ذلك ظاهر.

٣٦-قوله: و قد يؤخذ موضوعا للحكم سواء كان موضوعا على وجه الطريقيه لحكم متعلقه أو لحكم آخر(ص ٦)

أقول: قوله: سواء كان موضوعا- إلى آخره-مما أحقه المصنف في النسخ المتأخره، للإشارة إلى قسمي الظن المأخوذ على وجه الموضوعيه و إلى صحه إطلاق الحجّه عليه و عدمه، و قوله: «لحكم متعلقه أو لحكم آخر» يحتمل أن يكون متعلقا بقوله موضوعا و يراد بكون الظن موضوعا لحكم متعلقه مثل ما كان الحرمة مجعولا- لمظنون الخمرية أو الخمر المظنون بخمريته إلا- أن فيه مسامحه، لأن حكم الحرمة

ص: ٧٤

حينئذ ليس حكما للمتعلق فقط، بل هو مع الظنّ، فباعتبار كون المتعلق جزء الموضوع يصدق أنّ الحكم للمتعلق في الجملة، ويراد بكون الظنّ موضوعا لحكم آخر مثل ما لو قال: يحرم السفر إذا ظننت بالعطب و الخطر فيه، فإنّ موضوع الحكم هو السفر، و متعلق الظنّ هو العطب، و لا يرد على هذا التوجيه ما قيل من أنّ الظنّ في القسمين مأخوذ في الموضوع لحكم آخر لا الحكم المتعلق، و يحتمل أن يكون متعلقا بالطريقه كما قد يحكى عن المصنّف هذا في درسه، و حينئذ يراد من الطريقه لحكم متعلقه مثل ما كان الحرمة مجعولا- لمظنون الخمرية ثم فرض إصابه الظنّ للواقع و ستعرف وجه هذا القيد، فالظنّ طريق إلى الخمرية التي يلزمها حكم الحرمة و فيه أيضا مسامحه إذ الحكم مترتب على مظنون الخمرية لا الخمرية و يراد من الطريقه لحكم آخر مثل ما أخطأ الظنّ في المثال المذكور و كان ما ظنّ بكونه خمرا ماء في الواقع فهو حلال في الواقع و قد أدى الظنّ إلى حرمة بظنّ خمرية، فكان الظنّ طريقا إلى الحرمة و هي حكم آخر غير حكمه الواقعي الذي هو الحليه. هذا غايه ما قيل في توجيهه، و فيه ما لا يخفى من البعد و الانحراف عن السداد و يا ليت له لم يلحق العبارة الملحوقه و لم يعلم أن الإلحاق عنه رحمه الله و لعله من بعض التلامذه كما يحكى ذلك أيضا في بعض المقامات فليتأمل.

٣٧- قوله: فيقال حينئذ أنّه حجّه. (ص ٧)

أقول: اطلاق الحجّه على هذا القسم من الظنّ الموضوعي دون القسم الثاني ليس بواضح، لأنّ الإطلاق إن كان باعتبار إثبات حكم متعلقه كما جعل ذلك سابقا في البحث عن القطع ميزان إطلاق الحجّه عليه، ففيه أنّه لا يتمّ فيما كان موضوعا أو طريقا لحكم آخر أي القسم الثاني من القسمين، مضافا إلى ما يرد عليه ما أسلفنا في القطع فذكر، نعم إطلاق الحجّه على الظنّ الطريقي المحض صحيح على ما حقّقنا سابقا في

المراد من الحجّه، وكذا عند المصنّف، إلا أنّه لم يتعرّض له هنا.

البحث في التجزّي

٣٨-قوله: وينبغي التنبيه على امور: الأول... (ص ٨)

أقول: ونقدّم قبل الشروع في مسأله التجزّي أمرين لتوضيح وجه المسأله:

الأول: أنّه هل يعقل أن يكون لشيء كالخمر مثلا حكم و يكون لذلك الشيء بانضمام صفه القطع إليه حكم آخر مماثل للحكم الأول أو مضادّ له مثل أن يكون شرب الخمر حراما و شرب معلوم الخمرية حراما آخر، أو واجبا أو مستحبّا، أم لا يعقل؟ قد يقال بل قيل: إنّ ذلك غير معقول للزوم اجتماع الضدّين فيما لو كان حكم معلوم الخمرية مضادّا لحكم الخمر، و اجتماع المثلين فيما لو كان مماثلا- و كلاهما محال، و فيه أنّ المحال اجتماع الضدّين و المثلين في موضوع واحد، و فيما نحن فيه تعدّد الموضوع مفروض، فكيف يلزم ذلك المحال، و الحقّ أنّ جعل الحكم المضادّ غير جائز لا لما ذكر، بل لعدم إمكان امتثال الحكمين، إذ لو قطع بكون مائع خمرا صار حكم الحرمة منجزا و يتحقّق بذلك القطع موضوع حكم وجوب الشرب أيضا و لا يمكنه أن يشرب هذا المائع و لا يشرب أيضا امتثالا للحكمين. فهذا من اجتماع الأمرين (١) اللذين اتّفقوا على عدم جوازه، و أمّا الحكم المماثل فلا مانع منه كأن يكون الخمر بعنوانه حراما و مقطوع الخمرية أو الخمر المقطوع به بعنوانه محرّما.

فإن قلت: بعد الحكم بحرمة الخمر [الحكم بحرمة مقطوع الخمرية] الغو لأنّ أخذ العنوان الأعمّ موضوعا للحرمة مغن عن العنوان الأخصّ.

ص: ٧٦

قلت: ليس كذلك أمّا في مثال الخمر حرام و مقطوع الخمرية حرام فيما كان القطع تمام الموضوع فلأنّ النسبه بين الموضوعين عموم من وجه لتصادقهما في الخمر المقطوع به و تفارقهما في الخمر المجهول، و ما يقطع بخمريته مع كون القطع جهلا مركبا، فلا- يغني أحد العنوانين عن الآخر، و هذا واضح. و أمّا في مثل قوله: «الخمر حرام و الخمر المقطوع حرام» و إن [كان] أحد العنوانين أعمّ من الآخر مطلقا لكنّه لا- ضير في جعل حكم الحرمة لكلّ من العنوانين مستقلا لو كان كلّ واحد منهما مقتضيا للحكم بنفسه، و يترتب عليه ثمراته و منها تعدّد الإطاعه و العصيان.

و ممّا ذكر ظهر أنّه لا- مانع من جعل الخمر حراما [و] مظنون الخمرية أو الخمر المظنون أيضا حراما، و لا يجوز جعل شرب الخمر حراما و شرب مظنون الخمر واجبا لعين ما ذكر في القطع. هذا إذا كان الظنّ حجّجه يجب اتّباعه، و إلا فلا مانع من الحكم المضادّ أيضا و هو ظاهر.

و قد يقال: ها هنا بالفرق بين ما كان الظنّ تمام الموضوع فيجوز جعل الحكم الموافق و المخالف كأن يكون شرب الخمر حراما و شرب مظنون الخمرية حراما أو واجبا و يكون من قبيل مسأله اجتماع الأمر و النهي، و بين ما كان جزء الموضوع فلا يجوز جعل الحكم المماثل فضلا عن المخالف كأن يكون الخمر حراما و الخمر المظنون أيضا حراما لعدم إمكان كون المطلق و المقيّد محلاّ- لحكمين، ضروره كون المقيّد عين المطلق مع وصف زائد، و فيه ما مرّ من أنّ تعدّد العنوان كاف في جعل الحكمين بعد فرض كون كلّ من العنوانين مقتضيا للحكم، مع أنّه لا فرق بين القطع و الظنّ على ما ذكره، و الحال أنّ القائل مصرّح بعدم جواز جعل الحكم المماثل و المخالف في القطع لما مرّ منه من لزوم اجتماع الضدّين أو المثلين فليتأمل.

الثاني: أنّه لا- إشكال في أنّ القطع إذ صادف الواقع على ما هو عليه يتحقّق بموافقته الإطاعه و استحقاق الثواب و لو شرعا و بمخالفته المعصيه و استحقاق العقاب عقلا و كذا لو تخلف القطع عن الواقع بعنوانه الخاصّ و لكن صادف نوع التكليف المتعلّق به

كما لو قطع بكون مائع خمرا فشربه فتبين أنه ماء نجس أو مغصوب أو نحوهما من العناوين المحرّمه فيتحقّق به العصيان و استحقاق الدم و العقاب.

و ما يتوهم من أنّ العنوان الواقعي الذي صادفه كان مجهولا لم ينجز به التكليف المتعلّق به، و العنوان الملتفت إليه المقطوع به لم يصادفه فليس فيه سوى التجزّي مدفوع بأنّ مدار العصيان على التحقيق عندنا في محلّه على مخالفه الحكم الواقعي إلا أن يكون معذورا في مخالفه بعذر يرتضيه العقل و العقلاء أو بعذر شرعي، و لا نسلم أنّ مطلق الجهل بعنوان المنهّي عنه عذر مرضي، ففي المثال المذكور لو اعتذر العبد في شرب المائع المذكور بجهله بالنجاسه مع قطعه بأنّه خمر محرّم لم يقبل منه بحكم العقل و العرف، و يوضح ما ذكرنا أنّه لو اعتقد كون معصيه صغيره مكفّره و ارتكبه فتبين أنّها كبيره موبقه لا يشكّ أحد في أنّه بحكم من ارتكب الكبيره في العقاب و أنّه فاسق، و كذا في سائر الأعدار، كما لو دخل في مكان يقطع بأنّه يكره على ارتكاب المحرّم فأكره عليه فمثل هذا الإكراه لا يعدّ عذرا للمكلّف و هكذا الاضطرار و النسيان و نحوهما إنّما تكون عذرا للمكلّف إذا لم يقع فيها بمقدّمه اختياريّه، و إلا لا تعدّ عذرا و يعاقب على مخالفه الواقع المضطرّ إليه أو المنسيّ أو المغفول عنه أو غير المقدور، و ذلك بعد التأمل بين لا ستره فيه، و من هذا القبيل ما لو تخلف المستطيع عن الرفقه حتّى ترك بسببه الحجّ في وقته فإنّه عاص بترك الحجّ في زمانه و إن لم يكن قادرا عليه حينئذ و ليس بمعذور بالعجز عن الحجّ، لأنّ العجز حصل باختياره.

و ما قيل من أنّ العصيان حصل بترك المقدّمه لا ترك نفس الواجب و ترك ذي المقدّمه يحصل حين ترك المقدّمه فيه أنّه كيف حصل العصيان بترك ذي المقدّمه قبل تركه، و هل هذا إلاّ تهافت.

و من هذا القبيل أيضا قولهم بعدم جواز العمل بالأصل قبل الفحص عن الدليل، فلو عمل بالأصل كذلك يصحّ عقابه على مخالفه الواقع و لو فرضنا أنّه إن تفحص لا يجد دليلا و يجوز له العمل بالأصل لأنّ اعتذاره بالجهل بعد الفحص مقبول و قبله غير

مقبول. هذا كله في حكم المخالفة النفس الأمرية.

و أما الموافقة الاتفاقيه كذلك كما لو فرض أن المكلف قطع بوجوب شيء باعتقاد أنه مأمور به بأمر والده و فعله بهذا العنوان و الداعي، فتبين أنه واجب بأمر الشارع مثلا فإن كان واجبا توصلنا غير مشروط بقصد القربه فلا إشكال في موافقه الأمر و الإطاعه و يترتب عليه ثواب الانقياد، و إن كان تعبديا مشروطا فيه قصد القربه فإن قلنا بأن قصد القربه بعمل لا يتحقق إلا بقصد أمره المتعلق به فالعمل باطل لم يحصل به إطاعه و لا امتثال و لا استحقاق ثواب، و إن قلنا بأنه يكفي في القربه كون العمل بداع إلهي كما هو المحقق عندنا في محله فإنه عمل صحيح موافق للأمر و قد حصل به الإطاعه و استحقاق المثوبه و لا بأس بالتزام ذلك و إن استبعده بعضهم.

لكن الكلام في أن قطعه هذا هل هو حجه عليه من الشارع و إن كان مخالفا للواقع؟ لا بدّ أولا من تحرير محلّ النزاع ببيان امور ثلاثه:

الأول: أن هذا النزاع يجري في سائر الأدله من الاصول و الأمارات و الأدله الظننيه و القطعيه، و يجمعها أن الأحكام الفعلية باعتقاد المكلف هل يوجب مخالفتها عقابا تخلفت عن الواقع و لم يحصل الموافقه بالنسبه إلى الأحكام الواقعيه أم لا؟ و حينئذ جعل المصنّف رحمه الله هذا البحث من مباحث خصوص القطع، لا وجه لها.

أقول: وجهه أن سائر ما ذكر قائم مقام القطع على مذاق المصنّف فيجرب فيها النزاع بالتبع فإذا علم حال ما هو طريق في نفسه منجعل بنفسه يعلم حال ما هو طريق مجعول بجعل الشارع و ما هو بدل منه يقوم مقامه. ثم لا يخفى أنه لو قلنا بأن مؤدى الاصول و الأمارات أحكام ظاهريه مجعوله في قبال الأحكام الواقعيه كما قد يظهر من المصنّف في بعض المقامات فلا ريب أن مخالفتها معصيه واقعيه و إن لم يتفق مخالفه الأحكام الواقعيه و كان بالنسبه إليها محض التجزى.

الثاني: النزاع يجري في القطع الطريقي المحض و هو واضح و في القطع الموضوعي إذا كان القطع جزءا للموضوع لا تمامه سواء كان مأخوذا على وجه

الطريقتيه أو كونه صفه خاصه.مثلا- لو كان الخمر المقطوع به موضوع الحرمة و إن تخلف بالخمريه من الواقع لتحقق موضوع مسأله التجزى،أما إذا كان القطع تمام الموضوع كأن يكون مقطوع الخمريه موضوع حكم الحرمة فلا يشمله مسأله التجزى بل لا يتصور فيه التجزى لعدم إمكان التخلف فيه إذا الموضوع بالفرض ما قطع بخمريته و قد حصل لا الخمر حتى يتصور التخلف.

الثالث: أن النزاع هل هو فى استحقاق العبد للعقاب بالتجزى حتى تكون المسأله كلاميه كما يظهر من بعض التعبيرات للمصنّف و غيره أو فى حكم العقل بقبح التجزى و عدمه حتى يكون المسأله اصوليه كما يشهد به أيضا بعض التعابير أو فى أن التجزى حرام أم لا حتى تكون المسأله فقهيه؟الظاهر أنه يمكن اعتبار النزاع بالوجه الثلاثه.

أقول:إن حرّ النزاع على الوجه الثانى أى فى حكم العقل بقبح التجزى و عدمه يكون النزاع فى وجود هذا الحكم العقلى و عدمه فلا- يكون المسأله اصوليه[لأنّ فيها] يبحث عن أحوال الموضوع و عوارضه لا البحث عن وجود الموضوع فى مورد خاصّ كما نحن فيه،نظير النزاع فى أنه هل تحقّق الإجماع فى مسأله خاصه أم لا- وهذا ليس من المباحث الاصوليه،ولعله من المبادئ.نعم إن جعلنا الدليل العقل نفسه حتى يكون حكم العقل من عوارضه فالبحث عنه بحث عن أحوال الدليل لكن فى جعل الدليل نفس العقل دون حكمه ما لا يخفى.

إذا تمهد ذلك فنقول:يمكن تحرير محلّ النزاع بوجه ثلاثه:

الأول:أن يقال هل الإقدام على القبيح قبيح مع عدم المصادفه أم لا؟

الثانى:أن يقال هل الإقدام على مبعوض المولى قبيح أم لا مع عدم المصادفه؟و هذا أخصّ من الأول لعدم شمول القبائح العقليه و العاديه التى لا مدخل لها بكونها بين الموالى و العبيد.

الثالث:أن يقال هل الإقدام على مبعوض الشارع قبيح مع عدم المصادفه أو لا؟و هذا أخصّ من سابقه لعدم شموله لمبعوضات غير الشارع من الموالى العرفيه.

ولا- يخفى أنّ تحرير محلّ النزاع أعمّ منه و من الوجه الثانى بل الأوّل كما سيظهر إن شاء الله، و تحرير المصنّف مطابق للوجه الثالث، و إن كان أخصّ من أجل أخذ العنوان مخالفه خصوص القطع. لا مطلق مخالفه الحجّه على ما ذكرنا من أنّ المناسب جعله عنوانا للنزاع هذا.

و التحقيق الحقّ فى المسأله تبينى على تمهيد مقدّمه و هى أنّ الإطاعه و العصيان من العناوين الثانويّه للفعل و الترك بالنسبه إلى المأمور به و المنهى عنه فالصلاه و الصوم و الحجّ مثلا- عنوان أوّلى للفعل و كونها موافقا للأمر بها عنوان آخر لها يسمّى بالإطاعه، و قد يتوهّم أن عنوان الإطاعه عين عنوان نفس الأفعال و لا- فرق بينهما إلّا بالعموم و الخصوص و الأمر بالإطاعه أمر بالصوم و الصلاه و الحجّ بعبارة جامعته، فكأنّه قال افعل هذه الأفعال و يلزمه أن يكون الأمر بالإطاعه تأكيدا للأوامر الخاصّه المتعلّقه بهذه الأفعال و هذا مثل أن يقال: أكرم زيدا العالم و عمروا العالم و بكرى العالم -إلى آخر الأفراد- ثمّ قال: أكرم العلماء، و الحقّ تعدّد العناوين كالضرب فى التأديب و القيام فى التعظيم، و يشهد بذلك كون نفس الفعل واجبا مولويّا شرعيّا و الإطاعه واجبا إرشاديّا عقليّا و هكذا عنوان العصيان إلى فعل المنهى عنه أو ترك المأمور به بالمقاييسه.

ثمّ لا ريب فى أنّ استحقاق الثواب و العقاب يناط بالإطاعه و العصيان فى الجملة، و لكن الإشكال فى أنّ منشأ هذا الاستحقاق هل هو نفس الفعل بمناط الإطاعه و العصيان و بشرطهما أو نفس الإطاعه و العصيان؟ الظاهر هو الثانى بحكم العقل ظلّا و يحتمل الأوّل.

هذا فى استحقاق الثواب و العقاب العقلى و أما الثواب و العقاب الجعليين الثابتين بالشرع فيجوز على نفس الفعل و على عنوان الإطاعه و المعصيه تابعان للجعل و لا دخل لهما بما نحن بصددّه.

أقول: لم يظهر ارتباط هذه المقدمه بمسألتنا هذه و قد أوردت ذلك على السيد

الاستاذ (١) فاجاب بأنها قد يثمر في بعض المباحث الآتية فتأمل ثم أبدل المقدمه بمقدمه اخرى و هي أنّ مناط استحقاق الثواب في الفعل المأمور به يمكن أن يكون من جهة حسن الفعل وقبحه من حيث وقوعه في الخارج و أنّه موجود قبيح أو حسن قد فعله المكلف، و يمكن أن يكون من جهة حسنه أو قبحه من حيث صدوره عن المكلف في مقام الإطاعة و المعصيه، و بعبارة اخرى منشأ استحقاق الثواب و العقاب هو الفعل بالمعنى المصدرى أو الفعل بمعنى اسم المصدرى، يعنى نفس الحدث من جهة الحسن و القبح بالموافقه و المخالفه، الأولى هو الأول و يشهد بذلك ما يتراءى في عكس التجزى و هو أن يأتي المكلف بما هو مبعوض المولى جهلاً أو سهواً أو نسياناً فإنه لا يستحق العقاب معللاً بأنه لم يصدر منه الفعل المبعوض، و إن وجد في الخارج مبعوضه، و كان بفعل المكلف أيضاً لكنه غير مبعوض منه من حيث صدوره منه، بل من حيث كون نفس الفعل قبيحاً، و يشهد له أيضاً ما اتفقوا ظاهراً من حرمة التشريع فإنّ الفعل الذى يتحقق في ضمنه التشريع لا قبح فيه في نفسه، بل قد يكون حسناً و مندوباً شرعياً كالغسله الثانيه في الوضوء و مع ذلك حرام شرعى و قبيح عقلى و ليس إلا لأنه صدر بعنوان المكابره مع المولى و جعل نفسه حاكماً في قبالة، و نظيره حسن الفعل الذى يتحقق في ضمنه الاحتياط و إن لم يكن فيه حسن نفسه (٢) بل و إن كان مرجوحاً في حدّ نفسه.

نعم على مذهب من يقول إنّ معنى حرمة التشريع حرمة القصد و الاعتقاد بكون ما ليس من الدين في الدين و لا يؤثر الحرمة في الفعل على وجه التشريع لم يكن شاهداً لما نحن بصدده لكنه خلاف مختار الأكثرين.

أقول: لو لم يثبت حرمة التشريع و حسن الاحتياط شرعاً كما ثبت كان حالهما و حال التجزى في حكم العقل سواء و لو فرض حكم العقل بقبح التشريع دون التجزى

ص: ٨٢

١-١) - السيد محمد كاظم الطباطبائي. صاحب العروه. ظ.

٢-٢) - فيه نفسه حسن. ظ.

فلعله من جهه أنّ العبد تشبّه بالمولى فى جعل الأحكام و التحليل و التحريم، و ذلك زائد على جهه مخالفه المولى فى تكاليفه كما لا يخفى هذا.

و إذا تمهّد ذلك فنستدلّ على حرمة التجزى بأنّ التجزى و العصيان الحقيقى يشتركان فى كونهما هتكا للمولى و جراه عليه و تمرّدا له فى تكاليفه و عدم مبالاة بشأنه، و هذا هو القبيح الصدورى الذى قد مرّ آنفاً، و يفترقان فى مصادفه فعل العاصى للمحرّم الواقعى دون التجزى و قد أثبتنا أنّ منشأ استحقاق العقاب فى العصيان الحقيقى ليس كونه حراما واقعا بدليل معذوريّه الجاهل و الناسى و المضطرّ و غيرهم من ذوى الأعذار فلم يبق إلّا منشيئه ما به الاشتراك و هو المطلوب.

أقول: ما استفيد من هذا الدليل عدم كون ما به الافتراق منشأ للاستحقاق و هو لا ينتج كون المنشأ ما به الاشتراك فقط، لم لا يكون المنشأ اجتماع الأمرين؟ اللهمّ إلّا أن يقال نعلم بأنّ المنشأ خصوص ما به الاشتراك بشهادته حرمة التشريع، و قد مرّ ما فيه فتدبر، و يونس ما ذكرنا من حرمة التجزى أنّ ارتكاب أحد المشتبهين بالمحرّم فى الشبهه المحصوره مع تخلّفه عن المحرّم الواقعى قبيح فى نظر العقل، و كذا ارتكاب ما قام بحرمة البيئه مع عدم المصادفه.

أقول: إن ساعدنا حكم [العقل] بقبح التجزى فى المثالين مع عدم القطع بالحكم، فالتجزى فيما قطع به أولى بحكم العقل، فلا حاجه إلى هذا الاستيناس بما هو أخفى فى حكم العقل، و مع ذلك يرجع هذا إلى الدليل الآتى فى المتن من حكم العقل بقبح التجزى و نحن الآن بصدد تقريب الاستدلال على الحرمة بمقايسه التجزى على العصيان الحقيقى بتحليل جهاته و ادّعاء أنّ ما هو مناط العصيان فى المعصيه الحقيقيه موجود فى التجزى كما لا يخفى هذا. و سيأتى من المصنّف الاحتجاج على الحرمة بوجوه ثلاثه أو أربعة مع جوابها.

و يمكن الاحتجاج أيضا مضافا إلى ما ذكرنا بأننا إذا رجعنا وجداننا فى حال التجزى و العاصى و قطعنا النظر عن خبث سريرتهما و عن خواصّ الفعل الذاتيه من

المفاسد النفس الأمرية نجد أنّهما متساويان في نظر العقل فيما هو مناط العصيان من جرّاه العبد على المولى و هتكه و عدم المبالاة بشأنه في أمره و نهيّه فإذا كان العاصي عاصيا بهذا المنط لزم أن يكون المتجرى أيضا عاصيا بالمنط.

اقول: و جوابه أنّ وجداننا لا يساعده الحكم بتساوى فعل العاصي و المتجرى، و إن حكمنا بتساويهما من حيث الجزم و الإراده و قصد التمرد و الهتك، و لا كلام في هذه، إنّما الكلام في حرمة الفعل و لم يثبت.

و قد اورده على ما اخترناه من حرمة التجري [بأنّه] غير معقول لوجوه:

الأول: أنّه يستلزم كون الشيء حراما بنفسه و باعتبار تعلق القطع به أيضا و هو محال ضروره استحاله اجتماع المثليين و قد مرّ هذا في مقدمات المسأله مع جوابه، و هو أنّ المستحيل اجتماع المثليين في موضوع واحد، و الموضوع متعدّد فتذكر.

الثاني: أنّ صدور الخطاب بحرمة التجري ممتنع نظير تكليف الغافل و الساهي حيث إنّ المكلف لو التفت إلى أنّ فعله تجرّ يعنى لا يصادف المعصيه الواقعيه انتفى موضوع التجري فضلا عن حكمه.

الثالث: أنّ عنوان التجري عنوان خارج عن بحث قدره المكلف، لأنّه لا يتحقّق في الخارج إلاّ مع غفله المكلف عنه لما مرّ في الوجه الثاني من أنّه لو التفت انتفى.

و الجواب عن الوجهين ما مرّ سابقا من أنّ الخطابات الواقعيه تكفي في صحّه العقاب على مخالفتها ما لم يعتذر المكلف على المخالفه بعذر صحيح، و الجهل بخصوص عنوان التكليف ليس عذرا مقبولا، بل العلم بنوع التكليف كاف في تنجز الحكم و صحّه العقاب عليه، و حينئذ لو كان التجري حراما في الواقع يصحّ العقاب عليه و إن كان المكلف جاهلا بعنوانه معتقدا بأنّه محرّم آخر و قد مرّ بيانه مستوفى في أول المسأله.

أقول: المناسب أن يجعل الوجوه الثلاثه من أدلّه القول بعدم حرمة التجري لا الإيراد على أدلّه القول بالحرمة.

٣٩-قوله:ظاهر كلماتهم فى بعض المقامات الاتفاق على الأوّل.(ص ٨)

أقول:تقريب الاستدلال بالإجماع يتم بمقدّمتين:

إحداهما:مذكوره فى المتن و هو الاتفاق على حرمة التجزى فى مسأله طانّ ضيق الوقت و مسأله سلوك الطريق المظنون الخطر.

و ثانيتهما:دعوى عدم الفرق بين التجزى فى المسألتين و التجزى فى غيرهما بالإجماع المركّب أو بالقطع بعدم الفرق،و فى كلتا الدعويين ما لا يخفى.

٤٠-قوله:فإنّ تعبيرهم بظنّ الضيق لبيان أدنى فردى الرجحان فيشمل القطع بالضيق.(ص ٨)

أقول:قد عرفت سابقا أعميه محلّ الكلام فى مسأله التجزى من القطع و غيره ممّا هو حجّه واجب العمل فى نظر المكلف و حينئذ فلا يحتاج إلى تكلف شمول الإجماع المذكوره للصوره أيضا.

٤١-قوله:فتأمل.(ص ٨)

أقول:لعلّ وجهه أنّ الظنّ فى هذه المسأله قد اخذ تمام الموضوع لحرمة السفر سواء صادف الواقع أم لم يصادف،و قد خرج هذا القسم عن محلّ النزاع و هو واضح.

٤٢-قوله:و يؤيده بناء العقلاء على الاستحقاق و حكم العقل بقبح التجزى.(ص ٨)

أقول:الفرق بين الدليلين ليس إلا-الإجمال و التفصيل،فإنّ حكم العقل بقبح التجزى حكم باستحقاق العقاب تفصيلا،و أمّا استكشاف الاستحقاق من بناء العقلاء على الاستحقاق إجمالا لعدم إدراك العقل على هذا جهه الاستحقاق تفصيلا.

ص:٨٥

٤٣-قوله:فالمحصّل منه غير حاصل و المسأله عقليّه خصوصاً مع مخالفه غير واحد.(ص ٩)

أقول:يرجع هذا الكلام إلى جوابين عن الإجماع المذكور:

أحدهما:أنّ المحصّل من الإجماع غير حاصل خصوصاً مع مخالفه غير واحد.

و ثانيهما:أنّ المسأله عقليّه لا- يكفى في مثلها بمثل الإجماع التعبّدي،لأنه ليس بيانها من وظيفه الشارع،و لا يخفى ما في العبارة من الحزازه لأجل توسيط قوله:

«و المسأله عقليّه»بين قوله:«فالمحصّل منه غير حاصل»و قوله:«خصوصاً-إلى آخره-»نعم لا يخفى أنّه لو قرّر أصل النزاع في حرمه التجريّ و عدمه حتّى تكون المسأله فقهيّه على أحد الوجوه المذكوره في تحرير محلّ النزاع كما مرّ سابقاً في مقدمات المسأله فالاستدلال بالإجماع في محلّه،و ليست المسأله على هذا عقليّه لكن الظاهر أنّ المصنّف لم يجر على هذا التحرير.

هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال في المسأله العقليّه كما إذا علمنا أنّه لا وجه لكون ظانّ الضيق مع تركه العمل عاصياً إلاّ التجريّ فيثبت بذلك حرمه التجريّ و استحقاق العقاب على الفعل المتجريّ فيه.

و يرد على الاستدلال بالإجماع في مسأله ظانّ ضيق الوقت مضافاً إلى ما ذكره المصنّف أنّ الإجماع على العصيان لعله من جهه وجوب الفوريه على الظانّ بالضيق وجوباً مستقلاً غير وجوب نفس الفعل،نظير قول من يقول بكون الأمر للفور بمعنى وجوب إتيان المأمور به فوراً ففوراً إلى آخر الوقت،مع كونه أداء في الجميع،لا- من جهه حرمه التجريّ،و مع هذا الاحتمال لا- يتم الاستدلال.

٤٤-قوله:و أمّا ما ذكر من الدليل العقلي فنلتزم باستحقاق من صادف... (ص ٩)

أقول:محصّل الجواب أنّنا نختار الشقّ الثالث و نقول:لا محذور في الترام استحقاق العقاب لمن صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف مع أنّ المصادفه أمر

غير اختياري، بتقريب أن ما يقع في الخارج إن كان بعض مقدماته اختياريًا و فعله المكلف بقصد ترتب ذي المقدمه في الخارج صح أن يقال إن المكلف فعل ذلك و يسند إليه بقول مطلق، و حينئذ فمن صادف قطعه الواقع لما شرب المائع الذي قطع بكونه خمرا باختياره بقصد تحقق شرب الخمر المحرم مع إسناد الفعل حتى بالنسبه إلى مصادفه الواقع إليه، بمعنى أنه فعله و أوجد مصادفته للمحرم الواقعي بإيجاد علّه المصادفه، فهو مستحق للعقاب بذلك، و لم ينط استحقاق العقاب على أمر غير اختياري، و أما من لم يصادف قطعه الواقع فهو غير مستحق للعقاب، لأنه لم يوجد ما هو سبب للاستحقاق، و إن أراد، و يكفي في علّه عدم الاستحقاق [عدم علته] و هي إيجاد المحرم الواقعي عن اختيار و قصد.

٤٥- قوله: فإنّ العقاب بما لا يرجع بالأخره إلى الاختيار قبيح. (ص ٩)

أقول: ليس الكلام في فعلية العقاب حتى يقال إنها بالنسبه إلى ما لا يرجع إلى الاختيار قبيح، و عدم العقاب بالنسبه إلى ما لا يرجع إلى الاختيار غير قبيح، بل الكلام في استحقاق العقاب، فإذن الأولى تقرب الجواب بما ذكرنا في الحاشيه السابقه، و هو مراد المصنّف على الظاهر و هذا التعبير منه مبني على الملازمه (كذا).

٤٦- قوله: كما يشهد به الأخبار الوارده في أنّ من سنّ سنّه حسنه (١). (ص ٩)

أقول: وجه الاستشهاد أنّ كثره عقاب من اتفق كثره العامل بسنّته السيئه لأمر يرجع إلى اختياره و هو مستحق لها، لأنه فعل بعض مقدمات فعل العصاه باختياره، و قلّه عقاب من اتفق قلّه العامل بسنّته و إن كان لأمر لا يرجع إلى اختياره إلا أنه غير قبيح.

ص: ٨٧

لكن يرد على هذا إشكال على الرواية. تقريره أنّ من اتفق كثره العامل بسنته إن لم يستحقّ أوّلا بفعله ذلك العقاب الكثير و كان كثره عمل العصاه بسنته سببا لكثرة عقابه فلا ريب أنّ ذلك خلاف العدل، و إن استحقّ بفعله ذلك العقاب الكثير ليوافق العدل فلا ريب أنّ ذلك الآخر الذى اتفق قلّه العامل بسنته يساويه فى الفعل بالفرض، فهو أيضا مستحقّ لمثل ذلك العقاب الكثير، فكيف يكون أقلّ عقابا.

و نظير هذا الإشكال يرد على ما دلّ بتزايد عقاب الطغاه و الشياطين بكثره لعن اللاعنين، فإنهم لم يستحقّوا ذلك فكيف يزيد العقاب بلعنهم.

و الجواب: أنّا نختار الشقّ الثانى من التريديد و نقول: إنّ الشخصين استحقّوا بفعلهما العقاب الدائم بأشدّ ما يمكن، لكون فعلهما معصيه من لا يوصف جلاله و عظمته، و هكذا يكون فى جميع المعاصى إلاّ من اتفق قلّه العامل بسنته يقلّ عقابه بتفضّل من الله العزيز، و كذلك الطغاه و الشياطين استحقّوا العقاب الدائم الشديد فى الغايه، فما يعاقبون فى مقابل لعن اللاعنين فهو مقتضى العدل، و من يكون منهم عقابه أقلّ لقلّه اللاعنين لهم فهو من التفضّل و حينئذ لا شهاده للروايه لما رامه المصنّف.

أقول: يمكن توجيه الاستشهاد على ما ذكر من جواب الإشكال أيضا بأن يقال:

كثره عقاب من اتفق كثره العامل بسنته لأمر لا يرجع إلى اختياره و هو [عدم] التفضّل من الله و هذا القدر كاف فى الاستشهاد. نعم ظاهر كلام المصنّف أنّ الأمر الغير الاختيارى الذى صار سببا لقلّه عقاب من اتفق قلّه العامل بسنته عدم عمل العاملين بسنته زائدا عن ذلك القليل، لا أنّه التفضّل من الله كما قرّرنا و هذا لا يتفاوت فى أصل الاستشهاد.

ثمّ أقول: يمكن الجواب عن أصل الروايه بوجه أحسن و أتمّ حتّى يكون الاستشهاد فى محلّه من غير تكلف كما أراده المصنّف، و هو أن يقال: بعد ما أخبر الشارع بأنّ من سنّ سنّه سيئه كان له مثل وزر من عمل بها، فكلّ من الشخصين استحقّوا بسنتهما مثل وزر من يعمل بسنتهما فى علم الله بحكم العقل لا أزيد و

لا أنقص، و يكون استحقاق كل منهما بالقدر المقدّر في علمه بواسطة فعله الاختياري، و يكون قلّه عقاب أحدهما و كثره عقاب الآخر بسبب جعل الله عقابهما كذلك و قد أخبر بذلك حتى يكون ذلك زاجرا للعاصي خوفا من أن يكثر العامل بسنّته فيكثر عقابه. و بعبارة اخرى قد أقدم كل منهما باختياره على استئنان سنّه عمل يكون وزره مثل وزر من عمل بها فاستحقّ بفعله ذلك المقدار من العقاب. و هكذا يجاب عن إشكال تزايد العقاب باللعن، فإنّ الطاغى استحقّ بطغيانه جميع ما يلحقه بلعن اللاعنين من أوّل الأمر، فعقابه بذلك المقدار مقتضى العدل.

٤٧- قوله: و قد اشتهر أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ اجرا واحدا. (ص ١٠)

أقول: لعلّه يريد أنّ زياده الأجر في المصيب لأجل الإصابه فهي أمر غير اختياري، أو أنّ قلّه الأجر في المخطئ لأجل عدم الإصابه و هو أمر غير اختياري، و بالجمله اختلاف الأجر مستند إلى الأمر الغير الاختياري، فيجوز في طرف العقاب أيضا أن يكون الأمر الغير الاختياري منشأ لعدم العقاب.

و فيه أنّه إن اريد أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ اجرا واحدا، لا- على وجه الاستحقاق، و إنّما المصيب يستحقّ اجرا واحدا و المخطئ لا يستحقّ شيئا إلاّ أنّ الشارع أخبر بفعليه الأجر هكذا تفضّلا فلا شهاده حينئذ للمطلب بوجه إذ الكلام في الاستحقاق، و إن اريد أنّ للمصيب أجرين و للمخطئ اجرا واحدا على وجه الاستحقاق، بتقريب أنّ مجرد الاجتهاد سبب لاستحقاق أجر، و إصابته سبب لاستحقاق أجر آخر، فالاستشهاد حينئذ في محله إلاّ أنّه ينافى أصل الدعوى من عدم حرمة التجري، إذ لو كان مجرد الانقياد سببا لاستحقاق أجر، لا جرم يكون مجرد التجري سببا لاستحقاق عقاب، و قد مرّ بيان ذلك في المقدمات، و أنّهما في حكم العقل سواء. هذا

و لا بأس أن نذكر هنا أدلّه القول بعدم حرمة التجري قبل التعرّض للقول بالتفصيل

على ما سيأتى فى المتن و هى وجوه:

الأول:الأصل، و هو يتمّ لو جعلنا المسأله فقهيّه إذ الأصل فيما اشتبه حكمه البراءه من التكليف عند جمهور الاصوليين، و أمّا لو جعلناها كلاميّه فلا- أصل هناك، لأنّ الاستحقاق و عدم الاستحقاق كلاهما يحتاج إلى دليل، و إن جعلناها اصوليّه فمن حيث نفس الحكم بالقبح و عدمه لا أصل كما لو جعلناها كلاميّه، و من حيث الأثر المقصود منها فالأصل البراءه كما لو جعلنا المسأله فقهيّه.

أقول: لا أصل فى الحقيقه فى المسأله، و جريانه فى الأثر المقصود يرجع إلى الحكم الفرعى.

الثانى: أنّ الفعل المتجرى به مثل شرب الماء باعتقاد أنّه خمر غير قبيح ذاتا، و لا يكون فاعله مستحقاً للعقاب فى نفسه، و اعتقاد قبحه و أنّه يوجب الاستحقاق لا يؤثّر فى ذات الفعل، بأن يصير سببا لاستحقاق العقاب و القبح، فهو باق على ما هو عليه بالذات و هو المطلوب.

و فيه أنّ الخصم يدعى كونه سببا لاستحقاق العقاب عليه بسبب طرؤ عنوان آخر غير عنوانه الأولى يعنى عنوان التجرى، و لا منافاه بين كون الفعل مباحا بل مندوبا لو خلى و نفسه، و محرّما بسبب عنوانه الثانوى كمقدمات الحرام، إذا لم تكن محرّمه بالذات، و كالتشريع.

الثالث: ما مرّ (١) سابقا من عدم معقوليته. حرمة التجرى (٢) بوجوه ثلاثه:

أحدها: لزوم اجتماع المثليين بكون الشىء حراما فى نفسه و باعتبار تعلق القطع به أيضا.

و مرّ جوابه بأنّ الموضوع متعدّد.

ثانيها: أنّ توجيه الخطاب بحرمة غير ممكن لكون عنوان التجرى عنوانا مغفولا

ص: ٩٠

١- ١) فى الحاشيه ش ٣٨.

٢- ٢) فى الاصل: و كالتشريع على ما مرّ سابقا من عدم معقوليته و تشريع حرمة التجرى.

ثالثها: عنوان التجزى عنوان غير مقدور فلا يمكن تعلق التكليف به.

وقد مرّ جوابهما من أنّ مقدوريه القدر المشترك بينه وبين سائر المعاصى كافيه فى صحه التكليف، وإن كان مغفولا عنه بعنوانه الخاصّ

وقد تفضّن المستدلّ لهذا الوجه من الجواب و ردّه بان المتجزى لم يقصد العصيان بالقدر المشترك، وإنما قصد العصيان الخاصّ الذى لم يحصل، والجواب أنّ قصد القدر المشترك يحصل بقصد الخاصّ، فلم يقع الخصوصيه من المتجزى، وقد وقع القدر المشترك وقد سبق تحقيقه و توضيحه فى المقدمات فراجع.

و يشهد لما ذكرنا أنّ المستدلّ قد سلّم على ما سيأتى نقل كلامه -أنّ قصد المتجزى حرام عقلا لا فعلا، ولا شكّ أنّه لا وجه لحرمة القصد إلا باعتبار تعلقه بالقدر المشترك، وإلا فكيف يقول هو بحرمة مع تخلف القصد الخاصّ الذى لم يقع متعلقه.

٤٨-قوله: وقد يظهر من بعض المعاصرين التفصيل فى صورته القطع... (ص ٩)

أقول: المراد صاحب الفصول ذكره فى مباحث التقليد فى فصل معدوريه الجاهل، و محصّل مراده أنّ التجزى بنفسه مقتضى للقبح و التحريم لو لم يعارضه جهه محسّنه بمصادفته واجبا واقعيّا توصيّلنا يكون رعايه مصلحته أو مفسده تركه أهمّ فى نظر الشارع عن مراعاة قبح التجزى، فلا جرم يكون تابعا لأهمّ المصلحتين.

و محصّل جوابه: التحقيق على ما استفاد من كلام المصنّف فيما يأتى أنّ التجزى يقتضى كون الفعل قبيحا بمعنى كون الفعل سببا لاستحقاق الذمّ، ولا يمكن أن يعارض هذا القبح حسن الفعل واقعا بمعنى كونه ذا مصلحه، مع أنّ المكلف لا يعلمها حتى يترتب على فعله استحقاق مدح و استحقاق الذمّ من جهه التجزى و هذا الجواب لا معدل عنه.

ثمّ قول المفضّل: «إلا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القربه» إشارة إلى

أن استدراك الجبهه الواقعيه منحصر فى الواجب التوصلى دون التعبدى، فإن استدراك مصلحته متوقف على قصد القربه المفقود فى المقام بالفرض.

و أيضا قوله: «و هذا الاحتمال حيث يتحقق عند المتجرى لا يجديه- إلى آخره-» يريد به أن الأخذ بخلاف الطريق المنسوب مراعاة لاحتمال كونه ذا مصلحه غالبه على حسن الامتثال بالطريق لا يجديه و لا يجوزُه العقل، لأنه طريق غير مأمون، بخلاف الأخذ بالطريق فإنه طريق مأمون صادف أم لم يصادف. و كان الأولى إسقاط ذكر هذا الاحتمال، و مراعاته و إن كان حقا إلا أنه لا كرامه فى ذكره فى هذا المقام.

٤٩-قوله: يرد عليه أولا منع ما ذكره... (ص ١١)

أقول: يريد به أن التجزى عله تامه للقبح، فلا- يمكن عروض الصفه المحسنيه له أميا على مذاق غيره فهو عله تامه للقبح بمعنى استحقاق الذم بفعله، و على أى تقدير يكون الحكم موافقا لجهته و لا يمكن أن يكون الحكم على خلاف جهته لقضيه كونه عله تامه للقبح و يلائمه الحرمة، إلا- أنه يرد عليه أنه و لو فرض كون التجزى عله تامه للقبح يمكن أن يكون على خلاف جهته إن كان ذلك واجبا أو حراما أهم فى نظر الشارع، و هذا من باب ارتكاب أقل القبيح فى صورته المزاحمه كما لو دار الأمر بين ارتكاب حرام أو ترك واجب مثلا مع العلم بأن مراعاة أحدهما أهم فى نظر الشارع فإن الحكمين ثابتان فى الواقع و قد علم بهما المكلف، إلا- أن أحدهما فعلى دون الآخر بالعجز عنه. لكن هذا الإيراد لا ينفع المفضل، لأن كلامه ناظر إلى جهات المصالح و المفسد المقتضيه للحكم، و لا- ريب أنه لو كان للفعل جهات للحسن و القبح مختلفه يلزم فى حكمه جعل أن يكون الحكم تابعا للراجح منهما بعد المعادله و الكسر و الانكسار، فهنا حكم واحد موافق للراجح من المصالح، و هذا بخلاف مسأله ارتكاب أقل القبيح، فإن ما هو أقل قبحا قبيح و حرام مجعول إلا أن الضروره جوزت ارتكابه على قبحه و حرمة فرارا عن ارتكاب ما هو أفصح و أشد حرمة فهنا

حكمان مجعولان لا يمكن موافقتهما جميعا فيقدم الأهم و الآخر معذور فيه.

٥٠-قوله:مضافا إلى الفرق بين ما نحن فيه و بين ما تقدم

أقول:لم يبين وجه الفرق،و لعل وجهه أن قبح التجزى بالافتضاء فيما نحن فيه مفروض،و إنما الشك في طرؤ المانع،بخلافه في الدليل السابق فإن الشك كان في أصل اقتضاء التجزى للقبح،و هذا الفرق و إن كان صحيحا إلا أنه غير فارق،إذ لا يتفاوت الأمر بعد عدم العلم بوجود العلة التامة للحكم،سواء كان من جهة الشك في المقتضى أو بعض أجزائه و شرائطه أو من جهة الشك في وجود المانع و كيف ما كان يجوز كون الأمر الخارج عن قدره منشأ لعدم وجود القبح في الخارج،و عليه يبتنى دعوى المدعى هنا و منع الدليل الظنى السابق،فإذن المعتمد هو الجواب الآخر الذى يذكره بعده و قد قررناه و شيدناه عند التعرض لأصل كلام المفصل فتدبر.

٥١-قوله:ثم إنه ذكر هذا القائل في بعض كلماته أن التجزى إذا صادف المعصيه.

(ص ١٢)

أقول:ذكر في الفصول هذا الكلام في مبحث مقدمه الواجب في مقام الرد على المحقق القمى.و توجيه كلامه أنه لا ريب أن العصيان الحقيقى موجب لاستحقاق العقاب عليه باعتبار نفس الفعل المحرم،و قد فرضنا أن التجزى على المولى أيضا موجب للاستحقاق،و هذا العنوان متحقق في العصيان الحقيقى أيضا،فيتعدّد عله الاستحقاق فيه و يتداخل العلتان و يحصل هناك استحقاق واحد أو يحصل استحقاقان،لكن يترتب عليهما عقاب واحد،من قبيل تداخل المسببات و الأول من قبيل تداخل الأسباب،و لعل السر في حكمه بتداخل العقابين في العصيان الحقيقى هو الإجماع و ضروره على عدم التعدد،و إلا فليس في حكم العقل ما يوجب هذا التداخل إلا على القول بأن الأصل في الأسباب المتعدده المجتمعه هو التداخل إما

ص:٩٣

تداخل الأسباب و إما تداخل المسببات على اشكال فى جريان الأصل المذكور فى مثل ما نحن فيه.

و كيف كان فيرد عليه منع تعدد المقتضى للعقاب حتى يتكلم فى التداخل و عدمه.

بيان ذلك إن حكمتنا بحرمة التجزى.

إما أن يكون لعله مشتركه بينه و بين العصيان الحقيقى و هو الهتك و الجراه و حينئذ ليس فى العصيان الحقيقى إلا جهه واحده مقتضيه لاستحقاق العقاب، و هى العله المشتركه بينه و بين التجزى و قد سبق أن الحق و التحقيق صحه هذا الشق من التردد، و أن وجه حرمة التجزى وجود ما هو مناط الحرمة فى المعصيه الحقيقيه بعد تحليل جهات الفعل أو الترك المبعوض فيه فتذكر.

و إما أن يكون لعله خاصه به كأن يقال كما أن مخالفه المولى حقيقه موجب لاستحقاق العقاب كذلك مخالفته اعتقادا غير مطابق للواقع أيضا موجب له بحكم العقل، فلا ريب على هذا أيضا عدم إمكان اجتماع جهتي الاستحقاق فى مورد واحد، بل ليس فى العصيان الحقيقى إلا جهه واحده [و هى المخالفه الحقيقيه، و فى المخالفه اعتقادا غير مطابق للواقع أيضا ليس إلا جهه واحده] و هى المخالفه الخياليه و لا يجتمع المخالفه الحقيقيه و الخياليه جزما لكونهما متقابلين هذا.

و لكن الذى يظهر من المصنف أنه سلم تعدد الموجب للعقاب فى العصيان الحقيقى على القول بحرمة التجزى و التزم بتعدد العقاب عليه كما يكشف عنه قوله: «و لم يعلم معنى محصل لهذا الكلام إلى قوله: لا وجه للتداخل إن اريد به وحده العقاب فإنه ترجيح بلا مرجح - إلى آخر ما ذكره -».

أقول: إن أراد صاحب الفصول بالتداخل ما أشرنا إليه من كونه من قبيل تداخل الأسباب أو من قبيل تداخل المسببات فليس هناك ترجيح يكون بلا مرجح، بل يكون معنى التداخل على الأول أن السببين يؤثران أثرا واحدا كما فى سائر موارد تداخل الأسباب، و على الثانى أن المسببين يوجدان بوجود واحد كما فى سائر

تداخل المسببات فلا ترجيح بلا مرجح.

نعم يبقى الكلام فى الأصل المذكور و تطبيقه على ما نحن فيه، أما الأصل فالمختار المحقق فى محله عدم التداخل إلا بدليل مفقود فيما نحن فيه بالفرض، و أما عدم تطبيقه على ما نحن فيه، فلأنّ مورد التداخل فيما إذا كان الأثر شيئاً واحداً و لعلّ فيما نحن فيه أحد السببين علّه لاستحقاق نوع من العقاب، و الآخر علّه لاستحقاق نوع آخر منه فكيف يحكم بالتداخل مع الجهل بأنّ عقابهما من سنخ واحد أم لا؟ و يا ليت المصنّف [بدل] أقوله: لا وجه للتداخل فى هذا القسم من التريد بما ذكرنا من أنّه لا دليل عليه مع أنّه خلاف الأصل، و أنّه متوقّف على إثبات كون عقابهما من نوع واحد و لم يعلله بالترجيح بلا مرجح لكى يرد عليه ما أوردناه.

نعم ما أوردته على الشقّ الثانى من ترديده صحيح إلا أنّ الظاهر بل المتيقّن أنّ القائل لم يردّه، بل أراد المعنى الأوّل، و كيف الظنّ بصاحب الفصول بأنّه أراد من تداخل العقابين عقاب واحد شديد يعادل عقابين فى الألم و النكايه، و الظاهر أنّ المصنّف أيضا لم يشكّ فى عدم إرادته هذا الاحتمال، لكن جرى على ما هو دأب المناظره من ذكر جميع احتمالات كلام الخصم و لو كان فى غايه البعد، و تضعيف الكلّ لأجل إتقان المدعى هذا.

و قد بقى فى المسأله أمر آخر ينبغى التنبيه عليه، و هو أنّ حرمة التجزى على القول به شرعى أو عقلىّ صرف ليس بشرعى، و جهان بل قولان.

توجيه الأوّل أن يقال: بعد ما حكم العقل بقبح التجزى و أنّه سبب لاستحقاق الدّمّ و العقاب يثبت بقاعده الملازمه بين حكم العقل و الشرع أنّه حرام شرعى كسائر ما يستقلّ بقبحه العقل مثل الظلم و الكذب و غيرهما ممّا يحكم بحرمة شرعا بقاعده الملازمه.

توجيه الثانى أن يقال: حكم العقل بحرمة التجزى من قبيل حكمه بحرمة العصيان فى المعاصى الحقيقيه، فلا يقال إنّ فعل الزنا مثلا حرام شرعى و عنوان العصيان الذى

يحصل به و يحكم بقبحه العقل حرام آخر شرعى بقاعده الملازمه، حتى يتحقق فى ضمن هذا الفعل الواحد محرمان شرعيان، بل يقال: إن حكم العقل بقبح عنوان المخالفه و العصيان و حرمة إرشادى كما فى حكمه بحسن الإطاعه، فإنه إرشادى لا يصير بقاعده الملازمه حكما شرعيا مولويا، و من هنا يحمل الخطابات الوارده فى الشرع من هذا القبيل، كقوله تعالى: أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (١) على الإرشاد لا التكليف، فنقول: إن حكم العقل بقبح التجزى نظير حكمه بقبح المعصيه إرشادى لا يفيد تكليفا شرعيا بل هو عينه لا نظيره على ما تقدم سابقا فى دليل حرمة التجزى من أن مناط الحرمة فى المعصيه الحقيقيه و التجزى شىء واحد و هو الجراه على المولى و هتكه و عدم المبالاه بشأنه فى أوامره و زواجه.

و تحقيق المقام موقوف على تحقيق ملاك إرشاديه أوامره و ميزان الفرق بينها و بين الأوامر المولويه فنقول فيه وجوه:

الأول: ما قيل من أن الضابطه فى ذلك أنه إن كان الحسن الذى يستدرک بإتيان متعلق الأمر و كذا القبح الذى يتبع إتيان متعلق النهى متوقف على وجود ذلك الأمر أو النهى فهذا تكليف شرعى مولوى ليس بإرشادى و ذلك كالأمر بالصلاه و النهى عن الزنا، فإن ما يتبعهما من حسن الإطاعه و قبح المعصيه المستلزمه لاستحقاق الثواب و العقاب موقوف على ذلك الأمر أو النهى و إلا لم يكن الفعل حسنا أو قبيحا بمعنى استحقاق المدح أو الذم و الثواب أو العقاب عليه، و إن كان ما يستدرک من إتيان متعلق الأمر أو النهى لا يتوقف على وجودهما بل يستدرک و لو على تقدير عدمهما، فهذا الأمر أو النهى إرشادى ليس بمولوى و ذلك كأوامر الإطاعه، فلو فرض عدم ورود هذه الأوامر فى الشرع و خليا و حكم العقل فقط، كفانا فى استدراك ما يترتب على الإطاعه و المعصيه بحكم العقل، و بعبارة اخرى لو أمر الشارع أو نهى فى هذا

ص: ٩٤

المورد أمرا مولويًا لغى، لاستفاده ذلك الأمر و النهى بعينه من حكم العقل لا يزيد الأمر الشرعى أو النهى الشرعى لنا شيئاً لم نستفده، وقد فرّع القائل على هذا الضابط كون حرمة التجزى عقلياً إرشادياً لا- شرعياً مولويًا إذ لو ورد من الشرع النهى عن التجزى أيضاً لا نستفيد منه أزيد ممّا حكم به العقل من قبحه، فعلى هذا حرمة التجزى عقلياً لا شرعى.

لا يقال: إن سلّمنا حرمة العقليّ نحكم بحرمة الشرعيّ بقاعده الملازمه.

لأننا نقول: قاعده الملازمه ليست متكفّله لحال الأحكام الإرشاديّ على ما هو مبين فى محلّه و لو سلّم فإنّه يثبت الحكم الشرعى على حسب حكم العقل إرشادياً يكون فى حكم الشرع أيضاً إرشادياً لا مولويًا.

و الجواب عنه أمياً أو لا- فبالنقض بسائر ما يستقلّ بحكمه العقل كحرمة الظلم و الكذب و غيرهما، فيلزم من هذا البيان أن يكون كلّها أحكاماً إرشاديّة غير مولويّة بالضابط المذكور، إذ لا استفاد من نهى الشارع عن الظلم أزيد ممّا استفيد من حكم العقل، بل لا يبقى لقاعده الملازمه حينئذ مورد، إذ يصير الأحكام العقليّة بأسرها إرشاديّة غير شرعيّة، فأين مورد القاعده؟

و أمياً ثانياً: فبالحلّ و أنّا لا- نسلّم عدم الفائده فى أمر الشارع بالإطاعه أمراً مولويًا و كان ما يستدرّك بعد هذا الأمر عين ما يستدرّك قبله بل يكون بعد الأمر عنوان الإطاعه أيضاً واجبا شرعياً كأصل الفعل المعنون بهذا العنوان، و يترتب عليه ثواب آخر بموافقه أو عقاب آخر بمخالفته مضافاً إلى ما يترتب على أصل الفعل من الثواب و العقاب، غايه الأمر أنّ هذا العنوان يتحقّق بإتيان أصل الفعل أو تركه و لا يحتاج فى الوجود إلى مثونه شىء آخر و لا ضير فيه.

الثانى: أنّه لو كان أوامر الإطاعه أوامر شرعيّة يلزم التسلسل فى الأمر، مثلاً لو كان الأمر بإطاعه أمر الصلاة أمراً شرعياً يلزم إطاعه هذا الأمر أيضاً كالأمر بنفس الصلاة، فيكون إطاعه الأمر بإطاعه أمر الصلاة أيضاً مأموراً به بأمر شرعى يجب

إطاعته ثمّ ننقل الكلام إلى هذا الأمر و هلمّ جرّا حتّى يتسلسل.

و يتفرّع على هذه الضابطه أن يكون حرمه التجزّي شرعيّه لعدم لزوم التسلسل على تقديرها لأنّ حكم العقل حينئذ أنّه لا تعص بالتجزّي لا أنّه تتجزّي (1) بالتجزّي.

و الجواب أمّا أولاً: فإنّه يمكن أن يكون فى الأمر بالإطاعه بسائر الواجبات مصلحه يقتضى ذلك الأمر، بخلاف الأمر بأوامر الإطاعه فلم يكن له تلك المصلحه، و يكون الأمر الاول شرعيّاً دون غيره حتّى يتسلسل. نعم من لا يدرك تلك المصلحه يرى (2) الأمر بالإطاعه فى سائر المراتب متساويه فيما نعقله إلاّ أنّنا لا نعلم بعدمها أيضاً و لزوم التسلسل متوقّف على العلم بعدمها، و أنّ الإطاعه و إطاعه الإطاعه و هكذا إلى ما لا يتناهى متساويه فى نفس الأمر بحيث لو كان إحدى مراتبها واجبا شرعيّاً كان المراتب الباقية أيضاً كذلك و لم يعلم ذلك.

و أمّا ثانياً: فإنّ هذا التسلسل على تقدير لزومه ليس من التسلسل المحال، إذ يمكن للأمر تصوّر مراتب الإطاعه الطويله إلى ما لا يتناهى، و الأمر بها بإنشاء واحد، و يمكن للمأمور أيضاً امتثال جميع هذه المراتب الغير المتناهيه بفعل واحد، فأين المحال؟ و السرّ فيه أنّ التسلسل المحال إنّما هو فى الامور المتأصّله الخارجيه لا فى الامور الاعتباريه الانتزاعيه مثل عنوان الإطاعه و العصيان و نحوهما.

الثالث: أنّ أمر الشارع بوجوب الإطاعه موافق للأمر العقلى بوجوبها بقاعده الملازمه، و لا شكّ أنّ الأمر العقلى إرشادى فكذلك الشرعى لا يكون إلاّ إرشادياً، ضروره أنّ الملازمه بين حكم العقل و الشرع تقتضى اتّحاد كيفيه الحكم أيضاً كأصل الحكم، لكن هذا إنّما يتمّ لو استفدنا أمر الشارع بالإطاعه من قاعده الملازمه، و أمّا إذا استفدناها من الأوامر الوارده فى الشرع لفظاً مثل قوله تعالى أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ (3) فيمكن كونها مولويه.

ص: ٩٨

١-١) - لا أنّه لا تتجزّر بالتجزّي. ظ

٢-٢) - فى الاصل: و يرى.

٣-٣) - النساء: ٥٩.

اللهم إلا أن يقال: إننا نفهم من ظاهرها موافقه حكم العقل لا حكم آخر من الشرع مضافا إلى الأمر بما يتحقق به الإطاعه كالصوم و الصلاة.

الرابع: أن الضابط في الحكم الإرشادي في مثل الإطاعه و العصيان أن يكون كالتكرار بحكم منجز آخر من قبل المولى الذى يجب إطاعته و يتعلّق ذلك الأمر أو النهى بعنوان ثانوىّ لما أمر به أو نهى عنه سابقا بحيث يكون الغرض من الأمر الثانى أيضا استدراك المطلوب من الأمر الأوّل.

بيان ذلك أن الأمر الإرشادى على أقسام:

الأوّل: أن يكون مثل أوامر الطبيب لا يقصد منها سوى الإعلام بكيفيه علاج المرض، و ليس هناك إزام و إرادته بوقوع متعلّق الأمر، بل ربما لا يريد وقوع المأمور به، كأن يكون المأمور عدوّا للأمر يريد هلاكه لا برأه من مرضه، و قد أشار المحقّق القمى إلى هذا القسم من الإرشاد، و قال: إنّ الأمر مستعمل فى الإخبار مجازا فقول الطبيب: «اشرب الدواء» فى مقام قوله: «شرب الدواء نافع لهذا المرض» لكننا نمنع كون الأمر مستعملا فى الإخبار بل ندعى أن الغرض من الأمر ذلك من باب الكنايه بأن استعمل الأمر فى الإنشاء لينتقل منه إلى القضيه المذكوره.

الثانى: أن يكون مثل الأمر بالمقدّمه يقصد منه الحتم و الإزام، و يراد وقوع متعلّقه، لكن الغرض من وقوعه ليس خصوص نفسه، بل الغرض من وقوعه حصول غيره، لأنّ المصلحه فى ذلك الغير. و من هذا القبيل سائر الأوامر الغيريه كالأمر بما لا يتم الواجب إلاّ به و أوامر الاحتياط و الأمر بالعمل بالطرق و الأمارات، فإنّ هذه الأوامر يراد منها الحتم و الإزام جزما لكن الغرض منها حصول ذى المقدّمه فى الأوّل، و المأمور به النفسى فى الثانى و ما أدى إليه الطريق فى الثالث.

الثالث: أن يكون مثل الأمر بالإطاعه يقصد منه الحتم و الإزام أيضا، لكن الغرض منه وقوع متعلّقه على النحو الذى امر به بعنوان آخر، و هو فى قوه تكرر الأمر الأوّل، و لا يترتب على موافقه هذا الأمر كسابقه سوى ما يترتب على الأوّل لا غير، و لا ريب

أن المراد من إرشاديه أوامر الإطاعة هو هذا المعنى.

و عليه يكون حرمه التجزى شرعيًا مولويًا لا- إرشاديًا إذ لا- يكون هناك نهى آخر حتى يكون النهى عن التجزى وسيله إلى موافقته بحيث يكون كالتكرار له.

و من هذا القسم من الإرشاد النهى عن إلقاء النفس فى التهلكه فى قوله تعالى:

لا- تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ (١) إن اريد من التهلكه العقاب الا-خروى المترتب على مخالفه الأوامر و النواهى الشرعيه، فإنه كالتأكيد لتلك الأوامر و النواهى كما لا يخفى، و إن اريد من التهلكه المضارّ الدينويّه فالنهى شرعىّ مولويّ بظاهره، يستفاد منه التحريم الشرعىّ، إلا- أن يراد منه إرشاده إلى أن إلقاء النفس فى التهلكه يترتب عليه المضرّ الموجوده به و هو خلاف الظاهر، و إن اريد منه الأعمّ من المضارّ الاخرويّه و الدينويّه فبالنسبه إلى الأوّل إرشاد و بالنسبه إلى الثانى شرعىّ، و لا يلزم استعمال اللفظ فى معنيين، إذ النهى حينئذ مستعمل فى القدر المشترك، و هو الإلزام بالترك الذى هو حقيقه معنى النهى.

فإن قلت: على هذا البيان يلزم أن يكون الأمر بإطاعة الوالدين و الزوج و السيد و أمثالها أيضا إرشاديًا و لم يقل به أحد.

قلت: إن كان الغرض من الأمر بإطاعة الوالدين أن ما يترتب على مخالفتها مترتب عليها فلا تخالفهما لكى تتعرض لعقوبتهما فلا ريب أن هذا الأمر إرشادىّ، و إن كان الغرض أن إطاعه الوالدين محبوب للآمر مطلوب له كما هو ظاهر الأمر بحيث يصحّ للآمر عقابه على مخالفته أيضا كما يصحّ للوالدين ذلك مثلا بالفرض فهذا الأمر شرعىّ مولويّ ليس كالتأكيد لأمرهما كما هو واضح.

و ممّا ذكرنا من أن أوامر الاحتياط يراد منها الحتم و الإلزام و لو كان غيريّا يندفع ما قيل من أنه لا يجوز الاقتداء بمن يصلّى احتياطا لاحتمال اشتغال ذمّته بالصلاه،

ص: ١٠٠

بتقريب أنّ المصلّى لو لم يكن مشغول الذمّه فى الواقع لم يكن ما يأتى به صلاه صحيحه حتّى يصحّ الاقتداء به، بل يكون لغوا مع أنّه لا بدّ فى صحّحه الاقتداء إحراز كون ما يفعله الإمام صلاه صحيحه، فكيف يصحّ الاقتداء بهذا الإمام فى هذا الفعل المرّدّد بين كونه صلاه أو عملا لغوا.

وجه الاندفاع أنّ ما يفعله الإمام مأثور به على كلّ تقدير، لأنّه إن كان مشغول الذمّه واقعا فما يفعله صلاه صحيحه واقعا، وإلا كان مأثورا بإتيان هذا الفعل بالأمر الغيرى، فيصحّ من هذه الجهه، لأجل هذا الأمر، غايه الأمر عدم ترتّب الثواب عليه، ولا كلام لنا من جهته، وإنّما الغرض إثبات الصحّحه ليتفرّغ عليه صحّحه الاقتداء. نعم لو منعنا من كون أوامر الاحتياط يراد بها الحتم و الإلزام، و قلنا بأنّها من قبيل القسم الأوّل من الإرشاد تمّ ما ذكره القائل. فتدبّر.

٥٢-قوله: نعم لو كان التجزّى على المعصيه بالقصد إلى المعصيه. (ص ١٢)

أقول: و فى بعض النسخ بدل قوله «نعم» بقوله «و اما» و لم يتّضح ما أراده من هذا الاستدلال، فيحتمل أن يكون مراده أنّه لو لم يتمّ الأدلّه المذكوره لحرمة التجزّى يمكن الاستدلال لها بظاهر الأخبار إذا كان التجزّى بمجرد القصد لكن لا يلائم ذلك ما سيأتى منه من تسويه جميع أقسام التجزّى و التأمل و التردد فيها على نسق واحد.

و يحتمل أن يكون مراده أنّه إن قلنا بحرمة التجزّى. يجب تخصيصه بغير ما كان بالقصد لا- يترتب عليه العقاب الفعلى بسبب العفو، و إن كان مشتركا مع باقى الأقسام فى أصل الاستحقاق.

و كيف كان نقول: لا ريب أنّ مناط حرمة التجزّى فى حكم العقل جار فى قصد المعصيه الحقيقيه، بل قصد ما يعتقد معصيه و لم يكن معصيه، سواء ارتدع عن فعل ما قصده بنفسه أو برادع خارجى، و لو كان ذلك عدم القدره عليه حين أراد أن يفعل، و هكذا يجرى المناط فى ارتكاب مقدّمات المعصيه الحقيقيه أو الحكميه إذ التجزّى

على المولى و هتكه حرام إذا فعلناها بقصد ترتب الحرام، أو كانت سببا، وإلا فهو من المحرّمات الأصليّة. فافهم.

نعم إطلاق لفظ التجري على القصد المجرد أو ارتكاب المقدمات لعلّه خلاف ما اصطالحوا عليه، وفيه تأمل، إلا أنّه لا تفاوت بينها في الحكم.

٥٣-قوله: فالمصرّح به في الأخبار الكثيره (١) العفو عنه و إن كان يظهر من أخبار آخر (٢) العقاب على القصد أيضا. (ص ١٢)

أقول: كلا الطائفتين من الأخبار يدلّ على حرمة التجري بالقصد على تقدير تماميه دلالتها.

أمّا الطائفة الاولى فلائذ العفو فرع الاستحقاق فإنّ الظاهر من قوله عليه السّلام «تبه السوء لا- تكتب» (٣)، أنّه ينبغي أن يكتب بمقتضى العدل و لا يكتب بالإحسان و التفضّل. و أمّا الطائفة الثانية فواضح أنّها كذلك.

٥٤-قوله: مثل قوله: تبه الكافر شرّ من عمله (٤). (ص ١٢)

أقول: دلالة الروايه على حرمة قصد المعصيه و أنّه يعاقب عليه غير واضح، لأنّ الظاهر منها أنّ ما يضره الكافر و يعتقده من الكفر شرّ ممّا يعمل به بجوارحه، و لا- شكّ في أنّ ما ينويه الكافر من المحرّمات الأصليّه، لأنّه خلاف ما امر به من الإيمان و رفع الكفر. سلّمنا دلالتها على أنّ قصد الكافر للمعصيه معصيه، لكن لا- ينافى ذلك العفو عنها، فلا تعارض، سلّمنا ذلك أيضا، لكنّه خاصّ و ما دل على أنّ تبه السيئه لا تكتب عامّ فليخصّص به. و فيه مناسبه اخرى أيضا لأنّ الكافر ليس محلا للتفضّل و الإحسان بالعفو الثابت للامتنان.

ص: ١٠٢

١-١ - البحار: ٢٤٥/٦٨.

٢-٢ - المحاسن: ٣٣١.

٣-٣ - البحار: ٢٤٦/٦٨.

٤-٤ - المحاسن: ٢٦٠. الوسائل ٣٥.

٥٥-قوله: وقوله: إنما يحشر الناس على نياتهم (١). (ص ١٢)

أقول: لا- دلالة فيه لما أراده بوجه، لأنّ الظاهر من الخبر أنّ حشر الناس على حسب نياتهم و اعتقاداتهم في حسن الحال و سوء الحال، و لا ينظر إلى صورته أعمالهم بل إلى ما نوا فيها من الخير و الشرّ.

٥٦-قوله: و ما ورد من تعليل خلود أهل النار في النار (٢).. (ص ١٢)

أقول: لعلّ الظاهر منها أنّ البناء على المعصية دائماً من أكبر المعاصي، و البناء على الطاعة كذلك من أعظم الطاعات، و ذلك سبب الخلود، غايه ما في الباب أنّه من أفعال القلب، لا- من أفعال الجوارح، لا- أنّ القصد إذا تعلّق بالمعصية يوجب الخلود في النار، و إذا تعلّق بالطاعة يوجب الخلود في الجنة، و كم فرق بين المعنيين، فإنّ العبد لو قصد العصيان، ثمّ عصى لا يعدّ عند العقل و العقلاء مستحقاً لعقابين، بخلاف ما لو كان بانياً على العصيان دائماً و عصى أيضاً، فيستحقّ عند العقل عقابين، و ذلك ظاهر.

٥٧-قوله: و ما ورد من أنّه إذا التقى المسلمان بسيفهما (٣). (ص ١٢)

أقول: يمكن أن يكون الوجه في دخول المقتول في النار أنّه داخل في عنوان المحارب، لتشهير السلاح على المسلم، و أنّه معصية توجب الحدّ على ما هو مذكور في باب الحدود، إلاّ أنّ ذلك ينافي تعليله بأنّه أراد قتل صاحبه فليتأمل.

٥٨-قوله: و ما ورد في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام...

(ص ١٢)

أقول: يدلّ هذه الأخبار على أنّ هذه الأفعال بهذا القصد من المحرّمات الأصليّة،

ص: ١٠٣

١-١ - المحاسن: ٢٦٢.

٢-٢ - المحاسن: ٣٣١.

٣-٣ - التهذيب: ١٧٤/٦.

لا أن العقاب على القصد لتعلقه بمقدمه المحرم كما هو مراد المصنف.

٥٩-قوله: وفحوى ما دل على أن الرضا بفعل كفعله. (١) (ص ١٣)

أقول:مدلول الروايه أن الرضا بالإثم من الأفعال المحرّمه القلبيّه،و أين ذلك من حرمه القصد إلى المعصيه،و كذا يجاب عما ورد في تفسير قوله تعالى: فَلَمَ قَتَلْتُمُوهُمَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢).

٦٠-قوله:و يؤيده إنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفَاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ . (٣) (ص ١٣)

أقول:مدلول الآيه أن حب إشاعه الفاحشه في المؤمنين من المحرّمات،و أنه ملكه رذيله كالبخل و الكبر و الحسد من الأخلاق المحرّمه،فيجب تهذيب الأخلاق الرديّه بالمجاهده و الرياضه.و كذا قوله تعالى: تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا (٤) في مقام مذمه التكبر و إرادته الفساد نوعا بحسب خلقه لا القصد إليه و لو مرّه كما لا يخفى.

٦١-قوله:وقوله تعالى إِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفُوهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ. (٥)

(ص ١٣)

أقول:مدلول الآيه أن الله تعالى يحاسب ما في الأنفس تبدو أو تخفوه من الاعتقادات الحقه أو الباطله،أو سائر الأفعال القلبيّه ممّا هو محلّ للمحاسبه،لا أن جميع ما في الأنفس من الإدراكات و الخيالات و الإرادات محلّ المحاسبه يحاسبون

ص: ١٠٤

١- (١) -نهج البلاغه قصار الحكم: ١٥٤.

٢- (٢) -آل عمران: ١٨٣.

٣- (٣) -النور: ١٩.

٤- (٤) -القصص: ٨٣.

٥- (٥) -البقره: ٢٨٤.

به، مضافاً إلى أنّ المحاسبه غير العقاب، فإنّها تشمل المباحات أيضاً فتأمل جيّداً.

٦٢-قوله: ويمكن حمل الأخبار الأوّله على من ارتدع عن قصده بنفسه. (ص ١٣)

أقول: الأظهر في وجه الجمع على تقدير تماميه الدّلاله من الطرفين حمل الأخبار الأوّله على القصد المجرّد و الأخيره على التّيه المقارنه للمعصيه الواقعيّه أو مجرّد الاستحقاق، لكنّ الثاني بعيد، لظهور الأخبار في فعلّيه العقاب على التّيه المنافيه للعفو.

٦٣-قوله: ثمّ إنّ التجزّي على أقسام... (ص ١٣)

أقول: قد يزداد في الأقسام القصد إلى المعصيه الحكيمه و الاشتغال بمقدماتها و التلبّس بما يحتمل كونه معصيه برجاء تحقّقها في موارد أصاله البراءه و استصحابها، فإنّه متجزّ أيضاً، بل إذا كان التلبّس لعدم المبالاة بمصادفه الحرام الواقعي لا من جهه الاعتماد على البراءه.

٦٤-قوله: كما في موارد أصاله البراءه و استصحابها. (ص ١٤)

أقول: قد مرّ سابقاً أنّ التجزّي لا- ينحصر مورده في القطع، بل يجري في سائر موارد الأمارات و الاصول، و لذلك قلنا هناك إنّ البحث ليس من مباحث خصوص القطع، و كلام المصنّف هنا شاهد على ذلك، لأنّ الأقسام الثلاثه الأخيره من السّته ليست فيها إلاّ مخالفه أصل من الاصول فتفتّن.

٦٥-قوله: و قد ذكر بعض الأصحاب أنّه لو شرب المباح تشبيهاً بشرب المسكر فعل حراماً. (ص ١٤)

أقول: هذا المثال خارج عمّا نحن فيه موضوعاً و مناطاً، و إن كان فيه جهه للحرمة

من حيث الاستهزاء بالشرع و أحكامه لا من جهة التجزى كما لا يخفى.

٦٦-قوله: وقد قال بعض العامه يحكم بفسق المتعاطى ذلك. (ص ١٤)

أقول: ما ذكره ذلك البعض فى وجه الفسق من دلالتة على عدم المبالاة بالمعاصى غير تام، إذ بمجرد ذلك لا يرتفع العدالة، لأنها إن كانت عباره عن الاجتناب عن المعاصى فعلا فلم يتحقق المعصيه لعدم حرمة التجزى بالفرض كما يدل عليه تعليقه، وإن كانت عباره عن الاجتناب مع الملكة، لأن فعل الكبيره لا ينافى وجود الملكة فضلا عن التجزى الغير المحرم. نعم لو أصر على التجزى و اتفق عدم المصادفه فى الكل فإن ذلك كاشف عن عدم الملكة أو زوالها فيحكم بعدم العدالة حينئذ.

و الحاصل أن الحكم بفسق المتجزى مره أو مرتين على تقدير عدم حرمة التجزى لا وجه له، وكذلك الحكم بفسق تارك الاحتياط فى الموارد التى يجب فيه الاحتياط ليس بصحيح، نظير المتجزى إن لم يعلم بمخالفه الواقع.

بيان ذلك أن القطع و جميع ما يقوم مقامه من الطرق و الاصول مشتركه فى أن من خالف الواقع أيضا تبين أنه معصيه و إن تبين أنه لم يخالف الحكم الواقعى فهو متجزى، و إن بقى مشكوكا يحكم أيضا بأنه معصيه ظاهرا و يحكم بفسق مرتكبه إن كانت كبيره، سوى أصل الاحتياط، فإن من خالفه و لم يعلم أنه خالف الحكم الواقعى أم لا لم يحكم بكونه عاصيا و فاسقا، و السر فى ذلك عدم العلم بتحقيق المخالفه منه، و لعل ما ارتكبه لم يكن حراما واقعا و إن كان مأمورا بالاجتناب بمقتضى الاحتياط اللازم مراعاته، لكن لما كان الأمر بالاحتياط شرعا أو عقلا إرشاديا قد لوحظ فيه المحافظه على المحرم الواقعى فى الدين لا شرعيا لوحظ فيه مراعات الاحتمال تعبدا لم يلزم من مخالفته سوى ما يترتب على مخالفه الواقع إن اتفق، و المفروض عدم العلم بمخالفه الحكم الواقعى، و يتفرع عليه عدم العلم بالعصيان و الفسق.

لا- يقال: إنَّ ذلك يجرى في مخالفه سائر الاصول و الأمارات، إذ لم يعلم فيها مخالفه الحكم الواقعي أيضا و يتفرّع عليه عدم العصيان.

لأننا نقول: أمّا على القول بكون مؤدّى الاصول و الأمارات أحكاما شرعيّه ظاهريّه فظاهر أنّه عاص بمخالفتها سواء خالف الحكم الواقعي أم لا، و أمّا على القول بكون مؤدّاها أعدارا شرعيّه و ليس الأحكام]الآ[الواقعيّه التي قد توصل إليها الأماره و الأصل و قد لا توصل كما هو الحقّ و قد سبق، فالوجه في الحكم بفسق مخالفها أنّ أدلّه حجّيه ذلك الأصل أو الأماره ناطقه بتنزيل مؤدّاهما منزله الواقع في جميع الآثار، إلاّ- أن ينكشف الخلاف، فمن خالفها خالف الواقع بحكم دليل التنزيل، و هذا بخلاف أدلّه الاحتياط، فإنّها لم ينزل الاحتمال منزله الواقع حتّى يلزم من مخالفته مخالفه الواقع و لو تنزيلا، بل مدار الموافقه و المخالفه فيه نفس الواقع الذي روعى جانبه بالاحتياط.

هذا كلّه على تقدير القول بعدم حرمة التجزّي و أمّا على القول بالحرمة فإنّ الظاهر أنّ التجزّي على الصغيره مرّه أو مرّتين لا يوجب فسقا، لأنّ التجزّي على الصغيره لا- يزيد عليها نفسها في حكم العقل إن كان المكلف عالما بأنّ ما أقدم عليه معصيته صغيره، نعم لو اعتقدها كبيره و تجزّي بها و كانت صغيره في الواقع فلا- يبعد أن يكون ذلك كالتجزّي على الكبيره في حكم العقل.

و أيضا لا- ريب أنّ الإصرار على التجزّي مطلقا يوجب الفسق، إذ لا يخلو من أن يكون التجزّي معصيه كبيره يوجب الفسق أوّل مرّه، أو صغيره فيكون الإصرار عليها كبيره، فلم ينفكّ عن ارتكاب الكبيره على كلّ تقدير. مضافا إلى ما مرّ في القسم الأوّل من كشف الإصرار عن عدم الملكه أيضا. فعلى القول بأنّ العدالة هي الملكه يحكم بعدم العدالة من جهتين: عدم الملكه و صدور الكبيره، و على القول الآخر من جهه واحده هي ارتكاب الكبيره.

و أمّا التجزّي على الكبيره مع عدم الإصرار فإن قلنا إنّ معنى الكبيره ما أوعد الله

عليه النار بعنوانه الخاصّ أو ما عدّ في الأخبار كبيره فهذا ليس من ذلك فليس كبيره، و إن قلنا إنّ الكبيره لا- ينحصر في ذلك، بل كلّ ما كان عند الله كبيرا في مرتبه أحد الكبائر المعلومه، فهي أيضا كبيره، فلا طريق لنا إلى معرفه ذلك في التجزّي على الكبائر، إذ يمكن أن يكون التجزّي في كلّ معصيته في مرتبه تلك المعصيه في الصغر و الكبير، و يمكن أن يكون دونها حتّى يلحق بالصغائر، فلا يمكننا الحكم بأحدهما، نعم لو كان عادلا في السابق يحكم باستصحاب العداله، و إلّا فالأصل عدم العداله، إلّا أنّ إجراء هذه الاصول بالنسبه إلى العمل في مقام الشكّ غير ما نحن بصدده من الحكم بالعداله أو الفسق الواقعي فتدبر.

القطع الحاصل من المقدمات العقلية

٦٧-قوله: و ينسب إلى غير واحد من أصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية القطعيه. (ص ١٥)

أقول: لا- يخفى أن ما نسبه هنا إلى الاخباريين من مخالفتهم في الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية فيما يكون كاشفا محضا مخالف لما أسند إليهم في أوّل الكتاب في مقام تقسيم القطع إلى الطريقي و الموضوعي من أنّ الأخباري قائل باعتبار القطع الحاصل من الطرق الشرعيه موضوعا و قد أوردنا هناك أنّ النسبه في غير المحلّ، بل كلامهم ظاهر أو صريح فيما حرّره هنا من إنكار القطع الطريقي الحاصل من المقدمات العقلية مضافا إلى ما مرّ هناك من أنّ عبارته المذكوره ممّا ألحقت في بعض النسخ المتأخّره، و لعلّه ليس من المصنّف، فتدكّر.

ثمّ إنّ يمكن كون إنكار الاخباريين هذا القسم من القطع راجعا إلى ما أنكروه من الملازمه بين حكم العقل و الشرع على ما هو معنون في تلك المسأله، لكن الظاهر أنّه

غيره، و الفرق أن النزاع في تلك المسألة في أنه بعد ما حكم بحسن الفعل أو قبحه بمعنى استحقاق الفاعل للمدح و الذم في حكم العقل فهل يحكم بكونه كذلك في حكم الشرع أيضا حتى يستكشف من ذلك أنه مأمور به أو منهي عنه عند الشارع أم لا، و النزاع هنا في أنه بعد القطع بأن الفعل مأمور به أو منهي عنه عند الشارع و كان ذلك القطع من المقدمات العقلية المحضه فهل هو حجة واجب الاتباع أم لا؟

و ما يقال من أن اتحاد بعض أدلته الأخباريين كـ بعض الأخبار التي استدلوا بها في المقامين كاشف عن اتحاد المقامين عندهم، يندفع بأن اتحاد الدليل لا يستلزم اتحاد المدعى، و يمكن أن يستفاد من دليل واحد أمور متعدده، مضافا إلى اختلاف بعض أدلتهم الأخر، ككون الأحكام العقلية كثير الخطاء على ما استدلوا به في مقامنا كما هو مذكور في المتن

ثم إن مخالفة الاخباريين هنا هل هي في مطلق القطع الحاصل من المقدمات العقلية في اصول الدين و اصول الفقه و الفروع في المستقلات العقلية و الاستلزامات أم يختص ببعض المذكورات؟ ظاهر ما أسند إليهم المصنف، بل ظاهر أكثر عباراتهم المنقوله في المتن و غيرها هو الأول، إلا أن الكلام في أن النزاع بهذا الوجه من العموم معقول أم لا؟ فنقول: لا ريب أنه يمكن المنع عن القطع العقلي بمعنى ترك الخوض في المقدمات العقلية المحضه للقطع أحيانا أو دائما، فإن ذلك لا ستره فيه. و كذا يمكن المنع بمعنى الإلزام على الخوض في المقدمات الشرعيه... (1) أدله القطع الحاصل من المقدمات العقلية، فذلك أيضا أمر معقول، إلا أن الأول إنما يتصور قبل حصول القطع الفعلي، و الثاني بعد حصوله. أمّا المنع عن القطع العقلي بعد حصوله فيما يتعلق بالاصول العقائد و غيرها ممّا لا يترتب عليه عمل، لكي يرجع هذا المنع إلى منع ذلك.

العمل بعد حصول القطع العقلي، فإن ذلك غير معقول، ضروره كونه غير مقدور، فالمنع

ص: ١٠٩

عنه من قبيل التكليف بما لا- يطاق، كان يقول قطعك هذا ليس بحجّه، و هو في قوّه أن يقول أيّها القاطع لا تقطع أو لا تعتقد بقطعك، اللهم إلا أن يكون مراده تعتقد بخلاف قطعك أي ابن في قلبك على خطأ قطعك بناء لا أصل له (كذا) نظير التشريع في عكسه، فكما أنّ المشرّع يبني في قلبه أنّ هذا الذي ليس من الشرع قطعاً منه، كذلك هذا القاطع يبني على خطأ قطعه تحكّماً من نفسه، فهذا المعنى أيضاً أمر معقول و الظاهر أنّه لا كلام في ذلك لأحد، و لا ربط له لما نحن بصدد تحريره من النزاع. و أمّا المنع عن القطع العقلي الفعلي فيما يتعلّق بالفروع الذي [يمكن] إرجاعه إلى المنع عن متابعتة في مقام العمل بمؤداه- و هو العمده في هذا الباب و القدر المتيقّن من قصدهم في هذا النزاع- فهذا هو الذي قد أصرّ على عدم معقوليته في أوّل الرساله، للزوم التناقض في حكم الشارع، و أوردنا عليه هناك بأنّه معقول، بمعنى جواز الردع عنه في مقام التنجّز و العمل على طبقه، و مخالفه الأخباريين في المقام محمول على هذا الوجه، بشاهد أنّهم يستدلّون على مدّعاهم ببعض الآيات و الأخبار الدالّه على أنّ فعليّه العقاب موقوف على بعث الرسل حتّى يكون الحكم بدلالته و دلاله وليّ الله.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ مخالفه الأخباري في المقام في القطع الفعلي كما يفصح عنه ظاهر كلماتهم، لا- القطع الشأني بمعنى صوره القياس الذي من شأنه إفاده القطع لو خلى و طبعه و إن لم يحصل فلا- لمانع، لكن الظاهر بل المتيقّن أنّ مراد المحدث الجزائري (ره) و صاحب الحدائق (رحمه الله) في مقام فرض التعارض بين القطعين على ما سيأتي نقل كلامهما في المتن، ليس إلاّ القطع الشأني، و إلاّ- فكيف ينسب إليهما فرض حصول القطع الفعلي على طرفي النقيض، مع ما هما عليه من الفضل و العقل و جوده الفهم، و لا يبعد أن يكون هذا مراد الجميع فيهنون الخطب، و يرجع النزاع لفظياً.

و كيفما كان ثبوت مدعى الأخباريين يتوقّف على مقدّمتين: أحدهما إمكان عدم حجّيه القطع الكذائي، و ثانيهما ثبوت المنع بالدليل.

أمّا المقدمه الاولى فقد مرّ بيانه مستوفى في أوّل الكتاب، و أنّه يمكن المنع عن العمل بالقطع في مقام التنجيز خلافا للمصنّف (رحمه الله) للزوم التناقض وغيره، وقد سبق ما فيه فتدكّر.

و أمّا المقدمه الثانيه فإنّهم استدلّوا عليها بوجهين: الأوّل ما أشار إليه المصنّف (رحمه الله) أوّلا بقوله: لكثره وقوع الاشتباه و الغلط فيها فلا- يمكن الركون إلى شىء منها، أمّا كثره وقوع الاشتباه و الغلط فيها فمن الواضحات، إذ ما من مسأله- من المسائل العقليه الغير الضروريّه غالبا إلّا- و فيه أقوال من أهل المعقول الذين هم ضرب (كذا) فنّهم و هم في حال كمال عقولهم، و لا شك أنّ سوى واحد منهم على الخطاء، بل يحتمل أن يكون الكلّ على الخطاء، و أنّ الحقّ مخالف لرأى الجميع. و أمّا أنّه لا يمكن الركون إليه مع هذا الوصف فواضح أيضا، لعدم كونه طريقا إلى الواقع حقيقه و الحال هذه، و ما يرى أنّه طريق و كاشف عن الواقع مجرد خيال لا أصل له، و إلّا لما أخطأ بهذه المرتبه من الكثره.

فإن قلت: إنّ القاطع لا يحتمل في نفسه خطاء قطعه و إلّا لزال قطعه. نعم و لكن الفقيه كيف يفتى بوجوب متابعه القطع الذى يعلم أكثره خطائه، و يوقع المقلّدين في هذه الخطايا الكثيره، بل القاطع أيضا إذا لاحظ كثره الخطاء فى القطع العقلى بهذه المثابه لتوقّف عن الاعتماد عليه، و إن لم يحتمل فى كلّ قطع بخصوصه خلافا ما قطع به، و اعتذر بأنّ سلوك نوع هذا الطريق كثير الخطر، فيترك متابعه قطعه الخاصّ لحمايه الحمى. هذا غايه توجيه الاستدلال.

و قد يقال: إنّ كلام الأخبارى هذا و استدلالاته يعمّ مسأله الملازمه أيضا، و يريد إثبات كون العقل معزولا فى استنباط الأحكام الشرعيّه، بل مطلق علوم النظرية. أمّا عدم جواز الاعتماد على القطع العقلى بالحكم الشرعى بمعنى عدم وجوب متابعته فى تنجيز التكليف و إن كان الحكم ثابتا فى نفس الأمر فقد مرّ بيان إمكانه و تقرير الدليل عليه، و أمّا عدم جواز الاعتماد بمعنى عدم جواز إثبات الحكم الشرعى به الذى

عون في قاعده الملازمه، فوجه معقوليته أنّ غايه ما يحكم به العقل أنّ الفعل الكذائي حسن أو قبيح يستحقّ فاعله المدح أو الذمّ، و أنّه يقتضى أمر الشارع أو نهيه عنه نظرا إلى حكمته، لكنّه مع ذلك لا يستلزم أن يكون الشارع قد أمر به أو نهى عنه، إذ التحقيق أنّ فعلية التكليف من الشارع تابعه لمصلحه الامر لا الأمور به، وإن كان الأمور به تكون سببا لمصلحه الأمر غالبا، إلا أنّ المناط في التكليف مصلحه الأمر، و حينئذ فيمكن أن يكون الأمر بما قطع العقل بحسنه خلاف المصلحه، و كذا النهى عمّا قطع العقل بقبحه خلاف المصلحه، كما يشاهد ذلك في عدم تكليف الشارع للصبي المراهق الذي هو في غايه الفطانه و يحكم عقله بقبح المقبّحات و حسن الأفعال الحسنه بمثل العقلاء البالغين، مع أنّ تكليف هذا الصبي و ساير البالغين في حكم العقل سواء لو لم يلاحظ جهه مصالح الأمر، و لعلّ مصلحه عدم تكليف مثل هذا الصبي مراعاة أطراد الحكم لعموم الخلاق، مع أنّ الغالب عدم كمال فطنهم في هذا السنّ.

و أمّا تقريب الاستدلال عليه هو أنّ الأحكام الشرعيّه تابعه للمصالح النفس الأمريّه، و ما يدرك العقل حسنه أو قبحه يتبعه الحكم إذا كان ذلك موافقا لنفس الأمر، و لما وجدنا كثره الاشتباه و الغلط في الأحكام العقليه لم نعتمد على كونها موافقا لنفس الأمر حتّى نحكم بثبوت الحكم الشرعى على طبقها. و ما يقال إنّ القاطع لا يحتمل اشتباهه و خطأه في قطعه فقد مرّ جوابه آنفا.

٦٨- قوله: فإن أرادوا عدم جواز الركون بعد حصول القطع فلا- يعقل ذلك في مقام اعتبار العلم من حيث الكشف، و لو أمكن الحكم بعدم اعتباره لجري مثله في القطع الحاصل من المقدمات الشرعيّه طابق النعل بالنعل. (ص ١٥)

أقول: قد أجاب عن هذا الشقّ من التريديد بوجهين: الأوّل: عدم معقولية طرح الحكم العقلي و ترك الاعتماد عليه بعد حصوله. و الثانى: النقض بكثرة الخطاء في الشرعيّات أيضا بعين التقرير في العقليّات.

أما الأول فقد عرفت وجه المعقولية مرارا فلا نعيده.

و أما الثاني فقد يقال من جانبهم إنّ المكلف إذا قطع من المقدمات الشرعيّة فقد أمن من العقاب بموافقته، وإن خطأ ما أخطأ فهو معذور، بخلاف ما لو قطع من المقدمات العقلية الصرفة فلم يأمن من العقاب على تقدير خطائه.

اللهمّ إلا أن يقال إنّ المقدمات الشرعيّة لا تفي بجميع جهات أدلّه الأحكام الشرعيّة بل لا بدّ من توسيط بعض المقدمات العقلية و يعود المحذور كما لا يخفى على الفطن الخبير بمدارك الأحكام.

٦٩-قوله: إلا أن الشأن في ثبوت كثره الخطاء أزيد من ما يقع في فهم المطالب من الأدلّه الشرعيّة. (ص ١٥)

أقول: قد عرفت الجواب عن كثره الخطاء في الشرعيّات و أنّ المكلف معذور فيها، مضافا إلى منع كثره الخطاء في الشرعيّات بمثابه كثرته في المقدمات العقلية.

و التحقيق في الجواب عن هذا الدليل أنّ بناء العقلاء مستقرّ على متابعه القطع من غير نكير، و لم يثبت من الشارع الردع عنها على ما سيأتي في الجواب عن الدليل الثاني، و يستكشف من ذلك إمضاء الشارع لهذا الطريق في متابعه أحكامه أيضا و إلا لمنع منه، اللهمّ إلا أن يمنع بناء العقلاء على متابعه مثل هذا الطريق الكثير الخطاء مع وجود الطريق المأمون فيه.

٧٠-قوله: قال في عداد ما استدلّ على انحصار الدليل في غير الضروريات الديتية بالسّماع عن الصادقين. (ص ١٥)

أقول: إن أراد بالسّماع عن الصادقين السّماع عنهم مشافهه فله وجه في الجملة، و إن أراد ما هو أعمّ من الأخبار الآحاد المودعه في الكتب التي بأيدينا فلا ينفعه شيئا لأنّ حجّيتها المعركة العظمى للآراء، و اختلفوا فيها هذا الاختلاف الشديد في أصلها

و فى أقسامها و لا- ينتهى مباديها إلى مادّه قريبه من الإحساس ليسكن إليها نفس المحدث أو غيره من أصحابه و غيرهم كما يشاهد ذلك بمراجعته كتب الاصول فى مباحث أخبار الآحاد من أوله إلى آخره حتى أنّ أصحابنا الأخباريين أيضا لم يتفقوا على كلمه واحده، خصوصا فى مقام التعارض، و اعتمدوا على مرجحات ظنيّه غير منصوصه أو منصوصه متعارضه. و دعوى أنّه يحصل القطع بمراداتهم عليهم السلام من هذه الأخبار مع هذا الوصف، و يحصل العصمه عن الخطاء أيضا، و إن كان خطاء فهو معفو عنه فيه ما لا يخفى على الفطن العارف.

٧١- قوله: الدليل التاسع مبنى على مقدّمه دقيقه شريفه تفتّنت لها بتوفيق الله تعالى. (ص ١٥)

أقول: يظهر مما حقّقه فى هذه المقدّمه أنّ نظره إلى مطلق الأدلّه العقليّه المرسومه لا- القطع الفعلى الوجدانى الذى نتكلم عليه، لوضوح أنّ أكثر ما ذكره فى كلا القسمين من العلوم النظرية لا يفيد علما و لا اعتقادا و إن اقتضاه صوره البرهان الذى أقيم على المطلب. فالأولى أن يوجّه كلامه بأنّ ما كان من قبيل القسم الأوّل ممّا ينتهى إلى مادّه قريبه من الإحساس يفيد العلم و الاعتقاد فيتبع، و ما كان من قبيل القسم الثانى ممّا ينتهى إلى موادّ بعيده من الإحساس و يحصل فيه كثره الخطاء فلا يحصل منه علم و لا- اعتقاد، كما نجد ذلك فى أنفسنا من مراجعته ما حقّقه فى جلّ مسائل المعقول فى جميع فنونه، و إن لم نقدر على ردّ أكثر ما أقاموه برهانا على مذاهبهم المختلفه، و مع ذلك لا نجزم بنتائجها، و على هذا التوجيه فالنزاع بيننا و بين المحدث بحسب المعنى فى أمر يسير أو منفى بالمره.

٧٢- قوله: قلت: إنّما نشأ ذلك من ضمّ مقدّمه عقليّه باطله بالمقدّمه النقليه... (ص ١٦)

أقول: لبت شعري أيّ مقدّمه عقلية صحيحه أو باطله يتمسك بها الأصوليون في الشرعيات لا يحتاج إليها المحدث في الفقه، و يتمسك في تلك المقدمه بالسماع عن الصادقين عليهم السلام و بعصمتهم عن الخطأ و كيف كان و نحن نرى مصنفات أصحابنا الاخباريين على طريقه غيرهم مع الاختلاف الواقع بينهم كالاختلاف الواقع بين غيرهم، نعم هم خالفونا في علم الأصول في بعض موارد البراءه. متمسكا بأخبار الاحتياط، و في حججه حكم العقل متمسكا ببعض الأخبار التي سيأتي في الدليل الثاني في مسألنا هذه، و الظاهر أنّ نظر المحدث و غيره من أصحابه إلى ذلك في طرح حكم العقل و التمسك [به] في كتب أصحابنا، و سيأتي من المصنف في مباحث البراءه. و التعادل و الترجيح جملة و افیه من ذلك. هذا مع أنّ جلّ مسائل الفقه، لا يتنى على هذه الاصول، و ما يتنى عليها أيضا لا. ينحصر دليله فيها غالبا، هب أنّ ما ينحصر دليله فيه يتمسك الاخباريون فيها بالأخبار و الاصوليون بحكم العقل أو ظاهر الكتاب، فما ذا يصنع الاخباري في تلك الموارد ممّا يحتاج إلى إعمال مقدّمه لم يثبت ورودها في الشرع كأكثر مباحث أصول الفقه من مباحث الألفاظ و غيرها.

٧٣- قوله: فنقول: إن تمسكنا بكلامهم عليهم السلام عصمنا من الخطاء و إن تمسكنا بغيرهم لم نعصم منه. (ص ١٦)

أقول: يريد العصمه عن الخطاء في الطريق و إلاّ. لزم عدم خطاء من يتمسك بكلامهم عليهم السلام أصلا، و من المعلوم أنّ التمسك بكلامهم عليهم السلام قد يصيب و قد لا يصيب، و إلاّ لما حصل الاختلاف في فتاويهم كما لا يخفى.

٧٤- قوله: قال بعد ذكر الكلام المحدث المذكور: و تحقيق المقام يقتضى ما ذهب إليه. (ص ١٧)

أقول: ظاهر هذا الكلام من السيد المحدث موافقته للمحدث الاسترأبادى فى حججه حكم العقل فى الضروريات الديقيه و فيما كان من مادّه قريبه من الإحساس و عدم حجتيه فى غيره، إلا أنّ ما يستفاد من آخر كلامه المحكى فى المتن تفصيل آخر، قد لوحظ فيه معارضة الحكم العقلى للنقلى. و حكم بالحجيه بمفهوم كلامه فيما لم يعارضه النقل أو عارضه و كان معاضدا بالنقل و على الصوره الاولى يكون مثبتا للحكم و فى الثانيه يكون مرجحا لأحد النقلين على الآخر سواء كان من مادّه قريبه من الإحساس أم بعيده عنه. و بعدم الحجيه فى غيرهما.

و مقتضى كلام المحدث المتقدم عدم الاعتبار بحكم العقل أصلا إذا لم يكن من مادّه قريبه من الإحساس. اللهم إلا أن يقيد كلام السيد بذلك أيضا بقرينه ارتضائه للتفصيل المتقدم من المحدث الاسترأبادى فيكون تفصيلا فى تفصيل.

٧٥-قوله: أمّا البديهيات فهى له وحده. (ص ١٧)

أقول: لعله يريد بالبديهيات المتواترات و الضروريات أو خصوص الضروريات الديقيه ليوافق كلام المحدث المتقدم: و إلا فليس مسأله من مسائل الأصول و الفروع تكون بديهيّا من سائر الطرق البديهيه لا ينازع فيها الأخبارى.

٧٦-قوله: أقول: لا يحضرنى شرح التهذيب حتى ألاحظ ما فرّع على ذلك. (ص ١٧)

أقول: قد يحكى أنه فرّع على ما ذكره من تقديم النقل على حكم العقل فى صوره التعارض فروعا أربعة:

الأول: مسأله الإحباط و التكفير فإنّ العقل يحكم بامتناعه على ما ذكره المتكلمون و النقل وارد بشوتهما فى الكتاب و السنّه.

الثانى: مسأله إرادته الله تعالى التى حكموا فيها بأنّها عين ذاته تعالى بحكم العقل،

و النقل دلّ على كونها زائده على الذات.

الثالث:مسأله إنساء الله تعالى للنبيّ و الإمام فإنّهم حكموا بامتناعه بحكم العقل، و الأخبار الكثيره دلّت على جوازه و وقوعه فى خصوص الصلاه.

الرابع:مسأله أوّل الواجبات فإنّهم حكموا بأنّه معرفه الله أو النظر إليها أو أوّل النظر على مذهبهم بحكم العقل،و السنّه دلّت على أنّها فطريّه ليست بواجبه أصلا.

و فى جميع الفروع قدّم النقل على حكم العقل.

و لا يخفى أنّ كلام السيّد الجزائري من أوّله إلى آخره ككلام المحدث الاسترأبادى المتقدّم،و كلام المحدث البحرانى الآتى ناظر إلى ما ذكرنا سابقا من أنّ الأدلّه العقلية المرسومه فى كتب علم الكلام و غيره لا تعارض الأدلّه الشرعيّه،و لعلّها بملاحظه أنّها لا- تفيد الاعتقاد بالنظر الى كثره وقوع الخطاء و الاشتباه فيها،لا أنّها إذا أفادت القطع الفعلى الوجدانى قدّم عليها الدليل النقلى فى صورته التعارض حتى يرد عليه ما أورده المصنّف،و يبعد كلّ البعد أنّ المحدثين الثلاثة مع ما هم عليه من الفضل غفلوا عن عدم إمكان حصول القطع الفعلى أو الظنّ على طرفى النقيض،و إلّا لكان محلاّ للتعجب كما تعجب عنه المصنّف،بل من أعجب العجائب،لا يليق أن يعدّ صاحبه من أهل النظر و الاستنباط و الفهم و الإدراك و حاشاهم عن ذلك.

٧٧-قوله:إلّا أنّه صرّح بحجّيه القطع الفطرى الصحيح.(ص ١٧)

أقول:المراد من العقل الفطرى الصحيح ليس بواضح،و لعلّ يريد به أحكامه البديهيه ظاهر البداهه،مثل الواحد نصف الاثنين،على ما ذكره فى أوّل كلامه المحكّى فى المتن،و حينئذ لا يخالف كلامه لما ذهب إليه المحدثان المتقدمان كما يشعر بالمخالفه عباره المصنّف بقوله إلّا أنّه صرّح-إلى آخره-

و لا يبعد أن يريد به العقل المستقيم الذى لم يخلطه وساوس النفس و الخيالات الباطله و الشبهات الفاسده من أهل الأهواء و العقائد الكاسده كما يشير إليه قوله فى

آخر كلامه: وهو الفطرى الخالى عن شوائب الأوهام الذى هو حجّه من حجج الملك العلام-إلى آخره-

ويمكن أن يريد به العقل الكامل و الذهن المستقيم الحاصل لأصحاب السليقه المستقيمه و الأذهان الصافيه و الأفكار المتينه، لا العقول المعوجّه كما هي كذلك فى أغلب الناس، و لعلّه يشير إلى هذا المعنى قوله: و إن شدّ وجوده فى الأنام، و إلاّ- فالعقل الفطرى بالمعنيين الأولين لا يشدّ وجوده البتّه.

و لا يخفى أنّه على المعنيين الأخيرين يكون مختار المحدث البحرانى تفصيلا مغايرا لمختار المحدثين المتقدمين.

و كيف كان فإنّه لم يشر فى كلامه هذا إلى وجه حجّيه العقل الفطرى و عدم حجّيه غيره، و لعلّه يعتمد إلى ما ذكره الأسترآبادى من كثره الخطاء فى الأحكام العقليه إذا لم تكن حاصله من العقل الفطرى بقريته استحسانه لكلام السيّد الجزائرى المستحسن لما ذكره الأمين الاسترآبادى.

و يمكن أن يكون نظره إلى الأخبار الآتية فى الدليل الثانى مثل «أنّ دين الله لا يصاب بالعقول» (١)، و أضرابه بالنسبه إلى العقل النظرى، و إلى مثل «العقل ما عبد به الرحمن»، (٢) و نحوه بالنسبه إلى العقل الفطرى، و بالجمله فكلامه ككلام غيره من أصحابه لا يخلو عن الاضطراب فيما قصده، و ياليتّه اهتمّ ببيان مراده و توضيح مرامه بدل اهتمامه فى مراعاته القافيه فى عبارته التى تراها بذلك الطمطراق و الرعد و البرق.

٧٨-قوله: ثمّ قال: نعم يبقى الكلام بالنسبه إلى ما لا يتوقّف على التوقيف. (ص ١٧)

ص: ١١٨

١-١) - البحار: ٣٠٣/٢.

٢-٢) - الكافى: ١١/١.

أقول: قد يقال: إنَّ مراده ممَّا يتوقَّف على التوقيف العبادات، [و ممَّا لا يتوقَّف المعاملات] فإنَّها أمور عرضيَّة مضبوطة عند العقلاء طرًا حتَّى عند من لم يقَرَّ بدين و شرع أو لم يسمع به، غايه الأمر أنَّه يجوز للشارع الردع عن بعضها و أن يجعل لها شروطا و موانع، كما هو كذلك في شرعنا، فما لم يثبت الردع يحكم بصحَّتها و تقرير الشارع لها، و لا ريب أنَّ جلَّ المعاملات بل كلَّها أمور عقليَّة يحكم بها العقل لحفظ نظام العالم، و هي إمَّا من قسم تدبير المنزل أو من قسم علم السياسه المدنيَّة الذين هما من أقسام الحكمة العمليَّة كما هو مذكور في محلّه من أقسام علم الحكمة.

و قد يقال: إنَّ مراده ممَّا يتوقَّف على التوقيف الأحكام الفرعيَّة، و ما لا يتوقَّف على التوقيف الأحكام الاصوليَّة، و يشهد للمعنى الأوَّل قوله بعد ذلك: إن كان الدليل العقلي بديهيًا إلى قوله فلا- ريب في صحه العلم به، لأنَّ العمل بالدليل لا يكون إلَّا في الأحكام الفرعيَّة و أمَّا الاصوليَّة فالمطلوب منها الاعتقاد لا العمل، لكنَّ الأظهر بل المتعيَّن أنَّه أراد المعنى الثاني لأنَّ هذا الكلام منه استدراك لما ذكره في سابقه بقوله:

لا- مدخل للعقل في شىء من الأحكام الفقهيَّة من عبادات و غيرها- إلى آخره- لكنَّه تسامح في قوله: «فلا ريب في صحه العمل به»، و يمكن التكلّف في تصحيح ترتّب العمل على الأحكام الاصوليَّة أيضا فتدبّر.

٧٩- قوله: و العجب ممَّا ذكره في الترجيح عند تعارض العقل و النقل كيف يتصوّر الترجيح في القطعيّين و أى دليل على الترجيح المذكور. (ص ١٨)

أقول: قد مرّ سابقا أنَّه يريد معارضه الدليل العقلي و الدليل النقلى لا القطع الحاصل منهما حتى يكون محلًّا للتعجب، و لعلّ دليله على الترجيح المذكور ما مرّ سابقا أيضا من أنَّ سلوك الطريق الشرعى يؤمن المكلف من ترتّب العقاب عليه و إن كان مخطئا بخلاف سلوك الطريق العقلي مع وجود الطريق الشرعى الكذائى، فإنَّه إن أخطأ يصحّ العقاب عليه. و لا يخفى أنَّ ذلك أيضا رجوع إلى حكم العقل الذى فيه الكلام، إلَّا أن

يقال: إنّه خال عن المعارض من العقل أو الشرع، أو أنّه من العقل الفطرى.

الثانى من دليل الأخبارى على ثبوت المنع عن الاعتماد على حكم العقل ما أشار إليه بقوله: فإن قلت: لعلّ نظر هؤلاء فى ذلك إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام... (ص ١٨)

أقول: قد يقال إنّ هذا الدليل ناظر إلى إنكار الملازمه بين حكم العقل و الشرع إذ يستفاد من الأخبار المذكوره فى الباب أنّ لتوسيط تبليغ الحجّه مدخلية فى ثبوت التكاليف و صحّه الأعمال و إن كانت موافقه لما ثبت فى اللوح المحفوظ، لكنّ الإنصاف أعّميه الدليل مما نحن فيه و مسأله الملازمه، فإنّ الاخبار لو سلّم دلالتها مطلق فى عدم الاعتماد على غير ما كان بدلاله الحجّه مطلقا سواء كان ذلك من جهه الكشف عن عدم ثبوت الحكم الذى دلّ عليه العقل، أو عدم تنجزه، و ما يوضح ذلك أنّ المسألتين لم تكونا مختارتين (كذا) فى كلمات أصحابنا المتقدمين على ما هو الآن، بل لم يكن لهما عنوان مستقل فى كتبهم، و إنّما يوجد هذه الكلمات المنقوله فى أبواب متفرقه لمناسبه المقام كما لا يخفى.

و كيف كان يفهم من قول المصنّف: لعلّ نظر هؤلاء- إلى آخره- أنّه التمس هذا الدليل عن قبلهم من عند نفسه، و كذا من قوله بعيد ذلك: «و ممّا يشير إلى ما ذكرنا من قبل هؤلاء»، و يفهم ممّا ذكره صاحب الفصول فى مسأله الملازمه، فى عداد ما احتجّ به المنكرون للملازمه أنّ هذا الدليل أيضا اخذ من كلماتهم.

٨٠- قوله: و وجه الاستشكال فى تقديم النقلى على العقلى الفطرى- الى قوله: - مما يستفاد منه كون العقل السليم ايضا حجّه من الحجج- (ص ١٩)

أقول: لو فرض استفاده حجّيه العقل الفطرى من هذه الأخبار المتواتره فلا- وجه للاستشكال، بل يتعيّن تخصيص تلك الأخبار العامه فى عدم الاعتماد ما لم يسمع من الحجّه بها، كما هو حكم العامّ و الخاصّ مطلقا اتّفاقا من الأخبارى، إلا أنّ الشأن فى

هذه الاستفادة لأعميه هذه الأخبار إن كان له شاهد لهذا الجمع.

ثم إن هذا الكلام من المصنّف ناظر إلى إصلاح تفصيل المحدث البحراني، ويمكن إصلاح تفصيل المحدث الاسترآبادى و السيد الجزائرى أيضا بمثل ذلك الجمع إن كان له شاهد، ثم دعوى تواتر الأخبار على حجّيه حكم العقل عهدتها على مدّعيتها نعم روى فى الكافى فى باب العقل و الجهل (١) أخبار كثيرة متعلّقه بشأن العقل بعضها فى مدح العقل و أنّه من أشرف ما خلق الله، و بعضها فى أنّه أوّل ما خلق الله، و بعضها فى بيان جنود العقل و جنود الجهل، و بعضها فى غير ذلك، و ما ذكره فى المتن مضمون روايه هشام الطويله المرويّه هناك، و يفهم من جمله من أخباره أنّ المراد من العقل مطلق الفهم و الإدراك، أو جوده الفهم، بقرينه الاستشهاد بمثل قوله تعالى:

بأنّهم قومٌ لا يعقلون (٢) و نحوه من الآيات. فليتأمل.

٨١- قوله: قلت أوّلا نمنع مدخلية توسط تبليغ الحجّيه فى وجوب إطاعه حكم الله. (ص ١٩)

أقول: مرجع هذا المنع من المصنّف إلى ما ذكره مرارا من عدم معقولية عدم وجوب متابعه القطع بالحكم بعد حصوله و استقلال حكم العقل بوجوب متابعته من دون شرط و قيد.

فالجواب حينئذ أنّ هذه الأخبار على فرض تسليم دلالتها مخالفه للحكم العقلى الذى لا يعقل الالتزام بخلافه، و الأوضح فى تحرير الجواب ما سيذكره فى ذيل الجواب الثانى من «أنّ بعد ما قطع العقل بحكم و قطع بعدم رضا الله تعالى بمخالفته فلا يعقل ترك العمل بذلك ما دام هذا القطع باقيا فكلّما دلّ على خلاف ذلك فمؤول أو مطروح» انتهى.

ص: ١٢١

١- ١) - الكافى: ١٠/١-٣٠.

٢- ٢) - المائدة: ٥٨.

و قد مرّ منّا معقوليّته منع الشارع للعمل بالقطع ببيان مستوفى فى حواشى أوّل الرساله عند تعرّض المصنّف لذلك، و مرّ أيضا أنّ القدر المسلّم من حكم العقل بوجوب متابعه القطع هو ما لم يردع عنه الشارع، و حينئذ فقد سقط هذا الجواب من أصله، و الحقّ فى الجواب منع دلالة الأخبار على مدّعاهم كما أشار إليه المصنّف بقوله: و دعوى استفادته ذلك من الأخبار ممنوعه- إلى آخره- و نعم الجواب، و له قرائن فى نفس تلك الأخبار يطلع عليها من تصفّحها حقّ التصفّح.

و يمكن أن يكون هذه الأخبار أو بعضها ناظره إلى عدم جواز الخوض فى المسائل العقليّه الكلاميّه على ما كان شائعا فى ذلك الزمان حتّى صار ذلك سببا لتشتت الآراء و اختراع المذاهب الكثيره من العامّه و الخاصّه كما يعرف ذلك بمراجعه الكتب الموضوعه لتعداد المذاهب المختلفه مثل كتاب الملل و النحل لمحمد الشهرستاني (١) و كتاب دبستان المذاهب (٢) و غيرهما، و يمكن إرادته الأعمّ من ذلك و ما ذكره المصنّف من الردع عن العمل بالقياس و الاستحسان و المصالح المرسله على ما كان متعارفا فى ذلك الزمان.

٨٢-قوله: مع أنّ ظاهرها ينفى حكومه العقل و لو مع عدم المعارض. (ص ٢٠)

أقول: هذا إشاره إلى ردّ تفصيل المحدث الاسترابادى أيضا لكنّه قد أشار المصنّف فى أصل السؤال إلى وجه التفصيل، و هو الجمع بين الأخبار المانعه عن إصابه دين الله بالعقول، (٣) و الأخبار الدالّه على أن العقل حجّه من الحجج (٤)، و أنّ الحكم المستكشف به حكم بلغه الرسول الباطنى، إلاّ أنّه قد سبق منّا أنّه لا شاهد لهذا الجمع على تقدير تماميّه الدلاله.

ص: ١٢٢

١-١ - المتوفى: ٥٤٨.

٢-٢ - للشيخ الفانى الكشميرى. طبع مكررا و هو كتاب غير معتبر.

٣-٣ - الكافى ٥٧/١ و البحار ٣٠٣/٢.

٤-٤ -

٨٣-قوله: و أما نفى الثواب على التصدق مع عدم كون العمل به بدلاله وليّ الله. (ص ٢٠)

أقول: يمكن الجواب عن هذه الروايه (١) أيضا بمثل الجواب عن باقى الروايات لو عملها المكلف استنادا إلى مثل القياس ما كان له ثواب إلا إذا استند إلى حكم العقل القطعى بشاهد أنّ الأعمال المذكوره فى الروايه من الصوم و الحجّ و الصدقه من العبادات التى لا طريق للعقل إلى إدراك حكمها من دون واسطه الشرع.

قال فى الفصول: أنّ المتبادر من أعماله الأعمال المذكوره سابقا من الصوم و الصلاه و الصدقه و الحجّ لظهور الإضافه فى العهد، و ظاهر أنّ ليس للعقل مدخل فى ذلك (٢) انتهى.

لكنّ الأظهر فى النظر أن ذكر هذه الأعمال بخصوصها لكونها من أجل الطاعات بنوعها و إلا فالمراد أنّ من لم يعرف ولايه فيكون أعماله بدلالته ما كان له ثواب و إن عمل بكلّ خير يفرض كما لا يخفى على من له دربه بأساليب الكلام.

و التحقيق فى الجواب عن هذه الروايه أنّ الظاهر منها أنّ ولايه وليّ الله شرط فى قبول الأعمال مطلقا و الوجه فى عدم ثواب الأعمال المذكوره فقدان هذا الشرط فيها، و يكون قوله: «فيكون أعماله بدلالته» تفرّيعا على معرفه الولايه غير مقصود بالذات، لأنّ معرفه الولايه توطئه لذكر دلاله وليّ الله التى هى المقصود بالذات، كما هو مبنى الاستدلال، و من تأمل فى الروايه من صدرها إلى ذيلها يحصل له القطع أو قريب منه بما ذكرنا، بل يستفاد من صدر الروايه من قوله: «بنى الاسلام على خمس إلى قوله: و الولايه»، أن ليس المقصود سوى إثبات اشتراط الولايه، و سائر ما ذكر فى الروايه توطئه لذكر هذا المطلب العظيم، و دعوى القطع بأنّ التصدق بجميع المال محبوب و مرضى عند الله مطلقا حتّى مع عدم الولايه كما ادّعاها المصنّف فى السؤال

ص: ١٢٣

١-١) -الوسائل: ٩١/١.

٢-٢) -الفصول: ٣٤٣.

و لم يردّ عليها في الجواب في حيز المنع أشدّ المنع بعد ورود مثل هذه الروايه الصحيحه من زراره و غيرها (1) أيضا في هذا المعنى.

٨٤-قوله:فلو أبقى على ظاهره تدلّ على عدم الاعتبار بالعقل الفطرى.(ص ٢٠)

أقول:هذا إشاره إلى ردّ تفصيل صاحب الحدائق بإطلاق الروايه على فرض الدلاله،و به يردّ تفصيل المحدّثين المتقدّمين أيضا،إلا أنّك قد عرفت وجه التفصيل في كلامهم،و الجواب عنه،فلا نعيده.

٨٥-قوله:أو على أنّ المراد حبط ثواب التصدّق من أجل عدم معرفه لولّي الله.(ص ٢٠)

أقول:يفهم من ذلك أنّ المصنّف قدس سرّه قد سلّم كون ذلك التصدّق مقتضيا لاستحقاق الثواب من غير جهه الحبط،و أنّه عمل صحيح،و يلزمه صحّه سائر الأعمال الحسنه بالذات من المخالفين بل و الكفار،خصوصا إذا لم تكن مشروطا بالقربه.و فيه ما لا يخفى.

و بعد ما عرفت من معنى الروايه لا مجال لهذا التوهّم فافهم.

٨٦-قوله:و ثانيا سلّمنا مدخله تبليغ الحجّه... (ص ٢٠)

أقول:أخذ هذا الجواب من صاحب الفصول،فإنّه اعتمد على هذا الجواب مع الجواب الذى حكينا عنه فى السابق،و لم يورد عليه شىء،مع أنّ ما أورد عليه المصنّف(رحمه الله)واضح الورود لا معدل عنه،لأنّ الظاهر من لفظ الدلاله فى قوله:

«فيكون أعماله بدلالته»كون نفس الدلاله طريق المكلف إلى العلم بالحكم،و ليس

ص:١٢٤

معنى الدلالة صدور الحكم من الحجّة إلى غير هذا المكلف على ما هو مبنى الجواب، و يوضح ما ذكرنا لفظه «السماع من المعصومين» كما فى باقى روايات الباب، فإنّه لا يمكن حملة على سماع واحد غير من يريد العمل به كما لا يخفى.

قطع القطع

٨٧-قوله: الثالث قد اشتهر فى السنه المعاصرين. (ص ٢٢)

أقول: ما نسبه إلى الشهره بين معاصريه موجود فى كلام الجواهر و لعلّ غيرهما وافقهما و لم نجد.

٨٨-قوله: و كذا من خرج عن العاده فى قطعه أو ظنّه فيلغو اعتبارهما. (ص ٢٢)

أقول: يريد بمن خرج فى قطعه عن العاده الذى يحصل له القطع من الأسباب التى لا يحصل منها القطع لمتعارف الناس، و يريد بمن خرج فى ظنّه عن العاده الذى يحصل له الظنّ من الأسباب التى لا يحصل منها الظنّ لمتعارف الناس كما يستفاد هذا التفسير من كلام المصنّف (قدّس سره) و هو الظاهر و أمّا من خرج ظنّه عن العاده بمعنى أنه يحصل له الظنّ فى مقامات يحصل لغيره القطع من عين تلك الأسباب المورثه لظنّه، فالظاهر أنّه غير مراد له، و لا- يكون حكمه عدم الاعتبار بظنّه و مساواته للشكّ، بل حكمه متابعه الظنّ و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف، بدليل إلغاء الشارع اعتبار شكّ كثير الشكّ بتقريب أنّ المراد منه كثير الاحتمال، على ما يظهر ممّا ورد من ذمّ أهل الوسواس فى الوضوء و الصلاه فإذا الغى احتمال الخلاف بحكم الشارع يكون ظنّه بحكم القطع فى حكم الشارع و هو الحجّه.

ص: ١٢٥

٨٩-قوله:فالحاصل من غيرها يساوى الشكّ فى الحكم.(ص ٢٢)

أقول:هذا إنّما يتمّ فى غير ما لو كان خصوص عنوان الشكّ مأخوذاً فى موضوع الحكم،بل كان خلاف الظنّ مثلاً أمّا إذا كان عنوان الشكّ مأخوذاً فى موضوع الحكم كأن يقول:الشاكّ فى الركعات فى الرباعية بينى على الأكثر،فلا شكّ أنّ الظانّ بعد إلغاء اعتبار ظنّه لا يكون شاكّاً حتّى يدخل فى موضوع الحكم.

٩٠-قوله:لكن ظاهر كلام من ذكره فى سياق كثير الشكّ إرادته غير هذا القسم.(ص ٢٢)

أقول:وجه الاستظهار من السياق أنّه كما أنّ متعلّق الشكّ هو نفس الواقع من حكم أو موضوع حكم فى كثير الشكّ كذلك متعلّق الظنّ و القطع فى كثير الظنّ و كثير القطع بالمقاييسه.

أقول:و يمكن أن يستظهر من كلامه أنّه أراد القطع الموضوعى بقريته السياق أيضاً على خلاف ما استظهره المصنّف إذ ما يحكم بعدم اعتباره فى كثير الشكّ ليس إلّا باعتبار الحكم المجعول لنفس الشكّ و يكون الشكّ موضوعاً له فليكن فى كثير الظنّ و القطع كذلك.

٩١-قوله:فإن اريد بذلك أنّه حين قطعه كالشاكّ.(ص ٢٢)

أقول:الظاهر بل المتعيّن أن مراد كاشف الغطاء و غيره ممّن وافقه هو هذا الاحتمال لا غير،و ما أورد عليه المصنّف وارد بناء على مذاقه من أنّ القطع حجّج فى نفسه لا- يمكن المنع عن العمل به و أمّا على ما اخترناه من جواز الردع عن العمل به، فلا يرد ما أوردته بهذا النحو من الإنكار الشديد.

٩٢-قوله:و إن اريد بذلك وجوب ردعه عن قطعه و تنزيهه إلى الشكّ.(ص ٢٢)

أقول: يعنى فى مورد خطئه و فيما يقطع بخطئه و أما فى مورد عدم خطئه فلا يجب الردع قطعاً و لو كان قطعاً، و كذا فيما لم يعلم خطؤه و لو ظنّ بالظنّ الاجتهادى المعتبر. و كيف كان هذا الاحتمال بل الاحتمال الأخير أيضاً ممّا يكاد أن يقطع بعدم إرادته من كاشف الغطاء و غيره، و لكنّ المصنّف (رحمه الله) جرى على ما هو من دأب المناظره من دفع الاحتمالات الموهومه.

و كيف كان فمحصل ما أورده المصنّف (رحمه الله) على هذا الشقّ من الترييد وجهان:

الأول: أن وجوب الردع على هذا لا يختصّ بالقطع، بل يشمل كلّ قاطع مخطئ، و مقصود كاشف الغطاء أنّ القطع الذى يعتبر فى حقّ غير القطّاع لا يعتبر فى القطّاع، و مثل هذا القطع الذى هو جهل مرّكب غير معتبر فى حقّ غير القطّاع أيضاً، فلا وجه للاستثناء بالنسبه إلى القطّاع.

الثانى: أنّ وجوب الردع هذا يدخل فى باب إرشاد الجاهل بالحكم أو الموضوع مطلقاً، و القدر المسلّم من أدلّته من آيه النفر و غيرها وجوب إرشاد الجاهل بالحكم و الجاهل ببعض الموضوعات، و أمّا غيرهما فلا دليل عليه.

٩٣- قوله: و الموضوعات الخارجيه المتعلّقه بحفظ النفوس و الأعراض بل الأموال فى الجملة. (ص ٢٣)

أقول: وجه وجوب الإرشاد فى الأوّلين أنه كما أنّ المرشد إليه القاطع بعدم احترام عرض يريد هتكه و نفس يريد قتلها مثلاً مكلف واقعا بحفظ هذه النفس و العرض، و كذلك المرشد أيضاً مكلف بالحفظ، بأن لا يهتك هو بنفسه و لا يمكن من يريد الهتك مطلقاً سواء كان هذا القاطع بعدم الاحترام أو غيره، فيجب الإرشاد حينئذ مقدّمه للحفظ الواجب عليه، و الظاهر أنّ وجه وجوب الإرشاد فى الثالث أيضاً ذلك فليفرض فى الأموال التى يجب حفظها شرعاً مثل بعض الحيوانات المملوكه و

الأشجار و مال الزكاه و الخمس و الوقف بالنسبه إلى وليها،و إلا فمطلق الأموال لا يجب حفظها على غير مالكها،بل على مالكها أيضا على خلاف،و لذلك قيد الأموال بقوله في الجملة فتدبر.

٩٤-قوله:و لو بنى على وجوب ذلك في حقوق الله سبحانه من باب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر.(ص ٢٣)

أقول:أورد على الاستدلال بأدله الأمر بالمعروف على وجوب الإرشاد في الموضوعات بأن موردها ما إذا عرف الفاعل حسن ما يتركه و قبح ما ارتكبه،لا من قطع بقبح ما تركه و حسن ما ارتكبه،و لو كان جاهلا بالجهل المركب.

قال المحقق في الشرائع:و المعروف كل فعل حسن اختص بوصف زائد على حسنه إذا عرف فاعله ذلك أو دل عليه،و المنكر كل فعل قبيح عرف فاعله قبحه أو دل عليه،و نحوه عبارته المنتهى و التذكرة و التحرير على ما حكى عنها.

و الجواب منع اعتبار القيد المذكور في المعروف و المنكر،إذ الألفاظ موضوعه للمعاني النفس الأمرية لا المعتقده،و لا شك أن الفعل الحسن معروف واقعا و المنكر قبيح واقعا و إن اعتقد خلافه.

و ما يقال أو قيل من استفادته القيد من لفظ الأمر و النهى بتقريب أن من لم يعرف حسن الفعل أو قبحه بل قطع بخلافه لا يقال في حقه أمرته بالمعروف أو نهيته عن المنكر،بل يقال أرشدته إلى المعروف أو المنكر،أو استفادته من لفظ المعروف و المنكر بتقريب أن من لا يعرف حسن الفعل و يفعله فلم يفعل معروفا يستحق عليه الثواب،و من لا يعرف قبح الفعل و يفعله فلم يفعل منكرا يستحق عليه العقاب.

فيندفع بأن الأمر و النهى يطلقان في مقام الإرشاد أيضا و أن المعروف و المنكر اسمان للحسن و القبيح الواقعيين و إن لم يكونا منشأ للثواب و العقاب في صورته الجهل بهما،و ذلك ظاهر،و حينئذ فالاستدلال بأدله الأمر بالمعروف على وجوب

الإرشاد في مطلق الموضوعات بالنسبة إلى القاطع بغيرهما لا اعتبار به، و عليه فاندفع الإيراد الثاني على هذا الشق من التريديد، و بقى الإيراد الأول أى عدم الاختصاص بالقطاع كما أشار إليه المصنّف قدّس سرّه بقوله: «و لو بنى -إلى آخره-»، لكن يظهر منه ضرب من التردّد و التأمل فليتأمل.

٩٥-قوله: و إن اريد بذلك أنّه بعد انكشاف الواقع لا يجرى ما أتى به على طبق قطعه فهو أيضا حقّ في الجملة. (ص ٢٣)

أقول: لم يظهر المراد من قوله: في الجملة لأنّه (رحمه الله) أذعن بوجوب القضاء و الإعادة على كلا التقديرين من كون التكليف مجرّد الواقع من دون مدخله للاعتقاد أو يكون للاعتقاد مدخل فيه مطلقا، فالحكم بعدم اعتبار قطع القطاع بهذا المعنى حقّ على التقديرين، لا في الجملة. اللهمّ إلا أن يشير إلى عدم اختصاص ذلك بالقطاع على التقدير الأول، بل يجرى في كلّ قاطع، و يكون محصّل المراد أنّ القطع الذى يعتبر فى حقّ غير القطاع فلا- يوجب تخلفه القضاء و الإعادة، و لا يعتبر فى حقّ القطاع يكون فى الجملة و على أحد التقديرين، و هو أن يكون للاعتقاد مدخل فيه، و أمّا على التقدير الآخر فلا فرق بين قطع القطاع و غيره فى عدم الاعتبار.

٩٦-قوله: و إن كان للاعتقاد مدخل فيه (ص ٢٣)

أقول: لا يخفى أنّ القطع على هذا التقدير يكون موضوعا كما يظهر من مثاله من قوله: «كما فى أمر الشارع بالصلاه إلى ما يعتقد كونها قبله» انتهى مع أنّه (رحمه الله) بصدد ذكر احتمالات القطع الطريقي إلا- أنّه قد نصّ الشارع بكفايه موافقه هذا الطريق لو تخلف عن الواقع، فالمكلف به فى الحقيقة- هو الصلاه إلى قبله الواقعيّ و لكنّ الشارع قد اكتفى بالصلاه إلى ما يعتقد أنّها قبله بدلا عن قبله الواقعيّ إن تخلف الاعتقاد عن الواقع.

ص: ١٢٩

و فيه أولاً: أنّ الظاهر من المثال أنّ المكلف به الواقعي هو الصلاه إلى ما يعتقد كونها قبله، لا- أنّها بدل عن الواقع في صورته المخالفه فتأمل.

و ثانياً: سلّمنا ذلك و لا ينفعه إذ القطع في المثال و إن كان طريقاً إلى القبلة واقعا و هي المكلف به الاولى، إلاّ أنّه موضوع بالنسبه إلى مقام الأجزاء الذي نتكلّم عليه الآن.

٩٧-قوله: ثمّ إنّ بعض المعاصرين ووجه الحكم (ص ٢٣)

أقول: هو صاحب الفصول و لا بأس بنقل عين عبارته إذ لا يخلو عن فائده قال في الفصول في فصل البحث عن التلازم بين حكم العقل و الشرع في باب الأدلّه العقليّه في مقام الردّ على المحقّق القمّي (رحمه الله) فيما أجاب به عن استدلال المنكرين للملازمه بقوله تعالى: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا (١) ما لفظه: و ذلك لأنّ استلزام الحكم العقلي للحكم الشرعي واقعيًا كان أو ظاهريًا مشروط في نظر العقل بعدم ثبوت منع شرعي عنده من جواز تعويله عليه، و لهذا يصحّ عقلاً أن يقول المولى الحكيم لعبده لا- تعوّل في معرفه أو امرى و تكاليفى على ما تقطع به من قبل عقلك أو يؤدّى إليه حدسك، بل اقتصر في ذلك على ما يصلّ منى إليك بطريق المشافهه أو المراسله أو نحو ذلك و من هذا الباب ما أفتى به بعض المحقّقين من أنّ القطاع الذى يكثر قطعه بالأمارات التى لا- توجب القطع عاده يرجع إلى المتعارف، و لا- يعوّل على قطعه الخارج منه، فإنّ هذا إنّما يصحّ إذا علم القطاع أو احتمال أن يكون حجّيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطعاً فيرجع إلى ما ذكرناه من اشتراط حجّيه القطع بعدم المنع، لكن العقل قد يستقلّ في بعض الموارد بعدم ورود المنع الشرعي لمنافاته لحكمه فعليه قطعيّه و قد لا يستقلّ بذلك لكن حينئذ يستقلّ بحجّيه القطع في الظاهر ما لم يثبت

ص: ١٣٠

و كلامه هذا موافق للتحقيق الذى قد مرّ سابقا و سنشير إليه أيضا من أنّ حجّيه القطع مجعول بجعل عقلى لا منجعل على ما اختاره المصنّف، لكن يرد عليه أن تقييد عدم اعتبار القطع بما إذا علم أو احتمل أن يكون حجّيه قطعه مشروطه بعدم كونه قطاعا لا وجه له، فإنّه و ان لم يحتمل عدم حجّيه قطعه أصلا يمكن لنا الحكم بعدم حجّيه قطعه، غايه الأمر أنّه لا يمكن ردعه عن العمل بقطعه، لأنّه لا يحتمل عدم حجّيته فلا يرتدع بقولنا، و ذلك لا يستلزم أن يكون قطعه حجّيه فى الواقع، و أن يكون عمله عليه مطابقا للحجّيه، و نظير ذلك أن يقطع قاطع بحجّيه الرؤيا مثلا، فإنّه لا يرتدع بمنع مانع عن حجّيته و العمل عليه، مع أنّه ليس أخذا بالحجّيه واقعا.

٩٨-قوله: و أنت خبير بأنّه يكفى فى فساد ذلك عدم تصوّر القطع بشيء. (ص ٢٣)

أقول: هذا وارد على مذاقه من كونه حجّيه القطع منجعلا- على ما ذكره فى أوّل رساله، و قد أجبنا عنه هناك، و قلنا إنّ التحقيق أنّها مجعوله بالجعل العقلى قابله للمنع عن العمل بها و الردع عنها فراجع.

بقى الكلام فى أنّ منع العمل بقطع القطّاع بعد فرض القابليه و الإمكان، هل هو واقع أم لا؟ فنقول: بعد ما عرفت أنّ حجّيه القطع كالظنّ مجعول، و أنّها بحكم العقل المستقلّ بلزوم متابعه القطع إن لم يمنع عنه مانع، إذا راجعنا العقل فى حكمه بلزوم المتابعه للقطع نرى أن حكمه مشروط بعدم كونه من قطاع يكون مظنّه للخطأ كثيرا، و الحاصل أنّ دليل حجّيه القطع قاصر الشمول لقطع القطّاع، فيبقى على أصل عدم الحجّيه.

أقول: لا يخفى أنّ مقتضى هذا الوجه أن لا يكون فى قطع القطّاع ما يقتضى

الحجّيه، إذ حكم العقل بالحجّيه مقصور على غيره، و مقتضى ما حرّنا سابقا في مسأله أنّ حجّيه القطع مجعوله لا- منجعله، أنّ القطع مطلقا فيه ما يقتضى الحجّيه لو لم يمنع عنه موانع من ردع الشارع أو العقل عن العمل به، والحاصل أنّ ما ذكرنا هنا مناف لما سبق، فتدبر.

٩٩-قوله: والعجب أن المعاصر مثل لذلك بما إذا قال المولى لعبده. (ص ٢٣)

أقول: لم يظهر وجه التعجب، لأنّ المعاصر لم يرد في كلامه هذا شيئا سوى إيراد مثال لما أفاده، ومثاله مطابق للممثل كما لا يخفى، وإن كان خطأ. فإن أخذ (كذا) في تصويره و تمثيله تبين له استحالته سريعا و يعلم بخطائه، فيرجع عمّا اعتقده، و حينئذ فالعجب أنّه رحمه الله تعرّض لتمثيله و تصويره مفضّلا و لم يتفطن لاستحالته.

العلم الاجمالي

اشاره

١٠٠-قوله: الرابع... و أخرى في أنّه بعد ما ثبت التكليف بالعلم التفصيلي أو الإجمالي المعتبر. (ص ٢٤)

أقول: الظاهر أنّ البحث لا- يختصّ بمورد العلم التفصيلي أو الإجمالي، بل يتناول الشبهه البدويّه أيضا فلو احتاط فيها و كان التكليف ثابتا في الواقع كفى عن الواقع لو تبين التكليف بعد ذلك، و كذا يتناول مورد العلم بالاستحباب أو الكراهه، إلا أن يقال أنّ التكليف أعم منهما فتأمل.

١٠١-قوله: و المتكفل للتكلم في المرتبه الثانيه هي مسأله البراءه و الاشتغال عند الشكّ في المكلف به. (ص ٢٤)

ص: ١٣٢

أقول: يريد أن محلّ البحث في المرتبه الثانيه هو مسأله البراءه و الاشتغال باعتبار أنّ البحث في أن الشكّ في خصوص مورد التكليف عذر أم لا؟-؟و محلّ البحث عن المرتبه الاولى هو مسأله حجّيه القطع باعتبار أنّ العلم الإجمالي لازم المراعاة و لو في الجمله أم لا؟و عبارته اخرى حجّه أم لا؟

و فيه نظر، لأنّ العلم الإجمالي علم مشوب بالجهل، إذ متعلّق التكليف فيه معلوم إجمالاً مجهول تفصيلاً فحينئذ يمكن مراعاة جهه العلم و يبحث عنه في مسأله القطع و يجوز البحث هكذا: هل العلم الإجمالي لازم المراعاة بترك المخالفه القطعيّه أو التزام الموافقه القطعيّه أم لا؟- بل يجوز إطراره، و يبحث عن كلتا المرتبتين في هذه المسأله و يمكن مراعاة جهه الجهل و يبحث عن كلتا المرتبتين في مسأله البراءه، و يجوز البحث هكذا: هل الجهل بخصوص المكلف به عذر للمكلف في الجمله بترك بعض الأطراف أو مطلقاً بمخالفه جميع الأطراف أم لا؟-فتخصيص إحدى المرتبتين بذكرها في مسأله القطع و الاخرى في البراءه تحكّم، بل كلتاهما تناسب كلتيهما.

و قد يوجّه ما اختاره المصنّف بأن البحث عن المرتبه الاولى و هي حرمه المخالفه القطعيّه أو جوازها من فروع اعتبار العلم الإجمالي من حيث تحقّق القطع بالتكليف جزماً بأمر واقعيّ متّحد في نفس الأمر و البحث عن المرتبه الثانيه أعنى وجوب الموافقه القطعيّه و عدمه يتفرّع عليه من حيث الجهل بعين المكلف به، فيناسب ذكر ما يتعلّق بالحيثيه الثانيه في المسأله البراءه.

و فيه أنّ وجه الشكّ في حجّيه مثل هذا العلم و لو باعتبار المرتبه الاولى ليس إلّا من جهه شوبه بالجهل، و وجه الشكّ في كون مثل هذا الجهل عذراً ليس إلّا- من جهه شوبه بالعلم، فالبحت عن كلتا المرتبتين لا- ينفكّ عن ملاحظه كلتا الحيثيتين كما لا يخفى.

و حكى عن بعض الأساطين هنا كلام لا- بأس بإيراده و هو أنّ اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان يناسب إحداهما مسأله القطع و الاخرى مسأله البراءه بوجه

آخر لا كما حرّره المصنّف:

المرتبه الاولى: أنّ العلم الإجمالي مقتض للحجّيه أم لا؟- وهذه تناسب مسأله القطع، لأنّ اقتضاء الحجّيه ممخّض بجهه العلم الإجمالي لا ربط له بجهه الجهل.

و المرتبه الثانيه: أنّ الجهل بالمكّلف به بعينه و شخصه هل هو مانع عن الحجّيه أم لا؟- وهذه تناسب مسأله البراءه لأنّ اقتضاء عدم الحجّيه و المنع عنها ممخّض بجهه الجهل لا يرتبط بجهه العلم.

١٠٢-قوله: أمّا فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه إلى قصد الإطاعه ففي غايه الوضوح. (ص ٢٤)

أقول: لأنّنا نعلم في التوضيحيات أنّ الغرض حصول المكّلف به في الخارج بأيّ وجه اتّفق، إلاّ أنّ المطلب في بعض التوضيحيات ليس بذلك الوضوح الذي أفاده المصنّف (قدّس سرّه) مثل صيغ العقود و الإيقاعات و نحوها ممّا يعتبر فيه القصد، و لم يعتبر فيه القربه، فإنّ إشكال الجزم في التيه يأتي فيه كما في التبعديّات.

نعم اشكال تيه الوجه مختصّ بالعبادات، و أمّا في مثل تطهير الثوب و البدن فكفايه الامتثال الإجمالي في غايه الوضوح كما ذكره المصنّف.

١٠٣-قوله: و أمّا فيما يحتاج إلى قصد الإطاعه فالظاهر أيضا تحقّق الإطاعه (ص ٢٤)

أقول: توضيحه أنّ المطلوب في العبادات بعد فرض أنّه ليس إتيان المكّلف به بأيّ وجه، لا يكون إلاّ إتيان ما يقصد معه الإطاعه و الامتثال و الموافقه للمكّلف به، و حينئذ أنا إذا راجعنا العقل و العقلاء نجد صدق الإطاعه بالاحتياط و إتيان محتملات المكّلف به غير مميّز بعينه، و لا- دليل على لزوم أزيد من صدق الإطاعه و الامتثال سوى ما توهمه الخصم و سيجيء بطلانه، و لا فرق في ذلك بين الشبهه الحكميّه

ص: ١٣٤

كالظهر و الجمعه أو الموضوعيّه كالقبله المرّده في الجهات [نعم لو أتى بالمحتملات] بحيث يعدّ فاعله في العرف لاعبا بأمر المولى مستهزئا به لم يصدق الإطاعه و الامثال البتّه، مثلا لو دخل الشخص في المسجد و أغمض عينيه مخافه أن يرى المحراب و يعلم بالقبله، و صلّى إلى الجهات الأربعه لم يكن مثل هذا الشخص في العرف في مقام الإطاعه و الانقياد لأمر المولى، بل يعدّ لاعبا لاغيا أو سفيها معتوها.

١٠٤-قوله: و دعوى أنّ العلم بكون المأتى به مقرّبا معتبر حين الإتيان به، و لا يكفي العلم بعده بإتيانه ممنوعه. (ص ٢٥)

أقول: وجه هذه الدعوى إمّا توهم أنّ القصد للعباده المأمور بها لا- يتحقّق بدون التمييز، و جوابه المنع من عدم تحقّق القصد، بشهاده الوجدان على إمكان قصد إيجاد المأمور به في ضمن الشئين، و إن اريد عدم إمكان قصده بعينه فاعتبار مثل هذا القصد أول الدعوى، و إمّا توهم أنّ الأصل عدم سقوط الغرض الداعي للأمر إلاّ بإتيانه مميّزا من غيره كما سيشير إليه المصنّف فسيأتى الكلام عليه عند تعرّض المصنّف.

١٠٥-قوله: لكنّ الظاهر كما هو المحكّي عن بعض ثبوت الاتّفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط إذا توقّف على تكرار العباده. (ص ٢٥)

أقول: الظاهر أنّ المراد من تكرار العباده إيجاد نوع من العباده تكرارا كالصلاه إلى الجهات الأربعه مع اشتباه قبله، و يحتمل أن يكون المراد ما يشمل إيجاد جنس العباده في نوعين كالإتيان بالظهر و الجمعه مع اشتباه المكلف به و تردّده بينهما.

و كيف كان استدللّ على عدم جواز الاحتياط في صورته لزوم التكرار بظهور الاتّفاق مع حكاية الاتّفاق عن بعض، إلاّ أنّ ظهور الاتّفاق مع ما حكاه بعده من مخالفه صاحب المدارك فيه ما لا يخفى، مضافا إلى منع ثبوت الإجماع بذلك، و

المحكى من الإجماع ليس بحجّه كما هو رأى المصنّف فضلا عن محكّي الاتّفاق أو محكّي ظهور الاتّفاق.

فهذا الاستدلال ساقط كالأستدلال بالسيره المستمرّه على عدم التكرار لتحصيل الواجب بالعلم الإجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى بتحصيل العلم التفصيلى بالواجب ثمّ إتيانه كما سيشير إليه المصنّف فى آخر المسأله، إذ لا نسلم السيره المذكوره، و على فرض التسليم ليس مثل هذه السيره كاشفا عن ثبوت الحكم فى الواقع، لأنّ ذلك على طريق العاده المتعارفه، و أن تحصيل العلم بالمطلوب مفضّلا ثمّ إتيانه مميّزا أسهل على كلّ أحد من إتيان جميع احتمالات المطلوب مع ترك تحصيل العلم التفصيلى، و ليس السيره الكاشفه إلّا ما كان على خلاف العاده المتعارفه بين الناس فى سائر أحوالهم.

١٠٦-قوله: بل ظاهر كلام السيّد الرضى فى مسأله الجاهل بوجوب القصر. (ص ٢٥)

أقول: الأظهر أنّ كلام الرضى (رحمه الله) لا- ربط له لما نحن فيه، بل مراده أنّ الإجماع واقع على بطلان صلاه من جهل بأحكام الصلاه و من جملتها القصر و الإتمام، إذ لم يأت بها على الوجه الذى امر بها فى الواقع، و حينئذ استشكل فى صحّه صلاه الجاهل بالقصر الواجب عليه و إتيان الصلاه تماما مخالفا لما امر به و ليس مراده دعوى الإجماع على بطلان صلاه الجاهل بأحكام الصلاه لو أتى بالمأمور به الواقعى بوجه الاحتياط و اتّفاقا و ما ذكرنا يظهر من التأمل فى تمام كلامه و جواب أخيه السيّد الرضى و لا بأس بنقل كلامهما حتّى يظهر ما استظهرناه منهما.

نقل الشهيد فى المذكرى على ما حكى عن السيّد الرضى رحمه الله أنّه سأل أخاه المرتضى فقال: إنّ الإجماع واقع على أن من صلّى صلاه لا يعلم أحكامها فهى غير مجزيه، و الجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها، فلا تكون مجزيه. فأجاب المرتضى بجواز تغيير الحكم الشرعى بسبب الجهل، و إن كان الجاهل غير معذور

و على تقدير كون دعوى الإجماع المذكور كما ذكره المصنّف، لا حجّيه فيها كما مرّ آنفاً، كما لا حجّيه فى الشهره التى ادّعاها المصنّف.

بقى الكلام فى الاستدلال للمنع عن الاحتياط بالتكرار من جهه اعتبار قصد الوجه، و الحقّ أنّه لا دليل على اعتباره سوى ما قيل من إجماع المتكلمين على ذلك، و لا يبعد أن يكون مرادهم اعتبار قصد القرية التى نقول به كما يظهر من مراجعه كلماتهم، و على تقدير إرادتهم وجه الوجوب أو الندب الوصفى أو الغائى المعروف نمنع حجّيه إجماعهم لأنّه من مقتضى أحكام عقولهم التى لا يحكم به عقولنا لا من ما أخذوه من إمامهم و رئيسهم ليكون حجّيه على غيرهم.

و ممّا يكاد يوجب القطع بعدم اعتبار قصد الوجه أنّه ليس فى الكتاب و لا فى السنّه منه عين و لا أثر، بل نرى أنّ الواجبات و المستحبات واقعه فى الكتاب و السنّه على سياق واحد غير متميّز واجباتهما عن مستحباتهما، و لو كان قصد الوجه واجبا لزم بيان الواجب عن المستحب حتّى يتمكّن من قصد الوجه و من الإطاعه الواجبه هذا.

١٠٧-قوله: و هل يلحق بالعلم التفصيلى الظنّ التفصيلى المعتبر فيقدّم على العلم الإجمالى أم لا؟ (ص ٢٥)

أقول: الأظهر الأخصر الموافق للتحقيق أن يقال: إن كان المانع عن الامتثال الإجمالى الإجماع أو السيره على عدم التكرار فى صورته لزوم التكرار أو عدم تمييز المكلف به فلا فرق بين العلم التفصيلى و الظنّ التفصيلى المعتبر، فإن قلنا بالمنع فى الأوّل نقول فى الثانى أيضا، و إلاّ فلا، فالوجه واحد كما لا يخفى، و حيث أجبنا فى السابق عن منع الامور المذكوره للعمل بالاحتياط فى المسأله الاولى نقول بمثله فى

ص: ١٣٧

مسأله الظنّ طابق النعل بالنعل، و لا فرق في ذلك بين الظنّ الخاصّ و الظنّ المطلق بوجه، و إن كان المانع اعتبار قصد الوجه فعلى ما اخترنا سابقا من عدم اعتبار قصد الوجه فكالأول يكفي الامتثال الإجمالي لعدم المانع و أمّا على القول بلزوم قصد الوجه فالحقّ التفصيل، فإنّ قبول بالاحتياط بالظنّ الخاصّ فالأظهر عدم جواز الاحتياط، و لزوم العمل بالظنّ، لاستدراك قصد الوجه فإنّه يمكن العلم بالوجوب الشرعيّ الثابت بدليل حجّيه الظنّ فيمكن قصده فيجب أخذه و ترك العمل بالاحتياط، و إن قبول بالظنّ المطلق، فإنّ قلنا بالكاشفيّه بمعنى أنّ العقل بمقدّمات دليل الانسداد يحكم بأنّ الظنّ في حال الانسداد طريق تعبديّ جعله الشارع حجّيه و قد كشف عنه العقل فكالظنّ الخاصّ مقدّم على الاحتياط بالتقريب المذكور من غير تفاوت، لا اشتراكهما في أنّ كلّ منهما طريق تعبديّ تثبت حجّيته بالدليل المعبر، غايه الأمر أنّ الظنّ الخاصّ معتبر مطلقا و المطلق في خصوص حال الانسداد.

فإنّ قلت: بناء على الظنّ المطلق بدليل الانسداد يسقط اعتباريّة الوجه بالمرّه لأنّ الاحتياط بحسب المرتبه مقدّم على الظنّ بحكم العقل و العقلاء كما صرّحوا به، و لو لا- مثل دليل العسر و الحرج و نحوه الحاكم بعدم لزوم الاحتياط لتعيّن العمل به، و يلزمه سقوط اعتباريّة الوجه، لعدم إمكانها، فإذا نهض دليل العسر و الحرج أو غيره بعدم وجوب الاحتياط و جواز الاكتفاء بالظنّ فبأى وجه يحكم باعتباريّة الوجه الساقط حكمه قبل ذلك.

قلنا: إطلاق دليل اعتبار قصد الوجه يقتضى اعتباره ما دام ممكنا فإنّ كان العمل بالاحتياط متعيّنا لم يمكن قصد الوجه فيسقط اعتباره و إن جاز العمل بالظنّ و لم يتعيّن العمل بالاحتياط أمكن قصد الوجه، فلا وجه سقوطه.

فان قلت: على هذا البيان يتعيّن العمل بالظنّ و ترك الاحتياط لاستدراك قصد الوجه، مع أنّ نتيجه دليل الانسداد على ما صرّحوا به جواز العمل بالظنّ لا لزومه، لأنّ دليل العسر و الحرج و شبهه إنّما ينهض على عدم لزوم الاحتياط لا عدم جوازه.

قلت: لا- منافاه بين القول بأن مقدمات دليل الانسداد لا تنتج سوى جواز العمل بالظنّ و عدم لزوم الاحتياط، و بين القول بلزوم العمل بالظنّ و ترك الاحتياط بدليل آخر خارجي، بمثل دليل اعتبار قصد الوجه لو قلنا به هذا.

و إن قلنا بالحكومه بمعنى أنّ العقل بمقدمات دليل الانسداد يحكم بأنّ الظنّ في حال الانسداد لازم الاتّباع فهذا يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يحكم العقل بالأخذ بالظنّ من باب أنّه طريق إلى الواقع في حال الانسداد فهو حجّه في هذه الحاله.

الثاني: أن يحكم بوجوب الأخذ بالظنّ من باب أنّه لا شيء أقرب إلى الواقع و أرجح من الظنّ فلا يعذر من ترك العمل به، و هذا نظير التبعض في الاحتياط الذي يقول به المصنّف في نتیجه دليل الانسداد، و الفرق أنّ المصنّف يقول بأنّ نتیجه دليل الانسداد لزوم الاحتياط إلّا في الموهومات و المشكوكات لا أنّ الظنّ حجّه شرعيّه في حال الانسداد.

فعلى الوجه الثاني لا يمكن قصد الوجه لعدم العلم بالوجه لا واقعا و لا شرعا لعدم قيام حجّه عليه، فلا مانع من العمل بالاحتياط لعدم إمكان قصد الوجه على كلا تقديرى العمل بالاحتياط و العمل بالظنّ.

و على الأوّل يقدّم العمل بالظنّ أيضا لاستدراك قصد الوجه لإمكان العلم بالوجه بقيام الحجّه العقليّه عليه.

١٠٨- قوله: و العجب ممّن يعمل بالأمارات من باب الظنّ المطلق ثمّ يذهب... (ص ٢٥)

أقول: لا- عجب منه بناء على اعتبار نيّه الوجه، و على أنّ نتیجه دليل الانسداد حجّيه الظنّ من باب الحكومه كما هو مختار المصنّف. و العجب أنّ المصنّف يقول بمثله بعينه من باب الاحتياط بعيد ذلك بعد اختياره عدم اعتبار قصد الوجه فتدبّر.

هذا كله لو اريد بقصد الوجه المعتر في صحه العباده الوجه الواقعي و أما لو اريد الوجه الفعلي الداعي للمكلف على إتيان الفعل كما لا يبعد إرادته في كلام المتكلمين فيمكن قصد الوجه في صورته الاحتياط اللازم و هو فيما لا يمكن تحصيل العلم أو الظن التفصيلي الثابت حجته بدليل الانسداد، بل بغير دليل الانسداد أيضا إذا كان مفاد الدليل جواز العمل بالظن لا لزومه، إذ مقتضى الدليل حينئذ وجوب العمل بالظن أو الاحتياط تخيرا، فيمكن قصد الوجه الفعلي يعنى وجوب التخيير في كل منهما في عرض واحد.

و حكى عن بعض الأساطين إمكان قصد الوجه الواقعي في الاحتياط بتقريب أن المتعذر قصد الوجه معينا و هو غير لازم، بل اللازم قصد أصل الوجه و هو ممكن، فيقصد الواجب الواقعي الموجود فيما بين المحتملات لوجوبه فما هو متعذر غير واجب، و ما هو واجب غير متعذر.

و الجواب: أن المراد من الوجه المعتر عند من اعتبر قصده غير هذا المعنى الذي يجمع الاحتياط على ما ذكر، لأن مرادهم على ما يستفاد من كلامهم أن كل عمل يوجد في الخارج يشترط في صحته قصد وجه ذلك العمل مقارنا له، مثلا لو تردّد الواجب بين الظهر و الجمعه فلا يمكن إتيان الظهر أولا- لوجوبه الواقعي، و لا إتيان الجمعه ثانيا لوجوبه الواقعي، لعدم العلم بالوجه في واحد من الفعلين. و بعبارة اخرى لو سئل في حال اشتغاله بالجمعه عن علّه هذا الفعل لما أمكنه أن يجيب بأنّى أفعله لوجوبه نعم يمكنه أن يقول أفعال ذينك الفعلين لوجوب واجب موجود في البين لا- أعرفه بشخصه، فإن أراد من يعتبر قصد الوجه أن الواجب الواقعي يجب أن يكون مقصودا لوجوبه كيف ما اتفق و لو لم يكن مقصودا بهذا الوجه حين الفعل معينا كان له وجه إن ساعده دليل و الله العالم.

١٠٩- قوله: و أما لو توقّف الاحتياط على التكرار ففي جواز الأخذ به و ترك

تحصيل الظن بتعيين المكلف به أو عدم الجواز وجهان-إلى قوله-مع إمكان أن يقال.(ص ٢٥ و ٢٦)

أقول: يظهر من كلامه (قدس سرّه) من أوله إلى آخره اختيار جواز العمل بالاحتياط في صورته دوران الأمر بينه وبين العمل بالظن الخاص أو المطلق، لكن بضرب من التردد في صورته التكرار نظراً إلى السيره المستمرّه، ثم اختياره الجواز في آخره، غاية الأمر أنه جعل الاحتياط في ترك العمل بالاحتياط نظراً إلى شبهه اعتبار قصد الوجه و عدم التكرار في صورته التكرار، وهذا المطلوب يمكن تأديته بعبارة أخصر و أوفى ممّا ذكره من التردد بين الظن المطلق و الخاصّ مع اتّحاد بيانه في القسمين و اتّحاد حكمهما في نظره، فلا يحتاج إلى هذا الإطناب و لكنّه اعلم بما أفاده، و الله الموفق للصواب.

١١٠-قوله: مع امكان أن يقال إنّه إذا شكّ بعد القطع بكون داعى الأمر.(ص ٢٦)

أقول: لو قطعنا بعدم سقوط الغرض الداعى للأمر بمجرد إتيان المأمور به في ظاهر الدليل، نحكم بلزوم إتيان ما يقطع به سقوط الغرض من جزء أو شرط يؤخذ في المأمور به أو كيفية تؤخذ في طريق الامتثال، لأنّ [إلا أنّ عدم ظ] تحصيل الغرض بالتعبّد بإيجاد ما امر به في ظاهر الدليل فرض غير واقع بالنسبه إلى أوامر الشارع التي نتكلم عليها.

نعم يمكن فرضه في أوامر الموالى العرفيه كما لو أمر المولى عبده أن يسقيه ماء و قطع العبد بعدم سقوط غرضه إلاّ بالماء البارد أو بإتيانه بالماء حافيا خاضعا و ترك المولى بيان هذه الخصوصيّة غفله أو نسيانا أو لمانع آخر فلا ريب أنّ العقل يحكم بوجود تحصيل غرض المولى بإتيان المأمور به بتلك الخصوصيّة، و لا يمكنه الاعتذار بإطلاق الأوامر بأصالة البراءة العقليه أو الشرعيّه كما لا يخفى لكن لم تتحقّق مثل هذا الفرض بالنسبه إلى أوامر الشارع، لأنّا نعلم أنّه لا مانع له من بيان أغراضه

بالنسبه إلى ما اعتبره في المأمور به أو في طريق الامتثال، وحيث لم يصل إلينا ما يفيد أنّ الغرض لا يحصل بمجرد إتيان المأمور به فكيف نقطع بعدم حصول الغرض بذلك.

نعم، ربما نشكّ في سقوط الغرض بالإتيان بما وصل إلينا من أجزاء المأمور به و شرائطه من جهة اختفاء بعض الأدلّه أو القرائن، و هذا هو الذى فرضه المصنّف و بنى المسأله عليه هنا، و محصّل كلامه أنّه بعد القطع بأنّ للشارع غرضاً فى أوامره التعديديه و لا نعلم ذلك الغرض بجميع خصوصياته بل تردّد فى أنّه مجرد التعيد بالمأمور به بأيّ وجه حصل أو التعبد به بوصف كونه متميزاً عن غيره أو بوصف كونه مقروناً بقصد الوجه لو شككنا فى هذا الوصف أيضاً و لم نجزم بعدم اعتباره فأصله الاشتغال بتحصيل الغرض الذى نعلم بثبوت التكليف به قاضيه بعدم سقوط الغرض إلاّ بإتيان كلّ ما يحتمل مدخليته فى سقوط الغرض، فلا جرم يتعين العمل بالظنّ فى فرض المسأله حتّى يتعبد بالمأمور به متميزاً مع قصده ووجهه، لكى يحصل العلم بسقوط الغرض الداعى للأمر.

و قد ظهر بهذا البيان أنّه لا فرق بين كون الشكّ فى سقوط الغرض من جهة الشكّ فى مدخلية شىء فى المأمور به من جزء أو شرط أو من جهة الشكّ فى مدخلية شىء فى كيفية الامتثال فى أنّ الأصل عدم سقوط الغرض إلاّ بإتيان المأمور به بجميع الامور المشكوكه، لكنّ المصنّف يزعم أنّ أصله الإطلاق فى دليل تلك العباده لو كان هناك إطلاق و كذا أصله البراءه و لو لم يكن هناك إطلاق يرفعان الشكّ إن كان، لأجل احتمال مدخلية شىء فى المأمور به جزءاً و شرطاً كما حقّقه فى رساله أصل البراءه و يبقى ما كان الشكّ فى سقوط الغرض لاحتمال مدخلية شىء فى كيفية الامتثال على الأصل أى أصله الاشتغال بوجوب تحصيل الغرض، و يدعى أن الشكّ فيما نحن فيه لأجل اعتبار التمييز أو قصد الوجه من قبيل الأول، و سنذكر ما استدللّ به على ذلك مع جوابه، ثمّ يدعى أنّ أصله البراءه و أصله الإطلاق لا تجريان

فى الشكّ فى كىفیه الامتثال، إذ لیس ذلك شكّا فى التكلیف و لا فى المكلف به، و فىه نظر، إذ كما أنّ العقل یحكم بقبح العقاب على ما لم یصل إلینا بیانه ممّا یعتبر فى طریق الامتثال، سواء كان اعتباره فى طریق جعل الشارع أو كان معتبرا فى طریق واقعا عقلا و لكن لا یدرکه عقولنا، فإنّ بیان ذلك أيضا كأصل التكلیف من وظیفه الشارع جزما و حیث لا بیان یحكم العقل بالبراءه قطعاً لو قلنا بذلك فى أصل التكلیف.

و بالجملة لا نجد فرقا بینهما فى حكم العقل بالمرّه و كذا لا فرق بینهما فى البراءه الشرعیّه الثابته بمثل «كلّ شیء مطلق حتّى یرد فىه نهى» كما لا- یخفى، و كما أنّ الشكّ فى جزئیة شیء أو شرطیته للمأمور به یرتفع بإطلاق الأمر من حیث المادّه، كذلك الشكّ فى اعتبار شیء فى طریق الامتثال یرتفع بإطلاق الهیئه، مثلا- إذا أمر بقوله: «صلّ» و معناه أوجد الصلاه فكلمّا شكّ فى اعتباره فى الصلاه من جزء أو شرط یدفع بإطلاق الصلاه المستفاد من مادّه الأمر و كلمّا شكّ فى اعتباره فى كىفیه الإیجاد یدفع بإطلاق «أوجد» المستفاد من هیئه الأمر.

هذا كلّه على تقدیر تسلیم أن قصد الوجه و التمییز و نحوهما ممّا هو من كیفیات التیه لا یمكن اعتبارها فى المأمور به فیجب أن تكون معتبره فى طریق الامتثال على ما اختاره المصنّف و قد أشار إلیه هنا أيضا فى:

۱۱۱-قوله: و هذا لیس تقييدا فى دلیل تلك العباده حتى یرفع بإطلاقه كما لا یخفى.

(ص ۲۶)

أقول: استدلال هذه الدعوى بوجهین یحكى أحدهما عن المصنّف قدّس سرّه و الآخر عن بعض الأساطین من أتباعه.

أمّا المحكّی عن المصنّف هو لزوم الدور على تقدیر اعتبار الأمور المذكوره فى المأمور به، بتقريب أنّ التیه بمعنى قصد الأمر متوقّف على وجود الأمر بالضروره، و

ص: ۱۴۳

وجود الأمر متوقّف على قصد الأمر الذى هو من أجزاء المأمور به، ضروره توقّف الحكم على موضوعه، و العرض على معروضه.

و الجواب أنّ طرفى الدور مختلفان لأنّ قصد الأمر الذى يتوقّف عليه الأمر باعتبار وجوده ذهنى لا الخارجى، و الذى يتوقّف على الأمر هو باعتبار بوجوده الخارجى.

[قد يقال إنّ توقّف قصد الأمر على الأمر كاف فى عدم جواز اعتباره فى المأمور به بملاحظه أنّه يجب أن يكون المأمور به بنفسه مقدورا للمكلف، و ما اعتبر فيه قصد الأمر جزءا و شرطا غير مقدور فى نفسه بدون الأمر للمكلف حتّى يتعلّق به الأمر.

و يجاب بأنّ القدره المعبره فى صحّه التكليف هى القدره من حين العمل، لا حين الأمر على ما صرّحوا به، و المكلف هنا حين العمل يمكنه قصد الأمر باعتبار تقدّم صدور الأمر، غايه الأمر أنّ صدور هذا الأمر سبب لحصول القدره للمكلف على المكلف به، بحيث لو لم يكن هذا الأمر لم يقدر المكلف على قصد الأمر، و هذا لا محذور فيه. و هنا تقدر على دفع الدور.

تقرير آخر، و هو أن يقال إنّ الأمر بشىء يتوقّف على مقدوريّه ذلك الشىء توقّف المشروط على الشرط، فلو توقّف مقدوريّه المأمور به كتوقّف ما اعتبر فيه قصد الأمر فيما نحن فيه على الأمر توقّف المعلول على العله لزم الدور.

و وجه الدفع أنّه لا استحاله فى كون الأمر سببا لقدره المكلف على إتيان المكلف به حين العمل به، و لا يحتاج إلى قدره سابقه و لا قدره مسببه عن غير الأمر، و نحن نرى بالوجدان إمكان ذلك، و لو كان ذلك مستلزما للدور الباطل كان ممتنعا، و السرّ فى ذلك أنّ المقدوريّه و الأمر كلاهما يوجد بإيجاد واحد فهما معلولا عله واحده، فيكون الدور معيا.

و أمّا المحكّي عن بعض الأساطين هو أنّه يلزم من اعتبار قصد الأمر فى المأمور جزءا أو شرطا عدم اعتباره، و ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل. تقريره أنّ قصد الأمر لو كان داخلا فى المأمور به يلزم أن يكون متعلّق القصد بقيه الأجزاء غير

القصد، إذ لا يتعلّق القصد بتمام الأجزاء التي منها هذا القصد، مثلاً نفع أجزاء الصلاة من غير هذا القصد بداعي الأمر المتعلّق بالمنوي، فيلزمه تعلّق هذا الأمر بغير قصد الأمر من الأجزاء، فيكون القصد خارجاً و قد فرضناه داخلاً هذا خلف.

و الجواب: أنّ تعلّق القصد ببقية الأجزاء لا يستلزم، أن يكون الأمر أيضاً متعلّقاً بتلك البقية. لم لا يجوز أن يكون المأمور به في الصلاة مثلاً التكبير و القيام و الركوع و السجود و قصد الأمر المتعلّق بهذه الجملة، و المراد بالأمر المتعلّق بالبقية أمر غيري، و لا دليل على اشتراط قصد الأمر النفسى المتعلّق بتمام الأجزاء في مقام الامتثال و الإطاعة، و ما يحكى عن المصنّف من أن قصد الأمر الغيري لا يحصل به القرب في محلّ المنع، مضافاً إلى منع كون الأمر بالنسبة إلى بقية الأجزاء أمراً غيريّاً بل الأمر بهذا الاعتبار أيضاً نفسى، إذ الأمر النفسى المتعلّق بالكلّ متعلّق بكلّ واحد من الأجزاء في ضمن الكلّ، و بالجملة لم يلزم من خروج قصد الأمر عن متعلّق القصد خروجه عن متعلّق الأمر.

و نظير ذلك التوضيحات و الوضعيات التي يشترط فيها القصد، مثلاً البيع عبارته عن إنشاء التمليك بالعوض مع القصد، فإذا قيل يشترط في البيع القصد يعنى قصد البيع لا يراد منه قصد أجزاءه حتّى القصد، بل يراد منه قصد ما سوى القصد من أجزائه، و لا يلزم من ذلك أن يكون القصد و لو باعتبار تقيده خارجاً عن البيع كما لا يخفى.

و إذا تحقق أنّه لا امتناع في كون التيه و كفيّاتها من الوجه و التمييز معتبره في نفس المأمور به حتّى نلجأ إلى اعتبارها في كفيّته الامتثال، فنقول إنّها معتبره في المأمور به.

فلو شكّ في شيء منها نتمسك في رفعها بإطلاق الأمر كما هو مسلّم عند المصنّف (قدّس سرّه) أيضاً على هذا التقدير، و لو سلّم استحاله اعتبار قصد الأمر في المأمور به [فيمكن اعتباره] بأمر آخر كأن يقول صلّ و اقصد الأمر المتعلّق بالصلاة، و يكون مجموع الأمرين وافياً بتمام المأمور به النفسى، و يكون كلّ واحد من الأمرين غيريّاً متعلّقاً ببعض المأمور به النفسى لما لم يمكن إنشاؤه بأمر واحد للزوم الدور.

نعم على هذا الوجه بل الوجه السابق لقائل أن يقول سلّمنا إمكان اعتبار قصد الأمر في المأمور به فمن أين يتعيّن ذلك حتّى يصحّ التمسك بالإطلاق في موضع الشكّ، ولعلّه معتبر في طريق الامتثال، ولا ينفعه الإطلاق، إلا أنّ ذلك يندفع بالوجه الثالث من الجواب.

و هو أنّنا نقول: لا- يعقل أن يكون شيء معتبرا في طريق الامتثال و لم يعتبر في المأمور به جزءا أو شرطا إذ لو فرضنا عدم أخذ شيء في المأمور به بوجه من الوجوه فإمّا أن يحصل غرض الأمر بمجرد إتيانه فهو خلاف الفرض من اعتبار شيء في طريق الامتثال بالنسبة إلى تحصيل الغرض، وإمّا أن لا يحصل الغرض بذلك و حينئذ فإن لم يكن هناك أمر عقليّ أو شرعيّ آخر متعلّق بتحصيل الغرض فلا يجب الإتيان بنفس المأمور به، وإن كان هناك أمر آخر عقليّ أو شرعيّ متعلّق بتحصيل الغرض غير مرتبط بالأمر الآخر [فيسقط الأمر] الأوّل بمجرد إتيان نفس المأمور به و حصول المخالفة بالنسبة إلى الأمر الثاني، إذ على هذا التقدير هناك أمران نفسيّان يتعلّق كلّ منهما بشيء غير مرتبط أحدهما بالآخر، والثاني باطل باعتراف المصنّف و غيره، من أن فعل العبادة بدون قصد الأمر لغو صرف، مضافا إلى أنّ ذلك يرجع إلى الوجه السابق من التزام تعدّد الأمر بوجه آخر، وإن كان هذا الأمر متعلّق بتحصيل الغرض على وجه يرتبط ما امر به بما امر بالأمر الأوّل فلا جرم يتقيد المأمور بالأمر الأوّل بخصوصيّته و قيد لا يحصل الامتثال به إلاّ بتحصيل ذلك القيد و ذلك ما أردناه.

هذا كلّ مضافا إلى أنّنا لا نعقل في مثل الأمر بالصلاه و الصوم سوى وجوب فعل الصلاه و الصوم، و طريق الامتثال ليس إلاّ نفس فعلها كما أنّ المأمور به أيضا نفس الفعلين.

نعم لو كان المأمور به مثل الكون على السطح الذي يتوقّف عقلا- على نصب السلّم أمكن أن يقال إنّه يعتبر في كيفية نصب السلّم شيء لم يعتبر في الكون على السطح و نصب السلّم طريق الامتثال.

و فيه أيضا ما لا يخفى من الوجوه السابقه و غيرها.

و محصل هذه الوجوه الأربعة أنه لو كان هناك قيد من التمييز أو قصد الوجه أو غيره لا بد أن يكون معتبرا في المأمور به فلو شك فيه يندفع بأصالة الإطلاق لو كان هناك إطلاق و إلا فأصالة البراءة فلي تأمل جيدا.

أقول في الوجه الرابع نظر بين لأن المراد بطريق الامتثال ما يحكم به العقل من وجوب إطاعة المولى و لزوم موافقته في أحكامه و هذا غير إتيان نفس المأمور به، لأن عنوان الإطاعة عنوان ثانوي لفعل المأمور به قد أخذ في موضوعه أمر المولى و لم يؤخذ ذلك في نفس المأمور به، غايه الأمر أن الحاكم بوجوب هذا العنوان هو العقل و هذا الحكم العقلي لا يشبه حكمه بوجوب ردّ الوديعة و نحوه مما يستقل به العقل من باب التحسين و التقبيح العقلين فإنه حكم بالوجوب باعتبار العنوان الأولى كحكم الشرع في الصورة الأولى فما ذكره في الوجه الرابع من عدم معقولية انفكاك طريق الامتثال من فعل المأمور به (1).

بل نقول لا يمكن اعتبار قيد في الإطاعة الواجبه من دون اعتباره في المأمور به بالأمر الأول المتعلق بالعنوان الأولى و بيان ذلك يتوقف على تمهيد مقدمتين:

الأولى: أن الإطاعة يطلق على معنيين:

الأول: مجرد موافقه المأمور به كيفما كان الداعي للموافقته و لو رياء.

الثاني: موافقه المأمور به بداعي أمر المولى.

و القدر المسلّم من حكم العقل بوجوب الإطاعة هو المعنى الأول، و هذا المعنى مشترك في التعبديات و التوضيحيات و لو سلّم حكمه بالمعنى الثاني أيضا فهو مجرد وجوب تكليفى لا الوضعى الذى يترتب عليه فساد المأتمى به بدون ذلك الداعي.

المقدمه الثانيه: أنه يمكن أن يكون دائره المطلوب أوسع من دائره الطلب كما إذا

ص: ١٤٧

امر بغسل الثوب مثلا و فرض العلم بأن الغرض من هذا الأمر ليس إلا حصول طهاره الثوب مقدّمه لحصول شرط الصلاه فلو علم بأنه يحصل الطهاره من غير غسل المكلف بسبب آخر اتفاقا فإنّ العقل لا يحكم بوجود الإطاعه و الحال هذه، لحصول الغرض بدونها، و يمكن أن يكون دائره المطلوب أضيق من دائره الطلب كما لو فرض أنّ غرض الأمر لا- يحصل إلا- بإتيان مركّب لا يمكنه أن يأمر بجميع أجزائه و شرائطه و قد أمر ببعض ما يحصل به الغرض و أدرك العقل بعضه الآخر. فإنّ العقل يحكم بوجود تحصيل الغرض بإتيان مجموع المركّب بأجزائه و شرائطه، و إن لم يتعلّق الطلب إلاّ ببعض الجامع بوجود البعض الآخر و عدمه.

إذا تمهّد ذلك فنقول: لا- يمكن اعتبار قيد فى الإطاعه لم يكن معتبرا فى نفس المأمور به إذ لا يخلو إمّا أن يكون نفس إتيان المأمور به وافيا لغرض المولى أم لا- فإن كان الأوّل فلا وجه لاعتبار أمر آخر كما لا يخفى، و إن كان الثانى فإنّ ما أن يدلّ على ذلك حكم الشرع أو حكم العقل، فإن كان الأوّل بأن دلّ الشرع على اعتبار شىء آخر فى تحصيل الغرض، فلا بدّ أن يكون ذلك الشىء أيضا معتبرا فى المأمور به إذ لا- فرق بينه و بين ما أمر به الشارع أوّلا فى كون كلّ منهما دخيلا فى سقوط الغرض، غاية الأمر أنّ الشارع قد بيّن ما يحصل غرضه بداليتين، و إن دلّ الشرع بوجود شىء سوى المأمور به الأوّل مستقلا فلا ربط له فى تحصيل ذلك الغرض، بل له غرض آخر، و مخالفه أحدهما لا يوجب مخالفه الآخر، و إن كان الثانى بأن دلّ العقل على اعتبار قيد فى تحصيل الغرض لم يبيّن الشارع فىكون ذلك أيضا معتبرا فى المأمور به إن لم يحكم بأنه واجب مستقلّ كما مرّ فى القسم السابق بالنسبه إلى دلالة الشرع على ذلك، و ليس ذلك من باب اعتباره فى عنوان الإطاعه التى هى عنوان ثانوى للمأمور به، بل العنوان الأوّل، لما ذكرنا أنّ ذلك القيد فى عرض سائر أجزاء المأمور به و شرائطه فى دخله فيما يسقط به الغرض، و حيثيه عنوان الإطاعه التى يحكم به العقل فى جميع الصور على نسق واحد، فقد ثبت أنّ كلّ شىء يكون

واجب المراعاة في مقام الامتثال لا بدّ و أن يكون معتبرا في الأمور به جزءا أو شرطا، و من هنا يمكننا أن نقول إن تقسيم الأمر إلى التعبدى و التوصلى ليس باعتبار أن الأمور به بالأمر اخذ خصوصيه في كيفية الأمر (كذا) كما نسب إلى المصنّف رحمه الله نظير تقسيمه إلى العينى و الكفائى و التعينى و التخييرى بل باعتبار أن الأمور به بالأمر التعبدى قد اخذ فيه قصد القرية دون التوصلى.

ثم لا يخفى أنّ الإشكال المذكور و الأوجه عنه إنّما يجرى إذا كان معنى التيه المأخوذه في العباده قصد الأمر و أمّا إذا كان بمعنى قصد القرب إلى ساحه رحمته و الزلفى لديه أو قصد الوصول إلى الجنّه أو البعد من النار أو قصد أنّه تعالى أهل للعباده إلى غير ذلك مما يرتقى إلى تيف و عشرين على ما حكى عن كاشف الغطاء فلا إشكال في أخذ التيه في الأمور به من لزوم الدور و غيره كما لا يخفى، فالذى (فما الذى ظ) ألجأنا إلى القول بأنّ التيه هي قصد الأمر فقط حتّى يرد الإشكال و نحتاج إلى الجواب عنه.

ثم إنّ إشكال الدور و غيره لا يختصّ على تقدير صحّته بالعباده، بل يجرى في كلّ ما يكون إتيان الفعل مقيدا بملاحظه الأمر، و إن كان توصّليا كما إذا فرض أنّه أمر بشيء مقيدا بكونه ذاكرا للأمر حين العمل و ملتفتا إليه، فأشكال الدور و غيره يأتي فيه أيضا.

و قد أطنبنا الكلام في هذا المقام لكونه من مزال الأقدام عصمنا الله تعالى من الزيغ و الزلل فإنّه وليّ ذلك.

١١٢- قوله: و حينئذ فلا ينبغي بل لا يجوز ترك الاحتياط في جميع موارد إرادته التكرار بتحصيل الواقع... (ص ٢٦)

أقول: قد يتوهم، بل قيل: إنّّه أراد لزوم الاحتياط بهذا النحو، بل لا يجوز [تركه] و فيه أنّه (رحمه الله) قيده بقوله في جميع موارد إرادته التكرار، و حاصله أنّ هذا طريق

الاحتياط لمن أراده.

ثمّ ما ذكره فى وجه طريق الاحتياط فى موارد التكرار يجرى نظيره فى غير موارد التكرار و لعله لوضوحه تركه.

ثمّ ما ذكره من إتيان الواجب المظنون بالظنّ المعّبر أوّلا- ثمّ الإتيان بالمحتمل الآخر لا- وجه له مع حصول الاحتياط بعكس الترتيب أيضا.

وقد يوجّه بأنّ عكس الترتيب مفوّت للجزم بالتكليف حين الإتيان بالمظنون الذى هو تكليفه الفعلى، بخلاف صورته تقديم العمل بالظنّ فإنّه حين العمل به جازم بالاشتغال ظاهرا و واقعا.

و فيه أنّ هذا الجزم غير معّبر فى الامتثال، بل لا احتياط فى مراعاته، لعدم وجود قول أو وجه فى اعتباره فتأمل.

و ينبغى التنبيه على امور:

الأوّل: أنّه قد يقال إنّ ما ذكره المصنّف فى وجه مراعاة الاحتياط مخالف للاحتياط من جهة نفس التكرار الذى هو خلاف الاحتياط، لاحتمال كونه محذورا.

و يمكن أن يجاب عنه بأنّه إن كان وجه المنع عن التكرار احتمال اعتبار الوجه فلا يجرى هنا لأنّ الوجه محفوظ بقدر الإمكان بالظنّ أوّلا، و إن كان وجهه أنّه مخالف للسيره، فالقدر المتيقّن من سيره غير مفروضنا، إلّا أنّ هذا [لا] يرجّح الاحتياط، فالأولى أن يقال إن الأمر دائر بين احتياط إدراك الواقع، و رفع اليد عن احتياط إدراك الواقع، و لا ريب أن مراعاة إدراك الواقع أولى فى نظر العقل فتأمل.

الثانى: أنّه لو دار الأمر فى صورته إرادته الامتثال الإجمالى بسبب عدم إمكان الامتثال التفصيلى أو عدم لزومه بين قلّه التكرار و كثرته كان الأوّل أولى كما لو دار بين أن يصلّى فى ثوبين مشتهين أو ثلاثة أثواب مشتهيه فالترجيح للأوّل إن كان احتمال المنع عن التكرار من جهة السيره، و إن كان من جهة احتمال اعتبار الوجه فلا أولويّه لسقوطه على كلّ تقدير.

ص: ١٥٠

الثالث: أنه لو دار الأمر على القول بتقديم العلم أو الظنّ التفصيلي بين تحصيل العلم التفصيلي من جهة مع لزوم كثره التكرار من جهة اخرى و بين الامتثال الإجمالي مع قلّه التكرار، مثاله ما لو نذر تعدّد التيمّم لكلّ صلاه ففسى صلاتين في يوم واحد مردّتين في الخمس، فيمكن إتيان خمس صلوات بخمسه تيمّات فيحصل الامتثال الإجمالي بالنسبه إلى المنذور، كما أنه كذلك بالنسبه إلى الفاتتين، و يمكن إتيان ثمان صلوات بتيمّين، و كيفيه أن يتيمّم و يصلّي صباحا و ظهريين و مغربا ثمّ يتيمّم و يصلّي الظهرين و العشاءين فيحصل الامتثال التفصيلي و لو من جهة على الإجمالي (كذا). و عن صاحب الجواهر في أوائل كتاب الطهاره اختيار الأوّل قائلا: إنه لا يخلو دعوى مشروعته زياده الصلوات كما ذكر محافظه على التجديد المنذور من تأمل و نظر، بل و منع، بل المتّجه حينئذ تجديد التيمّم لكلّ واحده من تمام الخمس إذ كما أنّ الصلاتين متردّتان في الخمس فكذلك التيمّان، و مع فرض عدم التمكن من ذلك يسقط المتعذّر. (١)

و فيه أنّ تحصيل العلم التفصيلي و رفع التردّد بالنسبه إلى التيمّين ممكن يجب مراعاته على قول أو يحسن على القول الآخر، بخلافه بالنسبه إلى الصلاتين فيدور الأمر بين الامتثال التفصيلي بالنسبه إلى التيمّين و الإجمالي مع كثره الأطراف بالنسبه إلى الصلاتين و بين الامتثال الإجمالي بالنسبه إليهما مع قلّه الأفراد بالنسبه إلى الصلاتين، و لا ريب أنّ الأوّل أولى كما اختاره في النهايه. (٢)

أقول: مختار النهايه مبني على مقدّمه اخرى ممنوعه و هي التزام فساد الفائته بدون تيمّمها المختصّ بها إذ لو قلنا بصحّتها حينئذ للتيمّم السابق عليها و على الفائته الاخرى كما هو الحقّ لا يحصل العلم التفصيلي بامتثال النذر أيضا، لأنّه لو كان الفاتتان في ضمن ما صلّي في الصلاتين و التيمّين فقد حصل الامتثال بالنسبه إلى

ص: ١٥١

١-١) - الجواهر: ٦٠/١.

٢-٢) - الجواهر: ٥٩/١ نقلا عن نهايه الاحكام.

الصلاتين و يبقى التيمم الثانى لغوا محضا فأين الامتثال التفصيلى بالنسبه إلى المنذور.

الرابع: أنه هل يكفى الامتثال الاحتمالى لو كان متمكنا بالعلم التفصيلى أو الإجمالى أم لا، مثلا لو علم بوجود أحد الأمرين سواء أمكنه تعيين الواجب منهما أم لا، هل يؤثر إتيان أحد المحتملين فى سقوط الأمر على تقدير كونه واجبا فى الواقع.

و بعبارة أخرى هل يحكم بصحته حتى يثمر سقوط الأمر على تقدير المصادفة، و يثمر سقوط الأمر على تقدير إتيان المحتمل الآخر بعد ذلك بإرادته جديده، أو يشترط فى حصول الامتثال و الحكم بالصحة العزم على الامتثال اليقيني من أول الأمر وجهان، يظهر الثانى منهما من المصنف فى رساله أصاله البراءه مصرًا عليه قائلا: إن الوجه فى صحة العمل قصد إتيان الواجب المردد فى البين جزما، و مع عدم قصد إتيان كلا الطرفين لم يحصل قصد الواجب و قصد القربه به، إلا أن الأظهر هو الأول، لأن القدر المسلم مما يشترط فى صحة العمل أن يأتيه بداعى أمر الله، و لو لم يعلم بحصول الأمور به، و هذا المعنى متحقق فى ما نحن فيه بفعل المحتمل برجاء أنه هو الواقع، غايه الأمر أنه يريد العصيان على تقدير كون الواجب هو المحتمل الآخر، فإن ذلك لا ينافى صدق الامتثال بالنسبه إلى المحتمل الأول الذى أتى به لله و بداعى أمر الله كما فى الشبهه البدويه لو أتى بالمحتمل بداعى امتثال أمر الله على تقدير ثبوت الأمر واقعا، و لا ريب فى الحكم بصحة ذلك لو كان ثابتا فى الواقع فتدبر.

١١٣- قوله: فنقول: إن للعلم الإجمالى صورا كثيره لأن الإجمال الطارئ إما من جهه... (ص ٢٧)

أقول: محضيل التقسيم أنه إما أن يكون الحكم مجملا- و المتعلق مبينا أو يكون الحكم مبينا و المتعلق مجملا أو يكون كلاهما مجملا، و على التقادير الثلاثه إما أن يكون الشبهه حكميه أو موضوعيه، و المراد بإجمال الحكم عدم العلم بنوع الحكم من

وجوب أو تحريم مع العلم بجنسه كمطلق الإلزام مثلا، والمراد بإجمال المتعلق عدم العلم بخصوص نوع المتعلق أنه ظهر أو جمعه مثلا- أو عدم العلم بخصوص شخصه مع العلم بنوعه كما في الشبهه المحصوره، والمراد من الشبهه الحكميه أن يكون الاشتباه من جهه خطاب الشارع و عدم وضوح ما يراد منه، بحيث يكون رفع الشبهه من وظيفه الشارع، و من الشبهه الموضوعيه أن يكون الاشتباه من جهه الامور الخارجيه التي لا يكون رفعها من وظيفه الشارع، و الأمثله واضحه.

١١٤-قوله: و الاشتباه في هذا القسم إما في المكلف به كما في الشبهه المحصوره و إما في المكلف. (ص ٢٨)

أقول: تقسيم الشبهه الموضوعيه إلى قسميها بل الأقسام الثلاثه على ما في المتن صحيح إلا أنه غير محتاج إليها لأن مرجع الشبهه في المكلف أيضا هو الشبهه في المكلف به، كما سيشير إليه المصنّف في آخر البحث، و إنما يفيد التقسيم لو كان الأقسام مختلفه في الحكم و كيفيه الحكم، و إلا فيمكن التقسيم في كلّ مسأله إلى ما شاء الله.

١١٥-قوله: كما في الخنثى. (ص ٢٨)

أقول: يمكن أن يكون الشبهه من جهه إجمال الحكم بالنسبه إلى الخنثى، و أن يكون من جهه إجمال المتعلق بالنسبه إليها و إما أن يكون من كلتا الجهتين، مثال الأول حكم جهاد الخنثى فإنه مردّد بين الوجوب و الحرمة، مثال الثاني حكم وجوب الجمعه أو الظهر في زمن حضور الإمام (عليه السلام)، الوجوب معلوم و المتعلق مردّد بالنسبه إليهما، و مثال الثالث حكم كشف رأسها أو وجهها في الإحرام، فإنّها إن كانت امرأه يجب عليها ستر الرأس و كشف الوجه، و إن كان رجلا يجب كشف الرأس و يجوز ستر الوجه.

ص: ١٥٣

١١٦-قوله:الثانى أنّه لو تولّد من العلم الإجمالى العلم التفصيلى بالحكم.(ص ٢٨)

أقول:اعلم أنّ العلم التفصيلى المتولّد من العلم الإجمالى على قسمين:

أحدهما:أن يتولّد من العلم الإجمالى العلم التفصيلى بعنوان خاصّ هو مورد الحكم فى لسان الأدلّه كما لو صلّى فى الثوبين المشتبهين بالنجاسه فإنّه يعلم تفصيلا أنّه صلّى فى النجس و قد حصل عنوان الممنوع منه.

و ثانيهما:أن يتولّد من العلم الإجمالى العلم التفصيلى بعنوان انتزعه العقل من عنوانين واقعين فى لسان الأدلّه كالأمثله المذكوره فى المتن فإنّ العلم بواحد مرّد بين الحدث و الاستدبار أو بين ترك ركن أو فعل مبطل فى الصلاه ليس علما تفصيلىا بخصوص عنوان من المبطلات،بل علم بعنوان المبطل الذى ينتزع من عموم الأدلّه.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فى أنّه كسائر العلوم التفصيليه كما قال المصنّف(قدّس سرّه)و أمّا القسم الثانى فإنّه بعد باق على الإجمال بالنسبه إلى العنوان المأخوذ فى الأدلّه،و حيثنذ لقائل أن يقول على القول بعدم كون العلم الإجمالى منجزا للتكليف ليس هناك علم تفصيلى يجب اتّباعه إذ ليس المعلوم بالتفصيل إلّا العنوان الانتزاعى الذى لم يتعلّق به حكم فى الأدلّه.اللهم إلّا أن يقال إنّ العقل كما يستقلّ بوجوب متابعه القطع التفصيلى فى القسم الأوّل كذلك يحكم بوجوب المتابعه فى هذا القسم من العلم الإجمالى الذى حصل منه علم تفصيلى بمثل العنوان الانتزاعى.نعم لو كان لنا دليل لفظى على عدم اعتبار العلم الإجمالى لشمّل ذلك أيضا و ليس كذلك،بل المانع من اعتبار العلم الإجمالى يدعى قصور حكم العقل عن متابعه مثل هذا العلم.

فتأمّل.و لكن هذه المقدمه ينفعك فيما سيأتى من أمثله المتن.

١١٧-قوله:منها ما حكم به بعض فيما اختلفت الأمّه على قولين و لم يكن مع أحدهما دليل.(ص ٢٨)

أقول:قد يقال إنّ القائل لعلّه لا يقول بالرجوع إلى الأصل المخالف للقولين،و

ليس إطلاق كلامه ناظرا إلى هذه الجهة، بل ناظر إلى الأخذ بما يقابل أحدهما. نعم ما حكاه عن الشيخ من قوله بالتخيير الواقعي مخالف للقولين الذين يكون أحدهما حقا بالفرض.

١١٨-قوله: بل ظاهر كلام الشيخ القائل بالتخيير هو التخيير الواقعي. (ص ٢٨) أقول: وجه الاستظهار كما يستفاد من المعالم وغيره أنه قال فيما لو فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على أحد القولين أنه لا يجوز بناء على مختاره من التخيير لأنه يوجب بطلان قول الآخر، والمفروض كان التخيير بينهما.

و قد يقال: إن مراده التخيير الظاهري بدليل أنه ردّ الرجوع إلى الأصل من الإباحه.

أو الحظر في تلك المسألة بعينها بلزوم طرح قول الإمام، ثم اختار هو التخيير فرارا عن طرح قول الإمام، فيظهر منه أن مراده التخيير الظاهري و إلا فهو كرّ على ما فرّ منه.

و ربما يحكى عن بعض أن ما اختاره الشيخ من التخيير فهو على مذاقه من باب قاعده اللطف، فهذا موافق للواقع الذى قد حكم به القاعده.

و فيه أن قاعده اللطف على مذاقه لا- تقتضى حدوث القول بالتخيير بعد فرض أن القولين لا- يخلوان من قول الإمام (عليه السلام) بل تقتضى نفي التخيير الواقعي، و بالجملة لم نفهم معنى كلام هذا البعض.

١١٩-قوله: فإننا نعلم تفصيلا بطلان البيع فى تمام الجاربه لكون بعض ثمنها ميتة فنعلم تفصيلا بحرمة وطئها. (ص ٢٨)

أقول: دعواه العلم التفصيلى ببطلان بيع الجاربه فى محلّ المنع، لأنه إن أراد بطلان بيع بعض الجاربه كما يدلّ عليه تعليقه، لكون بعض ثمنها ميتة فيكون البيع بالنسبه إلى هذا البعض باطلا، فهذا عين العلم الإجمالى، و إن أراد بطلان أصل البيع حتى بالنسبه

إلى ما يقابل بعض الثمن المملوك فهو في محلّ المنع، غايه الأمر التبعض كما في نظائره من المعامله على ما يملك و ما لا يملك في صفقه واحده. و أما العلم التفصيلي بحرمه الوطاء فلعله كذلك، لأنّ الأصل حرمه الوطاء و لم يحصل ما يوجب الحلّيه و هو ملكيته تمام الجاربه. و كيفما كان لم يظهر ممّن قال بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهه المحصوره التزام جميع ما يلزم من ارتكابه حتّى فيما تولّد منه العلم التفصيلي في بعض المراتب المتأخّره عن ارتكابه الأوّل بل الظاهر منه جواز ارتكابه ما دام باقيا على الإجمال.

١٢٠-قوله: و منها حكم بعض بصّحه ايتام أحد واجدى المنى. (ص ٢٨)

أقول: إنّما يتمّ المثال كما أراده لو كان حدث الإمام مانعا عن صحّحه صلاه المأموم واقعا بحيث لو علم المأموم به بعد الصلاه لحكمنا بإعادة الصلاه و قضائها، و أما إذا كان العلم به مانعا كما في فسق الإمام أو كفره فالصلاه خلف المحدث كذلك صحيح واقعا لعدم العلم بحدثه و يبقى في المثال احتمال حدث نفس المأموم و هي شبهه بدويّه.

١٢١-قوله: و منها حكم الحاكم بتنصيف العين التي تداعاها رجلاان- إلى آخره-. (ص ٢٩)

أقول: كان الأولى التمثيل بحكم الحاكم بالتنصيف فإنّه حكم بخلاف الواقع قطعاً بعد فرض العلم بعدم الشركه.

اللهمّ إلّا- أنّ يقال إنّ حكمه هذا ينحلّ إلى حكمين حكم بإعطائه النصف لأحدهما لا- يعلم مخالفته للواقع، و حكم بإعطاء النصف الآخر للآخر لا يعلم مخالفته أيضا للواقع، لكنّ الإنصاف أنّه ليس كذلك بل متعلّق الحكم هو التنصيف الذي يعلم كونه مخالفا للواقع. و أمّا ما ذكره المصنّف في توجيه المثال من «أنّ لازم ذلك جواز شراء

ثالث للنصفين من كلّ منهما مع أنّه يعلم تفصيلا عدم انتقال تمام المال إليه من مالكة» فمنظور فيه، لأنّه لا يعلم سوى عدم انتقال أحد النصفين و هو العلم الإجمالي فأين العلم التفصيلي و إن أراد من العلم التفصيلي العلم بعدم الانتقال جميع المال من حيث هو المجموع إليه فهو كذلك إلّا- أن مثل هذا العلم موجود في جميع موارد العلم الإجمالي ففي مثال الإنائين المشتبهين يعلم تفصيلا أنّ مجموع الإنائين ليس بظاهر و ليس المراد من العلم التفصيلي ذلك قطعا.

١٢٢-قوله: و منها حكمهم فيما لو كان لأحد درهم و لآخر درهما فتلف أحد الدراهم. (ص ٢٩)

أقول: لا يخفى أنّ أخذ الثالث للنصفين أعنى الدرهم المشترك لا يوجب علمه بعدم انتقال كلا النصفين، بل يعلم بعدم انتقال أحد النصفين، و هذا عين الإجمال فأين العلم التفصيلي.

نعم لو جعل نفس حكمهم بالشركة مثلا للعلم بعدمها كان صحيحا فما كان مثلا في الفرض قد تركه و أتى بما لم يكن مثلا كما في المثال السابق بعينه و قد ذكرنا.

١٢٣-قوله: منها لو أقرّ بعين لشخص ثمّ أقرّ بها للآخر. (ص ٢٩)

أقول: من الواضح أنّ اجتماع العين و القيمة عند واحد و بيعهما بثمن واحد لا يخرج الإجمال إلى التفصيل، إذ كما أنّ المحرّم من بين العين و القيمة غير معلوم تفصيلا كذلك المحرّم فيما يقابل إحداهما من الثمن غير معلوم تفصيلا، و قد مرّ نظيره. نعم ما ذكره من أمثله التحالف مطابق لما رآه، و يحتاج إلى التوجيه على مذاق المصنّف من منع معقوليه عدم حجّيه القطع. أمّا على ما اخترناه من معقوليه الردع عن العمل بالعلم لا نحتاج إلى توجيه بل نفس إمكان عدم حجّيه العلم توجيه للأمثله.

١٢٤-قوله:فلا بدّ في هذه الموارد من التزام أحد امور على سبيل منع الخلو.(ص ٢٩)

أقول:ظاهر كلامه رحمه الله انحصار التوجيه في الامور الثلاثة التي ذكرها في المتن بدليل قوله على سبيل منع الخلو، و الأظهر عدم الانحصار، بل هنا توجيه رابع أشرنا إليه في مقدّمه مسألتنا هذه يجرى في بعض الأمثلة، مثل مسأله اقتداء أحد واجدى المنى في الثوب المشترك بالآخر، بأن يقال إنّنا نمنع وجوب متابعه مثل هذا العلم التفصيلي... (١) ليس إلا- وجود جنس مانع الصلاه المرّدّد نوعه بين جنابه المأموم و جنابه الإمام، و ليس لنا خطاب شرعى واحد متعلّق بذاك الجنس يلزم مخالفته قطعاً، بل هنا خطأ بان يتعلّق كلّ منهما بنوع واحد منه، و لم نعلم مخالفه أحدهما معيّناً بل مرّدداً فهى بعد لم يخرج عن المخالفه الإجمالى بالنسبه إلى خصوصيه عنوان المانع. نعم يعلم تفصيلاً مخالفه عنوان انتزاعى جامع للعنوانين أعنى عدم إيجاد المبطل، إلاّ أنّه يمنع وجوب متابعه هذا العنوان الانتزاعى على القول بعدم كون العلم الإجمالى منجزاً للتكليف، لكن لو استند القائل بمثل قوله (عليه السلام): «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» من الأدلّه الشرعيّه التعيّديّه، أمّا لو استند في عدم التنجّز بعدم حكم العقل بوجوب متابعه العلم الإجمالى فقد مرّ أن العقل يحكم بوجوب مراعاة مثل هذا العلم الإجمالى الذى يكون جميع أطرافه مورد الحكم بعنوان خاصّ، و بعبارة أخرى يحكم بوجوب مراعاة العنوان الانتزاعى المزبور.

١٢٥-قوله:أحدها كون العلم التفصيلي في كلّ من أطراف الشبهه موضوعاً للحكم.(ص ٢٩)

ص: ١٥٨

١- (١) - العبارة ناقصه. ظ.

أقول: هذا التوجيه مجرد احتمال لا يلتزمه المصنّف ولا غيره في شيء من الأمثلة سوى صاحب الحدائق في المشتبهين بالنجس، ومذهبه باطل على ما هو محرّر في محلّه وأدنى ما يلزمه عدم حسن الاحتياط في الشبهه المحصوره فضلا عن الشبهه البدويّه، لعدم وجود النجس الواقعي بين الأطراف واقعا ولعلّ ذلك خلافا للإجماع وإنهم يقولون بحسن الاحتياط، بل استحبابه حتّى في الشبهات البدويّه فافهم. نعم يمكن إجراء هذا التوجيه في مسأله واجدى المنى الذى ائتم أحدهما بالآخر بتقريب آخر ما ذكره المصنّف، بأن يقال إنّ المانع من صحّه صلاه المأموم علمه بحدث الإمام فمن جهل بحدث إمامه فصلاته صحيحه واقعا وإن كان الإمام محدثا كما هو كذلك فى حكم فسق الإمام أو كفره وإن تبين فيما بعد، إلا أنّ ذلك يرجع إلى التوجيه الثانى، لأنّ من لا يعلم بحدث إمامه حكمه الظاهرى أن يبنى على طهارته ثم يفرض أنّ صحه صلاته مترتبه على مثل هذه الطهاره الظاهريه فى إمامه. و أمّا ما ذكره المصنّف من كون المانع الحدث المعلوم تفصيلا من مكلف خاصّ ثم فرّع عليه قوله:

«فالمأموم أو الإمام متطهران فى الواقع» ففيه أنّه لو كان كذلك لزم صحّه صلاه كلّ من الإمام و المأموم واقعا حتّى لو تبين المحدث منهما بالنسبه إلى صلاه نفسه، وهذا ممّا لا يلتزمه أحد من الفقهاء كما لا يخفى.

١٢٦- قوله: الثانى أنّ الحكم الظاهرى فى حقّ كلّ أحد نافذ واقعا فى حقّ الآخر. (ص ٢٩)

أقول: هذا التوجيه بظاهره فاسد إذ يلزم عليه أن يحكم بصحه صلاه المأموم العالم بحدث إمامه، إذا كان الإمام محكوما بالطهاره فى الظاهر فى علم نفسه، والأظهر أن يريد أن من يعلم الحكم الظاهرى فى حقّ أحد ينفذ واقعا فى حقّه، بأن يقال: إنّ من كانت صلاته صحيحه عند غيره فللغير أن يترتب عليها آثار الصحه الواقعيه، فيجوز له الايتمام. ولعلّ هذا مراد المصنّف، وقد عبّر بنظير ما عبّرنا فى أوّل عنوان المسأله، و

أوقعه المسامحه أو ضيق العبارة هنا في سوء التعبير.

و كيف كان فهذا التوجيه في المثال الأوّل صحيح على النحو الذى ذكرنا من أنّ المأموم يحكم بجريان أصاله الطهاره فى حقّ الإمام، وبذلك يحكم بحصول شرط صلاته واقعا من هذه الجهه و يبقى احتمال حدث نفسه شبهه بدويّه فيحكم فيه بالبراءه فليس هناك علم تفصيليّ و لا إجماليّ ببطلان صلاته.

١٢٧-قوله: و كذا من حلّ له أخذ الدار ممّن وصل إليه نصفه. (ص ٢٩)

أقول: هذا التوجيه فى هذا المثال و فى المثاليين بعده غير معقول، إذ بعد فرض العلم بأنّ أحد النصفين فى يد من هو بيده فى حكم المغصوب كيف يدعى ملكيه من اشترى النصفين تمام الدار واقعا. نعم لو فرض ملكيه كلّ من المتداعيين النصف الذى بيده واقعا و لو على نحو الصلح القهرى على ما هو مقتضى التوجيه الثالث كان تمام الدار محكوما بملكيه من اشتراهما واقعا و هذا غير ما ذكره.

١٢٨-قوله: الثالث أن يلتزم بتقييد الأحكام المذكوره. (ص ٣٠)

أقول: مرجع هذا التوجيه إلى توجيهات عديده:

أحدها: تقييد الحكم المذكور فى إطلاق كلامهم بغير صوره حصول العلم التفصيلى و ذلك يتمّ فى الأمثله الثلاثه الأول التى استفيد مخالفه العلم التفصيلى من إطلاق كلامهم.

و ثانيها: التقاصّ القهرى و ذلك فى مسائل التحالف على ما فى المتن بأن يقال فى مسأله الاختلاف بين كون المبيع بالثمن المعين عبدا أو جاريه إنّ ردّ الثمن إلى المشتري مع كونه ملكا للبائع واقعا من باب التقاصّ القهرى بمعنى أنّه يأخذه بدلا عمّا أخذ البائع منه ممّا ملكه بالمبيع مقاصّه.

أقول: يرد عليه أولا: أنّه يتمّ ذلك إذا كان الثمن مساويا لقيمه مثل المبيع أو أقلّ،

ص: ١٦٠

أما إذا كان أزيد فلا يجوز أخذ الزائد و لم يعهد من أحد منهم هذا التفصيل، بل الظاهر إطلاق الفتوى برّد الثمن إلى المشتري.

و ثانيا: فيما إذا كان المشتري محققاً في دعواه أنّ المبيع عبد مثلا و أمّا إذا كان مبطلا كيف يجوز له أخذ الثمن مقاصه و الحال أن البائع كان يبذل المبيع الواقعي و امتنع المشتري من قبضه مدّعيّا أنّ المبيع غيره كذبا و خاصمه حتّى انتهى الأمر إلى التحالف. و ثالثا: أنّه يبقى الكلام في حكم الحاكم بالترادّ فإنّ فيه مخالفه العلم التفصيلي بالنسبه إلى الحاكم، غايه الأمر أن المتبايعين بعد حكم الحاكم يتقاصان.

ثالثها: الحكم بالانفساخ في مسائل التحالف قهرا عليهما بعد التحالف و هذا احتمال جيّد.

رابعها: الحكم بالصلح القهري في مسائل التحالف و مسأله الودعيّ و مسأله التنصيف، و هذا الوجه أيضا كسابقه احتمال جيّد.

و يحتمل غير بعيد أن يكون حكم الحاكم في الأمثله المذكوره مؤثرا في التمليك على هذا النحو واقعا و إن كان المبطل من المتداعيين معاقبا واقعا إلاّ أنّه يملك بعد حكم الحاكم ما رده إليه.

١٢٩-قوله: أحدهما مخالفته من حيث الالتزام. (ص ٣٠)

أقول: لا بدّ أولا من تصوير المخالفه الالتزاميه فرما توهم أنّها غير معقوله، فنقول:

إنّ الالتزام الذي يمكن الحكم بوجوبه حتّى يكون تركه محرّما ليس بمعنى العلم، و إلاّ لزم أن يكون أبو جهل ملتزما بالشريعه مؤديا للواجب عليه من الالتزام، لعلمه بصدق النبي (صلّى الله عليه و آله) مع أنّه من الجاحدين للشرع و أحكامه بالضروره، مع أنّه لا- يتصوّر وجوبه في مسألتنا إذ الإجمالي منه حاصل بالفرض فلا يتعلّق به الوجوب، و غيره لا يمكن تحصيله بالفرض أيضا فما متعلّق الوجوب؟ و ليس بمعنى

القصد فضلا عن قصد الوجه، لأنّ الكلام يجرى في التوضيحيات التي لا يعتبر فيها سوى إتيان الأمور به كيفما اتفق، بل المراد من الالتزام هو التدبّر بالحكم و التمكين و التسليم له في سويدا القلب بعد العلم به بحيث يكون المكلف في نفسه بانيا على صحّحه الحكم منقادا له، و ذلك نظير التشريع، فكما أنّ البناء على ثبوت الحكم الغير الثابت واقعا عند الشرع أمر معقول على التحقيق المحقّق في محلّه، كذلك البناء على صحّحه الحكم الثابت عند العالم به أمر معقول، بل الالتزام بهذا المعنى ممكن حتّى بالنسبه إلى المشكوكات كما ورد في قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر» (1)، و لا ريب أنّ البناء على الأكثر أمر نجده في النفس أمرا معقولا واقعا يفعله المكلف في نفسه ثمّ يترتب على ذلك ما يلزمه في إتمام الصلاه على حسبه، و إنكار هذا المعنى مكابره كما لا يخفى، و في مقابل هذا المعنى من الالتزام الجحود و الإنكار في النفس بالحكم و لو كان عالما به كما في أبي جهل، و ما هو واجب في المسائل الاعتقاديّه من الاعتقادات الحقّه يراد به هذا المعنى، لا مجرد العلم، فإنّه يجتمع مع الجحود ايضا كما مرّ.

ثمّ إنّ حكم المخالفه الالتزاميه بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال و نحوها وجوه:

الأوّل أن يحكم فيما لو تردّد الأمر بين الوجوب و الحرمة مثلا بعدم الوجوب و الحرمة تمسكا بالأصل في الطرفين و هو في معنى الالتزام بالإباحه الظاهريّه.

الثاني: أن يقال بالتوقّف بالنسبه إلى الحكم الظاهري و عدم الالتزام بشيء في الظاهر.

الثالث: أن يحكم بالتخيير نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين، و يلزمه التزام أحد الاحتمالين جزما في الظاهر، ثمّ العمل على ذلك الاحتمال بعينه.

الرابع: أن يحكم بالتخيير أيضا كما في الوجه الثالث إلّا أنّه يلتزم بأحد الاحتمالين

ص: ١٦٢

برجاء أنه هو الواقع نظير الاحتياط في الشبهه البدويّه ثمّ العمل على طبق ذلك الاحتمال، فهو في الحقيقه تخيير بين الاحتياطين.

ولا- يخفى أنّه على الوجهين الأولين يلزم المخالفه الالتزاميه بالنسبه إلى الحكم الواقعي في الظاهر، لأنّه في الوجه الأول التزم بخلاف الحكم الثابت في الواقع من الوجوب أو الحرمة و هو الإباحه، و في الوجه الثاني: لم يلتزم بشيء. و على الوجهين الأخيرين لا- يلزم المخالفه الالتزاميه القطعيه، بل الاحتماليه و حينئذ نقول: من يمنع من المخالفه القطعيه الالتزاميه لا- بدّ أن يختار أحد الوجهين الأخيرين، و من لا يمنع له أن يختار أحد الأولين أيضا.

إذا تمهّد ذلك فنقول: قبل التعرّض لما في المتن- أنّه لا- دليل على وجوب الالتزام بالأحكام حتّى يكون تركه محرّما إذا لم يترتب عليه المخالفه العمليّه حتّى في صوره العلم التفصيلي سوى ما يتوهم من وجوب التدبّر بكلّ ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله)، و انطباقه على ما نحن فيه محلّ نظر، إذ القدر المسلّم منه هو الالتزام و التدبّر الإجمالي بكلّ ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) واقعا على ما هو ثابت في اللوح المحفوظ، و أمّا الالتزام بخصوص كلّ حكم حكم بشخصه زائدا على ذلك التدبّر الإجمالي الذي ينطبق عليه فلم [يدلّ عليه دليل].

و بيان أوضح أن هناك قضيتين:

أحدهما: وجوب الالتزام بالأحكام الواقعيه مطلقا بقدر الإمكان بحيث يلزمه تحصيل العلم بالحكم تفصيلا مقدّمه لإيجاد الواجب عليه من الالتزام و التدبّر إن أمكن، و إن لم يمكن العلم التفصيلي بعد حصول العلم الإجمالي يجب الالتزام بأحد الاحتمالين، لأنّ القدر الممكن في هذا الحال هو هذا.

ثانيهما: وجوب التصديق بما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) لكون خلافه موجب لتكذيب النبي (صلى الله عليه و آله) الذي هو خلاف مقتضى الإيمان الواجب على المكلف، و لازم تلك القضيّه أنّه إن اتّفق حصول العلم التفصيلي بالحكم يلتزم به

تفصيلا و إن لم يتفق يلتزم إجمالا لكل ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) واقعا على ما فى اللوح المحفوظ.

و الفرق بين القضيتين أنّ القضيه الأولى حاكمه بوجوب الالتزام تفصيلا مطلقا حتى مع الجهل بالحكم، غايه الامر أنّ الجاهل معذور، و القضيه الثانيه غير حاكمه على الالتزام الاجمالي الواجب حتى فى صوره تحقّق العلم التفصيلى، بل على عنوان ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله)، غايه الامر انطباق الالتزام الإجمالى الواجب على المعلوم تفصيلا قهرا لو علم بالحكم تفصيلا.

و حينئذ نقول: إن دلّ دليل على القضيه الأولى ينتج المدعى من وجوب الالتزام فيما نحن فيه كما هو واضح، لكنّه لا دليل عليه، و أمّا القضيه الثانيه فلا ينتج المدعى و إن كانت حقًا اقتضاها دليل وجوب الإيمان من العقل و النقل، فما يفيد المقام غير ثابت، و ما ثبت لا يفيد.

فان قلت: إنّ التصديق بالقضيه الثانيه أيضا ينافى الحكم بالإباحه ظاهرا فيما لو دار الأمر بين الواجب و الحرام، إذ الإباحه خلاف ما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله).

قلت: أولا: لنا أن نلتزم بالتوقّف الذى قد تقدّم أنّه أحد الاحتمالات الأربعة.

و ثانيا: نمنع منافاه الحكم بالإباحه ظاهرا للتصديق الواجب بما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) إذ لا نعى بالإباحه فى الظاهر سوى أنّه لا- حرج فى فعله و لا- فى تركه، و هذا ليس حكما مخالفا لما جاء به النبي (صلى الله عليه و آله) بل هو بيان لعذر المكلف بالنسبه إلى الواقع المجهول، و قد تقدّم سابقا أنّ الأحكام الظاهريه ليست بأحكام حقيقيه، بل هى أعدار للمكلف حين الجهل بالأحكام ببيان مستوفى فراجع.

و نظير ما نحن فيه هو الحكم بالإباحه الظاهريه فى الشبهات البدويه، فإنّها ليست حكما حقيقيا لكى يلزم كون ذلك تشريعا فى مقابل الحكم الواقعى إن كان بخلافها،

بل معنى الإباحه هناك أيضا نفى الحرج عن الفعل و الترك، و لو سلّم كون الأحكام الظاهريه أحكاما شرعيه فى مقابل الأحكام الواقعيه لا- منافاه أيضا بين الإباحه الظاهريه و كون الحكم فى الواقع إمّا الوجوب أو الحرمة لاختلاف موضوع الحكمين على ما قرّره من أنّ موضوع الحكم الواقعي نفس الفعل أو الترك و موضوع الحكم الظاهري هو الفعل بوصف أنه مجهول الحكم.

و لا- يخفى أنّ القضيّه الاولى لو كانت ثابتة تنتج الوجه الرابع من الوجوه السابقه، و هو الالتزام بأحد الاحتمالين إمّا الوجوب أو الحرمة احتياطا رجاء لكونه هو الواقع، ضروره كون الالتزام الواقعيه (كذا) مفضيلا على هذا التقدير من الأفعال الواجبه، غايه الأمر أنّه من أفعال القلب، و حيث علم بثبوت أحد الحكمين يجب الالتزام به، حتّى لو كان الالتزام بكليهما ممكنا كان واجبا احتياطا لإدراك الواجب الواقعي فى البين، و إن لم يمكن كلاهما لزم أحدهما بحكم العقل كما فى الشبهه المحصوره، إذا تعدّر الاجتناب عن جميع الأطراف يجب الاجتناب عن بعضها بقدر الإمكان.

و أمّا التخيير على الوجه الثالث من الوجوه السابقه و هو الالتزام بأحد الاحتمالين تعيينا على ما يختاره نظير التخيير بين الخبرين المتعارضين فهو ممنوع منه، لأنّه يستلزم التشريع المحرّم، إذ المفروض أنّه لم يعلم بالوجوب أو الحرمة بالخصوص، فكيف يلتزم بأحدهما بالخصوص معينا، هذا إذا فسّر التشريع بإدخال ما لم يعلم أنّه من الدين فى الدين و إن فسّر بإدخال ما ليس من الدين فى الدين فما نحن فيه داخل أيضا فيما هو مناط التحريم فى التشريع المصطلح المستدلّ عليه بمثل قوله: **قُلْ آَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ (١)** و نحوه، كما لا يخفى.

و ممّا ذكرنا ظهر أنّه لا- وجه لمقايسه ما نحن فيه بالخبرين المتعارضين، لأنّ الدليل دلّ هناك على تصديق كلّ خبر خبر بالخصوص، فلمّا لم يمكن ذلك فى المتعارضين

ص: ١٦٥

يحكم العقل بالتخيير، سواء قلنا بكون حجّيه الخبرين من باب الموضوعيّة أو الطريقيّة على التحقيق في محلّه، وإن ضاقت عن التخيير العقلي على الطريقيّة كما عند المصنّف فبالتخيير الشرعي، وهذا بخلاف ما نحن فيه إذ لا دليل على وجوب الالتزام بهذا النحو بالنسبة إلى كلّ حكم بالخصوص، ولو كان دليل على وجوب الالتزام بهذا النحو قد عرفت أيضا أنه لا ينتج سوى التخيير على وجه الاحتياط.

و كذا ظهر بطلان المقايسه بتخيير المقلد بالرجوع إلى أحد المجتهدين المختلفين في الفتوى، و الوجه ظاهر ممّا مرّ.

فتحصّل ممّا ذكرنا أنّه لا مانع من الرجوع إلى أصاله الإباحه و البراءه و عدم الالتزام بشيء.

و يظهر من المصنّف عدم جواز الرجوع إلى الأصل بوجهين:

أحدهما: قصور أدلّه الأصل لشمولها لما نحن فيه، فإنّه في رساله أصل البراءه في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما قال: «فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحه ظاهرا لعموم أدلّه الإباحه الظاهريّه مثل قولهم: «كلّ شيء لك حلال»، و قولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (1)، فإنّ كلّا من الوجوب و الحرمة قد حجب عن العباد علمه، و غير ذلك من أدلته، حتى قوله (عليه السلام): «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى أو أمر» (2) على روايه الشيخ، إذ الظاهر ورود أحدهما تفصيلا فيصدق هنا أنّه لم يرد أمر و لا نهى. هذا كلّه مضافا إلى حكم العقل بقبح المؤاخذه على كلّ من الفعل و الترك، فإنّ الجهل بأصل الوجوب علّه تامّه عقلا لقبح العقاب على الترك من غير مدخلية لانتفاء احتمال الحرمة فيه، و كذا الجهل بأصل الحرمة - إلى أن قال - و لكنّ الإنصاف أنّ أدلّه الإباحه في محتمل الحرمة ينصرف إلى محتمل الحرمة و غير

ص: ١٦٦

١ - ١) - التوحيد: ٤١٣.

٢ - ٢) - الفقيه: ٣١٧/١ و الرسائل: ٣٩٥.

الوجوب، وأدله نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد إلا عدم المؤاخذة على الترك و الفعل، و عدم تعيين الحرمة أو الوجوب، و هذا المقدار لا ينافي وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً. نعم هذا الوجوب يحتاج إلى دليل و هو مفقود، فاللازم هو التوقف و عدم الالتزام إلا بالحكم الواقعي على ما هو عليه في الواقع، و لا دليل على عدم جواز خلوق الواقعة عن حكم ظاهري، إذا لم يحتج إليه في العمل، نظير ما لو دار الأمر بين الوجوب و الاستحباب.» (1) انتهى كلامه رفع مقامه.

و محصّل كلامه أنّ مثل «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه» منصرف عمّا إذا كان الأمر دائر بين الوجوب و الحرمة، بشهادته أنّه جعل غايه الحلّ معرفه الحرام بعينه، بحيث يظهر منه أنّ الشبهه ليست إلاّ- من جهه احتمال الحرمة، و مثل «ما حجب الله علمه عن العباد» و أشباهه لا تدلّ على أزيد من جواز الفعل و الترك، و هذا يجمع الحكم بالإباحه و التخيير، و حيث لا دليل على تعيين أحدهما يتوقّف عن التعيين.

و فيه أولاً: منع الانصراف المذكور.

و ثانياً: أنّ مفاد أدله نفي التكليف لا- يجمع وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً، كيف و إنّما تدلّ على أنّ المكلف مطلق العنان في واقعه المشتبهه، و لا ريب أن وجوب الأخذ بأحدهما مخيراً تكليف أيّ تكليف.

و ثالثاً: التوقّف في الفعل الظاهري لا- معنى له، بل لا بدّ للفقيه أن يحكم بمقتضى أصل من الاصول بحكم فعليّ يرجع اليه في مقام العمل.

أقول: منع الانصراف لا أعرف له وجهاً، و قد مرّ بيان وجه الانصراف، بل الظهور.

و كذا الإيراد الثالث غير متوجّه، إذ لم يظهر من المصنّف (قدّس سرّه) قوله بالتوقّف في مقام العمل، بل التوقّف في تعيين أحد الاحتمالين المجامعين لمفاد أدله نفي

ص: ١٦٧

التكليف، بل صرّح بالبراءة العقلية في مقام العمل في أوّل كلامه، ولم يورد عليه في آخر كلامه كما أورد على سائر أدلّته.

و ثانيهما ما ذكره في آخر هذا المبحث الذي نحن فيه، ومحصّله أنّ الرجوع إلى أصاله الإباحه و ترك الالتزام بواحد من الحكمين، وإن لم يستلزم المخالفه العمليه دفعه في واقعه واحده، إلاّ أنّه يستلزمها تدريجا في واقعتين أو أزيد، والعقل كما يحكم بقبح المخالفه دفعه عن قصد و علم، كذلك يحكم بحرمه المخالفه في واقعتين تدريجا عن قصد إليهما من غير تقييد لحكم العقل بالالتزام بالفعل أو الترك، إذ في عدمه ارتكاب لما هو مبعوض للشارع تعيينا عن قصد، وتعدّد الواقعه إنّما يجدى مع الإذن من الشارع عند كلّ واقعه كما في تخيير الشارع للمقلّد بين قولي المجتهدين تخييرا مستمرا يجوز معه الرجوع عن أحدهما إلى الآخر.

و جوابه أنه يكفي في إذن الشارع عند كلّ واقعه أدلّه البراءه و الإباحه، و ما ذكره من حكم العقل إنّما يتمّ لو كان التكليف بكلتا الواقعتين منجزا في [زمان] واحد و لو على نحو التعليق، و مفروض المسأله أعمّ من ذلك، و قد نبّه المصنّف على ذلك في الشبهه المحصوره فيما لو كان أطراف الشبهه تدريجيّ الحصول و كان زمان ثبوت التكليف للمتأخّر متأخرا عن زمان ثبوت التكليف للطرف المتقدّم الحصول، كما لو علم بوجوب صوم أحد الأيام، فإنّه لا- يجب الاحتياط إلاّ- إذا ثبت التكليف بالصوم الواجب الواقعيّ في أوّل الأزمنه.

ثمّ ما ذكره من ثبوت إذن الشارع في تخيير المقلّد بين قولي المجتهدين تخييرا مستمرا عهدته عليه فإنّ دليل التخيير إن كان مثل قوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (1) فدلالته على التخيير محلّ تأمل فضلا عن التخيير الاستمراري، لأنّ مفاد الآيه لا يزيد على رجوع غير العالم إلى العالم في الجملة، و ليس ناظرا إلى

ص: ١٤٨

صوره تعدّد العالم و اختلافهم فى الفتوى و دوران أمر المقلّد بين الرجوع إلى هذا أو ذاك، هب أنه دالّ بإطلاقه على جواز الرجوع إلى مطلق أهل الذکر، و يلزمه التخيير فى الصورة المفروضة، إلاّ أنه فى ابتداء الأمر، و بعد الرجوع إلى أحدهما فهو عالم بالحكم لا يجوز له الرجوع إلى غيره إلاّ بدليل، و إن كان الدليل هو الإجماع فالقدر المتيقّن هو التخيير الابتدائى، و كذا لو كان الدليل حكم العقل بالتخيير فافهم.

ثمّ لا يخفى أنّ ما اختاره المصنّف فى رساله أصل البراءة من التوقّف مخالف لما اختاره هنا من التخيير.

نعم يمكن أن يقال بعدم جواز الرجوع إلى أصله الإباحه و البراءة و لزوم الأخذ بالتخيير بوجه آخر دقيق مبنى على مقدّمه قد مرّ ذكرها سابقا و هى أن الأحكام الواقعيّه الغير المقيّده بالعلم و الجهل يجوز العقاب عليها إلاّ أن يعتذر المكلف بعذر مقبول عقلا أو شرعا، فمطلق الجهل بها لا يرفع عقاب المخالفه إلاّ أن يكون الجهل عذرا صحيحا، و حينئذ نقول فيما نحن فيه بعد ما علم المكلف بأنّ للشارع فى هذا الموضوع حكم إلزامى مردّد بين الوجوب و الحرمة فلو بنى الأمر على التخيير بحكم العقل أو الشرع و اختار أحد الحكمين و عمل به فقد أتى بما يمكنه أن يعتذر به على تقدير المخالفه، و أمّا لو بنى الأمر على عدم الوجوب و الحرمة و اختار الفعل أو الترك فإن صادف الواقع و إلاّ فيصحّ عقابه على المخالفه لأنّه لا عذر له. لا يقال له أن يعتذر بأصل البراءة لأننا نقول لا- يجرى أصل البراءة مع العلم بجنس التكليف و إن اشتبه نوعه حتّى عند المصنّف، مثلا- لو علم بأنّ أحد الحكمين ثابت إيجاب الدعاء عند رؤيه الهلال أو حرمة شرب التتن، فإنّ الاحتياط لازم و أصله عدم الحكمين متعارض بواسطه العلم الإجمالى، و كذا لو تعدّر الاحتياط بالنسبه إلى أحد الطرفين يجب مراعاته بالنسبه إلى الطرف الآخر و إلاّ لم يكن معذورا و ما نحن فيه من هذا القبيل، يجب الأخذ بأحد الحكمين من باب الاحتياط اللازم المراعاة بقدر الإمكان ليكون معذورا على تقدير المخالفه.

١٣٠-قوله:أما في الشبهه الموضوعيّه فالأصل في الشبهه الموضوعيّه إنّما يخرج مجريه عن موضوع التكليفين.(ص ٣٠)

أقول:فيما ذكره من الفرق بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه نظر،أما أولاً فلاّنه لو لم يكن دليل على حرمة المخالفه الالتزاميه فلا وجه لإجراء الأصل و الإخراج الموضوعي،لأنه لغو محض سواء كانت الشبهه حكميه أو موضوعيه،و إن قام الدليل على وجوب الالتزام فلا ينفع إجراء الأصل الموضوعي،أيضا كالأصل الحكمي،لأنه يلزم على تقديره مخالفه الالتزام الواجب بالفرض و أنها لا تجوز.

و أمّا ثانياً:فالأصل مناط هذا الفرق لو تمّ،جريان الأصل الموضوعي و عدم جريانه، لاكون الشبهه موضوعيه أو حكميه و ليس في جميع موارد الشبهه الموضوعيه أصل موضوعي،مثلا-المائع المرّدّد بين كونه ماء أو بولا ليس في مورده أصل موضوعي، و قد اعترف المصنّف بعدم الفرق بين الشبهه الموضوعيه و الحكميه في آخر هذا الكلام بقوله:«و لكن التحقيق-إلى آخره-».

١٣١-قوله:لأنّ الاصول تحكم في مجاريها بانتفاء الحكم الواقعي.(ص ٣١)

أقول:إن كان الأصل الجارى هناك مثل الاستصحاب فحكمه بانتفاء الحكم الواقعي في مجراه صحيح،و ان كان أصاله البراءه فإنّ مؤداها لا يزيد على نفي العقاب على تقدير المخالفه لا نفي الحكم الواقعي.

١٣٢-قوله:نعم لو أخذ في ذلك الفعل بتيه القربه-الى قوله:-بغير ما علم كون أحدهما(المعين خ)تعدياً.(ص ٣١)

أقول:لو فرض كون كلا-الحكمين تعدياً فما ذكره من لزوم المخالفه العمليه من إجراء الأصل حقّ،لأنّ كلاً من الفعل و الترك لا لداعى القربه مخالفه عمليه قطعيه، و أمّا إذا فرض كون أحدهما تعدياً و الآخر توصلياً فلزوم المخالفه العمليه من إجراء

الأصل مطلقاً ممنوع، مثلاً لو كانت المرأه فى شك من أنّها حائض أو طاهر فأمرها تدور بين وجوب الصلاه التعمّيدى و حرمتها التوضيحيه، فإنّ متعلّق حكم الحرمة مطلق الصلاه و لو لا لداعى القربه، فالعمل بأصالة البراءه يستلزم المخالفه العمليّه، إذ لو صلّى لا لداعى القربه يعلم بمخالفه الحكم الواقعى لأنّها لو كانت واجبه فقد أخلّ بالقربه و إن كانت محرّمه فقد أتى بها و إن كان متعلّق التحريم هو الصلاه بقصد القربه فلا يلزم من إجراء الأصل مخالفه عمليّه أصلاً، لأنّه إن صلّى بداعى القربه فقد وافق احتمال الوجوب و إن صلّى لا- لداعى القربه أو لم يصلّ أصلاً فقد وافق احتمال الحرمة، إذ المحرّم هى الصلاه بقصد القربه و لم يتحقّق. فافهم.

تنبيه: على القول بحرمة المخالفه الالتزاميه يلزم عدم جواز إجراء الأصل فى كثير من موارد غايه الكثره، و ضابطه جميع موارد العلم الإجمالى بين حكمين من الأحكام التكميليّه أو الوضعيه، و الالتزام بذلك لعلّه يقطع بخلافه. فلو دار الأمر بين كون شىء مندوباً أو مباحاً مثلاً يجب الالتزام بأحدهما إذ لا فرق فى وجوب الالتزام بين سائر الأحكام و لا يلتزم به أحد.

١٣٣- قوله: أمّا المخالفه العمليّه. (ص ٣٣)

أقول: إطلاق القول يعمّ ما لو كان المعلوم بالإجمال مسبقاً بالعلم التفصيلى، و قد تنجز التكليف به ثمّ طرأ عليه الإجمال، و ما لو حصل فى أوّل الأمر العلم الإجمالى، و كذا يعمّ ما لو كان العلم بما يتعلّق بحقوق الناس من أموالهم و أعراضهم و نفوسهم، و ما لو كان متعلّقاً بحقوق الله فقط، أو كان مردّداً بينهما، و كذا يعمّ على ما فى المتن ما لو كان المخالفه بخطاب تفصيلى متعلّقاً بعنوان مخصوص أو كان مخالفه لخطاب إجمالى مردّد بين خطابين من سنخ واحد كالتردّد فى وجوب أحد العنوانين أو من سنخين كالتردّد فى وجوب أحد العنوانين و حرمة الآخر، و لعل هذه التقسيمات ينفع فيما سيأتى فى وجه المسأله.

ص: ١٧١

أقول: تحقيق هذا البحث أعني حرمة المخالفة العمليّة موقوف على التكلّم في مقامات ثلاثه:

الأول: أن العلم الإجمالي منجز للتكليف أم لا؟

الثاني: أنه على تقدير كونه منجزا هل هو علّه تامّه للتنجز حتّى لا يجوز ترخيص الشارع لما يوجب مخالفته أو هو مجرد مقتض للتنجز و يجوز أن يمنعه مانع من ترخيص الشارع و نحوه؟

الثالث: أنه على تقدير جواز الترخيص هل الرخصه ثابتة في الشرع أم لا؟

أمّا المقام الأول: فالحقّ أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف به بحكم العقل، فإنّه كما يحكم بعدم جواز مخالفته ما علم تفصيلا أنه حرام أو واجب، كذلك يحكم بعدم جواز المخالفة للمعلوم بالإجمال سواء كانت مخالفته لخطاب واحد معينا أو لأحد الخطابين المعلوم وجود أحدهما سواء كانا من سنخ واحد أو سنخين، لأنّ مناط حكم العقل هو التعرّض لمبغوض المولى و عدم المبالاه بارتكابه، وهذا المعنى مشترك بين جميع الأقسام، و بهذا يعلم أنّ العلم الإجمالي غير لازم المراعاة في الشبهه الغير المحصوره إذ العلم الكذائى كعدم العلم فى اعتبار العقل فمن ارتكب بعض أطراف الشبهه لا يعدّ عند العقل متعرّضا لما هو مبغوض للمولى مع كثره الأطراف بمثل الكثره المعتره فى الشبهه الغير المحصوره.

و أمّا المقام الثانى: فقد تقدّم جواز ترخيص الشارع مخالفه المعلوم التفصيلي، و منع العمل به ببيان مستوفى، فالمعلوم بالإجمال أولى بذلك لأنه مشوب بالجهل، فيجوز أن يكون شوبه حكمه للإذن بالمخالفة و قد تقدّم أيضا جواب ما أورده المصنّف من لزوم التناقض بين جعل الحكم الواقعي غير مقيد بالعلم و بين الترخيص المذكور فراجع.

و أمّا المقام الثالث فقد يقال بأنّ أكثر الأدله النقلية على أصاله البراءه و جميعها

شامله للمقام فإنَّ كلَّ واحد من أطراف المعلوم بالإجمال ممَّا حجب الله علمه فهو موضوع بمقتضى قوله: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١)، وكذا قوله: «كلُّ شيء مطلق حتَّى يرد فيه نهى» (٢) شامل لما نحن فيه، وهكذا.

إلا أنَّ المصنّف ذكر في رساله أصل البراءة من أخبار الباب في الاستدلال على مقامنا خصوص خبر «كلُّ شيء لك حلال حتَّى تعرف أنه حرام بعينه»، وخبر «كلُّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتَّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، فإنَّ مفادهما يشمل أطراف المعلوم بالإجمال بإطلاقه كما أنه يشمل الشبهه البدويّه، ثمَّ أجاب بأنَّ مثل هذه الأخبار كما تدلّ على حليّه كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً -لأنه أيضا شيء علم حرمة، ثمَّ أورد على نفسه بأنَّ غايه الحلّ معرفه الحرام بشخصه، ولم يتحقّق في المعلوم الإجمالي ثمَّ أجاب عنه بقوله: «قلت: أمّا قوله عليه السلام: «كلُّ شيء حلال حتّى تعرف انه حرام بعينه» فلا -يدلّ على ما ذكرت، لأنّ قوله «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم كما يقال: رأيت زيدا بنفسه بعينه، لدفع توهم وقوع الاشتباه في الرؤيه، وإلا فكلّ شيء علم حرمة فقد علم حرمة نفسه فإذا علم نجاسه إناء زيد و طهاره إناء عمرو فاشتبه الإناء ان إناء زيد شيء علم حرمة بعينه، نعم، يتّصف هذا المعلوم المعين بكونه لا -بعينه إذا أطلق عليه عنوان أحدهما، فيقال: أحدهما لا بعينه في مقابل أحدهما المعين عند القائل» (٣). انتهى موضع الحاجه.

و فيه نظر

أمّا أوّلاً: فلاّنه إن أراد بقوله: هذه الأخبار كما تدلّ على حليّه كلّ واحد من المشتبهين كذلك تدلّ على حرمة ذلك المعلوم إجمالاً، لأنّه أيضا شيء علم حرمة، أنّ مضمون الخبر يناقض ذيله صدره على تقدير شموله للشبهه في المعلوم بالإجمال

ص: ١٧٣

١-١) -التوحيد: ٤١٣.

٢-٢) -الفقيه: ٣١٧/١.

٣-٣) -الرسائل: ٤٠٤.

فيستكشف من ذلك اختصاصه بغير مورد العلم الاجمالي.

فيه أنّ لزوم التناقض مبنى على صدق عموم كلّ شيء على أطراف المعلوم بالإجمال مرّتين مرّه باعتبار إناء زيد و إناء عمرو، و مرّه باعتبار هذا الإناء أو ذلك الإناء، حتى يصحّ أن يقال إنّ اعتبار إناء زيد معلوم الحرمة و بالاعتبار الآخر مشتبه الحكم... فيلزم التناقض و ليس كذلك، فإنّ الشيء الواحد لا يدخل في عموم كلّ شيء إلاّ مرّه واحده إمّا باعتبار [نفسه او باعتبار] عنوانه مثل إناء زيد مثلا و الأظهر بل المتعيّن دخوله في العموم بالاعتبار الأول لأنّ المراد بالشيء بقريته الغايه هو المشتبه و إناء زيد غير مشتبه الحكم فكأنّه قال كلّ شيء مشتبه حلال حتّى تعلم أنّه شخص الحرام و ارتفع الاشتباه، و لا ريب أنّ المشتبه ليس إلاّ خصوص نفس الإناءين و إناء زيد أيضا مشتبه باعتبار شخصه و إن كان غير مشتبه الحكم باعتبار عنوانه و هو بهذا الاعتبار غير داخل في العموم كما عرفت.

و إن أراد أنّ غايه الحكم بالحليّه أي معرفه الحرام بشخصه بعينه حاصل في مورد العلم الاجمالي ليرتّب عليه دخول أطراف المعلوم بالإجمال في حكم الغايه لا المعنى على ما يشير المصنّف إلى هذا التقرير في غير موضع من رساله الاستصحاب في نظير المقام ففيه.

أولا: أنّ الظاهر من العلم الذي جعل غايه هو العلم التفصيلي فلا يشمل العلم الاجمالي.

و ثانيا: أنّ مرجع الضمير في قوله «حتى تعلم أنّه حرام» نفس الشيء المشتبه فلا يصدق الغايه إلاّ بتعلّق العلم بالحرمة بنفس ما كان مشتبهها بشخصه، مثلا- لو فرض كون المشتبه هذا الإناء الأبيض فيقال بمقتضى الخبر أنّه حلال حتّى تعلم أنّ هذا الإناء الأبيض حرام، لا أنّه حلال حتّى تعلم أن إناء زيد حرام مع احتمال كون إناء زيد هو الإناء الأسود لا الأبيض، لأنّ مرجع الضمير هو المشتبه الذي هو الإناء الأبيض بالفرض، و مرجع هذا الجواب أيضا إلى أنّ الغايه هو العلم التفصيلي بهذا التقريب.

و قد ظهر ممّا ذكرنا أن الاستدلال بالخبر على حليّه كلا المشتبهين يتمّ لو لم يكن لفظه «بعينه» المذكور في الخبر أو كانت و لم تفد سوى التأكيد على ما زعمه المصنّف كما مرّ.

و أمّا ثانيا: فلأنّ ما ذكر من أنّ قوله «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام-إلى آخره-أحد الاحتمالات، و ثانيهما أن تكون تأكيدا للضمير، و لكن باعتبار العلم (1).

و ثالثها: أن تكون ظرفا لغوا متعلّقا بالعلم و تكون قيّدا للعلم.

و على كلا الاحتمالين الأخيرين يكون الغايه معرفه الحرام بعينه و شخصه، و أظهر الاحتمالات هو الاحتمال الثاني ثمّ الثالث.

و كيف كان يتمّ دلالة الخبر على البراءه حتى في مورد العلم الإجمالي بالحرام.

فإن قلت: نمنع شموله لمورد العلم الإجمالي بتقريب آخر، و هو أن يقال إنّ للعلم نحوين من التحقّق فإنّه قد يتحقّق تفصيلا و يقال لمتعلّقه المعلوم مطلقا و قد يتحقّق إجمالا- و يقال لمتعلّقه أنّه معلوم و أنّه مجهول، أمّا أنّه معلوم فبالإجمال و أمّا أنّه مجهول فبال تفصيل، نظير الواجب التخييري على القول المشهور، فإنّ كلاً- من أفراد الواجب المخيّر واجب يعنى تخييرا، جائز الترك يعنى معيّنا فكما أنّ جواز ترك كلّ من الأفراد معيّنا لا ينافى كونه واجبا أيضا، كذلك [كون] كلّ واحد من الأطراف مجهول الحرمة [لا] ينافى كونه معلوم الحرمة [ينحو] الإجمال فقد صدق على كلّ الأطراف أنّه معلوم الحرمة، و حينئذ يدخل في حكم الغايه و يخرج عن موضوع حكم المعيّنى أى الحكم بالحليّه.

قلت: فيه نظر.

أمّا أولا: فلأنّه قد تقدّم أنّ المراد من العلم الإجمالي ما كان متعلّقه مرّدا عند العالم و هو معيّن في الواقع، مثلا لو علمنا بأنّ أحد الإنائين خمر فمتعلّق العلم هو

ص: ١٧٥

الخمير المرّدّد عندنا و هو معيّن في الواقع و ليس المتعلّق كلّاً من الإنائين، فلا يمكن أن يقال كلّ منهما خمير بالعلم الإجمالي كما يمكن في الواجب المخيّر أن يقال كلّ منهما واجب بالوجوب التخييري، بل ما نحن فيه نظير الواجب التخييري على قول من يقول بأنّ الواجب هو ما يختاره المكلف واقعا أو واحد معيّن عند الله فلا يتّصف تمام الأفراد بالوجوب واقعا. و الحاصل أنّا نمنع كون تحقّق العلم نفسه على نحوين و كيفيتين، بل تقسيم العلم إلى الإجمالي و التفصيلي باعتبار المتعلّق، فإن كان مشخّصا يسمّى تفصيليا و إن كان مرّددا يسمّى إجماليا، و ليس لنا في العلم الإجمالي معلومان يترتّب على كلّ منهما أثر العلم.

و أمّا ثانيا: فلأنّه لو كان مثل هذا العلم الإجمالي سببا لدخول المشتبه في حكم الغايه لا المغيبي لزم عدم إجراء البراءه في الشبهه البدويّه الموضوعيّه، و ينحصر مورد أخبار البراءه في الشبهه الحكميّه بجريان نظير ما نحن فيه هناك أيضا، مثلا لو شكّ في كون هذا المائع خمرا فيقال: نعم أنّ الخمير حرام و يحتمل انطباقه على هذا المائع كما يقال في ما نحن فيه: نعم أنّ أحدهما حرام و يحتمل كونه هذا أو ذاك.

أقول: اللهمّ إلا أن يقال إنّ في ما نحن فيه نعم الموضوع أيضا إجمالا و في الشبهه البدويّه لا نعم الموضوع أصلا و بهذا الفرق يندفع النقض.

و أمّا ثالثا: فلأنّ المصنّف في آخر رساله الاستصحاب في تعارض الاستصحابين بسبب العلم الإجمالي بمخالفه أحدهما للواقع قد فرّق بين ما لو كان العلم الإجمالي مثبتا للتكليف الإلزامي فحكم بتساقط الأصليين و بين ما لم يكن مثبتا للتكليف أو كان أحد طرفيه خارجا عن محلّ الابتلاء فلا- مانع من إجراء الأصل و حينئذ نقول: لو كان المعلوم بالإجمال داخلا في الغايه خارجا عن حكم المغيبي لا- يفرق فيه بين الأقسام الثلاثه إذ هي مشتركه في حصول العلم الإجمالي الذي جعلته غايه، بل يشمل العلم الإجمالي بالنسبه إلى المكلف المتعدد كما في واجدي المنى أيضا، فيلزم أن لا يحكم بالأصل في شيء منها.

فقد تحقّق ممّا ذكرنا جواز المخالفه القطعيّه للمعلوم بالإجمال بمقتضى الخبرين، بل بمقتضى إطلاق جميع أخبار البراءه.

و قد يتمسك لعدم الجواز بوجه ضعيفه:

منها دعوى انصراف اخبار البراءه بغير صورته العلم الإجمالى بوجود الحكم المخالف. وفيه منع الانصراف و أنّه لا وجه له.

و منها أنّ ارتكاب جميع أطراف المعلوم بالإجمال موجب للعلم بارتكاب الحرام، و هو حرام فلا بدّ من إبقاء بعض الأطراف حذرا من حصول العلم المحرّم.

و فيه أنّه لا دليل على حرمة تحصيل العلم بارتكاب الحرام، و لو كان ذلك حراما لزم حرمة الفحص و التفتيش عمّا فعله المكلف غفله أو سهوا أو معتمدا على الأصل المعتبر، فيعلم أنّ ما ارتكبه كان حراما.

و منها أنّ المستفاد من مجموع أخبار البراءه أنّ المشتبه المجهول حكمه الحلّ و أنّ المعلوم الحكم أيضا يجب أتباعه فإذا كان هناك معلوم و غير معلوم، فيجب مراعاتهما بالحكم بالحليّه فى بعض و عدمها فى بعض آخر مراعاة لهما.

و فيه ما مرّ من أنّ مفاد الأخبار غير ذلك، و أنّه يحكم بالحليّه حتّى يعلم الحرمة بالعلم التفصيلى بأحد الوجوه السابقه.

و منها أنّ المشتبهين بالشبهه المحصوره و إن كانا داخلين فى أخبار البراءه باعتبار أنّهما داخلان [فى حكم المغيبى إلّا أنّهما داخلان] فى حكم الغايه حتّى الحكم بالحرمة بالغايه باعتبار آخر، بيانه: أنّ هناك هذا الإناء بشرط الانفراد، و ذاك الإناء بشرط الانفراد و هذا الإناء بشرط الانضمام إلى الآخر و ذاك الإناء بشرط الانضمام إلى الأوّل، و لا ريب أنّ الإناء بشرط الانفراد غيره بشرط الانضمام، و حينئذ نقول:

يدلّ خبر «كلّ شىء لكّ حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه» على حليّه كلّ من الإناءين بشرط الانفراد و على حرمة كلّ من الإناءين بشرط الانضمام إلى الآخر، لأنّه بهذا القيد معلوم الحرمة، فمقتضى الجمع بين حكمى الحليّه و الحرمة الكذائيه أنّ

يمنع عن ارتكاب أحدهما.

و بوجه آخر أنّ هناك مصاديق ثلاثة للشئىء: هذا الإناء و ذاك الإناء و أحدهما [لا] بعينه، و يدلّ الخبر على حليّيه الفردين الأوّلين لكونهما مشكوك الحكم و حرمة الفرد الأخير لأنّه معلوم الحرمة، و مقتضى الجمع بين الحكمين المنع عن ارتكاب أحد الإناءين و الرخصه فى الآخر.

و بوجه ثالث أنّ هناك أفراد ثلاثة: هذا وحده و هذا وحده و هما معا و الخبر المذكور يدلّ على حليّيه الأوّلين لأنّهما مشكوك الحكم و حرمة الآخر لأنّه معلوم الحرمة، و مقتضى الجمع هو الحكم بحرمة أحدهما و حليّيه الآخر.

و الجواب عن الوجوه الثلاثة: أنّها لا- تتمّ إلّا- على تقدير كون الخبر المذكور بصدد بيان حكمين: حكم الحليّيه للمغيّيا و حكم الحرمة لما ذكر فى الغايه و ليس كذلك، بل هو بصدد بيان حكم المغيّي فقط، و يّين أنّ غايته هى العلم بالحرمة الذى كان يحكم العقل بوجوب متابعتة، و لا ريب أنّ الحكم بالحليّيه المستفاد من أخبار البراءه و ارد على الحكم العقليّ الأوّلى بالفرض، لأنّه كان حكما اقتضائيا يكون رخصه الشارع مانعا عن فعليّته، فلا يكون هذه الحرمة أى ما ثبت بحكم العقل الأوّلى معارضا للحكم بالحليّيه حتّى يجمع بينهما بما ذكره، نعم لو كان الحكم بالحرمة بالنسبه إلى الغايه فى عرض الحكم بالحليّيه بواسطه مفهوم الغايه لو كان حجّه مثلا تمّ ما ذكر.

سَلّمنا أنّه يستفاد من الخبر حكمين كما زعمه المستدلّ لكن نقول: يرد على الوجه الأوّل أنّ الإناء بشرط الانضمام لم يعلم حرمة إذ لو كان الآخر المنضمّ إليه حراما فى الواقع لم يسر حرمة إلى هذا الإناء، بل الضميمة حرام، فكيف يقال نعلم حرمة هذا الإناء بشرط انضمامه إلى الآخر.

و على الوجه الثانى: أنّ أحدهما لا- بعينه لا- يستفاد من الخبر حرمة، بل لو دلّ [لدلّ] على أنّ ما علم حرمة بعينه فهو حرام و المعلوم بالإجمال هنا ما علم حرمة لا بعينه.

و هكذا يجاب عن الوجه الثالث، لأنّ مجموع الإناءين معا لم يعلم حرمة أى حرمة ذلك المجموع، بل علم اشتمال ذلك المجموع على الحرام، لا أنّه حرام بعينه.

هذا مضافا إلى أن الخبر الأخير أعنى «كلّ شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال» يدلّ على حليته هذا الفرد يعنى مجموع الإناءين، إذ يصدق عليه أنّه شيء فيه حلال و حرام.

نعم يلزم ذلك جواز ارتكاب كلا المشتبهين دفعه أيضا و لا بأس بالتزامه كما مرّ سابقا أيضا. اللهمّ إلا أن يكون ارتكابهما بفعل واحد فإنّه يعلم تفصيلا بحرمة هذا الفعل.

و منها أنّ إجراء أصل البراءة و الحلّ في كلا المشتبهين و إن كان صحيحا في حدّ نفسه و بالنظر إلى خصوص كلّ واحد، إلا أنّ الأصلين متعارضان بضميمه العلم الإجمالى بمخالفه أحدهما للواقع، كما فى الخبرين المتعارضين كذلك كأن يدلّ أحدهما على وجوب الظهر و الآخر على وجوب الجمعه، و علمنا بعدم وجوب كليهما، فيحكم بالتعارض بين الخبرين، و حكم المتعارضين التخيير بناء على أنّ الأصل و القاعدة فى تلك المسألة يقتضى التخيير على ما هو الحقّ، لا التساقت، و يلزم ذلك حرمة المخالفه القطعيّة بإعمال الأصلين فى الطرفين.

و الجواب عنه من وجوه:

أحدها: ما يظهر من المصنّف رحمه الله فى آخر رساله الاستصحاب، و محصّيه أنّ الحكم بالتخيير بعد التعارض إنّما يتمّ فيما لو كان مقتضى الحجّيه فى كلا المتعارضين موجود، و إنّما منع عن العمل بهما عدم قدره المكلف على العمل بهما، فيحكم العقل بالتخيير ليحصل العمل بالحجّه بقدر الإمكان، و ما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ المانع من إجراء الأصلين ليس إلا العلم الإجمالى بمخالفه الواقع و وجوب متابعه ذلك العلم شرعا فلا يمكن للشارع أن يجعل كلا الأصلين حجّه، لو جوب متابعه العلم بقوله:

«حتى تعلم أنّه حرام»، و قوله: «لكنه تنفضه بيقين آخر» فى مثل الاستصحابين.

و يرد عليه: أن ذلك العلم الإجمالي لا أثر له بعد ما ذكرنا من أن المراد من العلم المجعول غايه في الروايه هو العلم التفصيلي لا الإجمالي فمقتضى الحجّيه في كلا الأصلين موجود.

و ثانيها: ما يظهر من المصنّف أيضا في رساله أصاله البراءه في توجيه الموافقه القطعيّه، و محصّله أنّ العمل بالأصلين و كذا العمل بأحدهما مخيّرا موجب لطرح التكليف المعلوم إجمالا في البين و لما لم يجرّ طرح ذلك التكليف و وجب مراعاته بالاحتياط عن أطراف العلم الإجمالي المتعلّق به كان اللازم الحكم بسقوط الأصلين لا التخيير.

و يرد عليه أنّ ذلك إنّما يتمّ على مذاق المصنّف من عدم إمكان ترخيص الشارع مخالفه المعلوم و لو بالعلم الإجمالي، و أمّا على ما حقّقنا مرارا من إمكان الترخيص سيّما في المعلوم بالعلم الإجمالي فلا يجب مراعاة العلم الإجمالي بعد ورود الرخصه من الشارع في كلّ من أطرافه للمخالفه. و الحاصل أنّ دليل الأصل في الطرفين حاكم على دليل وجوب متابعه العلم، لأنّه كان مشروطا بعدم رخصته المخالفه، فلا أثر لهذا العلم، و التكليف المستكشف به ساقط.

و ثالثها: أنّ تعارض الأصلين فرع حجّيه العلم الإجمالي مطلقا حتّى في مثل ما نحن فيه، و قد مرّ منعه آنفا و أنّه لا حجّيه فيه في موارد ترخيص الشارع لمخالفته في أطرافه، و هذا الوجه حق الجواب و الله أعلم بالصواب.

و منها ما أشار إليه المصنّف أيضا في رساله أصل البراءه و هو أنّ كلّ شيء حلال و نحوه يستفاد منه حليّه المشتبهات بالشبهه المجرّده عن العلم الإجمالي جميعا و حليّه المشتبهات المقرونه بالعلم الإجمالي على البديل، لأنّ الرخصه في كلّ شبهه مجرّده، و البناء على كونه حلالا لا ينافي الرخصه في غيره لاحتمال كون الجميع حلالا في الواقع، و أمّا الرخصه في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي و البناء على كونه حلالا واقعيّا يستلزم البناء على كون الآخر حراما في الواقع لمكان العلم بحرمة أحدهما

وإلا- لزم الحكم بحليّيه الحرام الواقعي، فالمرخص فيه في هذا القسم ليس إلا- ما عدا مقدار الحرام المعلوم. والحاصل أنّ مفاد الأخبار جعل محتمل الحليّيه مطلقا حلالا و ليس في مورد الشبهه المحصوره بين شيئين محتمل الحليّيه إلا واحدا و إن كان مرددا بينهما. فمعنى البناء على أنّ هذا حلال البناء على أنّ الآخر حرام و بالعكس، و بالجمله يلزمه عدم جواز المخالفه القطعيّيه و البناء على حليّيه جميع الأطراف و ما يتوهم من لزوم استعمال لفظه «حلال» في الروايه في معنيين فإنّه في الشبهه البدويّيه يراد به الحليّيه المطلقه و في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي يراد به الحليّيه مع البناء على أنّ الحرام غيره، مندفع بأنّه لم يرد منه إلا معنى واحد و هو مطلق البناء على الحليّيه، غايه الأمر أنّه يستلزم في بعض موارد البناء على حرمة شيء آخر بواسطه خصوصيّه المورد و هي اقترانه بالعلم الإجمالي.

و الجواب: أنّ هذا إنّما يتمّ لو كان المراد من الروايه ما ذكر من البناء على أنّ المشتبه هو الحلال الواقعي، و قد مرّ أنّ الظاهر هنا أنّ المشتبه مطلقا حلال في الظاهر و إن كان حراما في الواقع، و هذا المعنى يتساوى نسبه إلى الشبهه البدويّيه و الشبهه المقرونه بالعلم الاجمالي.

و منها و هو آخر الوجوه- و قيل إنّ أقواها-: أنّ مقتضى الجمع بين أخبار البراءه و أخبار الاحتياط حمل الطائفه الاولى على الشبهه البدويّيه و الثانيه على الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، فيجب حينئذ الموافقه القطعيّيه فضلا عن حرمة المخالفه القطعيّيه، و لنشر أوّلا إلى الطائفتين من الأخبار و وجه دلاله كلّ منهما في حدّ أنفسهما ثمّ نظر إلى وجه الجمع فنقول:

أمّا الطائفه الاولى فهي صنفان:

صنف يدلّ بإطلاقها على البراءه حتّى في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي و هو جميع ما استدّلوا به في الشبهه البدويّيه من مثل:

«ما حجب الله علمه فهو موضوع عنهم».(١)

«و رفع ما لا يعلمون».(٢)

«و كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى».

و غيرها سيما خبرى كل (٣) شيء لك حلال-الى آخره-(٤) و كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال-إلى آخره-(٥)، على التقريب الذى مضى بيان مستوفى.

و صنف يدل على البراءة فى خصوص الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى.

مثل موثقه سماعه قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام من رجل أصاب مالا من عمال بنى أمية و هو يتصدق منه و يصل منه قرابته و يحج ليغفر له ما اكتسب و يقول: إن الحسنات يذهبن السيئات، فقال عليه السلام: إن الخطيئة لا تكفر الخطيئة و إن الحسنه تحبط الخطيئة ثم قال: إن كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس.(٦)

فإن دلالتها على المدعى فى غايه الظهور، لأن نفي البأس عن التصرف فى المال المختلط حلاله بحرامه بالتصدق و الصله و الحج مطلقا و عدم استثناء مقدار الحرام منه يلزم منه جواز المخالفه القطعيه بالتصرف فى جميع المال على النحو المذكور.

و ما يظهر من المصنف فى رساله أصل البراءة من حمل الخبر على ارتكاب البعض و إبقاء مقدار الحرام ضعيف جدا.

كدعواه الآخر من حمله الحرام فيه على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا بناء على ما ورد فى عدّه أخبار (٧) من حليه الربا الذى أخذ جهلا ثم لم يعرف بعينه فى المال المخطوط، فإن ذلك بعيد عن إطلاقه غايه البعد.

و نظيره فى البعد حمله على ما لو كان الاختلاط فى يد العامل الذى أصاب الرجل

ص: ١٨٢

١-١) -التوحيد: ٤١٣.

٢-٢) -الخصال:الخصال: ٤١٧.

٣-٣) -الفقيه: ٣١٧/١.

٤-٤) -الوسائل: ٦٠/١٢.

٥-٥) -الوسائل: ٥٩/١٢.

٦-٦) -الوسائل: ٥٩/١٢.

٧-٧) -الوسائل: ٤٣٠/١٢.

من ماله، و يكون حلّه للرجل بملاحظه حمل تصرّف العامل على الصحيح بعد إمكانه.

و الإنصاف أنّ الروايه فى غايه القوّه من الظهور على المدعى، بعيده عن أمثال هذه التأويلات فى الغايه.

و مثل ما ورد (١) فى جواز الشراء من السارق و العامل و السلطان الذى يعلم إجمالاً بوجود الحرام فى أموالهم غالباً.

و دعوى أنّ وجه الجواز حمل تصرّف من ذكر على الصحيح لكونهم من المسلمين كما عن المصنّف أيضاً رحمه الله فى كتاب المكاسب (٢) مدفوعه بأن العلم الإجمالى بتصرّفه فى الحرام يمنع هذا الحمل، لأنّ إمساكهم لباقى الأموال أيضاً تصرّف فيها.

كما أن دعواه أنّ وجه الجواز تردّد الحرام بين ما هو مورد لابتلاء المكلف و ما هو خارج عن ابتلائه و هو ما عدا ما اشتراه مدفوعه بأنّ الحقّ المحقّق فى محلّه عندنا عدم الفرق بين مورد الابتلاء و غيره فى حكم العلم الإجمالى، و بيانه موكول إلى محلّه.

و مثل روايه ضريس عن السمن و الجبن فى أرض المشركين: «قال أمّا ما علمت أنّه قد خلطه الحرام فلا تأكل و ما لم تعلم فكل» (٣) بناء على أنّ المراد من الخلط المزج لا الاشتباه.

و مثل روايه ابن سنان: «كلّ شىء حلال حتّى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة» (٤) بناء على أنّ المراد أن يجيئك شاهدان أنّ فى ضمنه الميتة لا فى بعض أطرافه كما سيأتى دعواه.

هذه جمله ما دلّ على البراءه بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى نصّاً و إطلاقاً.

ص: ١٨٣

١-١) -راجع الوسائل: ٢٤٨/١٢، الباب الأوّل من أبواب عقد البيع و شروطه.

٢-٢) -المكاسب: ٦٨.

٣-٣) -الوسائل: ٤٩٥/١٦.

٤-٤) -الوسائل: ٩١/١٧، و هى روايه عبد الله بن سليمان.

و أما الطائفة الثانية، فهي أيضا صنفان:

صنف يدل على وجوب الاحتياط عند الشبهه مطلقا بظاهر الدليل.

مثل قوله عليه السلام: «قف عند الشبهه». (١)

و مثل: «أخوك دينك فاحتط لدينك». (٢)

و مثل: «لا تقف ما ليس لك به علم» (٣) و نحوها.

و لعل من هذا الصنف روايه ضريس المتقدمه بناء على أن المراد من الخلط الاشتباه لا المزج.

و كذا روايه ابن سنان.

و مثل المرسل المنجبر بالشهره و الإجماع المحكى: «اتركوا ما لا بأس به حذرا عما به البأس». (٤)

و يدخل في: هذا الصنف ما ادّعه صاحب الحدائق من استنباط قاعده الاحتياط باستقراء مواردھا في الشريعه في الشبهه المقرونه

بالعلم الإجمالي كما ورد في المائين المشتبهين بأنه يهريقهما و يتيمم. (٥)

و في الثوبين المشتبهين بأنه يصلّى عاريا. (٦)

و في ثوب يعلم بإصابه بعضها النجاسه بغسله من الناحيه التي يعلم بإصابه النجاسه بعضها. (٧)

و في المشتبه مذكّاه بميتها بيعها ممن يستحلّ الميتة. (٨)

و في قطع غنم نزي الراعى على واحده منها ثم أرسلها في الغنم بإخراج الموطوءه بالقرعه. (٩)

ص: ١٨٤

١-١) -الوسائل: ١١٦/١٨.

٢-٢) -الوسائل: ١٢٣/١٨.

٣-٣) -الاسراء: ٣٦.

٤-٤) -

٥-٥) -الوسائل: ٩٦٦/٢.

٦-٦) -الوسائل: ١٠٨٢/٢ و فيها: يصلّى فيهما جميعا.

٧-٧) -التهذيب: ٤٢٢/١.

٨-٨) -الوسائل: ٤٥٥/١٦.

و صنف يدلّ على أنّ ارتكاب الشبهه مظنه الهلكه.

مثل قوله عليه السلام في حديث التثليث المستفيض: «و من ارتكب الشبهات وقع في المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.» (١)

و مثل قوله عليه السلام: «الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكه.» (٢)

و مثل قوله عليه السلام: «ما اجتمع الحلال و الحرام إلا غلب الحرام الحلال» بناء على أنّ المراد من الاجتماع الاشتباه لا المزج، أو المراد أعمّ، و لعلّ ضعفه منجبر بالشهره و حكاية الإجماع، كما أشار إليه المصنّف.

و الإنصاف أنّ دلالة الأخبار المذكوره على وجوب الاحتياط مطلقا في حدّ أنفسها ممّا لا ينكر خصوصا أخبار التثليث و الأخبار الآمره بالاحتياط مطلقا سواء كان في الشبهه البدويّه أو المقرونه بالعلم الإجمالي سواء كان في الشبهه الحكميه أو الموضوعيه.

ثمّ بعد ما عرفت من صدق دلالة أخبار الطرفين و صحّه طريقتهما على الجملة لا جرم يقع التعارض بينهما و حينئذ صحّ للقائل أن يقول بأنّ وجه الجمع حمل الطائفة الأولى على الشبهه البدويّه، و الطائفة الثانية على الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي.

لكن يرد عليه أنّ هذا جمع من غير شاهد، لا يبنى عليه العمل على ما حقّق في باب التعادل و الترجيح، و لعلّ هذا القائل تبع الشيخ في وجه الجمع بين خبري «ثمن العذره سحت» و «لا- بأس ببيع العذره» بحمل الأولى على عذره غير مأكول اللحم لأنّه نصّ فيه و الثاني على عذره غير مأكول اللحم لأنّه أيضا نصّ فيه فيخصّص ظاهر كلّ بنصّ الآخر، و جمهور الاصوليين و منهم المصنّف لم يرضوا بهذا الجمع لما ذكرنا من عدم الشاهد.

هذا مضافا إلى أنّ تخصيص أخبار الاحتياط بالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي

ص: ١٨٥

١-١) -الوسائل: ١١٤/١٨.

٢-٢) -الوسائل: ١١٤/١٨.

يلزمه إخراج أكثر أفراد العام و هو غير جائز عند الأكثر، مع أنّ الصنف الثاني من أخبار البراءة لا يقبل هذا الجمع، لأنّه نصّ في الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى كما مرّ، فبقى التعارض بحاله.

نعم ربما يقال بأنّ هذا الجمع موافق للشهره و الإجماع المنقول، و كون ذلك شاهدا فيه ما لا يخفى.

و ربما هنا وجهان للجمع:

الأوّل: أنّ، أخبار البراءة حاكمه على أخبار الاحتياط بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى لأنّ أخبار الاحتياط مقرّره لحكم العقل بوجوب الاحتياط بعد حصول العلم الإجمالى، و كما أنّ أخبار البراءة حاكمه على حكم العقل بالبيان المذكور سابقا كذلك حاكمه على الأخبار المقرّره له، لأنّها إرشاد إلى الحكم العقلى لا تزيد على ذلك.

و فيه نظر.

أمّا أوّلا: فلايّ أخبار الاحتياط لعمومها شامله للشبهه البدويّه قطعاً و لا حكم للعقل فيها بالاحتياط بل بالبراءة، و دلالة الأخبار بالنسبه إليها ليست بإرشاديّه لا محاله، فكذا بالنسبه إلى الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى، لأنّ دلالتها على الشبهتين بوجه واحد و بلسان واحد، فكيف تكون إرشاديّاً فى بعض مصاديقه مولويّاً فى بعضها الآخر.

أمّا ثانياً: فللفرق بين ورود ما يقرّر حكم العقل من الشرع و عدمه، فإنّ الثانى لا ينافيه ورود ما يخالف حكم العقل، لأنّه حكم اقتضائى بالاحتياط معلق على عدم ترخيص الشارع خلافه على ما مرّ بيانه سابقاً، بخلاف ما لو ورد من الشرع ما يقرّر حكم العقل فإنّه يفيد إمضاء حكم العقل و فعليته، فلا جرم ينافيه حكم الشرع بالبراءة و ذلك واضح.

الثانى: ما يظهر من المصنّف فى رساله أصل البراءة و هو أنّ أخبار الاحتياط

أخصّ موردا من أخبار البراءه فيجب تخصيص عموم أخبار البراءه بأخبار الاحتياط [و أخبار الاحتياط] لا يمكن شمولها للشبهه البدويّه لأنّه مناف لحكم العقل المستقلّ بالبراءه فيلزم اختصاصها بالشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي فيصير أخصّ من أخبار البراءه فيخصّص بها

و فيه أنّ حكم العقل بالبراءه أيضا معلق على عدم ورود دليل من الشرع على وجوب الاحتياط في مورد إمكانه كما فيما نحن فيه، فإذا ورد من الشرع ما يدلّ على وجوب الاحتياط كأخبار الباب زال حكم العقل، لأنّ موضوعه كان مقيداً بعدم ورود هذا الدليل، فعاد الأمر إلى حكم التعارض.

و التحقيق أن يقال إنّ الصنف الثاني من البراءه لا- عموم فيها حتّى يعارض أخبار الاحتياط و إن كان موردها خصوص الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي، لكن في خصوص المال المختلط بالحرام، بل خصوص مال العامل مثلاً فيعمل به في مورده و لا يتعدّى إلى غيره. و مثل ذلك يقال في جواب من حلّل جميع مال المختلط بالربا، كما أنّ ما ورد في موارد خاصّه من أخبار الاحتياط أيضا يعمل بها في موردها كالإثنيين أو الثوبين و غيرهما و لا يتعدّى إلى غيرها و الاستقراء الذي ادّعاه صاحب الحدائق في محلّ المنع، و كيف يتحصّل الاستقراء من موردين أو ثلاثة أو أربعة، و على تقديره فهو استقراء ناقص لا حجّيه فيه، فلم يبق من أخبار البراءه سوى الأخبار العامّه مثل «كلّ شيء مطلق- إلى آخره-» و «كلّ شيء حلال- إلى آخره-» و «كل شيء فيه حلال و حرام» و «ما حجب الله علمه إلى آخره-» و أمثالها.

و أمّا الاحتياط فالصنف الأوّل منها و إن كان عمومه بحسب الموارد كأخبار البراءه شاملاً- للشبهه البدويّه و المقرونه بالعلم الإجمالي و الشبهه الحكميّه و الموضوعيّة إلّا- أنّ أخبار البراءه مقدّمه عليها، لأنّها نصّ في الرخصه و أخبار الاحتياط ظاهره في وجوب الاحتياط لظهور الأمر في قوله: «قف عند الشبهه»، و قوله صلى الله عليه و آله: «فاحتط لدينك» في الوجوب، و لا ريب أنّ النصّ مقدّم

على الظاهر فيحمل الأمر في أخبار الاحتياط في النذب بمقتضى الجمع العرفي، فلم يبق من أخبار الاحتياط سوى الصنف الثانى المشتمل على لفظ الهلكه معارضا لعموم أخبار البراءه بنسبه التباين، و حيث لا ترجيح ظاهرا فيحكم بالتخير، و هو موافق للبراءه.

هذا مضافا إلى أنّ أخبار الاحتياط قابله للحمل على الاستحباب حملا قريبا بشاهد استشهاد الإمام عليه السلام فى بعض الأخبار بها، كما علم من الخارج أنّه يستحب الاحتياط فيها، و لا ينافيه لفظه الهلكه إذ يمكن إرادته الحرام الواقعى منها و إن لم يكن منجزا على المكلف.

و أمّا أخبار البراءه ليس لها مثل هذا المحمل، فلو قدّم أخبار الاحتياط عليها فلا بدّ من طرحها أو تخصيصها و حملها على بعض مدلولها كالشبهه الموضوعيّه بالخصوص أو الحكميّه البدويّه معها أيضا و قد عرفت أنّه لا شاهد له سوى الشهره التى لا حجّيه فيها، فإذن الأقوى جواز المخالفه القطعيّه فضلا عن عدم وجوب الموافقه القطعيّه و قد أطنبنا الكلام فى هذا المقام لكونه من مزالّ الأقدام و هى مسأله معضله تعمّ به البلوى فافهم و اغتنم ما تلونا عليك و اللّهُ الهادى إلى سواء السبيل.

تتمّه: اعلم أنّ ما اخترنا من جواز المخالفه القطعيّه للعلم الإجمالى إنّما هو فى الشبهه التحريميّه حكميّه أو موضوعيّه، أمّا الشبهه الوجوبيّه فلا- يجوز مخالفه المعلوم الإجمالى فيها لمكان حكم العقل بوجوب الاحتياط بعد حصول العلم الإجمالى على ما مرّ بيانه سابقا.

لا يقال: إنّ أخبار البراءه كما تدلّ على جواز ارتكاب أطراف الشبهه فى الشبهه التحريميّه كذلك تدلّ على جواز ترك أطراف الشبهه فى الشبهه الوجوبيّه طابق النعل بالنعل.

لأنّنا نقول: ليس كذلك، لأنّ الأخبار الخاصّه مثل خبر عامل بنى أميّه و غيره مختصّه بالشبهه التحريميّه، و أمّا الأخبار العامّه فمثل: «كلّ شيء لك حلال»- إلى

آخره-و«كلّ شيء فيه حلال و حرام»-إلى آخره-أيضا مختصّ بالشبهه التحريميه، و مثل «ما حجب الله علمه عن العباد»-إلى آخره-و«الناس في سعه ما لم يعلموا»، و حديث الرفع و نحوها و إن كانت عامّه إلاّ أنّه لا يبعد انصرافها عن الشبهه الوجوبيّه، مضافا إلى أنّ الظاهر تحقّق الإجماع على عدم جواز المخالفه القطعيّه فيها.

و أيضا يختصّ ما مرّ من جواز المخالفه في الشبهه التحريميه بالحرام النفسى دون الغيرى فلو علم بكون أحد الشيين مانعا في صلاه واحده أو صلاتين فيحكم بوجوب الاحتياط، و توهم شمول أخبار البراءه لها مدفوع بما مرّ في الشبهه الوجوبيّه من عدم الشمول في بعضها، و الانصراف في بعضها الآخر، مع ظهور الإجماع على الاحتياط.

فما اختاره المحقّق القمى رحمه الله تبعا للمحقّق الخونسارى من جريان أدلّه البراءه في الشبهه الوجوبيّه أيضا إلاّ أن يدلّ دليل من نصّ أو إجماع بالخصوص على أنّ الواقع مطلوب و لو كان مشتبه معلوما بالإجمال.

في محلّ المنع لما ذكرنا، و يلزمه أن يقول بالبراءه في الحرام الغيرى أيضا لاشتراك الدليل، إلاّ أن يقول إنّ أخبار البراءه ظاهره بحكم التبادر في نفى الحكم التكليفى النفسى فلا تشمل الغيرى كالمانعيه في المثال المذكور و هذه الدعوى في محلّه.

نعم لو تمسّك بحديث الرفع على رفع المانعيه بناء على عدم اختصاصه برفع المؤاخذه، و يدعى دلّالته على رفع جميع الآثار و الأحكام تكليفا أو وضعيا كما اخترناه في محلّه جاء الحكم برفع المانعيه في الفرض المذكور.

أقول: الإنصاف أنّ ما اختاره المحقّق القمى و الخونسارى قوىّ و ما مرّ من دعوى انصراف عمومات البراءه إلى غير الشبهه الوجوبيّه مجازفه بينه للتسالم على شمولها للشبهه البدويه الوجوبيّه فكيف تنصرف عن الشبهه الوجوبيّه المقرونه بالعلم الإجمالى و لا تنصرف عن الشبهه التحريميه المقرونه بالعلم الإجمالى، و إن كان انصراف بالنسبه إلى المعلوم بالإجمال ففي الموضوعين و إلاّ فلا في الموضوعين.

و كذا ما مرّ من دعوى الإجماع على الاحتياط، فإنّ الإجماع فى الموارد الخاصّه الفقهيّه فلا ينفع لإثبات القاعده الكليه قطعاً بل يقتصر على مورد حصول الإجماع، و ان كان على القاعده فهو ممنوع أشدّ المنع، إذ المتعرّض للقاعده بعنوانها جمع من متأخري المتأخريين، و ربما يستفاد من فحوى بعض المتأخريين بل المتقدّمين، فمن أين يحصل من ذلك الاتّفاق الكاشف عن رضا المعصوم.

مضافاً إلى أنّ القائلين بوجوب الاحتياط استند كلّهم أو جلّهم بمثل أخبار الاحتياط، أو حكم العقل بوجوب الاحتياط أو عدم إمكان ترخيص ترك الاحتياط لأجل لزوم التناقض، أو نحو ذلك ممّا قد عرفت الجواب عنها، و من المعلوم عدم حجّيه مثل هذا الإجماع بعد العلم بفساد سند المجمعين.

نعم من يقول بحجّيه الإجماع المنقول فهو فى سعه من هذا الاعتراض فقد حكى نقل الإجماع على الاحتياط فى الشبهه الوجوبيّه المقرونه بالعلم الإجمالى كالشبهه التحريميه أيضاً، فإنّ نقل الإجماع فيها موجود.

و كذا حال دعوى الإجماع فى الشكّ فى المانعيه المقرونه بالعلم الإجمالى أى التحريم الغيرى.

نعم دعوى الانصراف المذكور بالنسبه إليها فى محلّه إلا أنّ حديث الرفع على ما مرّ تقريبه كاف لإثبات المطلوب من عدم لزوم الاحتياط، و بالجملة فالمسأله فى غايه الإشكال و مراعاة الاحتياط لا ريب فى أنّها أحوط.

ثمّ إنّه بناء على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهه المحصوره لا فرق بين الدماء و الأعراض و الأموال و غيرها لاشتراك الدليل نفيًا و إثباتًا، و ما حكاه المصنّف رحمه الله و غيره فى رساله أصله البراءه عن البعض من الفرق بين الدماء و الأعراض و بين غيرها فحكم بالاحتياط فى الأوّل دون الثانى لا- نعرف له وجهاً سوى توهم شدّه اهتمام الشارع فى الدماء و الأعراض دون غيرها، و هذا القدر لا يفيد بعد وجود أدله البراءه على نحو العموم.

ثمّ اعلم أنّه على القول بتنجز التكليف بسبب العلم الإجمالي و وجوب الاحتياط يختصّ بالشبهه المحصوره لا- غير المحصوره، فإنّها خارجه عن قاعده الاحتياط، و يجوز المخالفه القطعيه فيها خلافا لمن قال بوجوب إبقاء مقدار الحرام كما يظهر من بعض عبارات المصنّف، و يظهر من بعضها الآخر تقييده جواز المخالفه بما إذا لم يقصد ارتكاب جميع الأطراف من أوّل الأمر، و الأقوى عدم الفرق و جواز المخالفه القطعيه مطلقا.

لا لما قيل من أنّ ثبوت التكليف حينئذ موجب للعسر و هو منفيّ.

و لا لما قيل من أنّه وجه للجمع بين أخبار البراءه و الاحتياط.

و لا لما قيل من استفاده جواز المخالفه من بعض الأخبار الخاصه كروايه الجبن. (1)

و لا لما قال به المصنّف من خروج جمله من الأطراف عن محلّ الابتلاء.

بل لأنّ المشتبه بالشبهه الغير المحصوره بحكم الشبهه البدويّه في نظر العقلاء، فإنّهم يجعلون هذا العلم الإجمالي في مرتبه الجهل المطلق فلا يحكم العقل أوّلا مع قطع النظر عن أدلّه البراءه بوجوب الاحتياط، ألا ترى أنّه لو علم بوجود سّم في أحد أواني هذا البلد و هو مشتبه في الكلّ لم يحترز أحد من عقلاء البلد عن الأوّل التي يريد استعمالها مع كونها من أطراف الشبهه، بل نقول المعلوم بالإجمال في الشبهه الغير المحصوره محكوم بحكم أطرافه و إن كان الأصل فيها موافقا للمعلوم، مثلا لو اشتبه ميته بين ألف مذكيّ فمعنى عدم اعتبار العلم الإجمالي بوجود الميته [أنّ الميته] بمنزله المذكيّ محكوم بالحليّه فيحكم في الجميع بالحليّه لا- أنه بعد طرح العلم يرجع إلى الأصل و الأصل عدم التذكيه في الجميع و هو موافق لحكم الميته. و هذا بخلاف الشبهه المحصوره فإنّه بعد طرح العلم الإجمالي يحكم بحكم الأصل الموجود في المسأله إباحه أو تحريما، و السير في ذلك ما ذكرنا من أنّ العلم الإجمالي في الشبهه الغير المحصوره كلا- علم في نظر العقل و العقلاء، و مع قطع النظر عن العلم بوجود الميته في الأطراف فهي معلوم التذكيه فالميتة الموجوده في البين أيضا حكمها حكم

ص: ١٩١

معلوم التذكيه في الحليّه، فيجوز ارتكاب جميعها و إن قصد ذلك من أوّل الأمر.

نعم لو كان قصده من ارتكاب الجميع توحيه إلى الحرام فإنه لا يجوز لكن بوجه آخر يجري في الشبهه البدويّه أيضا لو ارتكبها برجاء إدراك الحرام، فإنه حرام و معصيه إن اتفق مصادفته للحرام و الوجه ما مرّ في مسأله التجزّي من عدم قبح عقاب مثل هذا الشخص الذي لا يبالي بارتكاب الحرام، بل يشناق و يسعى في فعله ليظفر به و لو بارتكاب الشبهات.

ثمّ اعلم أنّ ما ذكرنا من أنّ الأصل و القاعده في الشبهه المحصوره الاحتياط لو لا أدلّه البراءه من جهه كون العلم طريقا إلى الواقع و العقل يحكم بلزوم إدراك الواقع بعد حصول الطريق، و يظهر من المصنّف رحمه الله في موارد عديده أنّ السرّ في لزوم الاحتياط في المسأله حصول التعارض بين الاصول الجاربه في الأطراف بواسطه العلم الإجمالي و تساقطها، و يظهر الثمره بين الوجهين فيما إذا لم يحصل التعارض بين الاصول بسبب العلم الإجمالي كان يكون الأصل في أحد الأطراف موافقا للمعلوم الإجمالي مثل أن يكون أحد الإناءين مستصحب النجاسه و الآخر مستصحب الطهاره و قد علمنا فعلا [نجاسه] أحدهما مردّدا بينهما فعلى ما اخترناه يجب الاحتياط لأجل العلم الإجمالي بحكم العقل، و على الوجه الآخر لا تجب، لأنّ مناط الحكم بالاحتياط و هو حصول التعارض بين الأصليين غير موجود لعدم التنافي بين إجراء الأصليين و العلم الإجمالي، إذ لعلّ معلوم النجاسه يكون عين مستصحب النجاسه، فبالعمل بالأصليين لا يلزم طرح العلم، و التحقيق هو الأوّل و وجهه ما مرّ.

١٣٥- قوله: فتأمل. (ص ٣٤)

أقول: لعلّ وجهه ما ذكره من أنّ مرجع أصاله الطهاره إلى عدم وجوب الاجتناب، و الفرق أنّ جعل أصاله الطهاره جعل و تنزيل في موضوع الحكم و إن كان الغرض من

ص: ١٩٢

هذا جعل ترتب حكم الموضوع الواقعي على هذا الموضوع التنزيلي إلا أن التنزيل وارد أولاً على الموضوع، بخلاف التنزيل في نفس الحكم فإنَّ الجعل و التنزيل وارد أولاً على نفس الحكم.

و دعوى عدم إمكان الجعل في الموضوعات و إمكانه في الأحكام على ما حققه المصنّف رحمه الله في رساله الاستصحاب ممنوعه، إذ المراد بالجعل هنا هو التنزيل لا- التكوين، فكما يمكن تنزيل واجب الاجتناب واقعا منزله غير واجب الاجتناب في الظاهر، كذلك يمكن تنزيل النجس الواقعي منزله الظاهر في الظاهر، و إن كان الغرض من هذا ترتب حكم عدم وجوب الاجتناب.

١٣٦-قوله: و إن كانت المخالفه مخالفه لخطاب مردّد بين خطابين... (ص ٣٤)

أقول: يعني يكون عنوان مورد التكليف في الآ-خر كالأمثله المذكوره في المتن، و هذا غير ما نسب إلى صاحب الحدائق، من أنّ قاعده الاحتياط في الشبهه المحصوره إنّما يتعلّق بالإفراد المندرجه تحت ماهيته واحده و الجزئيات التي تحويها حقيقه واحده إذا اشتبه طاهرها بنجسها و حلالها بحرامها و جعل الشكّ في وقوع النجاسه في الإناء أو خارجه خارجا عن مورد القاعده لعدم اندراجها تحت ماهيته واحده، فإنّ الماء غير الأرض بحسب الماهيته، و حينئذ فنسبه الوجه الأوّل من الوجوه الأربعة المذكوره في المتن إلى صاحب الحدائق لم نجد له وجها إلا أن يرجع كلامه بنحو من التكلّف إلى العنوان المذكور في المتن.

١٣٧-قول: أحدها الجواز مطلقاً لأنّ المرّد بين الخمر و الأجنبيّه لم يقع النهي عنه.

(ص ٣٤)

أقول: لعلّ المراد أن تحقّق العصيان و المخالفه متوقّف على العلم بذلك الخطاب حين العمل تفصيلاً و المكلف في المفروض لا يعلم عند كلّ فعل من أطراف الشبهه

ص: ١٩٣

أحد الخطابين، فلا يتحقق به المعصية و فيه ما لا يخفى.

١٣٨-قوله: فإنَّ الإطاعة و المعصية عباره عن موافقه...إلى آخره.(ص ٣٤)

أقول:الظاهر أنه يريد أن الإطاعة و المعصية عباره عن موافقه الخطابات المعلومه بالتفصيل و مخالفتها،و إلا فليس لنا خطاب إجمالى هذا.

١٣٩-قوله:الثانى عدم الجواز مطلقا لأنَّ مخالفه الشارع قبيحه عقلا...(ص ٣٤)

أقول: وهذا الوجه هو الوجه الحق و يشهد بذلك أنه لو تردّد مائع واحد بين كونه خمرا أو خلا مغصوبا أو نجسا فلا ريب فى حرمة،و أن شربه معصيه للمولى بحكم العقل،و إن لم يعلم أنه مخالفه لأى نهى بالخصوص.

١٤٠-قوله:لأنَّ المخالفه القطعيه فى الشبهات الموضوعيه فوق الإحصاء.(ص ٣٤)

أقول:هذا بمجرده لا يمكن أن يكون دليلا على جواز المخالفه فى الشبهات الموضوعيه و إلا لجاز فى الخطاب التفصيلى أيضا مخالفه قطعيه فى الشبهه الموضوعيه،و لا يقول به.

١٤١-قوله:و كان الوجه ما تقدّم.(ص ٣٤)

أقول:يرد عليه

أولا-ما تقدّم هناك من أن المدار حينئذ جريان الأصل الموضوعى و عدمه،لا كون الشبهه موضوعيه أو حكميه فقد يوجد الأصل الموضوعى فى الشبهه الحكميه و قد لا- يوجد فى الشبهه الموضوعيه و قد مرّ الأمثله هناك،فالدليل لا- ينطبق على المدعى.

و ثانيا:أنَّ إخراج الاصول مجاريها عن موضوعات أدله التكليف لا ينفع فى جواز

ص: ١٩٤

مخالفة العلم الإجمالي لأنه بعد اللّيا و اللّيا لا شكّ في حصول المخالفة في أحد الموضوعين مرّدا كما في الشبهه الحكميّة و لا- فرق في حكم العقل بحرمة المخالفة القطعيّة بين إجراء الأصول ثمّ المخالفة و بين المخالفة من دون توسط إجراء الاصول كما لا يخفى.

و ثالثا:أنه يلزمه تجويز المخالفة القطعيّة بالنسبه إلى الخطاب التفصيلي و لا يلتزم به.

١٤٢-قوله:و قد عرفت ضعف ذلك و أنّ مرجع الإخراج الموضوعي... (ص ٣٤)

أقول:فيه أولا:ما مرّ عن قريب من عدم رجوع الإخراج الموضوعي إلى رفع الحكم المرتّب عليه،و إن كان الغرض ذلك.

و ثانيا:أنه لو تمّ عدم معقولية الإخراج و لذا لا يرجع إلى رفع الحكم المرتّب عليه كما هي مبني هذا الكلام،و صرح به في رساله الاستصحاب،و أصرّ عليه،يلزم عدم حجّيه الأصل الموضوعي بالمرّه،اذ لا نصّ بالخصوص على إجراء الأصل الموضوعي حتّى يرجع إلى رفع الحكم المرتّب عليه،لمكان عدم معقولية الإخراج الموضوعي،بل اللازم أن لا يشمل دليل حجّته الأصل مثل لا تنقض اليقين ما لا يعقل إبقاؤه فلا وجه للقول بشموله ثمّ تأويله و إرجاعه إلى ما ذكر.

١٤٣-قول:إلاّ أنّه حاكم لا معارض له فافهم. (ص ٣٤)

أقول:يحتمل أن يريد بذلك ردّ ما ذكره في وجه تضعيف الفرق بين الشبهه الموضوعيّة و الحكميّة و محصّله أنّ الأصل في الموضوع بعد رجوعه إلى نفي الحكم المرتّب عليه و إن كان منافيا لنفس الدليل الواقعي بالنظر البدوي إلاّ أنّه حاكم و مقدّم عليه بالتأمّل،فصحّ التفصيل و بطل التضعيف،و يحتمل أنّه أراد بيان الواقع،لا ردّ التضعيف المذكور كما هو ظاهر العبارة،إلاّ أنّه يرد عليه أنّه لا فرق بين القول

بالإخراج الموضوعي و القول بالحكومه في صحه الفرق المذكور و ضعف التضعيف، و كيف كان يرد عليه أنه بعد إرجاع الأصل الموضوعي إلى رفع الحكم المرتب عليه لا- وجه للحكومه، بل هو بعينه مثل الأصل الحكمي معارض للدليل، لا حاكم. و يمكن أن يكون قوله «فافهم» إشاره إلى ما ذكرنا.

١٤٤-قوله: و الوجه في ذلك أنّ الخطابات في الواجبات الشرعيّه. (ص ٣٥)

أقول: هذه الدعوى من الغرابه بمكان، فمن أين يعلم أنّ الواجبات بأسرها في حكم خطاب واحد بفعل الكلّ، فإن كان ذلك من انتزاع العقل مع أنه لا- دليل عليه يمكن انتزاعه عنوانا أعم يشمل مختلف النوع أيضا، كأن يقال أنّ الخطابات بأسرها في حكم خطاب واحد بترك العصيان لله في الواجبات و المحرّمات إمّا في الواجبات فبالترك لها و أمّا في المحرّمات فبفعلها، فيحرم مخالفه الخطاب المرّد بين الواجب و الحرام أيضا فتدبر.

١٤٥-قوله: فمحصّله أنّ مجرد تردّد التكليف بين شخصين- إلى قوله- فإنّ كلا منهما شاكّ في توجّه هذا الخطاب إليه. (ص ٣٥)

أقول: هذا لا- يستقيم على مذاق المصنّف رحمه الله من أنّ الرخصه في مخالفه العلم مطلقا مستلزم للتناقض في حكم الشارع، فالجنب المرّد بين شخصين جنب في الواقع يجب عليه الغسل واقعا و حكم البراءه بالنسبه إلى كلّ واحد منهما بالفرض ينافي ذلك الحكم الواقعي.

أقول: لعلّ المصنّف يجيب عن إشكال التناقض بأنّ الحكم ببراءه كلّ منهما حكم ظاهري و الحكم بوجود الغسل حكم واقعي و لا تنافي بينهما كما في موارد الشبهه البدويّه بالنسبه إلى موارد تخلفها عن الواقع، إلاّ أنّه قد سبق منّا في أوّل الكتاب أنّ إشكال التناقض لو كان لا يرتفع بالقول بالأحكام الظاهريّه أيضا، و أن إشكال

١٤٦-قوله:فمنها حمل أحدهما للآخر و إدخاله المسجد للطواف أو غيره.(ص ٣٥)

أقول:هذا المثال مبنّى على حرمة إدخال الجنب في المسجد،لكنّا لم نجد نصّاً على ذلك،و لا إجماعاً،و يمكن أن يستدلّ لها بوجهين:أحدهما يستنبط من أدلّه حرمة دخول الجنب في المسجد،بدعوى أنّ مناط الحرمة هتك احترام المسجد بدخول الجنب فكلّ من أوجد كون الجنب في المسجد فقد فعل المحرّم من الهتك، لكنّ القطع بهذا المناط مشكل،فالعمد هو الوجه الثاني،و هو أنّ العقل يحكم بحرمة الإدخال بعد فرض ثبوت حرمة الدخول مطلقاً.بيان ذلك أنّ الواجبات و المحرّمات الشرعيّة باقية على ما هي عليها،و إن كان المكلف معذوراً في مخالفتها لها بالجهل و نحوه،ففاعل المحرّم فاعل لمبغوض المولى مطلقاً إلاّ أنّه لو كان معذوراً لا يصحّ عقابه عليه و إلاّ يصحّ العقاب عليه،و حينئذ نقول:بعد ما ثبت أن ذات المحرّم مبغوض للمولى فكل من أوجد هذا العنوان المحرّم سواء كان بالمباشره أو بالتسبيب فقد أوجد مبغوض الشارع فحرم مطلقاً فإن كان بالمباشره كالدخول في المثال المذكور فيدلّ عليه النصّ و الإجماع،و إن كان بالتسبيب كالإدخال فيحكم العقل المستقلّ بعدم الفرق في إيجاد مبغوض المولى بين المباشره و التسبيب في استحقاق الدّم و العقاب،و بهذا الوجه يمكن التمسك لحرمة حمل الغير على فعل المحرّم الواقعي في جميع الواجبات و المحرّمات الواقعيّة،و إن كان ذلك الغير معذوراً بجهل أو نسيان أو إكراه، و نحوها أن يكون العلم جزء الموضوع المحرم فينتفي في صورته بالجهل به،فحمل الغير على شرب ما يزعمه الماء و أنّه خمر،و كذا بعثه على و طء من يزعمها زوجته مع أنّها أجنبيّة،و أمثال ذلك محرّم،و لعلّ هذا هو السرّ و الحكمه في حرمة الإعانه على الإثم[لأنّه]ساع في حصول مبغوض المولى لا- بالمباشره بل بالتسبيب،و حينئذ لا يبعد أن يقال إنّ أدلّه حرمة معاونه الإثم و العدوان شامله لما نحن فيه كالإدخال

فى المثال المذكور، فإن كان الداخل عالما مختارا فواضح، و إن كان جاهلا أو ناسيا و مكرها فهو و إن كان معذورا غير آثم، إلا أنه فاعل للإثم الواقعى أى المحرّم الواقعى، و لا يبعد إطلاق لفظ الإثم كلفظ المحرّم على المحرّم الواقعى، و الإدخال سبب لهذا الإثم و إعانه عليه، بل يمكن التمسّك لما نحن فيه على هذا بأدله الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر، بناء على أنّ المنكر هو المنكر الواقعى كما هو ظاهر اللفظ، لا المنكر المعلوم للفاعل على ما فهم المشهور، فيجب حمل الغير على ترك المنكر الواقعى و هو هنا دخول الجنب فى المسجد، و الإدخال عصيان لهذا التكليف، فثبت أنّ إيجاد مبعوض المولى مطلقا و لو بالتسبب محرّم، و إن [كان] المباشر معذورا، كيف و لو لم يكن كذلك لزم أن يكون إجبار الغير على سائر المحرّمات غير محظور لأنّ الفاعل معذور، و السبب غير مكلف بشىء.

فإن قلت: إنّ حرمة الإجبار ليس من جهة أنّ الفعل المجبر عليه محرّم، بل من جهة أنّ نفس الإجبار ظلم محرّم.

قلت: لا شكّ أنّا نعقل الفرق بين الإجبار على شرب الخمر المحرّم أو على شرب الماء المباح، و لو كان وجه الحرمة قبح الإجبار و كونه ظلما كان كلاهما متساويين فى نظر العقل و ليس كذلك.

ثمّ اعلم أنّ الإدخال على الوجه الذى ذكرنا يشمل ما لو حمّله على ظهره و أدخله، أو أكره بالتوعيد و نحوه على الدخول فدخل هو بنفسه، أو استأجره للدخول لأمر مباح فدخل لأجل تديّنه و فاء للإجباره اللازمه عليه الوفاء بزعمه، لاشتراك الجميع فى التسبب المذكور.

إذا تمهّد ذلك فنقول: من لا يقول بحرمة إدخال الجنب فى المسجد لا يحكم فى المثال المذكور إلاّ بالبراءة بالنسبه إلى الحامل و المحمول لكون الشبهه بدويّه بالنسبه إلى كلّ منهما، و من يقول بحرمة الإدخال كما قلنا يجرى عنده التفصيل المذكور فى المتن.

١٤٧-قوله:فإن قلنا إنَّ الدخول و الإدخال يتحققان بحركه واحده.(ص ٣٦)

أقول:لا- شكَّ أنَّ الدخول و الإدخال يتحققان بحركه واحده،إنَّما الشكُّ و التردد في أنَّ الحركه المخصوصه هل هي مصداق لكلا العنوانين، أو أنَّ الحركه المخصوصه مصداق الدخول فقط لكن يتولمذ منها مصداق عنوان الإدخال كالضرب و التأديب،و إلغاء النَّار في الحطب و الإحراق،و نحو ذلك،فعلى الأوَّل ليس هناك إلَّا فعل واحد ذو عنوانين و على الثانى هنا فعلاَن أحدهما مترتب على الآخر و مسبب عنه،و لعلَّ هذا مراد المصنّف أيضا إلَّا أنَّ العبارة لا تخلو عن قصور أو مسامحه.

١٤٨-قوله:دخل في المخالفه القطعيه المعلومه تفصيلا.(ص ٣٦)

أقول:قد مرَّ سابقا أنَّ هذا ليس علما تفصيليا بالمخالفه،لأنَّ المعلوم ليس إلَّا مخالفه أحد الخطابين،و هو العلم الإجمالى لتردد متعلقه،نعم لو جعلنا متعلقه مخالفه مطلق خطاب الله و جنسه، كان علما تفصيليا بالنسبه إلى ذلك العنوان،لكنَّ الواقع هو الأوَّل،إلَّا أنَّه قد سبق أيضا أنَّ هذا القسم من العلم الإجمالى بحكم التفصيلى فى نظر العقل نظير المانع المرّد بين الخمر و النجس،و لا يشمل أدله البراءه أيضا فتدبر.

قوله:و إن جعلناهما متغيرين فى الخارج كما فى الذهن.(ص ٣٦)

أقول:قد عرفت أنَّ فرض كونهما متغيرين أن يكون الدخول سببا للإدخال،لأنَّه عنوان ثانوى للدخول كالتأديب بالنسبه إلى الضرب،و حينئذ نقول:إن قلنا بحرمة مطلق مقدّمه الحرام أو خصوص السبب منهما فيرجع إلى القسم الأوَّل،لأنَّ الدخول حينئذ محرم على أى تقدير لتردده بين أن يكون حراما بنفسه أو مقدّمه للحرام و هى حرام بالفرض،و إن لم نقل بحرمة مقدّمه الحرام و لو كانت سببا جاء الوجهان المذكوران فى المتن.

و الحقَّ أنَّ الدخول و الإدخال متغيران كالضرب و التأديب،و تحريك اليد و

المفتاح، بشهادة الوجدان، ألا ترى أنه يصحّ أن يقال دخلت المسجد و أدخلته و لا يصحّ أن يقال أدخلته فدخلت، و ليس إلا لأجل أنّ الدخول سبب للإدخال و السبب مغاير للمسبّب قطعاً.

ثمّ ما ذكرنا من البناء على حرمة المقدّمه مطلقاً أو خصوص السببيّه و عدمها إنّما يتمّ لو كان المحمول أيضاً مختاراً في الحمل و الدخول، و أما إذا كان مجبوراً حملة الحامل بغير رضاه و اختياره فلا ريب أنّ الحامل حينئذ مستقلّ بالفعل بكلّ وجه، فيكون الدخول علّه تامّه للإدخال لا المقتضى فقط، و حيث إنّ العلّه التامّه للمحرّم محرّم على التحقيق يتحقّق العلم بحرمة الدخول بنفسه أو بكونه علّه للحرام.

١٤٩-قوله: فإن جعلنا الدخول و الإدخال راجعين إلى عنوان محرّم واحد. (ص ٣٦)

أقول: كان يقال إنّ المحرّم التسبب لكون الجنب في المسجد، لكن هذا الاحتمال مجرد فرض، لا أصل له، لأنّ القدر المشترك المذكور عنوان انتزاعي يفرضه العقل جامعاً بين الدخول و الإدخال، و الخطاب الشرعي متعلّق بخصوص كلّ من العنوانين، فإذا الأقوى هو الاحتمال الأخير الذي أشار إليه.

١٥٠-قوله: و إن جعلنا كلّاً منهما عنواناً مستقلاً دخل في المخالفه للخطاب المعلوم بالإجمال. (ص ٣٦)

أقول و حيث قد عرفت أنّ المختار في المعلوم بالإجمال جواز المخالفه القطعيه لمكان أخبار البراءه فالمختار هنا أيضاً جواز الدخول، و ليس ذلك إلاّ كارتكاب أطراف الشبهه المحصوره دفعه، و قد جوّزناه فلا إشكال هنا.

١٥١-قوله: و كذا من جهه دخول المحمول و استيجاره الحامل... و الإدخال

أقول: هذا بناء على ما مرّ من أنّ استيجار الجنب للحمل إدخال له بالتسبب فيدور الأمر بين الدخول المحرّم أو الإدخال المحرّم فيكون من قبيل الاحتمال الثالث في الفرض السابق أي دخول الحامل.

و أمّا الاحتمال الأول فلا مسرح له هنا و لو قلنا به في الفرض السابق، لأنّ دخول المحمول فعل محسوس له قائم به، و أمّا إدخاله للحامل ليس فعلاً محسوساً له و إنّما يستند إليه لأنه متولّد عن استيجاره له سابقاً و مترتّب عليه، فلا وجه لدعوى اتّحادهما في مصداق واحد إذ الدخول ليس من سنخ الإدخال هنا ضروره كون الدخول فعلاً أصلياً و الإدخال فعلاً توليدياً و الدخول عنوان أوّلي للحركة الخاصّه و الإدخال عنوان ثانويّ للاستيجار، فمغايره الفعلين هنا في غايه الواضح.

و أمّا الاحتمال الثاني و هو إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد متعلّق بالقدر المشترك بين الدخول و الإدخال فهو مجرد احتمال خال عن الشاهد كما كان كذلك في الفرض السابق أيضاً و لم يحتمله المصنّف قدّس سرّه هنا مع أنّ مجيء الاحتمال في الفرضين سواء.

و احترز بقوله: و استيجاره الحامل عمّا لو كان الحامل متبرّعاً بالحمل فيكون الشكّ بالنسبه إلى المحمول شبهه بدويّه لأنّ فعل الحامل حينئذ لا يستند إلى المحمول بوجه.

١٥٢-قوله: مع قطع النظر عن حرمة الدخول و الإدخال عليه أو فرض عدمها.(ص ٣٦)

أقول: هذه العبارة موجوده في بعض النسخ، و لعلّ وجه قطع النظر عن حكم الحامل في نفسه رفع احتمال كون فعل المحمول حراماً من جهه إعانتة على المحرّم ليتمخّض الكلام إلى...مراعاة العلم الإجمالي، و يكون مراده من فرض معلوم الحرمة

ما إذا كان العلم الإجمالى مختصاً بالمحمول، و يكون الحامل قاطعا بعدم جنابته، فإنّ فرضه ممكن.

١٥٣-قوله: إلا أن يقال إنّ الاستيجار تابع لحكم الأجير. (ص ٣٦)

أقول: ذكر هذا الوجه بضرب من التردد، و فيما سيأتى بنحو الجزم فى قوله: «و لا إشكال فى استيجارهما لكنس المسجد لأنّ صحّه الاستيجار تابع لإباحه الدخول لهما لا للطهاره الواقعيه»-انتهى- مع أنّه لا وجه له بعد فرض العلم الإجمالى بجنابه أحدهما و فرض حرمة كلّ واحد من دخول الجنب المسجد و إدخاله فى المسجد لأنّ المحرّم إدخال الجنب الواقعى فى المسجد لا- إدخال الجنب الذى يعلم بجنابه نفسه.

١٥٤-قوله: و منها اقتداء الغير بهما فى صلاه أو صلاتين. (ص ٣٦)

أقول: أمّا اقتداء أحدهما بالآخر فقد مرّ شرط من الكلام فيه فى فروع العلم التفصيلى الناشئ عن العلم الإجمالى، و مقتضى ما اختاره هنا و هناك أيضا بضرب من التردد من كون طهاره الإمام شرطا واقعيًا لصحّه صلاه المأموم عدم صحّه الاقتداء، لكنّ المشهور أنّ طهارته شرط علمى و به نصوص كثيره فما لم يعلم بجنابه الإمام فالصلاه صحيحه، و إن كان الإمام جنبا فى الواقع و تبين بعد ذلك، فعلى هذا اقتداء الغير بهما فى صلاتين لا بدّ أن يكون صحيحا لعدم العلم بجنابه الإمام فى كلّ صلاه، و أما الاقتداء بهما فى صلاه واحده فالظاهر البطلان لعلم المأموم بجنابه إمامه فى شخص هذه الصلاه، و يمكن توجيه ما اختاره المصنّف بتقريب أنّ إحراز طهاره الإمام و لو بالأصل شرط فى صحّه صلاه المأموم و جواز الاقتداء، و بعد العلم الإجمالى بجنابه أحد الإمامين لم يحصل الشرط المذكور، لأنّ إجراء الأصل بالنسبه إليهما مخالف للعلم الإجمالى و بالنسبه إلى أحدهما متعارض، فلا جرم يكون الاقتداء بهما أو بأحدهما محذورا (محظورا).

ص: ٢٠٢

ثم لا يبعد دعوى كون الطهاره شرطاً واقعياً أيضاً، إذ غايه ما يستفاد ممّا ورد من عدم إعادته من صلّى خلف المحدث جهلاً أنّ ما فعله مجز عن الواقع لو علم بعد الفعل، و لعلّ ذلك من جهه أنّ الأمر الظاهري مقتض للجزاء فتديّر.

١٥٥-قوله: والافتداء بأحدهما فى صلاه واحده كارتكاب أحد الإناءين. (ص ٣٦)

أقول: هذا إذا كانا عادلين عند المأموم و أمياً إذا كان من لا- يقتدى به فاسقاً عند المأموم فلا- إشكال فى صحه صلاه المأموم، لخروجه عن محلّ ابتلائه، وقد تقرّر فى محلّه أنّ حكم الاحتياط فى الشبهه المحصوره مختصّ بما إذا كان جميع أطراف العلم محلاً للابتلاء فتفظّن.

١٥٦-قوله: ولا إشكال فى استيجارهما لكنس المسجد فضلاً عن استيجار أحدهما. (ص ٣٦)

أقول: قد مرّ أنّ استيجارهما لكنس المسجد إدخال لهما فى المسجد بالتسبيب و حينئذ لو كان متعلّق الإجاره كنسهما بهذه الحاله فقد تسبّب المستأجر لدخول الجنب الواقعى فى المسجد، وقد أثبتنا أنّ الإدخال بهذا المعنى أيضاً محرّم، فهو كارتكاب كلا الإناءين فى الشبهه المحصوره، كما أنّ استيجار أحدهما كارتكاب أحد الإناءين فيها.

هذا مضافاً إلى أنّ هذه الإجاره باطله، إذ يشترط أن يكون العمل المقابل بالاجره سائغاً غير محرّم واقعا حتّى يصحّ العقد عليه، و بعد فرض العلم بجنابه أحد الأ-جيرين و العلم بحرمة دخوله فى المسجد واقعا و إن كان معذوراً لو فعل يعلم أنّ كنس الجنب عمل محرّم فى الواقع فلا يصحّ الإجاره عليه، و لّمّا كان هذا الجنب مردّداً بين الأجيرين فلا يصحّ الإجاره بالنسبه إلى كلّ منهما لعدم إحراز شرطه أى كون كنسه عملاً سائغاً.

نعم لو استجارهما لكنس المسجد مطلقا لا فى خصوص هذه الحالة-يعنى كونهما واجدى المنى و علمها بجنابه واحد منهما-بل مطلقا صحّت الإجاره، لأنّ موردها الكنس الكلى الذى له فرد محرّم و فرد محلّل و به تصحّ الإجاره، إلاّ أنّهما لو فعلا العمل المستأجر عليه فى الحاله المذكوره لم يستحقّ الجنب منهما الاجره واقعا، لأنّ عمله كان محرّما فى الواقع غير متعلّق للإجاره، إذ مورد الإجاره هو كلى الكنس المحلّل لا- المحرّم، فلو فرض أنّه استأجرهما لصلاه والديه مثلا- و صلّيا كذلك لم يبرئ ذمّه المستأجر، لعلمه ببطلان صلاه أحدهما فى الواقع.

نعم لو استأجر أحدهما مطلقا لا- بخصوص هذه الحاله لا- يجرى ما ذكر فيه، و لو عمل فى الحاله المزبوره، لعدم العلم بحرمه فعله، لا إجمالا و لا تفصيلا و يستحقّ الأجره.

الكلام فى الخنثى

١٥٧-قوله: و أمّا الكلام فى الخنثى.

أقول: و كذا فى الممسوح و إن ورد النصّ بأنّه يتعيّن بالقرعه فى خصوص الميراث إلاّ- أنّه فى غيره من الاحكام كالخنثى و لا يخفى أنّ المراد من الخنثى المبحوث عنها هى الخنثى المشكل، ضروره أنّه لو علم بكونها ذكرا أو انثى بالأمارات بأصالة أحد الفرجين و زياده الآ-خر فلا إشكال، و كذا لو خرجت بالبعث لو عملنا بها حتّى فى غير الميراث من الأحكام، بل و كذا لو عملنا بالأمارات الظنيه الغير المنصوصه كالحيض و الحمل و خروج الشدى أو إنبات اللحيه و الإحبال و ألحقناها بواحد من الذكر و الانثى فلا إشكال أيضا، و إلاّ فيكون محلّ البحث.

ثمّ لا يخفى أنّ الكلام مبنى على عدم كون الخنثى طبيعه ثالثه غير الذكر و الانثى و

أما لو قلنا بأنها طبيعته ثالثه نقول بشمول الأحكام العامه التي لا يختصّ بذكر و لا انثى لعموم أدلتها، وأما المختصّه بأحدهما فإن كان دليل ذلك الحكم علّقه بأحد العنوانين فلا يشمل الخثى و الأصل براءتها منه، و إن كان الدليل عامًا لجميع الناس قد خرج منه أحد العنوانين فبقى الخثى تحت عموم العام.

هذا كلّ لو ندعى انصراف الأدلّه العامه بغير الخثى، و لو لا ظهور الإجماع على كونها مكلفا بأحكام، قويت دعوى الانصراف المذكور غايه القوه، و يقال بعدم شمول أدلّه الأحكام طرّا لها.

و لو شكّ في كونها طبيعته ثالثه أو داخله في عنوان الذكر و الانثى، فالظاهر أنّ حكمها ما مرّ في صورته العلم من التفصيل بعينه.

فإن قلت: مرجع الشكّ في صورته الثالثه- و هو الشارع (كذا) خروج الخثى عن حكم العامّ بعد فرض عموم الدليل لجميع الناس و خروج عنوان الرجل و المرأه- إلى الشكّ في مصداق المخصّص و لا يجوز التمسك بالعامّ في مثله عند المحقّقين.

قلت: إنّ أمر الخثى على هذا الفرض مردّد بين كونها طبيعته ثالثه أو كونها داخلًا في طبيعته الذكر و الانثى، و على تقدير عدم كونها طبيعته ثالثه أمرها دائر بين الذكر و الانثى، و لما كان الشكّ باعتبار احتمال كونها طبيعته ثالثه شكّا في أصل التخصيص الزائد فيرجع إلى أصالة العموم و عدم المخصّص و يشملها حكم العامّ.

فإن قلت: إنّ أصالة عدم المخصّص الآخر و إن كان رافعا للشبهه بالنسبه إلى احتمال كونها طبيعته ثالثه إلا أنّ الشكّ بعد باق بالنسبه إلى احتمال عدم كونها طبيعته ثالثه، لأنّها مردّده حينئذ بين الذكر و الانثى فيرجع الشكّ بالأخره إلى الشكّ في مصداق المخصّص فلا يرجع إلى العام.

قلت: بعد ملاحظه جميع أطراف الشكّ و انضمام الاحتمالات الحاصله في الفرض بعضها مع بعض يرجع الشكّ إلى الشبهه الموضوعيه إن كان الشكّ من جهه الجهل ببعض حالات المشكوك و خصوصياته الخارجيه، و فيما نحن فيه جميع

خصوصيات الخنثى معلوم لنا، و مع ذلك الشك في حكمها، فمنشأ الشك ليس إلا الشك في أصل التخصيص [و]، ينفيه أصله عدم التخصيص، و السر في ذلك أن مفهوم الرجل و كذا المرأه ليس مفهوما مبيّنا بجميع حدوده، لأنه أمر مردّد بين كونه ذا فرج واحد بشرط عدم الآخر أو لا- بشرط عدم الآخر و لا- بشرطه، و القدر المتيقّن من له فرج واحد و هو القدر المتيقّن من التخصيص، فيبقى تحت عموم العام، و نظير ما نحن فيه ما إذا ورد أكرم العلماء و لا تكرم فساقهم، و شككنا في أن المصّر على الصغيره فاسق أو عادل أو واسطه بينهما لا هذا و لا ذاك و لا إشكال هنا في الشك [في الرجوع] بعموم العام إذ الشك في زياده التخصيص و الأصل عدمها و يجرى السر المذكور فيه أيضا لأن مرجع الشك إلى الشك في مفهوم المخصّص، و إلا فالمصداق مبيّن الحال أنه مرتكب الصغائر.

أقول: هذا البيان إن كانت الشبهه حكميه في الخنثى حتّى مع العلم بعدم كونها طبيعه ثالثه في الصوره المفروضه للجهل بمفهوم المخصّص كما ذكر، و المرجع أصله العموم، و قد أوردت ذلك على السيد الأستاذ دام بقاؤه (1) و التزم به من غير إنكار، لكن يمكن أن يقال لو فرض عدم كونها طبيعه ثالثه فالشبهه موضوعيه قطعاً، لأن مرجع العام المخصّص بأحد الطائفتين إلى تعليق الحكم إلى عنوان الذكر و الانثى أحدهما مستثنى و الآخر مستثنى منه، و أمر الخنثى مردّد بين اندراجه في عنوان الذكر و في عنوان الانثى و لا ينفعه أصله عدم التخصيص.

بقي الكلام في تحقيق أن الخنثى طبيعه ثالثه أم داخله في الذكر و الانثى؟ الأقوى الأول لقضاء العرف بذلك و صحّه سلب كلّ من مفهوم الذكر و الانثى عنها و هو المحكّم في تشخيص الموضوعات التي قد علق الأحكام عليها في لسان الأدلّه و ما استدلّ به للأول من الحصر المستفاد من قوله تعالى: يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنَاثًا وَيَهَبُ

ص: ٢٠٤

لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكُورَ (١) وغير ما ذكره السيّد المراغى فى كتاب العناوين (٢) وغيره فى غيره مدفوع بأنّها محموله على الغالب، وكذا الاستدلال بما ورد فى تشخيص الخنى بعد الأضلاع و من حيث يسبق البول و من حيث ينبعث (٣) فى حكم الميراث يحمل على الإلحاق الحكمى و لعلّ المتتبع يجد ما ذكرنا بعد سير أدلتهم قد طوينا عن ذكرها و الجواب عنها مخافه التطويل و أنّ محلّ المسأله فى المباحث الفقهيّه لا الاصوليه.

١٥٨-قوله: و حكم الكلّ يرجع إلى ما ذكرنا فى الاشتباه المتعلّق بالمكلف به. (ص ٣٦)

أقول: و قد أضاف رحمه الله فى بعض النسخ قوله: «فى اشتباه متعلّق التكليف أو الاشتباه بالمكلف به» و هذا أوضح. و توضيح مراده أنّه لا بدّ أن ينظر فى خصوصيات موارد الأحكام المشكوكه فإن رجع إلى الشكّ فى أصل التكليف يحكم بالبراءه و إن رجع إلى الشكّ فى المكلف به يحكم بالاحتياط إن كان جميع الأطراف محلاً للابتلاء و إلاّ فالبراءه أيضاً و هكذا يكون فى مسأله واجدى المنى السابق حكمها.

١٥٩-قوله: أمّا معاملتها مع الغير.

أقول: الوجوه المحتمله هنا أربعة بناء على أنها ليست طبيعه ثالثه.

الأوّل: إجراء أصاله البراءه عن جميع التكاليف المختصّه بإحدى الطائفتين، بل التكاليف العامه أيضاً، بدعوى انصراف أدلّه التكاليف إلى غير الخنى، و ليست الدعوى بعيدا كلّ البعد لكن حكى ظهور الإجماع على خلافه و فيه تأمل.

الثانى: الحكم بالاحتياط التامّ بمعنى وجوب العلم بالموافقه القطعيّه بالنسبه إلى التكاليف المتعلّقه بكلّ واحد من الذكر و الانثى، بدعوى أنّ الخنى تعلم إجمالاً فى

ص: ٢٠٧

١-١) - الشورى: ٤٩.

٢-٢) - للسيّد فتاح.

٣-٣) - راجع الوسائل: ٥٧٥/١٧.

كلّ زمان بأنّها إمّا مكلفه بتكاليف [المرء أو] المرأه مع كون الخطاب منجزاً في ذلك الزمان و لو لم يكن رابطة بين أطراف المعلوم بالإجمال، مثل أنّها تعلم كونها مكلفاً إمّا بالجهاد و الجمعة و بالقراءة [جهراً] في الصلاة و إمّا بوجوب الغضّ عن الرجال و وجوب ستر جميع ما عدا الوجه و الكفّين عنهم و حرمة حلق الرأس و لا- يخفى أنّ مثل هذا العلم الاجمالي حاصل لها دائماً و مقتضاه الاحتياط المذكور، بناء على عدم الفرق في حرمة المخالفه القطعيّه بل و وجوب الموافقه القطعيّه بين كونها مخالفه لخطاب تفصيلي أو خطاب إجمالي مردّد كما اختاره المصنّف و اخترناه سابقاً أيضاً بحسب القاعده لو لا أخبار البراءه.

الثالث: الحكم بالقرعه لأنّها موضوع مشتبه و القرعه لكلّ أمر مشكل مشتبه فيقرع في أوّل زمان تكليفها قرعه واحده بأنّها ذكر أو انثى و يعمل بمقتضى ما يخرج من القرعه دائماً في تمام العمر لا القرعه بالنسبه إلى كلّ حكم حكم حتّى يفضى إلى المخالفه القطعيّه، لكنّ العمل بأخبار القرعه يحتاج الى جابر من عمل الأصحاب في كلّ مورد مورد من موارد على ما تقرّر في محلّه، و قد أعرض الأصحاب عن الفتوى بها فيما نحن فيه، و لو لا ذلك لكان وجهها وجهها.

الرابع: ملاحظه كلّ مورد مورد من موارد الشكّ فإنّ رجوع إلى الشكّ في التكليف يحكم بالبراءه و إن رجع إلى الشكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف يحكم بالاحتياط، و لا- يضمّ بعض التكليف الغير المرتبطه بغيره إلى بعض كما في الوجه الثاني ليحصل العلم الإجمالي و إنّما يرجع إلى الشكّ في المكلف به كليّه، و عليه يتفرّع جميع الفروع المذكوره في المتن ما سوى ما سيأتي في حكم ستاره الخنثى في الصلاة من أنّها تجتنب الحرير و تستر جميع بدنّها موافقاً للوجه الثاني كما لا يخفى.

١٦٠- قوله: و قد يتوهم أنّ ذلك من باب الخطاب الإجمالي. (ص ٣٧)

أقول: و فيه: الاختلاف بين مختار المصنّف و هذا المتوهم، جعل غضّ الرجل عن

الأُنثى طبيعه[و غَضُّ الأُنثى عن الرجل طبيعه]أخرى إحداهما تكليف الرجل و الأخرى تكليف المرأه فيكون الخنثى على هذا من باب الخطاب الإجمالي كالعلم بحرمه هذا المانع أو حرمه هذه المرأه و يجرى فيه الوجوه الأربعة الماضيه،و المصنّف جعل مطلق الغَضُّ طبيعه واحده قد كَلَّفَ بها عامّه المكلفين إلاّ- أنّ متعلّق الغَضُّ هو المرأه بالنسبه إلى الرجل و الرجل بالنسبه إلى المرأه فيكون الخنثى مكلفًا بالغَضِّ و ذلك معلوم بالتفصيل،و متعلّقه معلوم بالإجمال كما في قوله:اجتنب عن النجس المرذد بين الإناءين،و الأظهر في النظر أنّ الحقّ مع المتوهم،فلا توهم،لأنّ انضمام كلّ قيد إلى الكلّي يجعله نوعا مغايرا لما قيّد بقيد مغاير للأوّل،فالغَضُّ من المرأه نوع كَلَّفَ به الرجال في قوله تعالى: قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا (١)،و الغَضُّ عن الرجال نوع آخر كَلَّفَ به النساء في قوله: لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ (٢)كما أنّ الغَضُّ عن الا-جنبيّه نوع و الغَضُّ عن عوره الأ-خ المؤمن نوع آخر،و لا يمكن أن يقال إنّ الواجب مطلق الغَضُّ الجامع بينهما.و لا- يخفى أنّ تسميه المصنّف العلم بحرمه نظر الخنثى إلى أحد الطائفتين علما إجمالياً تاره و علما تفصيلاً اخرى لا تخلو من حرازه فافهم.

١٦١-قوله:مع أنه يمكن إرجاع الخطابين إلى خطاب واحد و هو تحريم نظر كلّ إنسان إلى كلّ بالغ لا يماثله.(ص ٣٧)

أقول قد يورد عليه بأنّ عنوان المكلف به الذى اخذ فى لسان الدليل هو الذى يدور الحكم مداره لا ينتزع منه و يمكن إرجاع الخطاب إليه.

و يمكن أن يجاب بأنّ مراده انفهام ذلك العنوان العامّ من نفس الخطابين بعد ملاحظتهما جميعا بالدلاله اللفظيه،و يكون كلّ خطاب منهما ناظرا إلى بعض مدلول

ص:٢٠٩

١- (١) -النور:٣٠.

٢- (٢) -النور:٣١.

ذلك العنوان العام، ولا إشكال حينئذ، لكن الخطب في الانفهام المذكور على الوجه المزبور و عهدته على مدّعيه.

١٦٢-قوله: أو يقال إن رجوع الخطابين إلى خطاب واحد في حرمه المخالفه القطعيه. (ص ٣٧)

أقول: ونحن لم نجد بعد لهذا التكلّف وجها صحيحا و لا سقيما، و القائل أعرف بمقالته، و لعلّ قوله «فافهم» إشاره إلى ذلك فافهم.

١٦٣-قوله: و هكذا حكم لباس الخنثى. (ص ٣٧)

أقول: ما قوّاه هنا استشكل فيه في كتاب المكاسب (١) بعد نقله عن جماعه بأنّ حرمه لبس كلّ من الرجل و المرأه ما يختصّ بالآخر ليس إلّا من باب صدق عنوان تشبّه الرجال بالنساء و بالعكس، الذي دلّ الدليل على تحريمه، و نمنع صدق التشبّه إلّا مع علم المتشبهه بأنّه مخالف للمشبهه به في الذكوره و الانوثه، و ذلك نظير عنوان الإثم و المعصيه لا يصدق إلّا مع العلم.

١٦٤-قوله: و أمّا حكم ستارته في الصلاه فيجتنب الحرير و يستر جميع بدنه. (ص ٣٧)

أقول: قد يقال إنّ مقتضى القاعده جواز لبس الحرير لهما و عدم وجوب ستر جميع البدن، لأنّ حكم حرمه الحرير مختصّ بالرجال و الخنثى شاكّ في تعلّقه بها، فالأصل فيه أيضا البراءه، و بالجمله يرجع الشكّ في كلّ منهما إلى الشكّ في التكليف لا المكلف به.

ص: ٢١٠

فان قلت: بعد فرض أنّ الخنثى ليست بطبيعه ثالثه كما هو المفروض و أنّها إمّا ذكر أو انثى نعلم إجمالاً إمّا بحرمه لبس الحرير أو بوجوب ستر جميع البدن فى الصلاه و حينئذ حكمها الاحتياط بترك الأول و فعل الثانى على ما اختاره المصنّف و اخترناه من حرمه مخالفه العلم الإجمالى مطلقاً سواء كان مخالفه لخطاب تفصيلى أو كان مخالفه لأحد الخطابين كما مرّ مشروحاً.

قلت: لو بنينا على مراعاة مثل هذا العلم الإجمالى بأحد الخطابين الغير المرتبط أحدهما بالآخر لزم أن يكون الخنثى مكلفاً بالاحتياط التامّ فى جميع المسائل كما هو أحد الوجوه الذى ذكرنا احتمالها فى صدر المسأله، و قد عرفت أنّ فروع المتن ليست مبنيّه عليه [بل بملاحظه كلّ مسأله مسأله بالخصوص].

و التحقيق فى الجواب أنّه يلاحظ فى هذا الفرع حكم خصوص لبس الحرير فى الصلاه و ستر البدن فى الصلاه و كلاهما من كميّات الستر الواجب فى الصلاه قطعاً و ليس حكمين مختلفى المورد كدوران الأمر بين وجوب الجهر بالبسملة أو حرمه النيذ. و فيه نظر يبيّن لأنّ حرمه لبس الحرير حكم ثابت للرجل فى الصلاه و غيرها و لا حكم للمرأة [و وجوب ستر البدن فى الصلاه حكم ثابت للمرأة] و لا حكم للرجل هنا و لا جامع بين التكيلفين مردّداً بين مختلفين أحدهما حكم المرأة و الآخر حكم الرجل حتّى يلزم من مخالفتها مخالفه الخطاب التفصيلى، لكن لو لوحظ أحد التكيلفين منضمّاً إلى الآخر يحصل العلم الإجمالى، و هذا مراد المتوهم و هو الصواب.

١٦٥- قوله: و أمّا حكم الجهر و الإخفات - إلى قوله - جهر الخنثى بها. (ص ٣٧)

أقول: لو قيل يكون الإخفات فى العشاءين و الصبح رخصه للمرأة فاللازم هو الحكم بتخير الخنثى بين الجهر و الإخفات لا وجوب الجهر كما هو ظاهر المتن، لأنّ المرأة حينئذ ليست مكلفه بجهر و لا إخفات و الخنثى شاكّ فى أصل التكيلف بالجهر

الذى للرجل، والأصل براءتها منه فيجوز لها الجهر والإخفات. وإن قلنا إنه عزيمة لها فالتخيير إن قام الإجماع على عدم وجوب تكرار الصلاة في حقها وقيام الإجماع على عدم وجوب التكرار مبني على عدم جواز القرآن مطلقا في الصلاة و أما لو جوزنا القرآن بين السورتين في الصلاة مطلقا أو خصصنا مورد عدم الجواز بغير صورته تكرار السورة الواحدة فيتم الاحتياط بالجهر والإخفات في صلاة واحدة بتكرار القراء مرتين ولا يحتاج إلى تكرار الصلاة، هذا كله على تقدير القول بوجوب السورة وإلا يحصل الاحتياط بتكرار الحمد وعدم تكرار السورة لمكان شبهة القرآن إلا أن يقال بتعميم القرآن للفاتحة أيضا فتكراره قران ممنوعه منه، لكن هذا الاحتمال ضعيف في محلّه فلا إشكال.

١٦٦-قوله: وقد يقال بالتخيير مطلقا. (ص ٣٧)

أقول: القائل هو صاحب الفصول في مقام الردّ على المحقق القمي حيث اعترض على الشهيد بأنه قال في لباس الخنثى بوجوب الاحتياط وفي الجهر والإخفات بالتخيير وهذا كالجمع بين المتنافيين، أجاب صاحب الفصول بأن حكمه بالتخيير في مسأله الجهر والإخفات من جهة ما ورد أنّ الجاهل بالجهر والإخفات معذور فيه.

١٦٧-قوله: إنّ الظاهر من الجهل في الأخبار غير هذا الجهل. (ص ٣٧)

أقول: لعلّ مراده أنّ الظاهر من الجهل في الأخبار هو الجهل بالحكم الكلّي الذي يمكن فيه الرجوع إلى العلم أو العالم، لا مثل هذا الجهل الذي منشؤه الجهل بعنوان المكلف مع العلم بحكم العنوان الكلّي.

ثم اعلم أنّ الفروع المذكوره في المتن إنّما هي بالنسبه إلى التكليفى أما الحكم الوضعى المتعلق بالخنثى فنذكر له أيضا فروعاً:

منها أنّه لو اشترى الخنثى أخته أو عمّته أو خالته مثلاً فهل يحكم بانعتاقها بحكم

ص: ٢١٢

تغليب جانب الحرّيه لاحتمال ذكوريّته و الرجل لا- يملك نساءه المحارم أم لا- لاحتمال انوثيتها و الانثى لا ينعقد عليها غير عموديتها.

فالتحقيق أن يقال إن قلنا بأن من يشتري من ينعقد عليه يملكه آنأ ما ثم ينعقد عليه فاللأزم هنا القول بعدم الاعتناق للشكّ فيه، و مقتضى الاستصحاب بقاء الملكيه الثابته بالشراء، و إن قلنا بعدم ملكيه المشتري لمن ينعقد عليه و إنّما يؤثّر شراؤه الاعتناق فلا ريب حينئذ أنّ المبيع قد خرج عن ملك البائع و ملك الثمن و الشكّ في أنّ الخنثى تملك الجاربه بالشراء أو ينعقد عليها فالظاهر أنّه لا أصل هناك يتعيّن به أحد الأمرين، لأنّ أصله عدم حصول الملك معارض بأصله عدم حصول الحرّيه فيتساقطان و يرجع إلى الاصول الجاربه في كلّ مسأله فلا يجوز للخنثى استخدام الأمه و لا غيره ممّا يترتب على الملك كما لا يجوز ترتيب الأحكام المترتبه على عنوان الحرّ.

و من هنا يعلم حكم ما لو كانت الخنثى مملوكا و اشتراها أخوها أو عمّها مثلا فإنّه يبنى أيضا على الوجهين اللذين ذكرنا في عكسه.

و أمّا حكايه تغليب جانب الحرّيه فيها لم يثبت كونها قاعده كليّه بنصّ أو إجماع فإن ثبتت فلا ريب أنّها مقدّمه على الاصول.

و منها ديه الانثى و الزائد منفيّ بالأصل.

و منها حكم الربا المستثنى بين الوالد و الولد من عموم التحريم بناء على أنّ المراد من الولد خصوص الذكر لا الأعمّ منه و من الانثى فلو كانت الولد خنثى يشكّ في حليّته و حرّمته فقد يقال بالأخذ بعموم التحريم للشكّ في خروج الخنثى عن العموم، و قد يجاب بأنّ هذا الشكّ شكّ في مصداق المخصّص و فيه لا- يجوز التمسّك بالعامّ إلّا- أنّ التحقيق عندنا جواز التمسّك بالعمومات في الشبهات المصداقيه و لعلنا نتعرض لبيانّه عند تعرّض المصنّف له فانتظر.

١٦٨-قوله: و فيه أنّ عموم وجوب الغضّ على المؤمنات. (ص ٣٧)

أقول: قد يناقش في عموم وجوب الغص من وجهين: أحدهما من جهة أن متعلق الغص غير المذكور في الآيتين فيؤخذ بالقدر المتيقن منها و يحكم بالإجمال في الباقي.

و الثاني أن العام في كل من الآيتين مخصوص بمن يماثل الناظر و يرجع شك الخشي إلى الشك في المصداق المخصيص فلا يجوز التمسك بعموم العام.

و يمكن أن يجاب عن الأول بأن حذف المتعلق مما يفيد العموم بمقدمات الحكمه بعد فرض كون المقام مقام البيان لا مقام الإهمال و الإجمال.

و عن الثاني تاره بأن الحق كما أشرنا إليه أنفا جواز التمسك بالعمومات في الشبهات المصداقيه و أخرى بأن الشك فيما نحن فيه يرجع إلى الشبهه في مفهوم لفظ الذكر و الانثى كما مر بيانه سابقا و إلا فالمصداق معلوم الحال بكل وجه بالفرض فإن كان الذكر اسما لمن كان له آله الرجوليّه بدون آله الانثويّه فلا يشمل الخشي، و إن كان أعم أمكن شمولها، و كذا الانثى.

١٦٩-قوله: إلا على نسائهن أو الرجال المذكورين. (ص ٣٧)

أقول: الظاهر أن المصنف استفاد عموم الغص الذي ذكره من الاستثناء المذكور في الآيه بالنسبه إلى المذكورين فيها.

و فيه-مضافا إلى أن ذلك أيضا لا- ينتج المدعى، لأنه قد خصص بالنساء واقعا و يحتمل أن يكون الخشي من مصاديقها، و لا يجوز التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه على مذاقه- أنه قد أخطأ في إرجاع الاستثناء إلى عموم وجوب الغص لأن الاستثناء في الآيه منفصل بجمل متعدده و أصل الآيه واقعه في سوره النور هكذا: وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلَا يَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ - إلى

ص: ٢١٤

آخره- إلى قوله **وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ** (١) ولا ربط له بصدر الآية، وبالجملة قوله:

«و فيه أنّ عموم وجوب الغضّ على المؤمنات إلا على نساءهن أو الرجال المذكورين في الآية» خطأ و إن قيل إنّه لم يستفد عموم وجوب الغضّ من الاستثناء والحاصل أنّ الحكم بوجوب الغضّ من الخنثى على كلّ من الرجال و النساء تمسّكا بذيل الآية لا وجه له إمّا من جهة عدم انفهام العموم أو من جهة كون الشبهه مصداقيه.

نعم يمكن الاستدلال بالآيه على عكس المسأله و هو حرمة نظر الخنثى إلى النساء بتقريب ادعاء الملازمه بين حرمة إبداء الزينه للنساء إلا لبعولتهن و بين حرمة نظر غير المستثنيات إلى النساء، و تدخل الخنثى في هذا العموم لكن هذا الاستدلال مستغنى عنه بعد ما مرّ من القاعده في القسم الأول من التكلّم في أحكام الخنثى.

١٧٠- قوله: فتأمل جدّا. (ص ٣٨)

أقول: قد ألحق الأمر بالتأمل في بعض النسخ المتأخره و كتب وجه في هامش الكتاب هكذا: «وجهه أنّ الشكّ في مصداق المخصّص المذكور فلا يجوز التمسك بالعموم، و يمكن أن يقال إنّ ما نحن فيه من قبيل ما تعلق غرض الشارع بعدم وقوع الفعل في الخارج و لو بين شخصين، فترخيص كلّ منهما للمخالطه مع الخنثى مخالف لغرضه المقصود من عدم مخالطه الأجنبي مع الأجنبيه و لا- يرد النقض بترخيص الشارع ذلك في الشبهه الابتدائيه، فما نحن فيه من قبيل ترخيص الشارع لرجلين تزويج كلّ منهما لإحدى المرأتين اللتين يعلم إجمالاً أنّهما أختان لأحد الرجلين فافهم» (٢) منه «ره» - انتهى -.

١٧١- قوله: و أمّا التناكح فيحرم بينه و بين غيره قطعاً.

ص: ٢١٥

١- ١) - سورة النور: ٢٤.

٢- ٢) - راجع الرسائل: طبع رحمه الله، هامش ص ٢٤.

أقول: يمكن الاستدلال له بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف في رساله أصل البراءه و هو أنّ الأصل عدم تأثير العقد الواقع بين الخنثى و كلّ من الرجل و المرأه فى حليّه الاستمتاع و سائر أحكام الزوجيّه، وهذا الأصل وارد على أصاله البراءه عن حرمة التناكح فلا يقاس ما نحن فيه بمسأله حرمة نظر كلّ من الرجل و المرأه إلى الخنثى، فإنّه لا مانع هناك من إجراء أصاله البراءه و ذلك نظير أصاله عدم التذكيه فيما يشكّ أنّه قابل لها أم لا بمعنى أصاله عدم تأثير التذكيه فى حليّه لحم ذلك الحيوان و غيرها من الأحكام الثابته للمذكّي.

الثانى: أنّنا نعلم بالنصّ و الإجماع أنّه يشترط فى جواز التناكح كون الزوج رجلا و كون الزوجه امرأه فلا بدّ فى الحكم بصحّه النكاح من إحراز هذا الشرط فما لم يعلم بوجود الشرط فالأصل عدم صحّه النكاح، و من هنا يعلم أنّ ما استدللّ به المصنّف من أصاله عدم الذكوريّه لو تزوّجت الخنثى بامرأه و أصاله عدم الانوثيه لو تزوّجت برجل غير محتاج إليها، لأنّ عدم العلم بالذكوريّه و الانوثيه يكفى فى عدم الجواز لوجوب إحراز شرط الجواز، و لا يحتاج إلى العلم بعدم الذكوريّه و الانوثيه فى الحكم بعدم جواز التناكح كما يشعر به كلام المصنّف.

١٧٢-قوله: لأصاله عدم ذكوريّته. (ص ٣٨)

أقول: قد ألحق المصنّف فى بعض النسخ المتأخره بعد قوله: «لأصاله عدم ذكوريّته» قوله: «بمعنى عدم ترتّب الأثر المذكور من جهه النكاح و وجوب حفظ الفرج إلّا عن الزوجه و ملك اليمين» انتهى. الظاهر أنّه أشار بالعباره الملحوقه إلى ما هو التحقيق عنده من أنّه لا- معنى لإجراء الأصل فى الموضوعات إلّا- ترتيب آثاره الشرعيّه، لا- ما توهم من أنّه يريد إجراء الاصول فى نفس الآثار الشرعيّه فتدبر.

ص: ٢١٤

١٧٣-قوله:لكن ذكر الشيخ مسأله فرض الوارث الخنثى المشكل.(ص ٣٨)

أقول:يمكن فرض كون الخنثى زوجا أو زوجه فى غير شريعه الإسلام لو ترافعوا إلينا و قلنا بأنهم يرثون بالنسب و السبب الصحيحين و الفاسدين،فحينئذ يكون الخنثى وارثا بالزوجيه و موروثا بها أيضا.و لعلّ الشيخ ناظر إلى هذا الفرض،و إلا ففى شريعه الإسلام غير متصوّر حتّى على فرض القول بالبراءه الأصليه بالنسبه إلى جميع تكاليف الخنثى،لأنّ أصاله عدم تأثير العقد فى حلّيه استمتاعات الخنثى وارده عليها.

فافهم.

ص:٢١٧

يقع في مقامين:

أحدهما في إمكان... التعبد به عقلا

١٧٤-قوله: أحدهما في إمكان التعبد به عقلا. (ص ٣٩)

أقول: يعني إمكان كون الظنّ حجّه أي لازم الاتّباع في الجملة.

و اعلم أنّ الإمكان قد يطلق على الإمكان الذاتي في مقابل الممتنع الذاتي، فالممكن بهذا المعنى ما لا يستحيل وقوعه بالنظر إلى ذاته و إن عرض له الاستحالة لأمر خارج عن ذاته، وقد يطلق على الإمكان الوقوعي، و يراد به عدم تحقّق مانع من وقوعه فعلا لا من جهه ذاته و لا- من جهه اخرى خارجه عن ذاته، فمثل الأمر بالجمع بين الضدّين ممكن بالمعنى الأوّل، غير ممكن بالمعنى الثاني لأنّه عبث يقبح صدوره عن الحكيم، فيستحيل وقوعه من هذه الجهه لا من جهه ذاته، و لذا لو كان الأمر غير حكيم يفعل القبيح قد يأمر به، و لا- ريب أنّ الإطلاق على المعنى الأوّل أكثر و أشمل، و لذا يحمل مطلقه عليه، كما أنّ الظاهر من الإمكان الذاتي هو الواقعي لا- الاحتمالي، و كذا الظاهر من الإمكان الوقوعي أيضا هو الواقعي، لكن قد يطلق الإمكان على الإمكان الاحتمالي بالنسبه إلى كلا- المعنيين، و مرجعه إلى احتمال كون الشئ ممكنا ذاتيا أو وقوعيا بمعنى عدم علمنا بامتناعه بأحد الوجهين، و يجوز كونه

فى الواقع ممتنعاً لوجه لا نعلمه، و يحمل على هذا المعنى ما اشتهر حكايته عن ابن سينا من قوله: كلما قرع سمعك من الاكوان و لم يزدك عنه قاطع البرهان فذره فى بقعه الإمكان، يعنى ضعه فى حيز الاحتمال و لا تردّه بمجرد عدم البرهان عليه، و إلا فلا معنى للحكم بالإمكان بمجرد عدم العلم بوجه الامتناع، و هذا واضح. فالذى يمكن أن يكون محلاً للنزاع فى مسألتنا هو الإمكان الواقعى بأحد المعنيين أو كليهما، فالمثبت يقول أنا أعلم بعدم استحاله التعبد بالظنّ ذاتا و أعلم بعدم قبحه من جهة نقض الغرض أو خلاف اللطف أو العبث أو غيره ممّا يدّعيه المنكر، و المنكر يجوز أن يدّعى العلم بالاستحاله بأحد الوجهين، أو يدّعى عدم العلم بالإمكان الذى يدّعيه المثبت و لو ادّعى المثبت الإمكان الاحتمالى فذلك لا يفيد شياً، إذ مرجعه إلى التوقف، لأنّ معناه أنّه لا يدري هل هو ممكن أو ممتنع، مردّد فى اعتقاده بينهما هذا.

و يمكن أن يقال إنّ إثبات الإمكان الاحتمالى يفيدنا، لأننا و إن لم نحكم بالإمكان بمجرد الاحتمال، لكن لو فرض ورود دليل شرعى على ثبوت ما هو ممكن بهذا المعنى أى محتمل الوقوع نأخذ بذلك الدليل و نحكم بالإمكان ثمّ بالوقوع، و لا نطرح ذلك الدليل، بخلاف ما إذا لم يكن ممكناً بهذا المعنى أى غير محتمل الوقوع فى اعتقادنا فيجب ترك ذلك الدليل أو تأويله.

١٧٥-قوله: أمّا الأوّل فاعلم أنّ المعروف هو إمكانه. (ص ٤٠)

أقول: هو الإمكان الذاتى و لا يبعد أنّهم أرادوا الإمكان الواقعى بقريته أنّ المعروف قائلون بالوقوع فى الخارج، فلا مانع عندهم من وقوع التعبد لا من حيث الذات و لا خارجاً عنه، و إلاّ لما وقع، و يمكن على بعد إرادتهم الإمكان الاحتمالى و يفيدهم ذلك بالتقريب الذى مرّ آنفاً و سيأتى ما يوضح أنّ مخالفه [محمد بن عبد

الرحمن بن قبه (١) في الإمكان باي المعنيين فانتظر.

١٧٦-قوله: و يظهر من الدليل المحكّي عن ابن قبه. (ص ٤٠)

أقول: يعنى من دليله الثانى و هو تحليل الحرام و عكسه، و إلاّ فدليله الأوّل مختصّ بخبر الواحد كما لا يخفى.

١٧٧-قوله: و الثانى أنّ العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال. (ص ٤٠)

أقول: يريد أنّ التعبد به موجب لذلك المعنى، يعنى أنّ جعل الشارع خبر الواحد حجّه يوجب تحليل الحرام و إلاّ فنفس [العمل] بالخبر لا يوجب تحليل الحرام و ذلك واضح، و فى التعبير المذكور مسامحة.

ثمّ إنّه لم يتبين وجه فساد تحليل الحرام و عكسه و هو يحتمل وجوها:

أحدها: أنّ ذلك من جهه استلزامه نقض الغرض، فإنّ من يحرم شيئاً لغرض ثمّ يرخص فى فعله فقد نقض غرضه الأوّل و ذلك قبيح.

ثانيها: أنّ ذلك مستلزم للنهى عن ذى المصلحه أو الرخصه فى ذى المفسده، لأنّ الفعل لا يخلو عن كونه فى الواقع ذا مصلحه أو ذا مفسده، فإن كان الأوّل فالنهى قبيح و إن كان الثانى فالرخصه قبيحه،

و على هذين الوجهين فإنّه لم ينكر الإمكان الذاتى بل العرضى من حيث لزوم القبح الذى لا يجوز على الحكيم.

ثالثها: أنّ ذلك من جهه تضادّ الحكيم كما فى مسأله اجتماع الأمر و النهى، و حينئذ فإن قلنا بأنّ الطلب عين الإراده فيكون تحليل الحرام محالاً ذاتياً لاستحاله تعلق الإراده و الكراهه بفعل واحد قطعاً، و إن قلنا بأنّ الطلب هو الإنشاء أو الإراده

ص: ٢٢٠

الإنشائيه و هو غير إرادته النفسيه فيكون تحليل الحرام على هذا قبيحا كالأمر برفع النقيضين و الجمع بين الضدين، فإنه ليس بمحال ذاتي إلا أنه محال بالعرض، لأنه قبيح لا يصدر عن الحكيم، و إلا فالإرادته النفسيه متعلقه بأحدهما دون الآخر. و التحقيق أنه على هذا القول أيضا محال ذاتي لأن الطلب الحقيقي و الإنشاء الواقعي لا يتعلق بتحليل ما هو حرام في الواقع، و كذا لا يتعلق بالجمع بين الضدين، و إن كان هنا طلب ظاهرا فإنما هو طلب صوري فإن كان معنى الطلب هو هذا الإنشاء الصوري فتحريم الحلال بهذا المعنى ليس بمحال ذاتي و لا عرضي يصح وقوعه إذا كان مشتملا على مصلحه.

١٧٨-قوله: و في هذا التقرير نظر- إلى قوله- و هو غير حاصل فيما نحن فيه. (ص ٤٠)

أقول: إحاطه العقول بجميع الجهات المحسّنه و المقبّحه و علمه بانتفائها ليس من المستبعد في مثل هذه الامور المعقوله، كما نحكم بإمكان الاشتراك اللفظي الذي أحاله شرذمه، و كذا إمكان الواجب الموسع، و إمكان الاجتماع الأمر و النهي و غير ذلك، فإن الجهات المحسّنه و المقبّحه في مثل هذه الامور التي حقائقها معقوله لنا و بمرأى و بمسمع منا ليست ممّا لا يدركه عقولنا و لا- يمكن الإحاطه بها، مثلا إننا نجد بالعيان أنّ اجتماع الأمر و النهي لا وجه لاستحاله إلا اجتماع موردهما في الخارج، فإذا علمنا بأنّ هذا ليس مانعا عن الاجتماع، نقطع بجواز الاجتماع واقعا، و بمثل ذلك ندعى فيما نحن فيه.

١٧٩-قوله: فالأولى أن يقرّر هكذا. (ص ٤٠)

أقول: هكذا قرّره صاحب الفصول بعد ما أورد على الدليل المعروف بما أورد المصنّف، و لا ريب أنّ هذا التقرير لا يثبت إلا الإمكان الاحتمالي، و المطلوب هو

الإمكان الذاتى و الوقوعى، و إن كان الإمكان الاحتمالى أيضا يفيدنا فيما نحن بصدده بعد ورود الدليل الشرعى على وقوعه على ما سيأتى كما مرّ بيانه قبل ذلك. و لعلّ هذا التقرير ناظر إلى العبارة المعروفه المنسوبه إلى ابن سينا: كلما قرع سمعك- إلى آخره- و قد عرفت أنّه لم يرد سوى الإمكان بمعنى الاحتمال، و ما ذكره من أنّ هذا طريق يسلكه العقلاء فى الحكم بالإمكان ممنوع أشدّ المنع، إن اريد الإمكان الواقعى و إن اريد الإمكان الاحتمالى فهو كذلك.

و قد يتمسّك فى الحكم بإمكان ما لم يعلم استحالتة بأنّ الغالب فى المعقولات المعلومه هو الممكنات، و يجب إلحاق غير المعلوم بالمعلوم و يحكم بإمكانه، و فيه أنّ الغلبه غير معلوم، و على فرض التسليم فلا حجّيه فيها، سيّما فيما يطلب فيه العلم، و لا يكتفى بالظنون أصلا.

و الأولى أن يتمسّك فى الحكم بالإمكان فيما نحن فيه بالوقوع، فإنّ التعبد بغير العلم كالفتوى و البيّنه و اليد و السوق و أصل البراءه و أمثالها ممّا لا ينكر حتّى عند ابن قبه، و جهه المنع لو كانت، مشتركه بينها و بين التعبد بخبر الواحد و غيره من الأمارات الغير العمليّه، فلما وقع بعضها علمنا أنّ الجميع من الامور الجائزه

١٨٠- قوله: و الجواب عن دليله الأوّل أنّ الإجماع. (ص ٤٠)

أقول: الأولى أن يقال فى مقام الجواب عن هذا الدليل أنّه أراد من الجواز فى قوله «لو جاز» الجواز الشرعى كما يناسبه التمسّك فى بطلان التالى بالإجماع، فلا كلام لنا فيه الآن، و إن أراد الجواز العقلى ففيه منع الملازمه و منع بطلان التالى على تقديره.

أمّا الأوّل فإنّه لم يقم عليها برهان، بل الفرق بينهما غير خفى، فإنّ إثبات أصل الدين و جميع فروعها بالظنّ ممّا لا يرتضيه العقل و العقلاء، بخلاف إثبات بعض فروعها المشتبهه بعد ثبوت أصله بالقطع و الأدله القطعيه، مضافا إلى ما ذكره فى الفصول من أنّ الدواعى فى الإخبار عن الله كاذبا كثيره، لأنّه يثبت للمدعى منصب النبوه و رئاسه

العامة، بخلاف الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله) وأن الإخبار عن الله لا يكون إلا إذا كان المخبر مؤيداً بمزيد عنايه الله و
الطافه المخصوصه التي لا يتيسر لكل أحد، بخلاف الإخبار عن النبي (صلى الله عليه وآله).

و أمّا الثانى فلا- مانع عقلا- من جواز التعيّد بالخبر فى الإخبار عن الله، وإن تمسّك بذيّل الإجماع فيقال: إنّه قائم على عدم
الوقوع، لا عدم الجواز، مضافاً إلى أنّ التمسك بالإجماع فى التعيّد [ب] المسائل العقلية كما ترى، ولو أريد به إجماع العقلاء عليه
ليستكشف به أنّ حكم العقل كذلك كان جوابه المنع. فتأمل.

١٨١- قوله: و اخرى بالحلّ بأنّه إن أريد تحريم الحلال الظاهرى أو عكسه فلا نسلم لزومه. (ص ٤١)

أقول: قد عرفت أنّ محذور تحليل الحرام إمّا عدم جواز اجتماع الحكمين فى موضوع واحد، وإمّا لزوم القبح من نقض الغرض أو
الأمر بذى المفسده و النهى عن ذى المصلحه، و ظاهر هذا الجواب أنّه ناظر إلى الوجه الأوّل، و أنّ الممتنع هو اجتماع الحكمين
الواقعيّين أو الظاهريّين و إن كان أحدهما واقعيّاً و الآخر ظاهريّاً فلا امتناع فى الاجتماع، لكن صاحب الفصول مع أنّه صرح فى
تقريب الاستدلال بكون محذور تحليل الحرام هو القبح لا التناقض، اختار هذا الجواب. و كيف كان تقرير هذا الجواب بناء على
أنّه ناظر إلى رفع التناقض و اجتماع الحكمين بوجه:

الأوّل: ما يظهر من المصنّف فى أوّل رساله أصل البراءة من أنّ موضوع الحكم الظاهرى و الواقعى مختلف، و لا ريب أنّ الممتنع
من اجتماع الضدين و النقيضين أن يكون فى موضوع واحد، كأن يقال شرب التتن مثلاً فى حدّ نفسه حكمه الحرمة، و هو بوصف
أنّه مشكوك الحكم الواقعى أو بوصف أنّه مظنون الحليّه بخبر الواحد أو غيره حكمه الحليّه، فموضوع الحرمة شرب التتن فى
نفسه، و موضوع الحليّه شرب التتن المقيد بكونه مشكوك الحكم، أو مظنون الحليّه.

و هذا الجواب بظاهرة فاسد، لأنه لو كان حكم شرب التتن في نفسه هو الحرمة غير مقيد بوصف من الأوصاف، فلا ريب أن هذا الموضوع متحقق في حال جميع الأوصاف الملحوظة، و شرب التتن المشكوك الحكم فرد من أفراد هذا الموضوع، فيعود محذور اجتماع الحكمين في موضوع واحد.

لا- يقال: إن قولنا شرب التتن حرام، و شرب التتن المشكوك حكمه حلال، قضيتان مختلفتا الموضوع بالحسّ و الوجدان، لأننا نقول: المراد باختلاف الموضوع اختلاف معروض الحكم لا اختلاف ما وقع في لسان الدليل موضوعا قرب وصف و قيد مأخوذ في لسان الدليل في الموضوع و ليس مأخوذا في معروض الحكم، مثلا- ورد أنّ الكافر نجس، فموضوع حكم النجاسة في لسان الدليل الشخص المتّصف بالكفر، لكننا نعلم أنّ معروض النجاسة هو ذات الشخص لا الكفر و إن كان الكفر سببا لثبوت الحكم في المتّصف به، و هكذا نقول فيما نحن فيه، فإنّ معروض الحلية هو شرب التتن لا- شرب التتن المشكوك الحكم، و إن كان وصف كونه مشكوك الحكم دخيلا في ثبوت الحكم و عله له.

الثاني: أنه و إن اتّحد موضوع الحكم الواقعي و الظاهري و لكن المحمول فيهما مختلف، فإنّ المحمول في الحكم الواقعي الحكم الغير المنجز و في الحكم الظاهري الحكم المنجز، مثلا نقول شرب التتن حرام غير منجز، و حلال منجز، و لا تنافي بين الحرمة الغير المنجزه و عدم الحرمة المنجزه و نظير ذلك ما حكى عن الشيخ محمّد تقى رحمه الله في حاشية المعالم من جواز اجتماع الأمر و النهي إذا كان أحدهما واقعا و الآخر ظاهريا، و فرغ عليه صحّته صلاه من صلّى في المكان المغصوب جاهلا بالغصب، و كذا صحّحه الوضوء الضروري جاهلا بالضرر، فإنّ النهي عنهما واقعا لا ينافي الأمر بهما ظاهرا، حتى لو انكشف الواقع أيضا بعد ذلك لم يقدح في الصحّته، لا لأنّ الأمر الظاهري مفيد للإجزاء، بل لعدم التنافي بين الحكمين، و ما نحن فيه أولى بالجواز لو قيل به ثمه، لأنّ الأمر بالصلاه و الوضوء في المثالين ظاهري و واقعي أيضا

للحكم بالصحة حتى مع كشف الواقع، بخلاف ما نحن فيه، فإن أحد الحكمين من الحليّ و الحرمة واقعي و الآخر ظاهري فقط.

و فيه أنّ ذلك إنّما يتمّ لو كان الحكم الواقعي و الحكم الظاهري إنشاء لطلب الفعل أو الترك مثلا، و أمّا بناء على ما هو التحقيق من أنّ الحكم الواقعي مجرد المصلحه و المفسده أو المجوبيّ و الحكم الظاهري إنشاء لطلب الفعل أو الترك حقيقه من المكلف الظاهري، غير أنّ ما يصحّ العقاب على مخالفته- لعلم المكلف به- يسمّى ظاهريًا، و ما لا يصحّ العقاب على مخالفته- لجهل المكلف به- يسمّى واقعيًا فقط، فالتناقض بحاله، لأنّ الحكمين من سنخ واحد لا يجوز اجتماعهما في محلّ واحد، و ما ذكر من النظر فإنّه مردود على قائله لعين ما ذكرنا، بل لو قلنا في ما نحن فيه بجواز الاجتماع، لا نقول هناك، لما عرفت من أنّ الحكم الظاهري هناك واقعي أيضا فباعتبار كونه واقعيًا يحصل التنافي بين الحكمين اتّفاقًا.

الثالث: أنّ الحكم الواقعي حكم شأني و بالقوه و الحكم الظاهري حكم فعلي، و من شرائط تحقّق التناقض اتّحاد القضيتين في القوه و الفعل، فإذا كان أحد الحكمين المتنافيين بالقوه، و الآخر بالفعل، لم يتحقّق التناقض. كأن يقال: زيد كاتب بالقوه ليس بكاتب بالفعل، و هنا يقال: شرب التتن حرام بالقوه ليس بحرام بالفعل، فلا تنافي بينهما.

و فيه أيضا نظر، لأنّ المراد بالقوه في مثال الكاتب هي قابليته ثبوت الحكم [و ليس المراد فيما نحن فيه قابليته ثبوت الحكم لو كان الملف جاهلا- و ثبوت الحكم] لو كان المكلف عالما، بل المراد منه هو الحكم الثابت حقيقه في حال الجهل، و إن كان المكلف معذورا في مخالفته.

الرابع: أنّ الحرمة الواقعيه مثلا- لكونها في وعاء الواقع لا- تنافي عدم الحرمة الظاهريه لكونه في وعاء الظاهر، و منشأ عدم التنافي عدم اتّحاد الوعاءين تشبيها باختلاف المكان.

و فيه أننا لا- نعقل الاختلاف بين الحكم الظاهري و الواقعي سوى تنجز أحدهما بمعنى صحه العقاب على مخالفته، و عدم تنجز الآخر بمعنى عدم صحه العقاب على مخالفته، فأين اختلاف الظرف و الوعاء؟

و أيضا لو كان هناك اختلاف الظرف و الوعاء بالفرض فإتما هو بالنسبه إلى المكلف، و أمّا بالنسبه إلى الأمر فإنشاء الحكم الظاهري و الواقعي على نسق واحد فكيف يصح للأمر ان يقول لا تشرب التتن ثم يقول اشرب التتن.

الخامس: ان الحكم الظاهري ليس فى مرتبه الحكم الواقعي و فى عرضه حتى لا يمكن اجتماع حكيمين مختلفين من النوعين فى موضوع واحد، بل الحكم الظاهري فى طول الحكم الواقعي مترتب عليه، مثلا- نفرض أن الشارع أنشأ أولا- حرمة شرب التتن بقوله: لا تشرب التتن مطلقا غير مقيّد بالعلم و الجهل، ثم قال: إن لم تعلم بما حكمت فى شرب التتن و كنت معذورا بالنسبه إليه فاشربه، فحكم الحليّه مترتب على حكم الحرمة، ثابت على بعض التقادير و الأحوال المتعلقه بالمكلف بالنسبه إلى الحكم الواقعي، و لا تنافى بين هذين الحكمين على هذا النحو، و نظير ذلك ما اختاره الشيخ محمد تقي رحمه الله فى حاشيه المعالم فى مسأله اجتماع الأمر و النهى من صحه صلاه من صلى فى المكان الغصبى -مع القول بعدم جواز اجتماع الأمر و النهى - بالترتب، بأن الشارع أولا قال: لا تغضب مطلقا ثم قال فإن عصيت و خالفت هذا النهى فصلّ فى المكان الغصبى، فالأمر بالصلاه المتضمن للغضب المنهى عنه مترتب على مخالفه النهى و التزام عقابه و على تقديره و لا منافاه بينهما.

و نظيره أيضا ما قاله كاشف الغطاء فى مسأله معذوريه الجاهل بالجهر و الإخفات أو القصر و الإتمام من أن الجاهل المذكور معاقب على ترك الواقع إذا كان مقصيرا مع صحه صلاته، و توجيهه أن المكلف واقعا مأمور بالصلاه الجهرية مثلا أو القصر فى الرتبة الاولى و مأمور أيضا بالصلاه الإخفاته أو الإتمام على تقدير الجهل بالحكم

الأولى فى الرتبة الثانية، فيعاقب المكلف لمخالفه الأمر الأول، و يصحّ صلاته لموافقه الأمر الثانى، و إن شئت الاستيناس بتصوير هذا الوجه و صحّته فلاحظ صحّحه الأمر بارتكاب أقلّ القبيح لو دار الامر بينهما تجد أن القبيح غير مراد للأمر مطلقا فى الرتبة الأولى حتى اقلّ القبيح و صحّ أن يأمر حقيقه بارتكاب الاقلّ قبحا فى الرتبة الثانية.

و التحقيق أن يقال: إن قلنا بأنّ الطلب غير الإرادة النفسية كما هو التحقيق المحقق فى محلّه و أنّه عباره عن إرادته إنشائية أو إظهار الإرادة فلا مانع من اجتماع الحكمين فى شىء واحد من جهة التناقض أو اجتماع الضدين، بل المانع إن كان هو القبح من جهة عدم قدره المكلف على موافقه الحكمين، و من هنا نقول بجواز الاجتماع الأمر و النهى مع تعدّد الجبهه لعدم لزوم قبح على الأمر مع فرض وجود المندوحه للمأمور، و حيثئذ نقول فيما نحن فيه: لا- مانع من كون حكم شرب التتن حراما فى الواقع حلالا فى الظاهر من جهة التناقض بين الحكمين إذ لا- تناقض بين الإنشاءين، نعم لو كان كلا الحكمين منجزا كان ذلك قبيحا لا ينبغى صدوره من الحكيم، لكن لما كان أحد الحكمين غير منجز، و المكلف معذور فى مخالفته لم يلزم قبح، و جهل المكلف الذى صار سببا لمعذوريته رافع للقبح كالمندوحه فى الفرض.

و إن قلنا بأنّ الطلب عين الإرادة النفسية إنشاء منبعت عنها لا ينفك عنها حتّى يكون محذور اجتماع الأمر و النهى على هذا التناقض و أنّ الطلبين محال، لا امتناع تحقّق إرادته الفعل و الترك معا فى آن واحد فحينئذ فى مسأله اجتماع الأمر و النهى إذا تعدّد الجبهه الحقّ الجواز أيضا لتعلّق إرادته الفعل بطبيعته و إرادته الترك بطبيعته اخرى، و إن اتّحد بعض مصاديقهما فلم يتعلّق إرادته الفعل و الترك بشىء واحد فى طلب الأمر، حتى يكون محالا.

و نقول فيما نحن فيه: يمكن تصحيحه بالترتب بأن يقال: شرب التتن حرام فى نفسه أراد الشارع تركه بعنوان الأولى، و إذا كان مجهولا للمكلف و قد أدّى الدليل إلى

حليته فهو بهذا العنوان الثانوى حلال أراد الشارع ارتكابه، فكأنه قال لا تشرب التتن و لو جهلت حكم شرب التتن فاشربه، والغرض من فرض الترتب مقيداً بالجهل بالحكم الأول حصول عنوان آخر لأصل الفعل حتى يصح تعلق الإرادة المخالفه للإرادة الأولى به و إلا كان شرب التتن شيئاً واحداً متحد الجبهه لم يمكن أن يكون محلاً لإرادته الفعل و الترك معاً، والحاصل أن قول الشارع: لا تشرب التتن مع قوله:

اعمل بخبر العادل فيما لو جهلت الحكم الواقعى و قد أخبر العادل بحليه شرب التتن مثل قوله: لا تغصب مع قوله: صل، فكما لا تناقض بين الحكمين فى الثانى لا تناقض فى الأول،

و يرجع هذا الجواب فى الحقيقه إلى الوجه الأول من الجواب و هو الاختلاف فى موضوع الحكمين، و قد عرفت هناك ما فيه من أن معروض الحكم نفس الفعل مثل شرب التتن مثلاً - لا - العمل بقول العادل أو المخبر به بخبر العادل المنطبق على شرب التتن، مضافاً إلى أن الظاهر من أدله الطرق الطريقيه و الكاشفيه عن الواقع بمعنى كونها موصلاً إلى الواقع كالعلم و المستدرک من العمل بها هو الحكم الواقعى لا غيره.

السادس: أن الأحكام الظاهريه مطلقاً من مؤديات الطرق أو الاصول أعذار شرعيه، و ليست بأحكام حقيقيه، و إن شئت توضيحه فلاحظ الأعذار العقليه مثلاً لو علم المكلف بعدم وجوب شىء و تركه ثم تبين أن علمه كان جهلاً مركباً و كان الشىء واجباً فى الواقع نقول: إن حكم الواقعى هو الوجوب لا غير و المكلف معذور فى تركه للجهل بالحكم و الاعتقاد بعدم وجوبه، و لا نقول إن الشىء لم يكن واجباً حين علم المكلف بعدم وجوبه أو بقيد علمه بعدم وجوبه.

و هكذا نقول بالنسبه إلى مؤديات الطرق و الأمارات و الاصول: لو خالفت الواقع فإنها أعذار شرعيه و قد عرفت ظهور أدله الطرق فى الكاشفيه عن الواقع لم يستدرک بها شىء [غير الواقع] غايه الأمر كون المكلف معذوراً فى مخالفه الواقع.

و هكذا نقول بالنسبه إلى الاصول،

أمّا أصاله الاحتياط فواضح، لأنّ حقيقه معنى الاحتياط الإتيان بما يحتمل كونه واقعا برجاء إدراك الواقع، و لازمه أنّه لو أخطأ الواقع لغى، و من هنا قال المصنّف على ما حكى عنه: لا- يجوز للمحتاط بالنسبه إلى الواجب المحتمل أن ينوى فعله واجبا إن أصاب و مندوبا إن أخطأ، بل لا- بدّ أن ينوى بفعله أنّه واجب إن أصاب و إلّا- يكون لغوا محضاً، و هذا الكلام و إن كان غير مرضى لنا من جهه أن اللغويّه بملاحظه الحكم المحتمل يعنى الوجوب لا ينافى عدم كونه لغوا من جهه حكم آخر ندبى، إلّا أنّه يوافقنا بالنسبه إلى فهم حقيقه معنى الاحتياط.

و أمّا أصاله البراءه فلأنّ الثابت بها ليس إلّا رفع العقاب على تقدير ثبوت الحكم فى الواقع لا ثبوت حكم مخالف للواقع.

و هكذا نقول بالنسبه إلى أصاله التخيير و الاستصحاب أنّ مؤداهما لزوم الأخذ بأحد الاحتمالين أو الاحتمال الموافق للحاله السابقه، فإن طابق الواقع و إلّا كان معذورا.

و لكنّ الإنصاف أنّ الظاهر من دليل التخيير و الاستصحاب و كذا أصاله البراءه الشرعيّه المأخوذه من قوله: «كلّ شىء حلال» و نحوه، أنّها أحكام شرعيّه، نعم أصاله البراءه العقليّه المأخوذه من قبح العقاب بلا بيان ليست بحكم كما ذكر لكن لا بأس بالتزام مثل هذا المخالف للظاهر دفعا للتناقض لولاه، و الحاصل أنّه كما لا تناقض بين الحكم الشرعى و بين الحكم العقلى الخطائى بخلافه كما هو كذلك فى العذر العقلى، كذلك لا تناقض بين الحكم الواقعى الشرعى و بين جعل العمل على خلافه عذرا للمكلّف على بعض التقادير، و قد مرّ بعض الكلام فى ذلك فى أول رساله القطع فى مقام تصوير إمكان مجعوليته و عدمه.

و هذا غايه توجيه هذا الجواب.

و فيه نظر لأنّ إطلاق الأمر بالأخذ بالطريق أو الأصل يقتضى وجوب متابعته سواء طابق الواقع أم لا، و ليس وجوب المتابعه مقيدا بصوره المصادفه، و إلّا لم يمكن

موافقه هذا الأمر، لفرض الجهل بها، فلم يمكن الأمر بها، وحينئذ لو تخلف الطريق عن الواقع وجب الأخذ به أيضا بمقتضى إطلاق الأمر، ويبقى التناقض بحاله. لا- أقول إن مؤدى الطريق على هذا يكون مطلوباً نفسياً لحكمه كونه موصلاً إلى الواقع أحياناً أو غالباً، لأنه يخرج الطريق على هذا عن كونه طريقاً، بل يكون موضوعاً واقعياً آخر في فرض الواقع، لكن أقول: وإن كان مأخوذاً على وجه الطريقية للواقع إلا- أن سلوك هذا الطريق لازم على أى تقدير، بمقتضى إطلاق الأمر بالطريق، غاية الأمر أن وجوب متابعه الطريق وجوب غيرى مقدّمى لإدراك الواقع، ففى مورد التخلف عن الواقع، يجتمع الوجوب الغيرى و الحرمة النفسية أو العكس، و كما لا يجوز اجتماع الحكمين النفسيين، كذلك لا يجوز اجتماع الحكمين الغيريين و المختلفين على ما بين فى محله.

و مقايسه المجيب ما نحن فيه بالعدر العقلى ليس فى محله، لأنّ الحكم العقلى الخطائى هناك لا يمكن أن ينسب إلى الشارع حتى يلزم التناقض فى حكمه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّ وجوب العمل بمؤدى الطريق مطلقاً مقتضى كون الطريق مجعولاً للشارع مطلقاً، فيلزم التناقض فى حكم الشارع.

فان قلت: يلزم مثل هذا التناقض فى العذر العقلى أيضا لمكان الملازمه بين حكم العقل و الشرع بعد فرض أنّ العقل قد حكم بخلاف الواقع خطأً.

قلت: مورد القاعده ليس إلا الأحكام الصحيحه للعقل لا مطلق أحكامه حتى أحكامه الخطائيه،

فتحصّل أنّ الأحكام الظاهريه لا بدّ أن يكون أحكاماً شرعيه فى مقابل الأحكام الواقعيه، ويبقى التناقض بحاله.

و دعوى أنّ جعل الأحكام الظاهريه معناه كون الشىء كخبر الواحد أو الاستصحاب مثلاً- طريقاً إلى الواقع عند الشارع، و لا يستفاد من مجرد ذلك حكم ينسب إلى الشارع حتى يلزم التناقض فى حكمه.

مدفوعه بأنه إن أريد بذلك أن الشارع أخبر بأن الاستصحاب و خبر الواحد أو غيرهما طريق إلى الواقع فهو خلاف الواقع قطعاً لعدم كونها طريقاً في الواقع بضروره الوجدان، وكذا لو أريد به أن الشارع حكم إرشاداً للحكم العقلي بطريقته المذكورات فهو أيضاً خلاف الواقع، لأنّ الطريق إلى الواقع منحصر في نظر العقل بالقطع ليس إلا، وإن أريد به أن جعل الطريق من قبيل جعل الأحكام الوضعيّة بل هو منها، فالطريقيّة كالشرطيّة و المانعيّة من الأحكام الوضعيّة، فلا تناقض الأحكام التكليفيّة الثابتة في الواقع لذي الطريق فهو فاسد، لأننا بنينا على مذاق المصنّف من أنّ مجعولات الشرع منحصر في الاحكام التكليفيّة، وأنّ الأحكام الوضعيّة راجعه إليها، وإنما هي مجرّد انتزاعات عقليّة، لا يمكن أن تكون مجعولة لجاعل، فيرجع كون الخبر مثلاً طريقاً إلى كون مؤداه واجب العمل، ويكون ذلك حكماً شرعيّاً و يعود المحذور و إن بنينا على ما هو التحقيق من كون الأحكام الوضعيّة من مجعولات الشرع مستقلاً فلا ريب أنّها تستتبع التكاليف المترتبه عليها و حينئذ جعل الخبر الواحد طريقاً يستتبع وجوب العمل على طبق المخبر به جزماً و بذلك يعود التناقض بحاله إذ كما أنّ جعل الحرمة و الحليّة في شيء واحد متناقضان، كذلك جعل الحرمة و ملزوم الحليّة في شيء واحد متناقضان.

ثم لا يخفى أنّه لا فرق في تحقّق التناقض المزبور بين كون مستند الحكم الظاهري هو الدليل الشرعي كخبر الواحد مثلاً و بين كون المستند حكم العقل كالظنّ في حال الانسداد و كأصالة الاحتياط في مورد العلم الإجمالي و أصالة البراءة في الشبهة البدويّة و أصالة التخيير في مورد، لأنّ ما حكم به العقل حكم به الشرع بقاعده الملازمه، فلا يتوهم أنّه لو كان المستند حكم العقل يكون من قبيل الأعذار العقليّة لا يستند إلى الشارع، حتّى يلزم التناقض، و الفرق أنّ العذر العقلي بعد تبين عدم المصادفه يحكم بأنه خطأ من العقل، و الأحكام المذكوره يحكم بعد تبين تخلفها عن الواقع أنّ الحكم كان كذلك في تلك الحالة، و أنّه حكم صحيح وقع في محله إلا أنّ

شأن مثل هذه الأحكام أنّها قد تصيب الواقع و قد تتخلف عنه

و حيث لم يتمّ هذا الجواب السادس فلا- مناص إلا أن نرجع إلى الجواب الخامس، و محصّله: أنّا إن قلنا بأنّ الطلب غير الإرادة كما هو الحقّ المحقّق في محلّه و أنّه إرادته إنشائيّه فلا تناقض بين الحكمين المختلفين بالنسبه إلى شيء واحد شخصي، و لو كان متحدّ الجبهه فضلا عما لو كان متعدّد الجبهه، ضروره إمكان تحقّق الإنشاءين، غايه الأمر أنّه قبيح في غير ما نحن فيه، لكونه تكليفا بما لا- يطاق، و لا قبح فيما نحن فيه لأنّ أحد الحكمين غير منجز بالفرض، و هو الحكم الواقعي، و إن قلنا بأنّ الطلب عين الإرادة كما هو مذهب جماعه فنجيب بأنّ الحكم الظاهري ليس في عرض الحكم الواقعي، بل في طولّه، و لا منافاه بين كون الشيء حراما مطلقا اريد تركه مطلقا من حيث هو هو، و كونه حلالا- اريد فعله على تقدير الجهل بحكمه الأوّلي، و كونه ممّا أخبر العادل بحليّته، و قد مرّ تنظيره بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين كأكل مال الغير أو الميتة في المخمصة مثلا فإنّه مبغوض غير مراد الشارع مطلقا حتّى في المخمصة لكن لما عارضه الغرض الأهمّ و هي مصلحة حفظ النفس المحترمه صار محبوبا مرادا للشارع مع بقاء تلك المفسده و المبعوضيّة الذاتيه، أو نقول محلّ الحرمة و المبعوضيّة طبيعه الفعل من حيث هي، و محلّ الحليّه و المحبوبيّه طبيعه مؤدّى الأماره، و لا- منافاه بينهما و إن اتّحدا في بعض مصاديقهما على ما حرّر في جواز اجتماع الأمر و النهي، إلا أن يقال ما يصحّ القول بجوازه من اجتماع الأمر و النهي، إنّما هو في مورد يكون الاجتماع بسوء اختيار المكلف، و بعبارة اخرى أن يكون له مندوحة عنه، و ما نحن فيه ليس كذلك، بل يكون الاجتماع آمريّا لا مأموريا، فالوجه هو الوجه الأوّل فتدبّر.

١٨٢-قوله: و الأوّلي أن يقال إنّّه إن أراد امتناع التعبد بالخير في المسأله التي انسدّ فيها باب العلم. (ص ٤١)

أقول: لعلّ وجه الأولويّه أنّ الجواب المذكور في السابق ناظر إلى التناقض، كما

حزّره، والظاهر من الدليل أن يكون ابن قبه ناظرا إلى محذور القبح من نقض الغرض و الأمر بذي المفسده.

و محصل الجواب عنه: أنه إن اريد امتناع التعبد بالخبر في حال الانسداد و أنه قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم.

ففيه أن تحليل الحرام و عكسه في هذا الفرض لازم من غير جهه التعيّد بالخبر إذ على تقدير عدم التعيّد بالخبر مع فرض بقاء التكليف لم يكن للمكلف مناص إلا إلى العمل بالظنّ الذي لا يصادف الواقع، و يلزم تحليل الحرام أو عكسه، و لا يزيد في التعبد بالخبر على ما كان شيء من تحليل الحرام، بل قد يجب التعبد بظنّ خاصّ كخبر الواحد مثلا فيما لو علم الشارع أن الظنّ الحاصل من الخبر أغلب مصادفه للواقع من الظنون التي يستعمله المكلف في نفسه.

و إن اريد امتناع التعبد بالخبر في حال الانفتاح.

ففيه أنه يمكن أن يفرض له مصلحه يخرج عن القبح على الوجهين المذكورين في المتن.

١٨٣-قوله: إذ مع فرض عدم التمكن مع العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم في تلك الوقعه. (ص ٤١)

أقول: الظاهر أنه أراد إن مع فرض عدم التمكن من العلم بالواقع إما أن يكون للمكلف حكم ظاهري في تلك الوقعه و إما أن لا يكون له حكم ظاهري، و على هذا ينتظم ما فرّع على شقّي الترديد، و كذا قوله بعد ذلك: فإن التزم أن مع عدم التمكن من العلم لا وجوب و لا تحريم-إلى آخره-يعنى لا وجوب و لا تحريم واقعا لكونهما مقيدا بالعلم في الواقع، و لم يحصل.

وجه الترديد أنه إمّا لا- يكون حينئذ للمكلف حكم في الواقع لكونه مقيدا بالعلم فلا يلزم شيء من تحليل الحرام و عكسه أو يكون له حكم في الواقع و حينئذ إمّا

لا- يكون له حكم ظاهري أو يكون، فإن كان الأول يلزم ما فرّ المستدل منه من ترخيص ترك الواجب و فعل المحرّم الواقعي، و إن كان الثاني فلا مناص عن رجوعه إلى ما لا يفيد العلم، و ليس ذلك من قبيل التعبد بغير العلم من الشارع، بل لا يعقل غيره.

١٨٤-قوله: و حيث انجرّ الكلام إلى التعبد بالأمارات الغير العلميه. (ص ٤٣)

أقول: و لا بأس بأن نشير إلى وجه التعبد بالاصول أيضا مقدّمه، و المراد بالأصل هو الحكم المجعول للشاكّ حال شكّه و عدم الدليل على الواقع موافقا لأحد الاحتمالات، و إنّما قئدنا بكونه موافقا لأحد المحتملات نظرا إلى الواقع من الاصول التي بأيدينا، و إلّا فيمكن جعله مخالفا للمحتملات بأسرها، يعنى أنّه أمر معقول غير واقع.

فنقول: لا ريب أنّه ليس وجه التعبد بالاصول أنها كاشفه عن الواقع، إذ لا كشف فيها قطعاً في نفسها، و ليس لسان أدلتها الأخذ بها لكونها موصله إلى الواقع، و ذلك واضح، بل الوجه فيها أنّها مأخوذه على وجه الموضوعيه، إلّا أن ذلك أيضا يحتمل الوجهين:

أحدهما: أن يجعل الشارع وجوب الأخذ بأحد طرفي الشكّ أو أحد أطرافه لكونه عسى أن يدرك به الواقع و لا يكون في نفس المحتمل المذكور مصلحه أو جبت حكم الشارع بوجوب الأخذ به، حتّى لو تخلف عن الواقع فهو واجد لتلك المصلحه، و يجب الأخذ به لذلك.

فإن كان على الأوّل فلا- يمكن القول بإفاده مثل هذا التكليف الظاهري الإجزاء، لأنّ المفروض أنّه وجب الأخذ به على وجه الاحتياط الصرف، و يلزمه أنّه لو تخلف عن الواقع كان لغوا محضاً غايه الأمر أنّ المكلف معذور ما دام لم ينكشف الواقع.

و إن كان على الوجه الثاني، فيمكن القول بالإجزاء بدعوى أنّه يستفاد من وجوب الأخذ بالمحتمل كيف كان أنّه يجزى عن الواقع على تقدير التخلف عنه، و أنّه بدل عن

الواقع مطلقاً، ويمكن القول بعدم الإجزاء بدعوى أنه لا يستفاد من وجوب الأخذ بالمحتمل إلا أنه بدل عن الواقع ما دام عدم انكشاف الواقع، فلو انكشف الواقع يترتب عليه آثاره التي منها الإعادة والقضاء.

أمّا الوجه الأوّل فلا يساعد عليه أدله الاصول سوى أصاله الاحتياط، وأدله سائر الاصول كأصل التخيير والاستصحاب وأصاله البراءة الشرعيه إنّما تساعد الوجه الثاني ظاهراً، ولو شكّ في الاستفادة المذكوره فمحلّ الثمره موافق للوجه الأوّل، يعنى عدم الإجزاء كما لا يخفى.

١٨٥-قوله:الأوّل أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع-إلى قوله:- فلا مصلحه في سلوك هذا الطريق وراء مصلحه الواقع.(ص ٤٣)

أقول:الظاهر أنه أراد به ما لم يكن هناك مصلحه غير المصلحه الغيريّه تترتب عليه عند مصادفه الواقع لا- في الجعل ولا في المجعول، وحينئذ فما ذكره من أنّ الوجه الأوّل والثالث من الوجوه الثلاثه المذكوره في المتن يوجبان الأمر بسلوك الأماره مطلقاً، والوجه الثاني لا يصحّ إلاّ مع تعدّر العلم صحيح، لكننا نقول:من أقسام هذا الوجه أيضاً ما لو لم يكن في الطريق مصلحه وراء مصلحه الواقع إلاّ أن المصلحه في جعل هذا الحكم وراء مصلحه إدراك الواقع، وحينئذ فالأقسام الثلاثه بأسرها صحيحه حتّى القسم الثاني، لأنّ تفويت الواقع على بعض المكلفين في بعض الأحوال خصوصاً إذا كان نادراً من دون التدارك ليس بقبیح، إذا كان ذلك موافقاً للحكمه الملحوظه فيها مصالح عامّه الخلائق.

١٨٦-قوله:الثاني أن يكون ذلك لمدخلته سلوك الأماره في مصلحه العمل.(ص ٤٣)

أقول:يعنى سواء كان سلوك الأماره محدثاً للمصلحه في نفس العمل أو كان نفس

سلوك الأماره مشتتلا على المصلحه، و الفرق أنه على الأول يصير نفس الفعل المؤدى إليه الأماره ذات المصلحه، و على الثانى يصير سلوك الأماره ذات المصلحه دون الفعل، و سينفعك هذا التشقيق، فانظر لتمام الكلام فى تحرير أقسام القسم الثانى.

١٨٧-قوله: أحدها كون الشارع العالم بالغيب عالما بدوام موافقه هذه الأمارات للواقع. (ص ٤٣)

أقول: هذا أعم من أن يكون العلوم الحاصله للمكلف دائمه الموافقه أو دائمه المخالفه أو مختلفه الحال بأن تكون أغلبها موافقا أو مخالفا أو تكون موافقتها و مخالفتها متساويه، و لا يخفى أن ما ذكره فى المتن من أن هذا الوجه يوجب الأمر بسلوك الأماره و لو مع التمكن من العلم إنما يتم فى غير الصوره الاولى، و إلا فإن كانت الأماره دائمه الموافقه و العلم أيضا دائم الموافقه فجعل الأماره لغو محض، إلا أن يكون المصلحه فى نفس الجعل كما أشرنا سابقا و هو غير ما أراد المصنّف.

١٨٨-قوله: الثانى كونها فى نظر الشارع غالب المطابقه. (ص ٤٣)

أقول: يريد به كون قطع المكلف دائم المطابقه أو أغلب مطابقه من الأماره كما يظهر من تعليل عدم صحته بتفويت الواقع على المكلف، إلا- أن التعبير عن هذا المعنى بكونها غالب المطابقه لا- يخلو عن قصور، وبقى ما لو كانت الأماره و قطع المكلف كلاهما غير دائمى المطابقه إلا- أنهما متساويا المطابقه، و جعل الأماره على هذا الفرض و إن لم يلزم منه تفويت الواقع إلا أنه لغو، اللهم أن تكون المصلحه فى نفس الجعل من التسهيل و التوسعه على العباد مثلا، لكن بهذا الوجه يصحّ جميع الأقسام كما مرّ قبيل ذلك.

ص: ٢٣٦

أقول:قد مرّ أنّ قبح تفويت الواقع على المكلف من دون تدارك إنّما يصحّ فيما لو لم يكن مصلحه في الجعل،و إلا فليس ببيع.

١٩٠-قوله:و أما القسم الثاني فهو على وجوه:أحدها.(ص ٤٣)

أقول:الأظهر أنّ الأقسام تزيد على الثلاثة المذكوره في المتن كما ستعرف،و محصل القسم الأوّل أنّ تحقّق الحكم مشروط بحصول العلم به أو قيام الأماره عليه،و مع عدمهما لا حكم أصلا فالعالم مكلف بالحكم الواقعي الأوّل،و كلّ واحد ممّن قام عنده أماره أدت إليه،و من تخلف أمارته عن ذلك الحكم مكلف بمؤدّي الأماره،و ذلك حكمه في الواقع،و الجاهل لم يجعل له حكم أصلا،و لازم ذلك أن تكون الأماره محدثه للحكم على تقدير التخلف عن الواقع و عدمه.

ثمّ لا- يخفى أنّ هذا القسم و القسم الثاني المذكور في المتن داخلان فيما لو كانت نفس الفعل ذات مصلحه أو جبهها قيام الأماره،لا أن تكون نفس السلوك ذات المصلحه.

و هنا يتصوّر قسمان آخران أهملها المصنّف:

أحدهما:أن يكون الحكم تابعا للأماره في حقّ من قام عنده أماره،و الأحكام الواقعيه مختصّه بغيره من العالمين بها و الجاهلين مطلقا،و الفرق بينه و بين القسم الأوّل أنّ الجاهل يثبت له الأحكام الواقعيه على هذا الفرض،دون الأوّل،فإنّه لا حكم له عليه و قد يثمر إذا وافق الجاهل الأحكام الواقعيه اتفاقا فعلى أنّه لا حكم له لغى،و على الوجه الثاني فقد أدى ما كان عليه.

ثانيهما:أن تكون الأماره أدت إلى غير الأحكام الواقعيه،و الأحكام الواقعيه ثابتة لعامه المكلفين فعلا و إن لم تكن منجزه على غير العالمين بها،فمن قام عنده أماره أدته إلى خلاف الحكم الواقعي له حكمان واقعي غير معاقب عليه و ظاهري يعاقب

عليه، والعالم و من قام عنده أماره أدته إلى الواقع له حكم واحد واقعي يعاقب عليه، و الجاهل أيضا له حكم واحد لا يعاقب عليه، وهذا الوجه أظهر ما يتصور في القسم الثاني و العجب من إهمال المصنّف إياه مع هذا الوضوح، و ذكره للوجه الخفيّه، و الفرق بين هذا الوجه و الوجه الثاني المذكور في المتن أنّ الحكم الواقعي على هذا الوجه فعليّ لعائته المكلفين، و إن كان غير منجز على من أدت الأماره عنده على خلافه، و على الوجه الثاني المذكور في المتن ليس إلّا- شأنيّه الحكم بملاحظه وجود المقتضى له في حقّ من قام عنده الأماره على الخلاف.

١٩١-قوله: و الجاهل مع قطع النظر عن قيام أماره عنده على حكم العالمين لا حكم له أو محكوم بما يعلم الله أنّ الأماره تؤدّي إليه. (ص ٤٤)

أقول: لعل التريديد ناظر إلى أنّ الجاهل قسمان: قسم يعلم الله تعالى أنّه يبقى على جهله مدّه عمره فلم يجعل له حكما، و قسم يعلم الله تعالى أنّه ستؤدّي الأماره التي تقوم عنده إلى شيء فجعل ذلك الشيء حكما له من أوّل الأمر و هذا التريديد ينفع في وجوه التصويب على ما سيأتي فانتظر.

١٩٢-قوله: و هذا تصويب باطل عند أهل الصواب من المخطئه. (ص ٤٤)

أقول: لا بأس بأن نشير في هذا المقام إلى وجه بطلان التصويب و تميّز الباطل منه عن غيره، و ذلك يتوقف على تحرير النزاع في تلك المسأله و لو على نحو الإجمال و التلخيص.

فنقول: لا خلاف كما في شرح المختصر للعضدي (١) في عدم التصويب في العقليات إلّا من العنبري (٢) و قد سبقه الإجماع و لحقه، بمعنى عدم كون كلّ من

ص: ٢٣٨

١-١) -عبد الرحمن بن أحمد صاحب شرح مختصر ابن الحاجب و المتوفى: ٧٥٦.

٢-٢) -عبد الله بن الحسن العنبري المعتزلي. كذا في المستقصى للغزالي و ذيله.

المجتهدين فيها مصيبا ضروره لزوم التناقض فى الواقع على تقديره، كما لو اعتقد أحد المجتهدين بكون صفات الواجب قديمه و الآخر بكونها حادثه، وإنما اختلفوا فى الشرعيّات فالعديّيه و جمع من العامه على التخطئه و جمع منهم على التصويب باستثناء ما لو كان على الحكم دليل قاطع فإنهم أيضا على التخطئه.

و توضيح المقام أنه لا- يعقل التصويب فى الأحكام العقلية كالحكم بقدم صفات الواجب أو حدوثه، و كذا فى الموضوعات الصرفه كحياه [شخص] أو موته، لأنّ الواقع منهما واحد، و معتقد خلافه مخطئ، و إلا اجتمع النقيضان فى الواقع. نعم الأحكام الشرعيّه المجعوله فى مورد الأحكام العقلية كوجوب اعتقاد التوحيد و معرفه صفات الواجب مثلا أو المجعوله للموضوعات كالأحكام المرتبه على حياه زيد مثلا- كالأحكام الكليه الفرعيّه، بل الاصوليه كحجّيه الإجماع أو خبر الواحد مثلا قابله للنزاع المذكور، و الضابط أنّ ما كان جعله اعتباره كالأحكام التكليفية و الوضعيه أمكن القول بالتصويب فيها، سواء كان متعلقا بالاعتقاديّات أو العمليّات الفرعيّه أو الاصوليه أو الموضوعات، إلا- أنّهم أجمعوا فى الاعتقاديّات على عدم التصويب، بل قالوا: إنّ المصيب فيها واحد، يعنى أنّ المصيب قد أدى ما كلفه الله تعالى فى الواقع، و المخطئ قد خالف تكليفه المجعول، و إن اختلفوا فى معذوريّه المخطئ و عدمه، فانحصر مورد النزاع فى العمليّات و القدر المتيقّن من مورد النزاع فى العمليّات الأحكام الشرعيّه الفرعيّه، و أمّا الاصوليه و موضوعات الأحكام فلا نظنّ المصوّبه أن يقولوا فيهما بالتصويب و إن كان مقتضى إطلاق قولهم إنّ حكم الله تابع لآراء المجتهدين، و كذا مقتضى أدلّتهم التعميم كما ستعرف إن شاء الله.

ثمّ إنّهم قَيّدوا محلّ النزاع بما إذا لم يكن هناك دليل قطعى من نصّ أو إجماع أو غيرهما، و إلا فالإجماع على التخطئه، و أنّ المخالف للدليل مخطئ آثم أو غير آثم على الخلاف، فانحصر مورد النزاع فى مورد الأدلّه الظنّيه و إن حصل منها القطع اتّفاقا بالنسبه إلى الأحكام الفرعيّه قطعا و بالنسبه إلى الأحكام الاصوليه و الموضوعات

ثم اعلم أنّ المخطئه قائلون بأنّ لله في كلّ واقعه حكما معينا في الواقع أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه لكنّه معذور إذا لم يكن مقصرا في اجتهاده،و المصوّبه منكرين لهذا المعنى،قائلين بأنّ الحكم تابع لآراء المجتهدين،و ذلك يتصوّر بوجوه:

الأول:أنّه[ليس]فى الواقع مع قطع النظر عن قيام الأماره و ظنّ المجتهد على طبقه أو قطعه-لو حصل القطع من الأماره اتّفاقا لواحد-حكم،و لا مقتضى للحكم أصلا،و أنّما يتحقّق الحكم بعد فرض تعلّق رأى المجتهد بشىء،فيصير ذلك الشىء بعده حكما له و لمقلّديه

الثانى:أنّه ليس فى الواقع حكم مع قطع النظر عن قيام الأماره كالأول،إلاّ أنّه يوجد هناك ما يقتضى ثبوت حكم معيّن لو لا يمنعه مانع فإنّ طابقه ظنّ المجتهد يصير ذلك حكما فعليا له،و لو ظنّ غيره يكون ذلك مانعا عن تأثير المقتضى و سببا لكون ذلك الغير حكما،و هذا المعنى هو الذى يدعى صاحب الفصول أنّه قريب من القول بالتخطئه،بل عينه،و سيأتى ما فيه إن شاء الله.

و على التقديرين إمّا أن يقال:بأنّ الله تعالى كان عالما بالأزل بما يؤدّى إليه نظر كلّ مجتهد فى وقته،فجعل كلّ واحد من الآراء حكما لمن ظنّه و لمقلّديه من أوّل الأمر كما قيل بنظيره فى أفراد الواجب المخير،أو يقال بأنّ الله جعل فى الأزل أحكاما موافقا لآراء المجتهدين فيؤدّى نظر المجتهدين إليها قهرا عليهم على وجه أو اتّفاقا على وجه آخر،أو يقال:إنّ رأى المجتهد محدث للحكم،يعنى أنّ الله يجعل رأى المجتهدين بعد حصوله حكما له و لمقلّديه،و هذا المعنى أوفق بظواهر كلماتهم كما لا يخفى،فعلى الوجهين الأوّلين رأى المجتهد كاشف.

ثمّ اعلم أنّه لا بدّ للمصوّبه أن يقولوا بوجود شىء يبذل المجتهد وسعه فى تحصيله، و إن لم يكن ذلك حكما له حينئذ،بأن يكون ذلك الشىء حكما للنبيّ مثلا- أو يكون ما أخبر به جبرئيل للنبيّ(صلّى الله عليه و آله)و ما أشبه ذلك من المناسبات القياسيّة أو المصالح

المرسله أو الاستحسانات، وإلا فلا يعقل قيام الأماره كخبر أو آيه مثلا، إذ لا بد للأماره من ذى الأماره، ولا بد للطريق من ذى الطريق، ولا بد للآيه والخبر من مدلول يحصل للمجتهد الظن به، فيصير ذلك حكما له، ومن البعيد فى الغايه أن المصوبه ينكرون هذا المعنى أيضا ويقولون بذلك الأمر الغير المعقول الواضح، مع أنهم من أجله الاصوليين و المتكلمين، ولما استظهرنا منهم أنهم يقولون بوجود شىء فى الواقع يتفحص عنه المجتهد سواء أصابه و صار ذلك حكمه أو أصاب غيره و صار ذلك الغير حكمه، يندفع عنهم جمله مما أورد عليهم مثل الدور الذى أورد عليهم العلامة رحمه الله.

تقريره أن ثبوت الحكم على القول بالتصويب متوقف على العلم به، والعلم متوقف على ثبوته، ضروره تقدم ثبوت المعلوم على العلم بثبوته.

تقرير الدفع أن الحكم حينئذ و ان كان متوقفا على العلم، لكن العلم ليس متوقفا على ثبوت الحكم، بل على ثبوت شىء يتخيل منه الحكم.

ولا يخفى أن شبهه الدور إنما يرد على تقدير القول بكون رأى المجتهد محدثا للحكم، لا على تقدير الكاشفيه.

وكذا يندفع عنهم ما يقال من أنه يلزم على التصويب استعمال اللفظ فى معان كثيره بحسب آراء المجتهدين إذا اختلفوا باختلاف أنظارهم بملاحظه دليل لفظى.

وجه الدفع أن لهم أن يقولوا إنما يلزم ذلك لو كان اللفظ مستعملا فى جميع ما يفهمه منه كل مجتهد، وذلك غير مسلم. لم لا يكون اللفظ مستعملا فى واحد من الآراء و ما يفهمه الباقي خارج عن المستعمل فيه، إلا أنه حكمهم بدليل حجه ظن المجتهد، بل يمكن أن يكون المستعمل فيه خارجا عن الجميع.

نعم يرد عليهم أنه يلزم عدم ثبوت حكم من الأحكام الاجتهاديه فى حق من لم يجتهد و لم يقلد، و حينئذ فللمكلف أن يترك الاجتهاد و التقليد بالمره حتى لا يثبت فى حقه حكم أصلا و لا يكون معاقبا، إلا أن يقولوا بوجوب النظر و الاجتهاد أو التقليد

عن دليل قطعي، و عليه يثبت وجوب الاجتهاد أو التقليد و يعاقب على مخالفه هذا الحكم بالخصوص لوجود القاطع عليه و ليس محلا للتصويب بل المصوّبه قائلون بالتخطئه في مثله كما سبق، و مع ذلك فيه ما فيه.

أقول: الذبّ عن هذا الإيراد عنهم بأنّ الجاهل مكلف واقعا بالحكم الذي لو اجتهد أدّى نظره إليه، و إن لم يجتهد بعد أو لم يجتهد طول دهره، و يعاقب على ذلك، إلا أنّ ذلك إنّما يتمّ على فرض القول بكون الرأي كاشفا عن الحكم لا محدثا.

هذا تمام الكلام في تصوير قول المصوّبه.

ثمّ اختلف المخطئه بعد اشتراكهم في أنّ لله في كلّ واقعه حكما معينا أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه فمنهم من ذهب إلى أنّ الله جعل في كلّ واقعه حكما و نصب عليه حجّته قاطعه، و اختلف أصحاب هذا المذهب في معذوريّه المخطئ بعد بذل وسعه و عدم معذوريّته، و منهم بل المعروف بينهم على ما في الفصول أنّه جعل في كلّ واقعه حكما معينا و نصب عليه دليلا إمّا حجّته قاطعه أو أماره ظنيّه، و منهم من ذهب إلى أنّه لا يلزم أن يكون عليه دليل ظنيّ أو قطعي و الأقوى الأخير لجواز اتّكال الشارع على حكم العقل الحاصل لكلّ مكلف، فلو علم بالحكم عمل على طبقه، و إلاّ عمل بالبراءه أو الاشتغال هذا.

ثمّ استدلّ على القول بالتخطئه بوجوه:

الأوّل: إجماع الإماميّة من زمن الصحابه إلى يومنا هذا حتّى أنّه لم يحك من أحد قول نادر أو تردّد و توقّف، و كون ذلك إجماعا في المسأله الاصوليه لا الفرعيّه غير قادح، لأنّ الإجماع حجّه مطلقا في كلّ ما يترتب عليه حكم فرعي على ما تقرّر في محله، و يضاف إلى ذلك الإجماع العملي من المسلمين قاطبه، فإنّ الصحابه و التابعين قد أجمعوا على تخطئه المخالف، و قد نقل عنهم ذلك بطريق متواتر.

و فيه أنّه يمكن أن يكون هذا تخطئه في كيفيّة المستنبط بعد الاستنباط.

أقول: الظاهر، بل المتيقّن تخطئه بعضهم بعضا في الحكم، يدلّك على ذلك عنوان

مسأله خطأ الحاكم فى الحدود و الديات، و يحصل من تتبّع موارد تخطئه الصحابه بعضهم بعضا كتخطئه على و ابن عباس و غيرهما عمر فى مسأله العول و التعصيب و رجم الحامل و غيرها القطع بالتخطئه فى أصل الحكم، و أنّ حكم الله غيره، و موارد أكثر من أن يحصى.

الثانى: الأخبار المتواتره معنى المرويّه عن أهل البيت (عليهما السلام) الداله على أنّ الله فى كلّ واقعه حكما معينا يبيّنه لنيّه و يبيّن النبى لوصيّه و هو مخزون عند أهله من الأوصياء يجب على الناس أن يسألوا عنهم، و هذه الأخبار مذكوره فى الوسائل متفرقه فى مقدّمات العبادات و فى كتاب القضاء و الشهادات، و فى باب الحدود و غيرها، بل ربما يقال إنّ جميع الأخبار الوارده فى الأحكام الفرعيّه من [الطهاره إلى] الديات داله بسياقها على أنّ لله فى تلك الوقعه حكما معينا تحكى عنه الروايه، و ذلك ظاهر لمن تدبّر.

الثالث: ما استدللّ به فى الفصول من أنه قد تقرّر عند العدليّه أنّ أحكامه تعالى تابعه لمصالح واقعيّه فى موارد اللاحقه لذواتها أو لوجوه و اعتبارات طارئه عليها و إن كان لحوق تلك الأحكام لها مشروطه بعلم المكلف أو ما فى حكمه، و حينئذ فما من واقعه إلاّ و لها حكم معين يتوقّف تعلّقه بالمكلف على زوال جهله، و لا نغنى بالحكم الواقعى إلاّ ذلك.

و فيه أوّلا: أنّه مناف لمذهبه، من أنّ الأحكام تابعه لمصالح الأمر لا المأمور به.

و ثانيا: أنّ المصلحه و المفسده قد تختلف بالوجوه و الاعتبار كما صرّحوا به، فيجوز صيروره صاحب المصلحه بالنسبه إلى العالم ذا مفسده بالنسبه إلى الجاهل و من أداه الأماره على خلاف الواقع الأوّل و بالعكس.

الرابع: أنّه يلزم على القول بالتصويب الجمع بين المتنافيين و هو قطعه بالحكم ما دام ظانا به و لا ريب أنّ القطع و الظنّ متنافيان، و لا يلزم المخطئه لأنّ متعلّق الظنّ عندهم هو الحكم الواقعى و متعلّق القطع هو الحكم الظاهرى.

وقد ظهر ضعف هذا الدليل بما مرّ سابقا من أنّ المصوّبه لا ينكرون وجود شيء يحكى عنه الدليل و الأما ره و إن لم يكن ذلك حكما للمجتهد إلا إذا وافقه رأيه، فمتعلّق الظنّ ذلك الشيء و متعلّق القطع الحكم فاختلف مورد هما.

الخامس: ما ذكره العلامة من أنّ الاختلاف فى الحكم يتبع الاختلاف فى اعتقاد رجحان إحدى الأمارتين على الأخرى و لا يخلو إمّا أن يكون لإحداها رجحان على الأخرى أو لا، فإن كان الأوّل كان القول برجحان المرجوح خطأ و إن كان الثانى كان كلّ من الاعتقادين خطأ، و كيف كان فلا يكون كلّ واحد مصيبا.

و فيه أن الحكم على القول بالتصويب تابع لاعتقاد الرجحان لا الرجحان الواقعى كما صرّح به فى أوّل استدلاله، و حينئذ فيجوز أن يكون اعتقاد الرجحان على طرفى النقيض و يتبعه الحكم، فلا محذور.

السادس: ما ذكره العلامة أيضا و هو أنّ المجتهد إمّا أن يكون مكلفا بالحكم عن الدليل أو لا، و الثانى باطل لأنّه إن كان مكلفا بحكم معيّن فى الواقع كان تكليفا بالمحال، و إن كان مكلفا بحكم لا- على التعيين كان قوله فى الدين بمجرّد التشهّى و هو فاسد، فتعيّن الأوّل، و حينئذ فالدليل إن كان خاليا عن المعارض كان تاركه مخطئا و إن كان له معارض فإن ترجّح أحدهما على الآخر كان الأخذ بالآخر مخطئا، و إن تساويا كان الأخذ بكلّ منهما مخطئا لتعيينه ما ليس بمتعين، و على التقديرين لا يكون الجميع مصيبا- انتهى -

و فيه أنّه يمكن كون المجتهد مكلفا بالحكم عمّا يكون دليلا عنده، لا عن الدليل الواقعى حتّى يلزم المحذورات المذكوره، و حينئذ يمكن أن يكون كل مجتهد مصيبا لكون حكم كلّ واحد عن ما هو دليل عنده هذا.

فعلم أنّ الصحيح من الأدلّه المذكوره هو الوجهان الأوّلان، و فيهما كفايه، و علم بذلك بطلان القول بالتصويب بالبديهة، فلا حاجة إلى ردّ أدلتهم مفضّلا، لأنّا نعلم بطلانها إجمالا، إلاّ أنه لا بأس بالإشاره الإجماليّه إليها و إلى أجوبتها.

فنعول: استدلل للقول بالتصويب بوجه ثلاثة:

الأول: أن الله تعالى أخبر بكفر من لم يحكم بما أنزل الله وفسقه في قوله تعالى:

وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ (١) وقوله: وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ (٢) فلو لم يكن كل مجتهد مصيبا كان المخطئ منهم كافرا و فاسقا، لأن ما حكم به غير ما أنزل الله، والثاني باطل بالإجماع فكذا المقدم.

و فيه أولا: أنه منقوض بالمخطئ بالنسبة إلى الأحكام التي عليها دليل قاطع، لأنهم وافقونا في القول بالتخطئه فيها.

و ثانيا: أن ما أنزل الله أعم من الأحكام الواقعيه و الظاهريه.

الثاني: قوله (صلى الله عليه و آله): أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم [اهتديتم]، فلو لم يكن جميع المختلفين من الصحابه مصيبا لم يكن الاقتداء بأيهم هدى، بل كان الاقتداء بالمخطئ منهم ضلالا.

و فيه أولا: منع صحه الروايه، بل الظاهر أنه من الموضوعات (٣)، و غرضهم من وضعها منع انحصار الهدى في متابعه على (عليه السلام) في مقابل قوله (صلى الله عليه و آله): أقضاكم على (٤).

و ثانيا: منع انحصار الهدى بالاقتداء بالأحكام الواقعيه، بل أعم منها و من الأحكام الظاهريه التي تثبت في الشرع و جوب متابعتها و لو تخلف عن الواقع.

و ثالثا: أن الظاهر من الخبر حججه قول الصحابي في نقله عن النبي (صلى الله عليه و آله):

لا- حججه رأيه في اجتهاده بقريته التشبيه بالنجوم فإن النجوم جميعا مشتركه في إراءه الأمر الواحد، فكذا الصحابه مشتركون في حكاية الحكم الواحد عن النبي، و الغرض توثيقهم و دفع اتّهامهم بالكذب.

ص: ٢٤٥

١-١ - المائده: ٤٥

٢-٢ - المائده: ٤٤

٣-٣ - راجع الرسائل العشر في الأحاديث الموضوعه في كتب السنه للسيد على الحسيني الميلاني ص ٩-٥٩

٤-٤ - احقاق الحق: ٣٢١/٤ و ٣٧٠/١٥

الثالث: أنه لو أخطأ المجتهد لزمه العمل بمقتضى ظنه، وحينئذ فإما أن يلزمه ذلك مع بقاء الحكم الواقعي فى حقه، فيلزم التكليف بالمحال أو اجتماع الضدين، وكلاهما محال، أو بدونه فيلزم أن يكون العمل بالحكم بالخطاء واجبا و بالصواب حراما و هو محال.

و الجواب بعد النقض بالأحكام التى عليها دليل قاطع، أن بقاء الحكم الواقعي مع لزوم العمل بمقتضى ظنه لا يلزمه منه سوى مخالفته الحكم الواقعي، و قد مرّ مفضيلا جواز ذلك فى جواب ابن قبه، و ليس ذلك من التناقض أو اجتماع الضدين، و إنما يلزم ذلك على فرض التسليم لو كان الحكمان منجزين.

و انتصر لهذا القول فى الفصول بوجوه آخر ضعيفه ثم أجاب عنها،

منها أخبار البراءة مثل «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١)، و قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا (٢)، و قوله (صلى الله عليه و آله): «رفع عن امتي ما لا يعلمون» (٣)، و قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (٤)، إلى غير ذلك ممّا استدل به للبراءة الأصلية، فإنّها تدلّ على أنّ الأحكام الثابتة للعالمين مرفوعة عن الجاهل.

و فيه أولًا: أنّها معارضة بالأخبار الدالّة على اشتراك التكليف بين سائر المكلفين، مثل قوله (صلى الله عليه و آله): «حكى على الواحد حكى على الجماعة» (٥)، و قوله: حكم الأولين و الآخرين سواء، و غيرها ممّا أشرنا إليه فى دليل المختار، و مقتضى الجمع بين الطائفتين أن يحمل الأوله على رفع التنجز بالنسبة إلى الحكم الواقعي و ثبوت الحكم الظاهري المنجز.

و ثانيا: أنّ الظاهر من سياقها أنّ للجاهل أيضا حكم ثابت فى الواقع و قد جهل به،

ص: ٢٤٦

١-١) - التوحيد: ٤١٣

٢-٢) - الطلاق: ٧

٣-٣) - التوحيد: ٣٥٣

٤-٤) - الفقيه: ٣١٧/١

٥-٥) - عوالى اللثالى: ٩٨/٢ و ٤٥٦/١

فهو موضوع عنه من حيث العقاب عليه لا مطلقاً، وإلا فلا معنى لرفع حكم العالم عن الجاهل، فإنه مرتفع بعدم موضوعه.

وقد أجب عنها في الفصول بأن التكليف الواقعي ليس تكليفاً فعلياً بل تكليف شأنى فتسميته تكليفاً مجازاً في الحقيقة، والتكليف المنفى عن الجاهل هو التكليف الفعلى لا- الشأنى، لأنه تكليف حقيقه، واللفظ يحمل على حقيقته عند عدم قرينه المجاز، قال: وبالجملة فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذى يتعلّق بالمكلف تعلّقاً فعلياً بشرط علمه به، وليس فى هذه الوجوه ما يدلّ على نفى ذلك- انتهى (١)-

وفيه أنّ هذا المعنى عين التصويب كما سيأتى من المصنّف فى القسم الثانى من أقسام الموضوعيّة فهذا كَرّ على ما فر منه، بل التحقيق أنّ الأحكام الواقعيّة أحكام فعليّة و تكاليف حقيقيّة وإن كانت غير منجزه بمعنى عدم ثبوت العقاب على مخالفتها و كون المكلف معذوراً بالنسبة إليها، ويأتى تمام الكلام فى ذلك إن شاء الله. نعم لو كان المراد بالحكم الواقعي شأنى الحكم كما زعمه تمّ الجواب.

و يرد على أصل الاستدلال بأخبار البراءة أنّ مدلول الكلّ رفع الأحكام الواقعيّة الثابته للعالم عن الجاهل بها، ولا يثبت بذلك مدعى الخصم من كون ما ظنّه المجتهد حكماً واقعياً له على ما يقوله أهل التصويب من أنّ حكم الله تابع لآراء المجتهدين، فإنّ ذلك يحتاج إلى مثنونه زائده كما لا- يخفى، نعم قوله تعالى: لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلاّ ما آتاها (٢) يمكن أن يستفاد منه النفي و الإثبات معاً، فإنّ ما ظنّه المجتهد ممّا آتيتها فهو مكلف به، و أيضاً قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» لا يرتبط بما نحن فيه على التحقيق، لأنّ معناه كلّ شيء لم يرد من الشرع فيه حكم فهو مطلق لا حكم له حتّى يرد فيه نهى، أى حكم، و النهى كناية عن مطلق الحكم، و ليس معناه أنّ كلّ شيء لم يصل إلينا فيه حكم فهو مطلق حتّى يصل فيه حكم، و الاستدلال ناظر إلى المعنى

ص: ٢٤٧

١-١) - الفصول: ٤٠٨

٢-٢) - الطلاق: ٧

الثانى و هو خلاف الظاهر، اللهم إلا- أن يقال إن الاستدلال بالخبر على مذاق من يجعله من أدله البراءة الأصليّة، و منهم المصنّف، فإن كان مناقشه فمحلّه هناك فتأمل جيدا.

قال فى الفصول فى بيان الجواب عن هذه الروايه ما لفظه: و كذلك إباحه الأشياء عند عدم بلوغ النهى لا يفيد إباحتها عند عدم بلوغه، بل مفهومها انتفائها عنده- انتهى (1)- لعلّه يريد بذلك أن الإباحه عند عدم بلوغ النهى لا يدلّ على عدم التكليف بالنهى مشروطا بالعلم، حتّى ينافى ثبوت الحكم الواقعى و هو الحكم المشروط بالعلم على ما ذكره مرارا، و فيه ما لا يخفى.

و قد ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مجال للاستدلال على المطلوب بالبراءه العقلية أعنى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، لأنّ مجرد رفع العقاب لا يستلزم نفي حكم و لا إثبات حكم، و لذا لم يذكره صاحب الفصول فى عداد ما ذكره.

و منها التكليف أمر جعلى و فعل اختيارى يتوقّف صدوره عن المكلف الحكيم على فائده، و حيث إنّ المكلف لا يعلم به لا فائده فى وضعه و إحداثه فى حقّه، لظهور أنّ ثمره التكليف إنّما هى الاختيار و الحثّ على فعل الجميل و ترك القبيح، و لا يتصور ترتّب شيء من ذلك على تقدير عدم العلم.

و منها أنّ التكليف عند العدليه مشروط بالقدره على الامتثال، و حيث لا علم لا قدره على الامتثال فينتفى التكليف، لأنّ المشروط عدم عند عدم شرطه.

و منها أنّ الأمر بالشىء المشروط مع علم الأمر و المأمور بانتفاء شرطه ممتنع عند معظم الاصوليين و المقام منه إذ التقدير علم الأمر بعدم علم المأمور به، و علم المأمور بعدم علمه بما خالف مؤدّى نظره على تقدير ثبوته واقعا.

ثمّ أجاب صاحب الفصول عن الوجوه الثلاثة العقلية على مذاقه فى معنى الحكم

ص: ٢٤٨

أما عن الأول فبأنّ التكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا، بل مشروط بعلم المكلف به، فحيث لا علم لا تكليف، لكن شأنيّه التكليف متحقّقه في حقّه إذ ليست شأنيته مشروطه بفعليته العلم، بل بشأنيته، وهذا التكليف الشأني لازم لما دلّ على فعليته التكليف في حقّ العالم، فإنّه إذا ثبت حكم في المكلف الواجد للشرط لزم منه ثبوته في حقّ الفاقد للشرط مشروطا بكونه واجدا له، ولا حاجة إلى وروده في حقّ غير العالم بخطاب مستقلّ حتّى يلزم منه اللغو و العبث.

قال: و بهذا يظهر الجواب عن الوجه الثاني أيضا، إذ التكليف المشروط بفعليته العلم إنّما هو التكليف الحقيقي أعني التكليف الفعلي دون مطلق التكليف.

و أمّا عن الثالث فبأنّ البحث هناك عن الأوامر الاستقلاليّه دون اللازمه على وجه التبعية لخطابات آخر و توضيح ذلك أنّ الشارع إذا أراد من العالم بالأحكام العمل بحسب مقتضياتها فقد أراد ذلك من الجاهل بها أيضا بشرط علمه بها، بمعنى أنّ الجاهل لو صار عالما كان العمل بتلك المقتضيات مراده منه.

ثمّ أورد على نفسه بقوله: فإن قلت: العلم شرط من شرائط التكليف كالقدره، فإذا كان التكليف المشروط بالعلم عند عدمه تكليفا واقعيّا و عدمه ظاهريّا، كان التكليف المشروط بالقدره عند عدمها تكليفا واقعيّا و عدمه ظاهريّا، فيلزم أن يكون الحجّ مثلا واجبا واقعيّا في حقّ العاجز و غير المستطيع، و غير واجب عليهما في الظاهر، مع أنّ فساده ظاهر.

ثمّ أجاب عنه بما ملخصه: إنّ لشرط العلم خصوصيّة يمتاز بها من بين سائر شرائط التكليف من البلوغ و العقل و القدره، و تلك الخصوصيّة هي أنه يصدق فوت الفعل في حقّ فاقد العلم، فيترتب عليه حكم القضاء، بخلاف باقي الشرائط ثمّ أشار إلى ورود اعتراض على ما اختاره من تفسير الحكم الواقعي بالحكم الشأني المشروط بالعلم، و حاصله أنّه يلزم على هذا عدم تعيّن الحكم الواقعي في واحد، بل

يكون متعدداً بتعدد الأحكام الفعلية في الواقعه بالنسبه إلى المجتهدين المختلفين في علمهم، فإن من علم بشيء فهو تكليف فعلي في حقه، و تكليف شأني بالنسبه إلى الجاهل، فيتعدد الحكم الواقعي حسب تعدد آراء المجتهدين.

ثم أجاب عن ذلك بالفرق بين كون العلم شرطاً للتكليف أو سبباً، والمراد بالحكم الواقعي ما يكون العلم شرطاً لثبوته، لا ما يكون سبباً و حينئذ فالعالم المصيب ينتزع من تكليفه تكليف آخر للجاهل مشروطاً بحصول العلم، و العالم المخاطئ لا ينتزع من تكليفه تكليف آخر للجاهل، لأن علمه سبب للتكليف لا شرط.

ثم قال ما لفظه: و تحقيق ذلك أن أحكام الشرع تابعه لحسن تشريعها، و هو قد يستند إلى جهه علم المكلف به، و قد يستند إلى جهه اخرى مشروطاً بعلمه به فإن من معظم جهات التشريع حسن الفعل و قبجه، و هما كما يلحقان الفعل لجهات لا حقه به مقتضيه إياهما بشرط العلم، كذلك قد يلحقان الفعل به بمجرد العلم، فإن القبيح قد يحسن لعلم الفاعل بحسنه، و يقبح الحسن لعلم الفاعل بقبحه، فالأحكام الواقعيه هي الأحكام اللاحقه لمواردها لجهات مقتضيه لها بشرط العلم، و الأحكام الظاهريه هي الأحكام اللاحقه لمواردها بجهه العلم، و لا ريب أن الحكم الواقعي بهذا المعنى متعين في كل واقعه لا يختلف بحصول العلم و عدمه، و إن توقّف فعليته على حصوله - انتهى (١).

و في كلامه أنظار أمياً أولاً: فلما مرّ سابقاً من أن كون المراد بالحكم الواقعي شأنيه الحكم هو عين التصويب الباطل، لأن شأنيه الحكم ليس بحكم و لا ينكرها أهل التصويب.

و أما ثانياً: فلائّه يلزم على مقالته عدم معقوليه القضاء بالنسبه إلى الجاهل، لأنه تدارك الواجب في الوقت في خارج الوقت، فإذا لم يكن في الوقت سوى شأنيه

ص: ٢٥٠

الوجوب لا- الوجوب الفعلي، فلا- معنى للتدارك، إذ لا يتصور تدارك الحكم المعدوم بالمره، وإن كان قابلا للتحقق لو حصل شرطه.

و أمّا ثالثا: فلأنّ ما أورده على نفسه من لزوم كون العاجز و غير البالغ و غير العاقل مكلفا بالتكليف الواقعي يعني التكليف المشروط بالقدرة و البلوغ و العقل و ارد عليه، و ما أجب عنه من الفرق بين خصوص شرط العلم و باقى الشروط بصدق الفوت بالنسبه إلى الفاقد فى الأوّل دون غيره مدفوع، بأنّه إن اريد صدق فوت مصلحه الواجب فلا ريب أن الفاقد لسائر الشرائط أيضا يصدق فوت المصلحه بالنسبه إليه، و إن اريد فوت الواجب فى حقّ الجاهل دون فاقد سائر الشرائط فهو ممنوع أشدّ المنع.

و أمّا رابعا: فلأنّ الاعتراض الذى أورد على نفسه من لزوم عدم تعيين الحكم الواقعي فى واحد معيّن و ارد عليه، و ما ذكره فى دفعه لا محصّل له، لأنّ كون الجاهل مكلفا بشرط العلم فكذلك شأنى من غير فرق أصلا، هذا مضافا إلى أنّ جعل العلم شرطا للحكم بالنسبه إلى المجتهد المصيب، و سببا للحكم بالنسبه إلى غيره كما بينه تحكّم، بل الحال فى الكلّ سواء.

اللهم إلّا- أن يقال بأنّ غير المصيب موضوع حكمه نفس علمه إذ لا خطاب فى حقّه سوى خطاب وجوب العمل بالعلم، بخلاف المصيب فإنّ له خطاب بوجوب أصل الفعل كالصلاه و الصوم و لكن بشرط العلم، فحصل الفرق.

و لما لم يتمّ جواب صاحب الفصول عن الوجوه الثلاثه العقليه فنقول فى الجواب:

أمّا عن الأوّل فبأنّه يكفى فى عدم اللغويه ثبوت الإعادة و القضاء بعد حصول العلم فيما بعد، و لو فرض عدم حصول العلم فيما بعد أيضا إلى أن مات جاهلا يكفى المنفعه المصلحه النوعيه فى أطراد التكليف، و لا يحتاج إلى حصول الفائده لكل مكلف.

و أمّا عن الثانى فبمنع كون العلم شرطا فى أصل التكليف و إنّما هو شرط فى مقام

التنجز و صحه العقاب عليه، فإنه يصح إنشاء الحكم متعلقا بسائر المكلفين العالم منهم و الجاهل لحكمه مقتضيه لذلك، غاية الأمر قبح عقاب الجاهل على مخالفته دون العالم، و يشهد بذلك صحه الأمر الغائب كقوله: ليفعل زيد مع تحقق التكليف حقيقه بنفس هذا الخطاب.

و ما ذكره المستدل من إرجاع شرطيه العلم إلى شرط القدره بقوله و حيث لا علم لا قدره على الامتثال.

ففيه-مضافا إلى منع رجوع شرط العلم إلى شرط القدره على ما بين في محلّه، من أنّ العلم لا- يؤثر في القدره، و أنّ الجاهل بالمأمور به قادر عليه، و لذا ربّما يفعله اتفاقا لدواعٍ أخرى،-أنا نلتزم باللازم و ندعى جواز تكليف غير القادر أيضا لو كان مشتملا على المصلحه، و لا قبح فيه بعد فرض المصلحه.

فإن قلت: فعلى هذا البيان ما أورده صاحب الفصول من لزوم ثبوت الأحكام الواقعيه بالنسبه إلى العاجز ينهض قائما بل يصح عليه القول بثبوت الأحكام الواقعيه للمجنون و غير البالغ و العاجز كالجاهل طابق النعل بالنعل، و يكون تنجزها مشروط بالبلوغ و العقل و القدره كما أنّه مشروط بالعلم

قلت: إن اريد من الملازمه معقوليه ثبوت الأحكام الواقعيه بالنسبه إلى غير القادر و غير البالغ و المجنون كما في الجاهل فلا نسلم بطلان اللازم، و نلتزم به، و إن اريد ثبوت الأحكام الواقعيه فعلا في حقّ العاجز فلا نسلم لزومه، و السرّ أنّ شرط البلوغ و العقل و القدره قد اخذت في موضوع المكلف شرعا و قد ثبت ذلك بالإجماع و النصوص الدالّه على رفع القلم عن فاقدها، فكأنّ الشارع قال: يجب على البالغ العاقل القادر كذا، و يحرم عليه كذا، و يستحب كذا، و هكذا، و هذا بخلاف شرط العلم، فإنّ قضيته شرطيته بحكم العقل، و هو لا- يحكم باشتراط التكليف به إلا- في مقام التنجز و صحه العقاب عليه، و نحن نقول به، نعم قد يؤخذ العلم موضوعا و ينتفى التكليف بانتفائه كمانعيه استصحاب النجاسه المعلومه في الصلاه و نحوه من أمثله

القطع الموضوعي، كما أنه قد يؤخذ التكليف غير مقيّد بالقدره كما نقول به في المتزاحمين، فإنّ الخطاب الواقعي بالنسبه إليهما فعلى، غايه الأمر عدم صحّه العقاب على ترك أحدهما لمانع العجز دون الآخر، و من هنا نقول: لو كان أحدهما المعين أهمّ وجب مراعاته بحكم العقل و الشرع بلزوم تقديمه على غير الأهم و[لو]خالف المكلف بإتيان غير الأهم و ترك الأهم كان ذلك صحيحا منه و ممثلا به، و إن عوقب على ترك تقديم الأهم، و هذا من أعظم الشواهد على أنّ سلب التكليف الواقعي عن غير القادر ليس من جهه القبح أو عدم المعقوليه، و إلاّ لم يقع في هذه الموارد، بل من جهه أخذ القدره جزءا للموضوع شرعا كما ذكرنا.

و مما ذكرنا ظهر جواب الوجه الثالث أيضا و هو قبح أمر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط، توضيحه أنّه إن اريد به قبح التكليف الواقعي مع العلم بانتفاء شرط العلم فلا- نسلم ذلك، لمنع كون العلم شرطا للتكليف الواقعي كما مرّ بيانه، و إن اريد به قبح التكليف الفعلي المنجز مع العلم بانتفاء شرط علم المكلف به فهو مسلّم، إلاّ- أنّا لا- نقول بثبوت التكليف الكذائي في حقّ الجاهل، لأنّه معذور

١٩٣-قوله: و قد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم و الجاهل الأخبار و الآثار. (ص ٤٤)

أقول: هذا إشاره إلى دليل وجود الحكم الواقعي بالمعنى المذكور بعد فرض معقوليته و بطلان التصويب على ما مرّ بيان ذلك، و نقول هنا أيضا في معقوليته إنّا إذا رجعنا وجداننا نجد أنّه يجوز أن يخاطب السيّد عبيده جميعا بخطاب عامّ و يكلفهم بشيء سواء العالم منهم و الجاهل لمصلحه يقتضى ذلك، و لا يعاقب الجاهل على المخالفه، و إن ترتّب عليه فائده القضاء و الإعادة، و لا قبح فيه بعد فرض كونه مقتضى الحكمه و المصلحه، و في وقوعه بعد فرض المعقوليه أنّه يدلّ عليه الأخبار الكثيره و لعلّها متواتره بالمعنى الدالّ على أنّ حكم الأولين حكم الآخرين، و أنّ لله في كلّ

واقعه حكما معينا مخزوننا عند أهله و جملة من هذه الأخبار المذكورة في الوسائل متفرقة في أبواب القضاء و الحدود و الأمر بالمعروف و غيرها.

و يدلّ عليه أيضا إطلاقات أدلّه الأحكام الشاملة بمدلولها اللفظي لجميع المكلفين حتّى الجاهل منهم، و من هنا نقول بأنّ الكفّار مكلفون بالفروع و أنّهم يعاقبون عليها مع جهلهم بها، و لو نوقش في انصراف إطلاقات أدلّه التكليف عن الجاهل كفى في ذلك عموماتها مثل «يا أيها الناس و يا أيها الذين آمنوا افعلوا كذا» مثلا، مع أنّا في غنى عن ذلك بانعقاد الإجماع المحقّق قولا من الإماميّة و عملا من المسلمين طرّا كما سبق. فتأمّل.

١٩٤-قوله:الثاني أن يكون الحكم الفعلي تابعا لهذه الأماره.(ص ٤٤)

أقول:قد مرّ أنّ هذا الوجه مختار صاحب الفصول، و أنّه يرجع إلى التصويب الباطل ببيان مستوفى، و يبقى ثالث الوجوه المذكوره في المتن في القسم الثاني أعنى الموضوعيه، و ثاني الوجهين اللذين زدناهما في الأقسام في ذيل شرح الوجه الأوّل مع وجوه القسم الأوّل أعنى الطريقيه بأسرها موافقا للقول بالتخطئه.

ثمّ بعد ما أثبتنا أنّ الحقّ هو القول بالتخطئه فنقول:أظهر الوجه المتصوّر هو القول بالطريقيه المحضه بالنسبه إلى جعل الأمارات مع كون المصلحه في الجعل لا في مؤدّى الأماره، يشهد بذلك ظواهر أدلّه حجّيه الأمارات فيستفاد منها أنّ خبر العادل و ظاهر الكتاب و غيرها حاكيه عن الحكم المجعول لمتعلقاته.

فإن قلت:لازم هذا الترجيح أن لا يكون مؤدّى الأماره حكما أصلا إذ لا يستدرك الطريق المحض سوى نفس الواقع على تقدير المصادفه، و على تقدير عدم المصادفه يكون سلوك الطريق لغوا صرفا لا يترتب عليه شيء أصلا، فلا يكون حكما مع أنّه قد سبق في بيان رفع التناقض المورد في المقام في شرح كلام ابن قبه اختيار أنّ مؤدّى الأماره أحكام شرعيه في قبال الأحكام الواقعيه فكيف التوفيق.

قلت: يمكن أن يكون المراد بالحكم الظاهري ما لا- مندوحه عنه للمكلف في مقام العمل، و يلزمه مراعاته بحيث لم يسمع منه الاعتذار في تركه، و هذا المعنى يجامع الطريقيه بالمعنى المذكور بالنسبه إلى الواقع كما لا يخفى فتدبر.

١٩٥-قوله: و الفرق بينه و بين الوجه الأوّل بعد اشتراكهما في عدم ثبوت الحكم الواقعي. (ص ٤٤)

أقول: محصّل الفرق أنّ الظنّ في الوجه الأوّل محدث للحكم مطلقاً سواء كان ذلك الحكم موافقاً لحكم العالم أو مخالفاً، بخلاف الظنّ في هذا الوجه، فإنّ الظنّ الموافق كاشف عن الحكم الواقعي الاقتضائي، و الظنّ المخالف مانع عن فعلية الحكم الاقتضائي و محدث للحكم الفعلي على خلافه.

و قد يفرق بوجه آخر و هو أنّ اختلاف الحكم في الوجه الأوّل بحسب اختلاف الموضوعات العرضيه من أوّل الأمر، فالظانّ بالجوب مثلاً حكمه الجوب، و الظانّ بالحرمة حكمه الحرمة، و الظانّ بالندب حكمه الندب، و هذا بخلاف الاختلاف في الوجه الثاني فإنّ موضوع الحكم الاقتضائي متحد بالنسبه إلى الجميع، و يشاركه الظانّ بالوفاق.

نعم لو حصل الظنّ للآخر و صار ذلك مانعاً عن اقتضاء المقتضى تحقّق موضوع آخر في طول الأوّل للحكم المخالف الأوّل.

١٩٦-قوله: نعم كان ظنّه مانعاً عن المانع و هو الظنّ بالخلاف. (ص ٤٤)

أقول: فيه مسامحه واضحه لأنّ الظنّ بالحكم الموافق للحكم الاقتضائي ليس مانعاً عن المانع الذي هو الظنّ بالخلاف، حتّى يكون الظنّ بالوفاق مانعاً عن تأثيره، لعدم إمكان حصول الظنّ على طرفي النقيض. إلا- أن يقال إنّ مراده أنّ الظنّ بالوفاق مانع عن حصول الظنّ بالخلاف، و لو قال بدل قوله: «نعم كان ظنّه كاشفاً عن عدم

حصول المانع و هو الظنّ بالخلاف» كان أظهر.

١٩٧-قوله:الثالث أن لا يكون للأماره القائمه على الواقعه تأثير فى الفعل...

(ص ٤٤)

أقول:كون إيجاد العمل على طبق الأماره مشتملا على المصلحه يحتمل أمرين:

الأول:أن تكون المصلحه فى ذلك العنوان العامّ أى العمل على طبق الأماره الذى ينطبق على مصاديقه كفعل الجمعه فى مثال مفروض المتن،فالجمعه حينئذ و إن لم تكن مشتمله على المصلحه بعنوانها الأخصّ لكنّها مشتمله على المصلحه بعنوانها الأعمّ

الثانى:أن تكون المصلحه فى العنوان الثانوى لذلك العنوان العامّ أعنى عنوان تطبيق العمل على مؤدّى الأماره،و هو العنوان الذى ينتزع من العنوان الأوّلى كالتأديب و الضرب.

و ثانى الوجهين أظهرهما فى النظر و إن كان عباره المتن أظهر فى الأوّل فلاحظ.

١٩٨-قوله:إلا أنّ العمل على طبق تلك الأماره و الالتزام به.(ص ٤٤)

أقول:هكذا يوجد فى النسخ القديمه،و فى بعض النسخ المتأخره قد أقحم لفظ الأمر بين «أنّ»و اسمها،هكذا:إلا أنّ الأمر بالعمل على طبق الأماره-إلى آخره-و كذا فى كلّما عبّر بمثل هذه العبارة فيما بعد زيد لفظ«الأمر»و هو ناظر إلى جعل المصلحه فى الأمر دون المأمور به،و لا يخفى أنّ الصحيح هو الأوّل بشهاده قوله فيما بعد و تلك المصلحه لا بدّ أن يكون ممّا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع-إلى آخره-إذ لا ريب أنّ مصلحه الأمر لا يتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع،و لا يلزم أن يكون للأمر مصلحه راجعه إلى المكلف،و لكن لو جعلنا الأمر تابعا لمصلحه المأمور به فلا بدّ من أن يكون فى المأمور به و لو بعنوانه الثانوى أو العنوان الأعمّ من

ص:٢٥٦

عنوان الحكم الواقعي الأولى مصلحه فيتدارك بها ما يفوت من مصلحه الواقع، و يتضح ما ذكرنا بملاحظه كلام المتن إلى آخر المبحث فتدبر

١٩٩-قوله:و إلا كان تفويتا لمصلحه الواقع و هو قبيح.(ص ٤٤)

أقول:لا نسلم قبح تفويت المصلحه على المكلف من غير تدارك مطلقا،بل القدر المسلم على القول بأن الأحكام تابعه للمصالح و المفسد أن الشارع لم يجعل الأحكام جزافا،بل جعلها موافقه للمصلحه النوعيه فى الأمر أن فى الأمور به،فإذا اقتضت المصلحه النوعيه جعل أماره مثلا. و لكن لزم من هذا الجعل فوات مصلحه فى حق واحد من المكلفين بها،لم يكن هذا الجعل قبيحا بوجه،فلا يلزم على الشارع تدارك المصلحه الفائته على ذلك الشخص.

٢٠٠-قوله:فإن قلت:ما الفرق بين هذا الوجه الذى مرجعه... (ص ٤٤)

أقول:فى هذا السؤال و الجواب(كذا)لكمال وضوح الفرق بين الوجه الثانى و الثالث،بحيث لا يكون محلا للتوهم، كيف و الحكم تابع للأماره فى الوجه الثانى و مع قطع النظر عن الأماره ليس سوى المقتضى و الشائيه،و فى الوجه الثالث هنا حكمان أحدهما متعلق بنفس الفعل،و ثانيهما متعلق بتصديق العادل،و بتطبيق العمل على الأماره.

٢٠١-قوله:و معنى الأمر بالعمل على طبق الأماره الرخصه فى وجوب ترتيب أحكام الواقع.(ص ٤٥)

أقول:لا- بأس بأن نشير إلى أن العمل بمؤدى الأماره يقتضى الإجزاء أم[لا] بالنسبه إلى جميع الصور المصوره الطريقيه منها و الموضوعيه.

ص:٢٥٧

فنقول: أمّا وجوه الطريقيّيه الثلاثه أو الستّه على ما ذكر فعدم الإجزاء فيها ظاهر، لأنّ معنى أخذ الأماره بملاحظه محض طريقيّتها أنّه على تقدير التخلف عن الواقع يكون لغوا محضاً، كما أنّ الإجزاء في الوجهين الأوّلين و وجوه الموضوعيّة، بل على الوجه الثالث الذى زدناه في أقسام التصويب واضح لا ستره فيه، لأنّ الفرض أنّ الحكم الواقعي و الظاهري منحصر في مؤدّى الأماره، فلا يتصوّر عدم الإجزاء، و يبقى الإشكال في ثالث وجوه الموضوعيّة و الوجه الآخر الذى زدنا هناك و هو القول بتعدّد الحكم أحدهما واقعي و الآخر ظاهري فنقول: القول بالإجزاء فيهما مبنيّ على إثبات مقدّمتين:.

الأولى: أنّ جعل الأماره يقتضى وجوب العمل عليها و ترتيب آثارها ما دامت قائمه حتّى لو انكشف الخلاف لم ينقض آثارها إلّا بالنسبه إلى ما بعد الانكشاف، و إلّا فلو قيل بأنّ انكشاف خلاف الأماره يسقط حكمها من أوّل الأمر كما سترى في عباره المتن اختياره فلا وجه للقول بالإجزاء.

و الأقوى ثبوت هذه المقدّمه، لأنّه الظاهر من أدله حجّيه الأمارات على القول بالموضوعيّة، لكن لا يثبت بمجرد ثبوت هذه المقدّمه الإجزاء، لأنّ المفروض أنّ هناك حكم واقعي لم يمتثل، غايه الأمر أنّ المكلف كان معذوراً بالنسبه إليه ما دام جاهلاً.

الثانيه: أنّ يدعى أنّ جعل الأماره يقتضى كون مؤداه بدلاً عن الواقع، بحيث يستدرّك منها كلّما يستدرّك من الواقع بجعل الشارع، و ليست الدعوى كلّ البعيد، فإن قيل بها يلزمه الإجزاء، و إلّا:

فلو قيل بأنّ مؤدّى الأماره مشتمل على المصلحه في نفس المؤدّى كما هو ظاهر المتن يقال بالإجزاء أيضاً، لأنّه و إن لم يستدرّك الواقع و لا بد له إلّا أنّ مصلحته مستدرّكه، فلو بقي كان حكماً بلا مصلحه و هو باطل إلّا أن يقال بأنّ اعتبار المصلحه

فى موضوع الحكم الواقعى من قبيل الحكمه التى لا يلزم اطرادها، لا العله و فيه ما فيه.

و إن قيل بأن المصلحه فى الأمر بالعمل بمؤدى الأماره لا فى نفسه فلازمه عدم الإجزاء.

و هناك فرع لطيف متفرع على القول بالإجزاء على الوجه المذكور، و هو إن أدت الأماره إلى استحباب شىء، و تركه المكلف اعتمادا على جواز ترك المستحب، ثم تبين وجوبه، لا- يجب عليه تداركه، لأن مقتضى بدليه حكم استحباب الشىء للحكم الوجوبى الواقعى أن يترتب على من لم يخالف مؤدى الأماره ما يترتب على الواقعى.

هذا كله بالنظر الجلى (كذا) و أما بالنظر الدقيق فيمكن القول بالإجزاء فى جميع الأقسام المتصوره حتى الطريقيه الصرفه، و الدليل على ذلك أن المكلف معذور فى ترك الواقعى بجميع الصور، و يستكشف من ذلك أن الشارع رفع اليد عن الواقعى على تقدير الأماره، و الشاهد على ذلك أنه لو تخلف الأماره عن الواقعى و لم ينكشف أصلا طول العمر فلا محيص من القول بأن الشارع رفع اليد عن الواقعى بلا بدل على القول بالطريقيه، فهكذا نقول فى صورته الانكشاف بلا تفاوت.

أقول: يمكن أن يقال: إن المعذوريه عن الحكم الواقعى مطلقا مشروطه فى نظر العقل بعدم انكشاف الواقعى أصلا لا أولا و لا آخرا فلو علم بالواقعى (و لو بوجه) و فى وقت فلا يعذر بقدر ما يمكن استدراكه. و أيضا لو كان حكم الإجزاء بهذا الوجه صحيحا لزم الحكم به بالنسبه إلى الموضوعات بعد كشف الخلاف، فلو قام بينه على طهاره شىء أو حليته أو مملوكيته لزيد إلى غير ذلك ثم انكشف الخلاف لزم ترتيب آثار الطهاره و الحليه و الملكيه إلى زمن كشف الخلاف، لأن أدله حجيه الأمارات فى الأحكام و البينه و اليد و نحوهما فى الموضوعات على نسق واحد و لم يلتزم أحد باللازم فى الموضوعات، فانقذح فساد الوجه. فتأمل جيدا.

٢٠٢-قوله: فنقول: التعبد بالظن الذى لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرّم بالأدلة الأربعة. (ص ٤٩)

أقول: لا- بدّ أوّلا- من بيان المراد من التعبد بالظن، و بيان المراد من التحريم المسند إليه ليّتضح مراد المتن، و ما يرد عليه، و تميز الصحيح من وجوه تقرير الأصل عن غيره، فنقول: التعبد بالظن يحتمل وجوها ثلاثة:

الأوّل: أن يسند المظنون إلى الشارع كما يسند المقطوع إليه فيقول إنّ الشارع أوجب كذا و حرّم كذا و أباح كذا ممّا ظنّ أنه كذلك عند الشارع، ثمّ يعمل عليه بانبا على أنّ الحكم كذلك واقعا كما لو قطع بالحكم.

الثانى: أن يتعيّد بمتابعه الظنّ برجاء إدراك الواقع الذى يرجع إلى الاحتياط الغير التامّ كما ربما يتعيّد بمجرد الاحتمال برجاء إدراك الواقع، لكنّ لما كان الظنّ أقرب إلى الواقع كان رجاء إدراكه أيضا أشدّ، فلذا يعتمد عليه دون الاحتمال المرجوح.

الثالث: أن يتعيّد بالظنّ، بمعنى إلغاء احتمال الخلاف و عدم الاعتناء به، كما هو كذلك عند أهل العرف فى أفعالهم و معاملاتهم و تجاراتهم، فإنّ عملهم بالظنّ لأجل أنّهم لا يعتنون باحتمال الخلاف و لا يبالون بتخلف ظنّهم عن الواقع.

و الحقّ و التحقيق أنّ الذى يناسب البحث عنه فى المقام هو المعنى الثالث، و يدلّ عليه أن حجّيه الظنّ الذى تثبت بالدليل عندنا فى خبر الواحد أو غيره بهذا المعنى قطعاً، فينبغى أن يقال: هل الأصل فى غير ما تثبت حجّيته من الظنون حرمة العمل حتّى يقال بعدم الحجّيه بالمعنى المذكور، أو جوازه حتّى يحكم بالحجّيه بالمعنى المذكور، و يظهر من المصنّف المعنى الأوّل كما لا يخفى على من راجع كلامه،

خصوصاً قوله في تقريب الاستدلال بالآية على حرمة التعبد بالظن: «دَلَّ على أنَّ ما ليس بإذن من الله من استناد الحكم إلى الشارع فهو افتراء» ومن الواضح أنه ليس محلاً للبحث في المقام، كيف وأنه راجع إلى التشريع، بل عينه، وهل يعقل أن يكون النزاع في المقام في أن الأصل هل هو حرمة التشريع أو جوازه، وكيف كان فإن كان المراد هو المعنى الأول فلا ريب أن الأصل حرمة التعبد، وإن كان المعنى الثاني فالأصل جوازه إلا إذا خالف أصلاً معتبراً من الأصول الشرعية والمعنى الثالث هو محل النزاع وسيأتي ما يوضح ذلك أيضاً.

ثم حرمة التعبد بالظن يحتمل معنيين:

أحدهما: الحرمة الذاتية في مقابل الإباحة وغيرها من الأحكام حتى لو عمل بالظن واتفق مصادفته للواقع فقد فعل الحرام فضلاً عن صورته المخالفه.

الثاني: الحرمة الغيرية التي تساوق عدم الحجية، ولازم ذلك أنه لو عمل بالظن واتفق مخالفته للواقع لم يكن معذوراً ويسند إليه أنه فعل المحرم الفعلي في حقه، وأما إذا اتفق مصادفته للواقع لم يفعل محرماً.

والحق أن الذي يناسب البحث في المقام هو المعنى الثاني فيقال: هل الأصل حرمة العمل بالظن يعني عدم جواز الاعتماد عليه فيعاقب على مخالفته الواقع لو اتفق كالرؤيا ونحوه، أو جواز العمل به والاكتفاء به كالقطع فلا يضره التخلف عن الواقع أحياناً، ويدل على ما ذكرنا أن البحث في المقام في قيام الظن في مقام القطع في الحجية ولزوم المتابعه، ولا ريب أن وجوب متابعه القطع وحرمة مخالفته أيضاً بهذا المعنى، ويظهر من المصنف أنه جعل البحث في المعنى الأول كما لا يخفى على من راجع كلامه، خصوصاً استدلاله على أصالة الحرمة بقوله (عليه السلام) في عداد القضاء من أهل النار: «و رجل قضى بالحق وهو لا يعلم» (١).

ص: ٢٤١

و كيف كان فإن كان المراد هو المعنى الأول كما فهمه الماتن فما ذكره المصنّف حقّ لما ذكره من الأدلّه الأربعة، لكن على أن يكون موضوع حكم الحرمة ما اختاره من التعبد بالمعنى الأول المساوق للتشريع كما ذكرنا آنفاً، وإن كان المعنى الثاني كما هو الحقّ، فالأصل فيه أيضاً الحرمة، لأنّ العقل يحكم بحكم مستقلّ بأنّ العمل بما لا- يؤمن كونه خطأ مخالفاً للواقع ليس قاطعاً للعدر، ولا- يكتفى به في امتمثال التكاليف الواقعيّه المعلومه، حتّى لو عوقب على مخالفه الواقع لو عمل به و أخطاء فلا يلومنّ إلاّ نفسه، و لعل هذا المعنى مدلول قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (١)** فتكون الآيه أيضاً دليلاً على المطلب و إرشاداً إلى حكم العقل.

٢٠٣-قوله: منها أنّ الأصل عدم الحجّيه و عدم وقوع التعبد به و عدم إيجاب العمل به. (ص ٥٠)

أقول: توضيحه أنّ الحجّيه و وقوع التعبد و إيجاب العمل بالظنّ حادث مسبق بالعدم الأزلي فيستصحب العدم، لكن يحتاج في إثبات المطلوب به إلى أن يكون الحجّيه ثابتة بحكم العقل، و هو كذلك لأنّ الطريق العقلي و الحجّيه العقليه منحصر في القطع، و حينئذ يقال في تقريره: إنّ الظنّ ليس بحجّه عقليه قطعاً، و الأصل عدم كونه حجّه شرعيّه أيضاً، أو يقال: إنّ الأصل عدم كون الظنّ حجّه شرعيّه بجعل الشارع أو إمضائه بحكم العقل و الأقرب هو الوجه الأول و هو مما لا غبار عليه و سيأتى رفع ما أورد عليه المصنّف.

٢٠٤-قوله: و فيه أنّ الأصل و إن كان ذلك إلاّ أنّه لا يترتب على مقتضاه شيء. (ص ٥٠)

ص: ٢٦٢

أقول: العبارة مشتبه المراد، فيظهر من أوّل كلامه عدم جريان استصحاب عدم الحجّيه بعدم ترتّب أثر على المجرى، و من ذيل كلامه عدم الحاجة إلى الاستصحاب معلّلا بكفايه نفس الشكّ فى عدم الحجّيه، فلا يحتاج إلى استصحاب عدم الحجّيه و كيف كان.

فإن أراد الأوّل نمنع عدم ترتّب الأثر على المجرى، فإنّ حرمة العمل من آثار عدم الحجّيه الواقعيّه حتّى أنّه لو ثبت بدليل عدم الحجّيه فى أوّل الشريعة و شكّ فيما بعدها فلا ريب أنّ الأصل بقاء ما ثبت و يترتّب عليه حرمة العمل نعم إن ساعدناه فى عدم ترتّب الأثر على المجرى، فالكبرى و هى عدم جريان الأصل فى مثله حقّ.

و إن أراد الثانى نقلّ الكلام عليه، و نقول بعد جريان استصحاب عدم الحجّيه لا يحتاج إلى الحكم بعدم الحجّيه لأجل نفس تحقّق الشكّ من باب حكم العقل.

فإن قلت: إنّ حكم العقل بعدم الحجّيه مترتب على نفس الشكّ، و هو مقدّم على الاستصحاب، لأنّه متوقّف على ملاحظه الشكّ و المشكوك و كونه متيقّن الحكم فى الزمان السابق، فهو متأخّر فى الرتبة عن حكم يكفى فى موضوعه مجرد الشكّ، فبمجرد حصول الشكّ يترتّب الحكم الذى هو موضوعه، و لا يبقى محلّ لجريان الاستصحاب، لارتفاع الشكّ بجريان القاعده العقليّه، نظير الشكّ السببى و المسببى، فإنّ إجراء الأصل بالنسبه إلى السببى لا يبقى محلا لإجرائه بالنسبه إلى المسبب.

قلت: فيه أوّلا: أنّه منقوض أوّلا بقاعده الطهاره و الاستصحاب، فإنّ موضوع القاعده مجرد الشكّ فعلى ما ذكرت ينبغى أن تكون مقدّمه على استصحاب النجاسه، و لا يلتزم به أحد، و لا فرق بين الاستصحاب الموافق للقاعده أو المخالف كما لا يخفى.

و ثانيا: نمنع ترتّب موضوعى الأصلين فى مورد يكون الشكّ مسبوqa باليقين، فبمجرد حصول الشكّ فى الحجّيه يحصل موضوع حكم العقل بعدم الحجّيه و موضوع الاستصحاب، إذ يصدق الشكّ فى الحجّيه مسبوqa بالعلم بعدم الحجّيه، فينبغى الحكم بجريان القاعده و الاستصحاب فى عرض واحد، بل يمكن أن يقال

بتقدّم الاستصحاب على القاعده، إمّا بناء على ما اختاره المصنّف فى تعارض الاستصحاب مع سائر الاصول من أنّه حاكم عليها، و أنّ نسبه الاستصحاب إلى سائر الاصول كنسبه الأدلّه إلى الاصول، و إن كان فى حكم الأصل بالنسبه إلى الأدلّه، فإنّ له منزله بين المنزلتين، و إمّا لأنّ موضوع القاعده مقيّد بعدم ورود حكم من الشارع لمورد الشكّ لا ظاهرا و لا واقعا و هو كذلك، لأنّ العقل لا يحكم بعدم الحجّيه إلّا بعد إحراز أنّه لم يصل من الشرع حكم الحجّيه و لا عدمها، و لو علم أنّه فى السابق لم يكن حجّه فى الشرع ثمّ علم ممّا ورد فى الشرع وجوب إبقاء ما كان لا يحكم بعدم الحجّيه قطعا بل يحكم بوجود متابعه الشرع، و الحاصل أنّ موضوع حكم العقل المتحيز من جهه حكم الشرع، و من يجرى فى حقّه الأصل ليس بمتحيز من قبل الشرع.

و ظهر من هذا البيان أنّ الأصل فى المسأله تحقيقا هو استصحاب عدم الحجّيه، و ما تقدّم فى الحاشيه السابقه من تقرير الأصل مبتدئا على حكم العقل مبنئى على الإغماض عن جريان الاستصحاب أو تقدير عدمه.

٢٠٥-قوله: و هذا نظير قاعده الاشتغال الحاكمه بوجود اليقين بالفراغ... (ص ٥٠)

أقول: إن اريد بالتنظير أنّ قاعده الاشتغال كافيه فى الحكم بوجود اليقين بالفراغ و لا يحتاج إلى استصحاب هذا الاشتغال لأنّ القاعده بنفسها جاريه فى الزمن الثانى كجريانه فى الزمن الأوّل بعينه، فحكم الزمن الثانى معلوم بالدليل لا بالأصل، فهذا حقّ إلّا أنّ ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، لأنّ عدم الحجّيه المستصحبه لم يثبت بهذا الحكم العقلى الذى نتكلم عليه، بل بالعلم بأنّ جميع الحوادث مسبوقة بالعدم، و إن أراد أن قاعده الاشتغال مقدّم على استصحاب الاشتغال لأنّ موضوعها مجرد الشكّ بالتقريب السابق، ففيه ما مرّ من منع التقدّم، إن لم يكن الأمر بالعكس، و لعلّه إلى ذلك أشار بقوله: فافهم.

٢٠٦-قوله: و منها أنّ الأصل إباحه العمل بالظنّ لأنها الأصل في الأشياء. (ص ٥٠)

أقول: التحقيق في جوابه أن يقال: لو كان الشكّ في ثبوت الحرمة النفسية للعمل بالظنّ أو عدمها كان التمسك بأصله الإباحه في محلّه، لكنّ الكلام في ثبوت الحرمة الغيرية التي تعبّر بعدم الحجّيه و عدم لزوم المتابعه، و من المعلوم أنّ أصله الإباحه لا مسرح له في هذا المقام، فإذا حصل الظنّ بشرطيّه شيء للصلاه أو جزئيه شيء لها فأى معنى لأصله إباحه العمل بالظنّ هنا، فهل ترى أنّ أصله الإباحه قاضيه بأن ذلك الشيء شرط أو جزء أو ليس بجزء و لا شرط.

٢٠٧-قوله: و فيه على تقدير صدق النسبه أولاً أنّ إباحه التعبد بالظنّ غير معقول. (ص ٥٠)

أقول: توضيحه أنّه يجب على المكلف في كلّ واقعه أن يبنى على شيء إمّا الظنّ أو الأماره أو الأصل، بعد العلم بأنّ الله تعالى لم يتركه سدى، ثمّ العمل بمقتضى ذلك البناء، فالعمل بالظنّ واجب على تقدير جوازه إمّا تعييناً أو تخيراً فلا يعقل إباحه العمل بالظنّ.

و يرد عليه: أنّا نتعقل إباحه العمل بالظنّ بمعنى جواز الأخذ به و العمل بمقتضاه و جواز ترك الأخذ لا إلى بدل، و لا ينافي ذلك كون حكمه الرجوع إلى الأصل على تقدير عدم الأخذ به، لأنه على هذا التقدير يدخل في موضوع من لا- دليل له، و حكمه الرجوع إلى الأصل، و بالجمله ليس العمل بالأصل في عرض العمل بالدليل أو الظنّ، بل في طوله، لأنّ عدم وجود الدليل مأخوذ في موضوعه، فيجوز في الرتبة الاولى أن يكون حكم العمل بالظنّ الإباحه، فله أن يأخذ به و يدخل نفسه في موضوع من له دليل فيجب أن يعمل بدليله، و أن لا- يأخذ به و يدخل نفسه في موضوع من ليس له دليل، فيجب عليه أن يعمل بالأصل، و ليس هذا تخيراً بين العمل بالظنّ و بين العمل بالأصل، و إلّا لزم أن يكون من يباح له السفر مخيراً بين القصر و الإتمام و الصوم و الإفطار و هو متّضح الفساد.

ص: ٢٤٥

٢٠٨-قوله:غايه الأمر التخيير بين التعبد بالظنّ و التعبد بالأصل.(ص ٥٠)

أقول:للسيد الكاظمي (١)أن يقول:أن مقتضى أصاله الإباحه جواز العمل بالظنّ إلا أن يمنع الشارع منه،فما لم يصل المنع فالظنّ دليل لا يعارضه أصل يحكم بينهما بالتخيير

٢٠٩-قوله:أو الدليل الموجود هناك.(ص ٥٠)

أقول:لو كان الدليل عموماً أو إطلاقاً يكون مرجعاً على تقدير عدم حجّيه الظنّ، فحاله حال الأصل في ورود الظنّ عليه كما مرّ،و إن كان معارضاً للظنّ على تقدير حجّيته بأن كانا متباينين فحينئذ يتصوّر التخيير.

٢١٠-قوله:و ثانياً أنّ أصاله الإباحه إنّما هي فيما لا يستقلّ العقل بقبحه.(ص ٥١)

أقول:قد عرفت سابقاً أنّ حكم العقل بعدم جواز الاعتماد على الظنّ مقصور على ما إذا لم يكن هناك ترخيص من الشارع،و أصاله الإباحه على تقدير صحّ جريانها في المقام ترخيص من الشارع،فلا يحكم العقل بالحرمة في مورده.

٢١١-قوله:و منها أنّ الأمر في المقام دائر بين وجوب تحصيل مطلق الاعتقاد.(٥١)

أقول:التحقيق في جوابه أن يقال:

أولاً:أنّ الدوران المذكور فرع الشكّ،و نحن لا نشكّ لحكم العقل المستقلّ بعدم جواز الاكتفاء بالظنّ بعد العلم بثبوت التكليف الواقعي في الواقعه،لأنّ الاشتغال اليقيني موجب لليقين بالفراغ بحكم العقل.

ص:٢٦٦

و ثانياً: أن مورد قاعده الاشتغال أو البراهه فى الشكّ بين التخيير و التعيين إنّما هو فى التكليفيات لا الوضعيات، و كون الظنّ طريقاً أو ليس بطريق حكم وضعى و ليس مورد القاعده، نعم من جعل المقام من الشكّ فى حرمه العمل بالظنّ تكليفاً كما يظهر من المصنّف و قد مرّ ما فيه، فالجواب الثانى ساقط، و يبقى الجواب الأوّل.

٢١٢-قوله: و لا- معنى لتردد العقل فى موضوع حكمه و أنّ الذى حكم هو بوجوبه تحصيل مطلق الاعتقاد أو خصوص العلم منه. (ص ٥١)

أقول: يريد به كما صرّح فى غير موضع أنّ العقل يلاحظ جميع خصوصيات الموضوع ممّا له دخل فى ثبوت الحكم ثمّ يحكم عليه، و حينئذ لا معنى لتردده فى موضوع حكمه، إذ مع هذا التردد لا حكم له، و قد بنى على هذا الأصل امورا كثيرة:

منها ما نحن فيه، و منها عدم تصوير استصحاب حال العقل، صرّح به رساله الاستصحاب إلى غير ذلك.

لكن يرد عليه: أنّا إذا راجعنا وجداننا نجد أنّه يجوز أن يحكم العقل بشىء على موضوع مجمل لا يعرف جميع حدود الموضوع و خصوصياته، مثل أن يحكم فيما نحن فيه بأنّ العمل على الاحتمال المرجوح و المساوى غير جائز، بل يجب تحصيل اعتقاد و العمل عليه، و أمّا أنّ العمل على هذا الاعتقاد الراجح هل يجب أن يكون مختصّاً بالاعتقاد الجازم أو أعمّ منه و من الظنّ فلا يحكم به نفيًا و إثباتًا، و بالجملة يجوز أن يحكم بشىء و هو وجوب الاعتقاد الراجح و العمل عليه، و لا يحكم بشىء و هو وجوب الاعتقاد العلمى و العمل عليه فقط، و لعلّ المتأمل فى نظائر المقام لا يخفى عليه ما ذكرنا، مثلاً- يجوز أن يحكم العقل بقبح الكذب فى الجملة و أمّا أن هذا القبح فى خصوص الكذب الضارّ أو أعمّ منه و من النافع، فلا يحكم به.

٢١٣-قوله: و أمّا ثانياً فالنّ العمل بالظنّ فى مورد مخالفته للاصول

ص: ٢٤٧

أقول: قد يورد عليه بأن العمل بالظنّ في مقابل الاصول و القواعد أيضا مخالفه احتماليه لثلك القواعد، لأنّ الظنّ على تقدير حجّيته مقدّم على الاصول و القواعد، فلا حجّيه في الأصل المقابل، و على تقدير عدم الحجّيه فالأصل المقابل حجّه، فالشكّ في حجّيه الظنّ يوجب الشكّ في حجّيه الأصل المقابل، فالأصل ليس حجّه قطعيه مطلقا حتى يوجب العمل بالظنّ طرح ما يقابله من الحجّيه و يلزم المخالفه القطعيه، بل يلزم المخالفه على تقدير و عدم المخالفه على تقدير، و لأجل الجهل بتحقيق واحد من التقديرين يلزم المخالفه الاحتماليه.

و قد يجاب بأنّ مورد التمسك بالأصل و القاعده ليس إلّا في مقام الشكّ في ورود الدليل أو المخصّص كما نحن فيه فالأصل و القاعده مقطوع الحجّيه في المقام، فالعمل بالظنّ في مقابلها مخالفه لمقطوع الحجّيه و هو المعنى بالمخالفه القطعيه

و يمكن دفعه بأنّ ما ذكر مسلم لو كان الشكّ في ورود الدليل أو المخصّص، أمّا إذا كان في حجّيه الدليل أو المخصّص فهذا الشكّ يسرى في حجّيه الأصل أو العموم المقابل، و يصير كلّ منهما مشكوك الحجّيه كما ذكره المورد.

و التحقيق: أنّ الإيراد ساقط من أصله، لأنّ شرط حجّيه ظهور العموم و الأصل المقابل عدم ثبوت دليل معلوم الحجّيه على خلافه، لا عدم ثبوت حجّه في الواقع و لو كان مجهولا، فالعمل بالظنّ المشكوك الحجّيه مخالفه قطعيه للأصل أو العموم المقابل كما ذكره المصنّف هذا.

و لكن يمكن توجيه الإيراد على المصنّف بوجه آخر، و هو أن يقال: لو أغمضنا عن حكم العقل المستقلّ بعدم حجّيه الظنّ المشكوك الحجّيه و أنّ الاشتغال اليقيني موجب للبراءه اليقينيّه كما هو مبنى الجواب الثاني كان المتعين التمسك بذيل أصل الاشتغال المثبت لتعيين الرجوع إلى القطع، لإثبات عدم جواز الاعتماد على الظنّ كما ذكره القائل لا ما ذكره المصنّف (قدّس سرّه) من أنّ العمل بالظنّ موجب لطرح الحجّيه،

وإلا- فإن قلنا بأن الأصل في مقام دوران الأمر بين التعيين و التخيير هو البراءة المقتضى للتخيير بين العمل بالظنّ و العمل بالقطع، فهذا الأصل وارد على الأصل المقابل، لأنّ هذا الأصل قد أثبت حجّيه الظنّ، و على تقدير حجّيته دليل وارد على الأصل المقابل كالقطع.

لا يقال: إنّ أصل البراءة لا يقدّم على العموم أو الاستصحاب على ما تقرّر في محلّه، بل الأمر بالعكس، لأننا نقول هذا إذا لم يكن الشكّ في العموم أو بقاء المستصحب ناشئاً عن الشكّ في مجرى أصل البراءة و الشكّ في ما نحن فيه في العموم المقابل أو بقاء المستصحب ناشئاً عن الشكّ في حجّيه الظنّ المفروض، فلو جرى أصاله البراءة في الشكّ السببي و ثبتت حجّيه الظنّ به يرتفع الشكّ في المسبّب و لا يبقى مورد لجريان أصل العموم أو الاستصحاب ألا ترى أنّ من صلّى بلا سوره مثلاً مع الشكّ في جزئيتها يحكم بصحّه الصلاه المذكوره و حصول فراغ الذمّه على القول بالبراءة في الشكّ في الجزئيه و الشرطيّه، و لا يعارض أصل البراءة باستصحاب اشتغال الذمّه بالصلاه في أول الوقت، و السرّ فيه ما ذكر من أنّ الشكّ في الفراغ و عدمه ناشئ عن الشكّ في الجزئيه، و بعد جريان أصاله البراءة في السبب يرتفع الشكّ عن المسبّب، و لا- يبقى مجرى لاستصحاب الاشتغال، فالصواب ما ذكره القائل من التمسك بأصل الاشتغال لمطلوبه لا التمسك بلزوم طرح الحجّيه.

هذا كلّ على تقدير الإغماض عما ذكرنا على الأصل المذكور من الوجهين في الحاشيه السابقه كما لا يخفى.

٢١٤- قوله: لقائل أن يمنع أصاله حرمه العمل بالظنّ مطلقاً لا على وجه الالتزام و لا على غيره. (ص ٥٢)

أقول: قد يورد عليه بأنّ المنع عن حرمه العمل على وجه الالتزام لا وجه له، لأنّه تشريع محرّم سواء كان مع تيسر العلم أو مع عدمه.

و الجواب: أن الظنّ على التقدير المذكور على ما قرره في المتن حجّه بحكم العقل تخيرا أو تعيينا فالالتزام به التزام بالحجّه فلا تشريع.

٢١٥-قوله: و أمّا إذا ادّعى أنّ العقل لا يحكم بأزيد من وجوب تحصيل الظنّ. (ص ٥٣)

أقول: عدم لزوم تحصيل العلم، و جواز الاكتفاء بالظنّ على تقدير صدق الدعوى، حقّ إلا أنّ الدعوى فاسده من أصلها لم يقل بها أحد، و القول بأنّ الضرر الموهوم لا يجب دفعه مخالف لصريح حكم العقل و العقلاء، سيّما إذا كان الضرر اخرويا يكون يسيره كثيرا جدّا، و ما يرى من العقلاء ربما يعتمدون على الظنّ بعدم الضرر، و لا يعتنون باحتمال الضرر الموهوم في امورهم، فذلك لأجل أنّ الضرر المذكور لا يعدّ عندهم ضررا في مقابل المنافع المعلومه [أو] المظنونه، و ليس بناؤهم على الفرار من مثل هذا الضرر، و أمّا الضرر الكثير الذى يكون بناء العقلاء على الفرار منه فيلتزمون بوجوب دفعه، و الاحتراز عن الاحتمال الموهوم في وقوعه، و لعلّه إلى ما ذكرنا أشار بقوله: فتأمل في آخر كلامه على ما في بعض النسخ هذا.

و قد بقى في المقام شىء، و هو أنّ الأصل الذى قرّرنا على حرمة العمل بالظنّ هل هو مختصّ بحال انفتاح باب العلم أو يشمل حال الانسداد أيضا؟

قد يقال بالأوّل بتقريب أنّ العقل في حال الانسداد يحكم بمقدمات دليل الانسداد أنّ الظنّ لكونه أقرب إلى الواقع حجّه بحكم العقل و هو حينئذ طريق إلى الواقع و عليه بناء العقلاء فيما ينسّد عليهم طريق العلم في معاملاتهم و تجاراتهم و زراعاتهم، و يظهر من المصنّف في نتيجة دليل الانسداد الثانى و أنّ العمل بالظنّ في تلك الحاله من باب التبعض في الاحتياط لا من حيث إنّه حجّه في تلك الحال، و تشخيص هذا المطلب بأن يرجع إلى وجه حكم العقل، و بناء العقلاء على العمل بالظنّ في حال

الانسداد من أنهم يجعلون الظنّ في تلك الحال طريقاً إلى الواقع و يتخذونه مرآة للواقع، و يتوصّلون به الى الواقع أو أنهم يأخذونه برآء إدراك الواقع، و من أجل أنه لا مناص و لا ملجأ إلا اليه و أنّ الأخذ بغيره أبعد في حصول المطلوب، و الأول غير بعيد، و فيه تأمل.

و يظهر الثمره في إمكان قصد الوجه في العبادات على الأول دون الثاني، لأنّ مؤدّى الظنّ على الأول حكم الله بمقتضى كونه كالقطع حجّه و لو في خصوص حال الانسداد، بخلاف الثاني فإنّ مؤداه أحد المحتملات للواقع.

و في جواز الاقتصار على العمل بالظنّ في مقام امتثال التكليف المعلوم بالإجمال على الأول دون الثاني، بل يجب الاحتياط في المشكوكات أيضاً على ما يقوله المصنّف، و سيأتي توضيحه في محله إن شاء الله.

٢١٦- قوله: و قد أطالوا الكلام في النقض و الإبرام في هذا المقام بلا ثمره مهمّه في ذكره... (ص ٥٣)

أقول: فيه نظر إذ يظهر الثمره فيما إذا دلّ دليل على حجّيه مطلق الظنّ أو ظنّ مخصوص، كالظنّ الاستصحابي مثلاً فعلى ما قررنا من أنّ الأصل حرمة العمل على الظنّ فهو محكوم بهذا الدليل، لأنّ موضوع ذلك الأصل فيما لم يرد دليل من الشارع على الحجّيه، فإذا ورد دليل و لو كان في أدنى درجه الحجّيه، و لو كان أصلاً معتبراً ارتفع موضوع الأصل المذكور، و هذا بخلاف ما لو كان حرمة العمل بالظنّ مستندا إلى ظواهر الآيات الناهيه و الاخبار، فإنّه يحصل التعارض بينه و بين الظواهر، و هذه ثمره عظيمه.

و أيضاً إطلاق ظواهر الألفاظ يشمل حال الانفتاح و الانسداد قطعاً بخلاف

الأصل الذي قرّرنا، فإنّ في شموله لحال الانسداد كلاماً تقدّم في الحاشية السابقه.

أقول: ولى فيه تأمّل، لأنّه لو تمّ مقدمات الانسداد تثبت حجّيه الظنّ مطلقاً، فهو وارد على الآيات الناهيه أيضاً كوروده على الأصل العقلي، إذ لو لم يعمل بالظنّ حينئذٍ وجب العمل بمجرد الاحتمال، وهو في قوّه العمل بالأصل، يلزم منه الخروج من الدين، بل هو أفحش من العمل بالأصل، لأنّه عمل بالحجّه بوجه، بخلاف العمل بالاحتمال.

و أيضاً يثمر على القول بأنّ الأصل إباحه العمل بالظنّ كما نسب إلى المحقّق الكاظمي (1) و على القول بعدم لزوم دفع الضرر الموهوم فتأمّل.

و أمّا التكلّم في دلاله الآيات و الأخبار الناهيه و مقدار دلالتها أو العدم فله محلّ آخر سيأتى من المصنّف قدّس سرّه في مبحث التكلّم في حجّيه خبر الواحد.

نعم بقي هنا شيء ربما يناسب المقام، وهو أنّ مفاد الأدلّه الناهيه هل هو عدم الركون إلى الظنّ إذ لم يدلّ على حجّيته دليل شرعى كما هو مفاد الأصل الذي قرّرنا بتقريب أنّها دالّه على عدم جواز الاعتماد على ما لا يفيد العلم، ولا ينتهى أيضاً إلى العلم، لأنّ العمل بما ينتهى إلى العلم عمل بالعلم بالأخره، أو عدم جواز الركون إلى الظنّ مطلقاً، فإن كان الأوّل فلا يترتب عليه الثمرات المتقدّمه، بخلاف الثانى، فإنّه محلّ الثمرات، والحقّ أنّ مفاد الآيات مختلفه فمنها ما يدلّ على الوجه الأوّل مثل قوله تعالى: **إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ (2)** وقوله تعالى: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (3)** وقوله تعالى: **وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ (4)** وقوله تعالى: **إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (5)** ومنها ما يدلّ على الثانى مثل قوله تعالى: **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مَنِ**

ص: ٢٧٢

١-١) - السيد محسن الأعرجى

٢-٢) - الانعام: ١١٦

٣-٣) - الاسراء: ٣٦

٤-٤) - البقره: ١٦٩

٥-٥) - البقره: ٧٨

أَلْحَقَّ شَيْئاً (١) فإِذْ يَتَرْتَّبُ الثَّمَرَاتِ بِاعْتِبَارِ وَجُودِ الْقِسْمِ الثَّانِي.

أقول: في المقام بحث و هو أنّ الآيات و الأخبار الناهية عن العمل بالظنّ لو تَمَّت دلالتهَا كانت دليلاً على الحرمة، و نحن الآن في تأسيس الأصل مع قطع النظر عن أدلّة الطرفين و فرض الشكّ في الحجّية، أ لا ترى أنّ المنكرين لحجّية الخبر الواحد استدلّوا على مطلوبهم بالآيات الناهية عن العمل بالظنّ، و العجب أنّ المصنّف تعرّض لنقل قولهم و استدلالهم بها و الجواب عنها في محلّه. و هاهنا يظهر منه أنّها دليل على الأصل في المسألة، غايه الأمر أنّ التمسك بها مستغنى عنه لوجود حكم العقل بضميمه الأدلّة الثلاثة الأخر على أصاله الحرمة، و أعجب من ذلك أنّ السيّد الاستاد (٢) دام بقاؤه قرّره على ذلك، و أورد عليه بأنّ البحث عن الآيات و الأخبار الناهية غير مستغنى عنه، لثمره تعارضها مع أدلّة الطرف المقابل و غيره على ما سبق بيانه.

و كيفما كان فالتحقيق أنّ الآيات الناهية لا تدلّ على حرمة العمل بالظنّ مطلقاً حتّى بالنسبه إلى حال الانسداد بالنسبه إلى الظنون التي بناء العقلاء على اعتبارها، لأنّها في مقام مذمّه أهل الكتاب و غيرهم بالعمل بالظنّ و تقييحهم على ذلك بما هو مركز في أذهان العقلاء، و من المعلوم أنّه لو كان هناك بناء العقلاء على متابعتهم لم يتوجّه على متابعتهم مذمّه و تقييح يرتضيه العقلاء بل يظهر من سياقها المذمّه على متابعه الظنون الحاصله من الأسباب الغير المتعارفه العقلانيه من مثل الخرص و التخمين و الحدس و الاستحسانات العقلانيه، و بالجمله العمل على الاجتهادات الظنيّه الغير المتعارفه، فلا تشمل مثل العمل بأوامر المولى و نواهيه بطريق قول الثقة و إخباره عن المولى بها، نعم يشمل مثل الظنّ الحاصل من الرؤيا و الاستخاره و الرمل

ص: ٢٧٣

١-١ - يونس: ٣٦

٢-٢ - صاحب العروه ظ

و نحوها، ممّا لا يرتضيه عموم العقلاء، و لا يعلمون بتلك الطرق فى تحصيل مطالبهم.

الظنون المعتره

ألفاظ الكتاب و السنه

القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم

٢١٧-قوله: القسم الأول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم، عند احتمال إرادته خلاف ذلك. (ص ٥٤)

أقول: قد يكون احتمال إرادته خلاف الظاهر من جهة احتمال وجود القرينه المجهوله عند المحتمل، و قد يكون الاحتمال مع القطع بعدم وجود القرينه واقعا من جهة احتمال خطأ المتكلم فى تأديه مراده أو احتمال أنّ المتكلم أظهر خلاف مراده لمصلحه كالتقيه، أو اعتمد على البيان المتأخر عن زمان الخطاب إلى وقت الحاجه لمصلحه، لو جوّزناه، أو نحو ذلك، و المصنّف اقتصر على القسم الأول و لا- وجه له، و مرجع القسم الأول احتمال إرادته خلاف الظاهر من اللفظ اعتمادا على القرينه، و مرجع القسم الثانى إلى احتمال كون المراد الواقعى غير الظاهر و إن كان المراد من اللفظ هو الظاهر.

٢١٨-قوله: و مرجع الكلّ إلى أصاله عدم القرينه الصارفه. (ص ٥٤)

أقول: قد عرفت أنّ ذلك مرجع القسم الأول من القسمين اللذين ذكرناهما، و أما مرجع القسم الثانى إلى أصاله عدم وجود مصلحه تأخير البيان، أو مصلحه إراءه خلاف مراده الواقعى أو أصاله عدم خطأ المتكلم، لكن احتمال الخطاء مرفوع عن ألفاظ الكتاب و السنه و لا ضير لأنّ حجّيه هذه الظنون غير مختصّه بألفاظ الكتاب و

ص: ٢٧٤

السنة، مع أنّ احتمال الخطأ يأتي في ألفاظ السنة أيضا بسبب احتمال خطأ الراوى في تأديده مراده مّا فهمه من كلام المعصوم، بناء على جواز النقل بالمعنى كما هو الحقّ.

قيل إنّ وجه إهمال المصنّف للقسم الثانى أنّ الظنون المعموله فيه ليست مستنده إلى اللفظ؛ بل هى من الظنون الظواهر المقاميّه، فإنّ الظاهر من حال المتكلمّ إنه بصدد إراءه القضيّه النفس الأمريّه.

و فيه أنّ القسم الأوّل أيضا كذلك، فإن انفهمام كون الظاهر مراد المتكلمّ من اللفظ أيضا من جهه ظاهر حال المتكلمّ العاقل الملتفت، و ليس مدلولاً للفظ، فإذا أمكن إسناده إلى اللفظ مسامحه أمكن إسناد القسم الثانى أيضا إلى اللفظ مسامحه.

أقول: اللهمّ إلّا- أن يقال بالفرق حيث إن إرادته المتكلمّ ظاهر اللفظ قد بلغت فى الظهور مبلغاً ظنّ قوم أنّ الألفاظ موضوعه للمعانى المراده، فإسناده إلى اللفظ قريب جداً، وهذا بخلاف كون ظاهر اللفظ مطابقاً للواقع فى قصد المتكلمّ، فإنّه ليس بذلك الظهور، بل يشبه أن يكون من قبيل الدلاله العقليه كدلاله اللفظ على اللفظ، غايه الأمر أنّه ظنّى لا قطعى فتدبر.

٢١٩-قوله: القسم الثانى ما يعمل لتشخيص أوضاع الألفاظ و تشخيص مجازاتها. (ص ٥٤)

أقول: و من ذلك ما يعمل لتشخيص الأظهر المذكور فى مسأله تعارض الأحوال من الوجوه المرّجحه للتخصيص على المجاز، أو ترجيح المجاز على الاشتراك، و الاشتراك على الإضمار و النقل إلى غير ذلك، و ما يعمل لتشخيص أظهر المعنيين الحقيقيين كما فى المشترك اللفظى إذا غلب استعماله فى أحد المعنيين و صار أظهر

بالنسبه إلى الآخر و هكذا.

حجیه الظواهر

٢٢٠-قوله: و أما القسم الأول فاعتباره في الجملة مما لا إشكال فيه و لا خلاف. (ص ٥٥)

أقول: يدل على ذلك وجوه:

أحدها: بناء العقلاء كما قرره في المتن و هي حجّه مخرجه له عن أصاله حرمة العمل بالظنّ، و لقائل أن يقول أنّ حجّيه بناء العقلاء مشروطه بعدم ردع الشارع له، و يكفي في الردع الآيات و الأخبار الناهيه عن العمل بالظنّ مطلقا إلا أن يمنع دلالتها على ذلك بالتقريب الذي مرّ ذكره عن قريب.

ثانيها: الإجماع القولي و العملي من صدر الإسلام إلى يومنا بحيث لم يخالف فيه شاذّ و نادر من العامّه أو الخاصه، و ذلك يوجب القطع برضا المعصوم على ذلك لكل أحد، و هذا الوجه كما أنّه وارد على الأصل العقلي بحرمة العمل بالظنّ مخصّص لعموم الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ على تقدير تماميته دلالتها.

ثالثها: السير المستمرّ بين جميع المسلمين بحيث لا يشوبه شوب الشكّ و هو واضح.

رابعها: تقرير المعصومين في موارد لا تحصى مما فهمه آحاد المسلمين من ظواهر الألفاظ من الكتاب و السنّه و غيرهما من الأقارير و الوصايا و الشهادات إلى غير ذلك، و لعلّ حجّيه الظنّ في هذا القسم في الجملة، بل و في القسم الثاني أيضا لغايه وضوحها و بدايتها غيبه عن الاستدلال عليها فليتكلم في محلّ الإشكال و الخلاف.

ص: ٢٧٦

أقول:قد يقع الإشكال في موضع ثالث لم يتعرّض له المصنّف هنا،و هو جواز العمل بالظاهر مطلقا أو بشرط عدم تحقّق الظنّ الشخصي على خلافه أو بشرط تحقّق الظنّ الشخصي على وفق الظاهر،و قد تعرّض له المصنّف في آخر الموضوع الأوّل تطفّلا

و الإنصاف أنّ الأدله المذكوره لكونها لئيه قاصره عن إفاده الحجّيه مطلقا و إن كان هو المشهور،و القدر المتيقّن ما حصل الظنّ الشخصي على وفق الظاهر،و لا- يبعد دعوى القطع في مطلق ما لم يحصل الظنّ الشخصي على خلافه،و أمّا ما حصل الظنّ الشخصي على خلاف الظاهر النوعي فكون بناء العقلاء على اعتباره محلّ تأمّل،بل منع،و كذا كونه موردا للاجماع أو السيره أو التقرير غير معلوم،و حينئذ يشكل التمسّك بمطلق الظواهر كما هو دأب أكثر الفقهاء من أوّل الفقه إلى آخره،و دعوى حصول الظنّ على الوفاق أو عدم الظنّ على الخلاف في الكل مجازفه،كما أنّ دعوى حصول القطع في الكلّ مكابره واضح.نعم لا يبعد دعوى حصول القطع بالمراد غالبا بالنسبه إلى المخاطبين بالمشافهه و حصول الظنّ الشخصي في أغلب ما يبقى بعد إخراج القطعيّات،و أين هذا من الظواهر التي بأيدينا من أدلّه الفقه،و كيف كان فالإشكال في غايه القوّه،و لعلنا نتكلّم بعض الكلام عند تعرّض المصنّف للمسأله فانتظر.

٢٢٢-قوله:و الخلاف الأوّل ناظر إلى عدم كون المقصود بالخطاب استفاده المطلب مستقلا.(ص ٥٥)

أقول:بل بضميمه تفسير المعصوم(عليه السّلام)كما هو مقتضى أوّل الوجهين من دليل الأخباريين أو بضميمه المخصّصات و المقيدّات و قرائن المجازات كما هو مقتضى

ثانى الوجهين، و سيأتى التهافت بين الوجهين.

٢٢٣-قوله: و مرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى. (ص ٥٥)

أقول: أعنى منع كون مقصود المتكلم إفاده مرامه بنفس الكلام الملقى إلى المخاطب، بل يمكن أن يقال: إن مرجع الخلافين إلى أمر واحد، و هو منع جواز اعتماد غير من قصد إفهامه على ما يستفیده من الخطاب، لأن المقصود بالإفهام فى الكتاب العزيز هو المعصومون لا- غير، و فى غيره من الأخبار المشافهون المخاطبون لا- غيرهم، و لعل هذا مراد المصنّف من قوله فمرجع كلا الخلافين إلى منع الصغرى، إلا أنه ينافيه ما ذكره سابقا من أنّ الخلاف الأول ناظر إلى كذا و الخلاف الثانى ناظر إلى كذا، فإنه صريح فى أنّ وجه الاستشكال فى الخلاف الأول غير وجه الإشكال فى الخلاف الثانى فليتأمل.

٢٢٤-قوله: و أما الكبرى أعنى كون الحكم عند الشارع فى استنباط مراداته... (ص ٥٥)

أقول: فيه نظر لأنّ الأخباريين بمقتضى دليلهم الأول منكرون لهذا المعنى، و يدعون أنّ الكتاب العزيز من الخطابات المقصوده بها تفهيم المعصومين على طريقه خاصّه مثل الألفاظ و الرمز كما هو الظاهر فى الحروف المقطّعه، و أين هذا من الطريق المتعارف بين أهل اللسان.

و العجب أنّ المصنّف سيصرّح بما ذكر فى ذيل نقل الدليل الأول لعدم حجّيه ظواهر الكتاب، بقوله: «و حاصل هذا الوجه يرجع إلى أنّ منع الشارع من ذلك يكشف عن أنّ مقصود المتكلم ليس تفهيم مطالبه بنفس هذا الكلام فليس من قبيل المحاورات العرفيه».

ص: ٢٧٨

٢٢٥-قوله:ذهب جماعه من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب.(ص ٥٦)

أقول:يظهر من بعضهم عدم حجّيه الكتاب مطلقا من دون تفسير المعصوم من غير فرق بين نصّه و ظاهره،و من بعضهم تخصيصه بخصوص الظواهر،و من بعضهم عدم وجود النصّ فيه من جهة اشتباه الناسخ و المنسوخ و المحكم و المتشابه عندنا كما سيأتى ما يقرب عن ذلك من الفصول عن السيّد صدر الدين (١)،و محصّل مقالتهم على ما يظهر من مجموع كلماتهم أنّ الكتاب العزيز ليس إلّا كلاما ملقى إلى النبي (صلّى الله عليه و آله)و قد أراد به تفهيمه صلى الله عليه و آله خاصّه ثم تفسيره للامّه،و قد فسّره بأجمعه لوصيّّه،و فسّر للأوصياء من بعده يدا بيد،و ليس من قبيل المحاورات العرفيه التي يعرفها كلّ من كان من أهل العرف،بل على طريقه خاصّه،لا يعرفها إلّا المعصومين،هذا مع طريان بعض العوارض الخارجيه كالناسخ و المنسوخ و التخصيص و التقييد و المجاز مع عدم الاقتران بالمخصّص و المقيّد و قرينه المجاز،فما كان مفسّر بتفسير المعصوم يجوز العمل به و ما ليس مفسرا لا يجوز العمل به من جهة ما ذكر.

٢٢٦-قوله:أحدهما الأخبار المتواتره المدّعى ظهورها في المنع عن ذلك.(ص ٥٦)

أقول:جمله من الأخبار التي لم ينقلها المصنّف أظهر دلالة مما ذكره.مثل قول أبي جعفر الثاني في ذيل حديث طويل:و إن كان رسول الله لم يستخلف أحدا فقد ضيّع من في أصلاب الرجال ممّن يكون بعده،قال:و ما يكفيهم القرآن قال:بلى لو وجدوا له مفسرا،قال:و ما فسّره رسول الله(صلّى الله عليه و آله)؟قال:بلى لرجل واحد و فسّر للامّه شأن

ص:٢٧٩

ذلك الرجل و هو عليّ بن أبي طالب.الحديث (١).

و مثل قول النبي (صلى الله عليه و آله) في ذيل خطبه له: أنّ الله أنزل القرآن و هو الذي من خالفه ضلّ و من يتغى علمه عند غير علي (عليه السلام)هلك (٢)، إلى غير ذلك ممّا يظفر به من راجع بابه في الوسائل (٣).

٢٢٧-قوله: و الجواب عن الاستدلال بها أنّها لا تدلّ على المنع من العمل بالظواهر. (ص ٥٧)

أقول: قد أجاب المصنّف عن الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى صريحا بمنع صدق التفسير بالنسبه إلى الظواهر أوّلا، و عدم صدق التفسير بالرأى بالنسبه إليها ثانيا، و عن الباقي ضمنا بأنّ المراد من علم الكتاب الذي هو مخزون عند المعصومين هو العلم بالمتشابه الذي يحتمل الوجوه، و له شواهد في الأخبار ممّا استشهد به المصنّف في الكتاب و غيره، مثل روايه الاحتجاج عن أمير المؤمنين في ذيل احتجاجه على زنديق سأله عن آيات متشابهه في القرآن قال: ثمّ إنّ الله قسم كلامه ثلاثة أقسام فجعل قسما منه يعرفه العالم و الجاهل، و قسما منه لا يعرفه إلاّ من صفا ذهنه و لطف حسّه و صحّ تميزه ممّن شرح الله صدره للإسلام، و قسما منه لا يعلمه إلاّ الله و ملائكته و الراسخون في العلم، و إنّما فعل ذلك لئلا يدعى أهل الباطل المستولين على ميراث رسول الله من علم الكتاب ما لم يجعل الله لهم، و ليقودهم الاضطرار إلى الايتمام بمن ولى أمرهم-الحديث-.

و الحديث شاهد قويّ على الجمع بين أخبار الطرفين بما اشتمل عليه مضمونه لو صحّ سنده.

ص: ٢٨٠

١-١) -الوسائل: ١٣١/١٨

٢-٢) -الوسائل: ١٣٨/١٨

٣-٣) -الباب ١٣ من ابواب صفات القاضى

و من هذا القبيل ما رواه فى الوسائل فى أبواب الأَطعمه و الأشربه ما لفظه:

على بن الحسين المرتضى فى رساله المحكم و المتشابه (١) نقلا من تفسير النعمانى بإسناده الآتى:

عن على عليه السلام قال: و أمّا ما فى القرآن تأويله فى تنزيله فهو كل آيه محكمه نزلت فى تحريم شىء من الامور المتعارفه التى كانت فى أيام العرب تأويلها فى تنزيلها فليس يحتاج فيها إلى تفسير أكثر من تأويلها و ذلك مثل قوله تعالى فى التحريم:

حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (٢) الآيه

و قوله: إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَ الدَّمَ (٣) الخ

و قوله تعالى: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَ ذُرُّوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا (٤) الآيه، وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا (٥)

و قوله تعالى: قُلْ تَعَالَوْا أَنزِلْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئاً (٦) الخ

و مثل ذلك فى القرآن كثير ممّا حرّم الله سبحانه لا يحتاج المستمع له إلى مسأله عنه

و قوله عزّ و جل فى معنى التحليل: أَحَلَّ لَكُمْ صَيْدَ الْبَحْرِ وَ طَعَامَهُ مَتَاعاً لَكُمْ وَ لِلسَّيَّارَةِ (٧)

و قوله: وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا (٨)

و قوله تعالى: يَسْئَلُونَكَ مَاذَا أُحِلَّ لَهُمْ قُلْ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَ مَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُونَهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ (٩)

ص: ٢٨١

١- ١) - هذه الرساله ليست للسيد المرتضى «ره» فراجع

٢- ٢) - النساء: ٢٣

٣- ٣) - البقره: ١٧٣

٤- ٤) - البقره: ٢٧٨

٥- ٥) - البقره: ٢٧٥

٦- ٦) - الانعام: ١٥١

٧- ٧) - المائده: ٩٦

٨- ٨) - المائده: ٢

٩- ٩) - المائده: ٤

و قوله: وَ طَعَامُكُمْ حِلٌّ لَّهُمْ (١)

و قوله: أَوْفُوا بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ (٢)

و قوله: أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصَّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ (٣)

و قوله: لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتٍ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ (٤)

و مثله كثير.

و رواه على بن إبراهيم مرسلا و نحوه. انتهى (٥)

و لعمرى أنّ هذا الحديث الشريف وحده كاف في ردّ شبهه الأخبارى و الجواب عن أدلته لأنه دالّ على حجّيه ظواهر الكتاب بنفسها، و مفسّر للأخبار الناهية عن تفسير القرآن. فتبصر.

٢٢٨-قوله: مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين. (ص ٥٩)

أقول: اجيب بأنّه ربّ عدم الضلال على التمسّك بكتاب الله و العتره معا، و لا ينكره الأخبارى، بل يقول إنّ الكتاب بانضمام تفسير العتره حجّه يجب التمسّك به، و بأنّ المراد من التمسّك الاحترام البليغ في مقابل تحريف الكتاب و الإهانه بالعتره، كما فعلته طغاه الامّه.

و فيهما معا أنه خلاف الظاهر، فإنّ الظاهر هو التمسّك بكلّ واحد من الكتاب و العتره بمتابعتهما و العمل بمضمون الكتاب و قول العتره بمناسبة ترتّب عدم الضلال عليه، و قوله: لن يفترقا حتّى يردا على الحوض، لا يشهد بما ذكره المجيب، إذ المراد منه أنّه لا يخالف أحدهما الآخر. فتدبر.

ص: ٢٨٢

١-١) -المائدة: ٥

١-٢) -المائدة: ١

٣-٣) -البقره: ١٨٧

٤-٤) -المائدة: ٨٧

٥-٥) -الوسائل: ٣/١٧ و تفسير القمى: ١٣ و ٨٧ من الطبع الحجرى

٢٢٩-قوله:فقال لمكان الباء فعزّفه مورد استفاده الحكم من ظاهر الكتاب.(ص ٥٩)

أقول:كون الاستفاده المذكوره من الظاهر محلّ تأمّل،فإنّه و إن قلنا بمجىء الباء للتبعيض فى اللغه كما هو قول شردمه من النّحاه،و منهم الأصمعى (١)،لكنّه فيما نحن فيه مجاز بلا قرينه،و على تقدير كونه حقيقه بدعوى اشتراك الباء بينه و بين سائر المعانى اريد به أحد المعانى بلا- قرينه معيّنه،فليس ذلك من الظواهر التى يفهمه أهل المحاوره،بل يفهمه من تلقى علمه من معدن الوحي

٢٣٠-قوله:فإذا أحال الإمام(عليه السلام)استفاده مثل هذا الحكم إلى الكتاب.(ص ٦٠)

أقول:لم يعلم إحاله الإمام استفاده هذا الحكم الدقيق،بل الظاهر أنّ السائل توهم وجوب نزع المراره،و المسح على البشره،فدفع الإمام توهمه و أحال استفاده عدم وجوب النزع إلى الكتاب،بأنّه حرج مرفوع،ثمّ قال:«امسح عليه»،مبيّنا أنّ الحكم هو المسح على المراره،و إن أبيت عن الظهور فيما ذكرنا،فلا أقل من الاحتمال المساوى للاحتمال الآخر،إلا أنّ ذلك لا يخلّ بأصل الاستدلال لجواز التمسك بالظواهر كما لا يخفى.

و قد يزداد على ما فى المتن وجهان آخران:

الأوّل:الآيات الكثيره الدالّه على أنّ الكتاب محلّ استفاده الأحكام كقوله تعالى:

هُدًى وَ رَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ (٢)و أمثاله.

الثانى:أنّ إعجاز القرآن الذى هو العمده فى إنزاله موقوف على كون الظواهر مراده بدون انضمام تفسير المعصوم،و إلا فلو كان مع قطع النظر عن التفسير من المجملات لم يحصل الغرض منه لتوقف انفهام كونه معجزا على إدراك أنّه فى أعلى

ص:٢٨٣

١- (١) -النحو المشهور المتوفى ٢١٣-٢١٧

٢- (٢) -الاعراف:٥٢

مراتب البلاغ، ولا يعلم ذلك إلا بأن يكون ظواهره مراده، ولا يمكن أن يقال يعلم المراد بضميمة التفسير، لأنه دور ظاهر، فإن صحه تفسير النبي و صدقه موقوف على ثبوت نبوته، و ثبوت نبوته موقوف على إعجاز القرآن المتوقف على صحه تفسير النبي (صلى الله عليه وآله) فلا بد من أن يكون معجزا بنفسه بملاحظه ظواهره المقصوده، وهو المطلوب.

هذا و سيأتي نبذ من التكلّم فى المقام عند التعرّض لكلام السيد صدر (1).

٢٣١-قوله:الثانى من وجهى المنع أنا نعلم بطرّو التقييد و التخصيص و التجوّز فى أكثر ظواهر الكتاب.(ص ٦١)

أقول:و ذلك نظير العلم الإجمالى بثبوت التكاليف الواقعيه المانع للتمسيك بأصالة البراءه المقتضى للاحتياط، و نظير العلم الإجمالى فى شبهه المحصوره المقتضى لثبوت وجوب الاحتياط، و نظير العلم الإجمالى بورود التخصيص لجمله من العمومات أو أكثرها فى سائر الأدلّه المقتضى للتوقف و سقوط العمومات إلى أن يتبين المعلوم مفضّلا و إلاّ- فحكم العلم الإجمالى كالاحتياط و التوقف سار فى جميع احتمالاته.

٢٣٢-قوله:لا يرتفع أثره و هو وجوب التوقف بالفحص.(ص ٦١)

أقول:لو وجد بالفحص مقدار المعلوم بالإجمال من المخصّصات و المقبيدات و قرائن المجازات، لأنه كما نعلم إجمالا بوجود المخصّصات كذلك نحتمل وجود مخصّصات آخر غيرها فلعلّ ما وجدناه هى المخصّصات المحتمله، لا المعلومه، فلا يخرج باقى الظواهر عن أن يكون من أطراف العلم الإجمالى المسقط لظهورها، و

ص: ٢٨٤

أمّا لو لم يجد بالفحص شيء من المخصّصات و المقيّدات فعدم ارتفاع أثر العلم الإجمالى فى غاية الوضوح لا يتوهّمه أحد لكى يحتاج إلى الدفع.

٢٣٣-قوله: و لذا لو تردّد اللفظ بين معنيين أو علم إجمالاً بمخالفه أحد الظاهرين لظاهر الآخر. (ص ٦١)

أقول: كون المثالين نظيراً لما نحن فيه محلّ تأمّل، لأنّه لو وجد بالفحص ما يعين أحد المعنيين أو مخالفه أحد الظاهرين، صار المشتبه معلوماً بالتفصيل، فكيف يجب التوقّف، و إن لم يوجد بالفحص ما يقيد ذلك لا يتوهّم سقوط حكم العلم الإجمالى بهذا الفحص، و هذا بخلاف ما نحن فيه لأنّه لو وجد مقدار المعلوم بالإجمال بالدليل ففيه وجهان: أقواهما أنّه لا يسقط حكم العلم الإجمالى على ما مرّ بيانه قريباً لمكان الشبهات البدويّة بمخالفات الظواهر مضافاً إلى المعلوم بالإجمال.

٢٣٤-قوله: و تندفع هذه الشبهه بأنّ المعلوم إجمالاً. (ص ٦١)

أقول: ظاهر هذا الجواب يطابق ما ذكره المصنّف فى أواخر رساله أصل البراءه فى أدلّه وجوب الفحص و عدم معذوريّه الجاهل المقصر، لكن زيفه هناك بوجه وجيه،

قال فى جواب المورد بمثل إيراد ما نحن فيه:

قلت: المعلوم إجمالاً وجود التكليف الواقعيّ فى الوقائع التى يقدر على الوصول إلى مداركها، و إذا تفحص و عجز من الوصول إلى مدارك الواقعه خرجت تلك الواقعه عن الوقائع التى علم إجمالاً بوجود التكليف فيها فيرجع فيها إلى البراءه، و لكن هذا لا يخلو عن نظر، لأنّ العلم الإجمالى إنّما هو بين جميع الوقائع من غير مدخلية لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف و عجزه عن ذلك، فدعوى اختصاص

أطراف العلم الإجمالي بالوقائع التي تمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفه- انتهى- (١).

ولا يخفى وجه سوق النظر فيما نحن فيه فإننا نعلم بوجود مخالقات كثيرة للظواهر في الواقع و نتردد في أنّ ما يوجد فيما بأيدينا جميعها أو بعضها و يكون البعض الآخر فيما ليس بأيدينا، فلا يرتفع حكم العلم الإجمالي بوجدان ما وجدنا فيما بأيدينا نعم نعلم إجمالاً- بوجود مخالقات في خصوص ما بأيدينا لكن ذلك لا- ينافي علمنا بوجود مخالقات آخر أيضا مردّده بين كونها في ما بأيدينا و كونها في غير ما بأيدينا، و الواقع فيما نحن فيه كذلك بحسب علمنا، فالإجمال و لزوم التوقف بحاله،

و يحتمل على بعد أن يريد المصنّف من كلامه هذا جواباً قد اختاره، في أوائل رساله أصل البراءة في ذيل استدلال الأخباري على لزوم الاحتياط بالدليل العقلي، و محصّله على وجه يوافق ما نحن فيه: أنّ المخالقات الزائدة على القدر المتيقّن منفيّه بالأصل أولاً، و أمّا القدر المتيقّن منها فلمّا وجدنا مقدارها و بعددها فيما بأيدينا انطبق المعلوم بالإجمال على ما وجدنا قهراً، و هذا نظير ما لو علمنا إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين ثمّ علمنا تفصيلاً بنجاسه خصوص هذا الإناء، فإنّ العلم الإجمالي ينطبق قهراً على الإناء المعلوم نجاسته تفصيلاً، و لا- مجال لأين يقال: لعلّ المعلوم بالإجمال يكون غير هذا المعلوم بالتفصيل، لأنّ المعلوم بالإجمال لا يمتاز بخصوصيه لا تكون تلك الخصوصية في المعلوم التفصيلي قطعاً أو احتمالاً يعني في ظرف (كذا) علمنا فلا يمكن عدم الانطباق، فإذا صار المعلوم بالإجمال معلوماً بالتفصيل بالانطباق المذكور لم يبق إلاّ احتمال نجاسه الإناء الآخر مستقلاً المنفيّه بالأصل كما مرّ (٢).

هذا خلاصه الجواب الذي اختاره هناك، ثمّ أورد عليه إشكال حاصله: أنّه لو علم

ص: ٢٨٦

١-١- الرسائل: ٥١١

٢-٢- الرسائل: ٣٥٣

تفصيلاً بمخالفات كما ذكرتم تمّ ما ذكر من الانطباق وارتفاع حكم العلم الإجمالي، وأمّا لو ظنّ ذلك وقام الدليل على اعتبار الظنّ المذكور لم يحصل الانطباق المذكور وبقي حكم العلم الإجمالي بحاله.

ثمّ أجاب عنه بوجهين: ولما كان الإشكال والجوابان المذكوران هناك بالنسبة إلى العلم الإجمالي بمطلق التكليف في مقابل أصالة البراءة عن التكليف، وكان نظام الكلام ثمّة مخالفاً لنظم الكلام فيما نحن فيه لا بأس بنقل ما ذكره هناك على نظامه ثمّ لا يخفى سوق نظيره فيما نحن فيه حرفاً بحرف على الفطن العارف.

قال: وإن أريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي المعتبر من الشارع فمراجعتها لا- يوجب اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم إجمالاً- إذ ليس معنى اعتبار الدليل الظنّي إلاّ وجوب الأخذ بمضمونه، فإن كان تحريماً صار ذلك كأنّه أحد المحرّمات، وإن كان تحليلاً كان اللازم منه عدم العقاب على فعله وإن كان في الواقع من المحرّمات، وهذا المعنى لا يوجب انحصار المحرّمات الواقعيّة في مضامين تلك الأدلّة حتّى يحصل العلم بالبراءة بموافقته، بل ولا يحصل الظنّ بالبراءة عن جميع المحرّمات المعلومه إجمالاً، وليس الظنّ التفصيلي بحرمه جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها- إلى أن قال: -نعم لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة بحيث انقلب التكليف إلى العمل بمؤدّاه بحيث يكون هو المكلف به كان ما عدا ما تضمّنه الأدلّة خارجاً عن المكلف به، فلا يجب الاحتياط فيها- إلى أن قال: -أقول: والجواب:

أولاً: منع تعلق تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلاّ بما أدّى إليه الطرق الغير العلميّة المنصوبه له، فهو مكلف بالواقع بحسب تأديه هذه الطرق، لا- بالواقع من حيث هو، ولا- بمؤدّي الطرق من حيث هو حتّى يلزم التصويب أو ما يشبهه، لأنّ ما ذكرناه هو المتحصّل من ثبوت الأحكام الواقعيّة للعالم وغيره، وثبوت التكليف بالعمل بالطرق، وتوضيحه في محلّه، وحينئذ فلا يكون ما شكّ في تحريمه ممّا هو مكلف به

و ثانيا: سلّمنا التكليف الفعلى بالمحرّمات الواقعيّه إلا أنّ من المقرّر فى الشبهه المحصوره كما سيجىء إن شاء الله أنّه إذا ثبت فى الشبهات المحصوره وجوب الاجتناب عن جمله منها لدليل آخر غير التكليف المتعلّق بالمعلوم الإجمالى اقتصر فى الاجتناب على ذلك القدر، لاحتمال كون المعلوم الإجمالى هو هذا المقدار المعلوم حرّمه تفصيلا، فأصالة الحلّ فى البعض الآخر غير معارضه بالمثل، سواء كان ذلك الدليل سابقا على العلم الإجمالى كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين تفصيلا فوق قدره فى أحدهما المجهول، فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر لأنّ حرّمه أحدهما معلومه تفصيلا أم كان لاحقا كما فى مثال الغنم المذكور فإنّ العلم الإجمالى غير ثابت بعد العلم التفصيلى بحرّمه بعضها بواسطه وجوب العمل بالبينه و سيجىء توضيحه إن شاء الله و ما نحن فيه من هذا القبيل - انتهى كلامه رحمه الله - (1).

و فى كلا الجوابين نظر، أمّا الأوّل: فلأنّنا و إن سلّمنا انحصار التكليف الفعلى المنجز بالواقع على حسب تأديه الطرق، لكن نقول: إنّ العلم الإجمالى طريق للواقع فالواقع الموجود بين الأطراف مكلف به لأنّه مؤدّى الطريق الأصلى الحقيقى بعد فرض أنّ العلم الإجمالى كالعلم التفصيلى منجز للتكليف، و هو فى كمال الوضوح.

و أمّا الثانى: ففيه أولا: أنّه خلاف ما صرح هو به فى الشبهه المحصوره فى مسأله ما لو اضطرّ إلى ارتكاب أحد الإناءين معينا، فقد فصل هناك بين ما لو كان الاضطرار سابقا على العلم الإجمالى فالعلم الإجمالى لا يؤثّر وجوب الاحتياط بالنسبه إلى الإناء الآخر كما ذكر هنا، و بين ما كان العلم الإجمالى سابقا على الاضطرار فيؤثّر لزوم الاحتياط فى الطرف الآخر، و ما نحن فيه من قبيل الثانى، فيبقى حكم العلم من وجوب الاحتياط بمقتضى هذا التحقيق.

و ثانيا: أنه إن اريد زوال العلم الإجمالى بثبوت التكليف فى بعض الأطراف و أنه موجب لرفع حكم العلم الإجمالى بارتفاع موضوعه.

يرد عليه: أن حكم العلم الإجمالى باق إلى أن يعلم بالموافقه، و لو كان زوال صفه العلم كافيا فى رفع حكمه لزم الاكتفاء بإتيان أحد المحتملات فى الواجب المرّد بين امور، و بالجمله هذا الوجه متّضح الفساد قد صرّح هو بخلافه فى مسأله ما لو خرج أحد أطراف الشبهه عن محلّ الابتلاء، فإنّه زال العلم الإجمالى فيه مع أنّه أوجب فيه الاحتياط و ترتيب حكم العلم بالنسبه إلى الأطراف الباقيه

و إن اريد أن مناط جريان حكم العلم الإجمالى و الاحتياط تعارض الأصلين من الجانبين كما هو صريح آخر كلامه الذى نقلناه، و بعد سقوط الأصل من أحد الجانبين لا يبقى ما هو مناط لوجوب الاحتياط و يبقى الأصل فى الجانب الآخر سليما عن المعارض و حكم العلم الإجمالى ساقط.

فيه أن جريان حكم العلم الإجمالى و لزوم الاحتياط لا ربط له بتعارض الأصلين من جهه حكم العقل بوجوب تحصيل الفراغ من التكليف المعلوم المنجز، سواء كان الأصل فى أطراف العلم موافقا أو مخالفا أو مختلفا و قد مرّ توضيح ذلك مستوفى فى مباحث العلم الإجمالى فى رساله القطع فى مسأله حرمه المخالفه القطعيه و بعد اللتيا و التى بقى الإشكال بحاله و بقى الدليل الثانى ناهضا لمدعى الأخبارى بل تسريه الدليل إلى ظواهر السنّه أيضا طابق النعل بالنعل.

و يمكن أن يجاب بوجهين آخرين:

الأول: أن يدعى تسويه الظنّ بالمخّصّيات بالمقدار المعلوم إجمالا للعلم بها فى الانطباق القهرى بتقريب أن دليل حجّيه الظنّ حاكم بكون المخّصّيات المظنوننه فى حكم المخّصّيات المعلومه، و أنّ المكلف معذور بالنسبه إلى مخالفتها للواقع إن اتّفق، فينطبق المعلوم بالإجمال عليها قهرا كما لو علم بها تفصيلا، لأنّ العلم الإجمالى تعلق

بالمخصّصات الواقعيّة و ما وجدنا أيضا مخصّصات واقعيّة بحكم الشارع.

و فيه أنّ دليل حجّيه الظنّ إنّما يتكفّل معذوريه المكلف بالنسبه إلى تخلف نفس الظنّ عن الواقع، و لا يتكفّل لمعذوريته بالنسبه إلى العلم الإجمالي الحاصل له مستقلاً من غير ارتباط له بالمخصّصات المظنونيه، و بعبارة اخرى متعلّق العلم الإجمالي الواقع الحقيقي، و متعلّق الظنّ بالمخصّصات هو الواقع التنزيلي فلا- ينطبق أحدهما على الآخر، نعم لو كان دليل حجّيه الظنّ ناطقاً بأنّ هذه المظنونيات عين المعلومات إجمالاً- فاكتف بها عن المعلومات كان كافياً، و معناه حينئذ إسقاط الواقع عن المكلف على تقدير تخلف الظنّ، و أنّي لك يا ثابته.

الثاني: أن يقال: إنّ حكم العلم الإجمالي دائر مدار وجوده في خصوص ما نحن فيه و إن لم نقل به في مسأله أصاله البراءه بعد العلم الإجمالي بثبوت التكاليف، فإنّنا بعد ما وجدنا مقدار المعلوم بالإجمال من المخصّصات و لو بالظنّ يرتفع العلم الإجمالي بالنسبه إلى باقي المعلومات و يرتفع حكمه أيضاً، و الفارق أنّ العلم الإجمالي بالتكاليف بعد تحقّقه يكون موضوعاً لحكم العقل المستقلّ بوجوب الفراغ اليقيني، فلا- يرتفع هذا الحكم إلاّ بالاحتياط التامّ، و أمّا العلم الإجمالي بالمخصّصات فيما نحن فيه ليس متعلّقاً بتكليف حتّى يترتّب عليه حكم العقل بالاحتياط التامّ بل يثمر هذا العلم الإجمالي بنفسه إجمال المعلومات بأسرها ما دام باقياً فلمّا وجدنا مقداره من المخصّصات و لو بالظنّ المعتمد و رفعنا اليد عن العمومات بمقدارها ارتفع العلم بالتخصيص بعدها بالنسبه إلى الباقي فارتفع سبب الإجمال و يبقى باقي العمومات ظاهراً في العموم من غير مزاحم.

و فيه أنّ دليل حجّيه الظواهر و هو بناء العقلاء قاصر عن إفاده حجّيه مثل هذا الظاهر، إذ بعد حصول مثل هذا العلم الإجمالي بالمخصّصات يتوقّف العقلاء عن حمل العمومات على ظواهرها و لو بعد ارتفاع العلم الإجمالي المذكور بل لو لم يحصل

العلم الإجمالى لهم لكن حصل الظنّ الغالب بكون العموم مخصّصا يتوقّفون عن العمل بالعامّ الكذائى هذا.

و التحقيق فى الجواب عن الإشكال ما ذكره فى المتن أوّلا- من أنّ العلم الإجمالى لا- يوجب سقوط العامّ، بل يوجب الفحص. توضيحه أن يقال: إنّ العلم الإجمالى الذى يوجب الاحتياط فى التكاليف، و التوقّف فيما نحن فيه هو العلم الإجمالى المستقرّ بعد الفحص، و أمّا العلم الإجمالى الحاصل قبل الفحص فلا يؤثّر إلّا و جوب الفحص، و السرّ فى ذلك أنّ العلم الإجمالى قبل الفحص مقرون بالعلم أو الظن أو الاحتمال القريب بأنّه يوجد بالفحص ما يفصل به ذلك العلم الإجمالى، أو ما يمكن أن ينطبق العلم عليه، و لذا لا- يحكم العقلاء حينئذ بأنّه كالعلم التفصيلى يجب مراعاته بالتوقّف و الاحتياط، بل يحكمون بوجوب الفحص كى يعرف أنّه بما ذا يؤول أمره، و بأى شىء يستقرّ الاعتقاد، و هذا بخلاف العلم الإجمالى المستقرّ بعد الفحص، و العجز عن استعلامه التفصيلى فإنّه يوجب التوقّف و الاحتياط بحكم العقل و العقلاء و حينئذ نقول فى ما نحن فيه أنّه بعد الفحص نجد مخصّصات و مقيدات كثيره للمطلقات و العمومات، و من بعد ذلك لا يبقى لنا علم إجمالى حتّى يوجب التوقّف.

٢٣٥-قوله: إلّا أنّه يظهر من كلام السيّد الصدر شارح الوافيه. (ص ٦٢)

أقول: محضّيل مرامه أنّه قد علم ممّا سبق أنّ الأخباريين وافقونا فى أنّ الأصل فى الظواهر جواز العمل بها لكنّهم يزعمون ورود المنع عن العمل بخصوص ظواهر الكتاب لمكان الأخبار المانعه عن تفسير القرآن، فلذلك رفعوا اليد عن الأصل المذكور، إلّا أنّه يظهر من آخر كلام السيّد الصدر أنّ المنع عن العمل بالظواهر مقتضى الأصل، و قد خرج عنه ظواهر السنّه و بقى ظواهر الكتاب تحت الأصل المذكور.

و فيه أنّ التأمل فى كلام السيّد الصدر يقضى بأنّه لم يخالف ما أفاده المصنّف

بوجه، لأنّه قد تسلّم أوّلا حجّيه الظواهر بمقتضى المقدمه الاولى، و أنها الأصل الأوّلى لو لا المانع، و صرّح به بعد ذلك أيضا بقوله: «إنّا لو خلّينا و أنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب و السنّه مع عدم نصب القرينه على خلافها»، إلّا أنّه ادّعى انقلاب هذا الأصل الأوّلى بواسطة الأخبار المانعه إلى عدم جواز العمل فى الظواهر فى الكتاب و السنّه مع عدم نصب القرينه على خلافها جميعا و صار ذلك أصلا ثانويا، ثمّ ادّعى خروج ظواهر السنّه عن هذا الأصل الثانوى بالإجماع العملى من أصحاب الأئمه، و لم يظهر منه أنّ المنع من العمل بالظواهر مطلقا مقتضى الأصل الأوّلى حتّى يكون مخالفا لما أفاده المصنّف. نعم يظهر من كلامه فى المقدمه الاولى أنّ الأصل-مع قطع النظر عمّا ذكره فى المقدمه الاولى من بقاء التكليف و توقّف العمل على الإفهام و أنه بالأكثر بالقول و أنّ دلالتّه فى الأكثر ظنيّه-هو حرمة العمل بالظنّ، و هذا أيضا عين ما اعترف به المصنّف و غيره، فأين مخالفه السيّد الصدر و لعلّ تمسك السيّد الصدر للأصل الثانوى فالآيات و الأخبار المانعه عن العمل بالظنّ أوهمه إلى أنّ مراد السيّد الأصل الأوّلى بناء على ما زعم من أنّ مفاد الآيات الناهيه موافق للأصل الأوّلى كما تقدّم منه سابقا حيث ادّعى هناك إنا فى غنى عن الاستدلال بها على ذلك الأصل بعد وجود الحكم العقلى المستقلّ عليه، و قد ذكرنا هناك أنّه لو تمّ دلالة الآيات و الأخبار الناهيه فهى أدلّه اجتهاديه على حرمة العمل بالظنّ تعارض أدله جواز العمل به، مع أنّ السيّد الصدر لم يقتصر فى الاستدلال على الأصل الثانوى بتلك الآيات و الأخبار، بل جعلها ثالث الأدلّه.

٢٣٦-قوله: ما خلاصته أنّ التوضيح يظهر بعد مقدّمين: الاولى أنّ بقاء التكليف مما لا شكّ فيه. (ص ٦٢)

أقول: لخص هذا من كلام طويل للسيّد المذكور و نعم ما لخصه، و يظهر ممّا نقله منه فى المقدمه الاولى أنّ حجّيه الظواهر مبتنيه على انسداد باب العلم بالأحكام و

انسداد باب العلم بما اريد من الألفاظ، لكنّه صرّح في آخر المقدّمه الاولى ممّا لم ينقله المصنّف بأنّ مستند الحجّيه بناء العقلاء، و
لعلّ ما ذكره أوّلا توطئه و بيان لمدرّك بناء العقلاء في خصوص المورد فتأمّل.

٢٣٧-قوله: و مع ذلك قد وجد فيه كلمات لا يعلم المراد منها كالمقطّعات. (ص ٦٢)

أقول: وجود المقطّعات لا يدلّ على شيء ممّا أرادّه، لأنّه قد علم إجمالها و أنّها ليست من الألفاظ التي يستعمله أهل المحاوره، بل
عند العرب مهملايت، و عند أهل الأدب موضوعات لنفس الحروف على قول، و على قول آخر أسماء أصوات حاكيه عن
الحروف، نعم و وجودها ربما يشهد بأنّ القرآن يقرب من الألفاظ كلّها، فلا يعتدّ بظواهره أيضا فليتأمّل.

٢٣٨-قوله: ثمّ قال سبحانه: آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ (١). (ص ٦٢)

أقول: هذا دليل ثان على عدم حجّيه ظواهر الكتاب لا ربط له بالأخبار المانعه عن تفسير القرآن، تقريره أنّ آيات الكتاب قسمان
بنصّ هذه الآيه: محكم يجوز التمسّك به و متشابه لا- يتبعه إلا- من في قلبه زيغ ابتغاء الفتنه، بل ثبت هذا التقسيم في القرآن
بالإجماع و الأخبار الكثيره القريبه من التواتر، ثمّ لم يبيّن المتشابهات عن المحكمات و اختلطا فلا يجوز لنا التمسّك بشيء منه.

أقول: و هذا الدليل عندي في غايه القوّه و إن كان الدليل الأوّل أيضا قويا، لكن لا بحيث يطمئنّ به النفس، لقوّه معارضاته أيضا
على ما ذكر في المتن و غيره، و ما يجاب عن هذا بأنّ الظاهر من المحكم كما سيأتي في المتن قلنا مسلّم لو لم يكن في

ص: ٢٩٣

الأخبار ما ينافيه كالروايات الناطقه بأن المراد بالمحكم هو الناسخ و من المتشابه هو المنسوخ و لا ينافى كون كل من الناسخ و المنسوخ ظاهرا بل نصا في حد نفسه، بل لعله يستفاد منها أنه لا نص في القرآن إلا ما علم في الخارج أنه غير منسوخ، و هو في نفسه غير نص بدون انضمام ذلك الدليل الخارجى، و أصاله عدم كون الآيه متشابهه معارضه بأصاله عدم كونها محكمه، و ما اجيب به عن ثانى دليلى الأخبارى فى المتن و غيره لا- ينافى هذا بعد قيام الدليل من الكتاب و السنه و الإجماع بأن الحجّه منحصر فى المحكم مع أنه مشتبه بالفرض، و لعله إلى ما ذكرنا من الروايات فى تفسير المحكم و المتشابه أشار بقوله: و جعل البيان موكولا إلى خلفائه.

٢٣٩-قوله: و جعلوا الأصل عدم العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل. (ص ٦٢)

أقول: لعل مراده من الأصل بقريته ما سيأتى فى آخر كلامه عموم الآيات و الأخبار الناهيه عن العمل بالظن بناء على رجوع ضمير الجمع فى «جعلوا» إلى النبى و خلفائه و إلا فالأصل الأوّلى قد انقلب بالمقدمه الأولى.

٢٤٠-قوله: و أما الأخبار فقد سبق أنّ أصحاب الأئمه (عليه السلام) كانوا عاملين بأخبار الآحاد. (ص ٦٣)

أقول: قد أشار فى آخر كلامه الذى لم ينقله المصنّف إلى المعارضه بأن أصحاب الأئمه كانوا عاملين بظواهر الكتاب أيضا. كالأخبار ثم أجاب بأنه لم يثبت ذلك منهم من غير ورود التفسير عن الأئمه و إلا- كان وجهها وجهها فى حجّيه ظواهر الكتاب أيضا.

٢٤١-قوله: إذ لا يخفى أن عمل أصحاب الأئمه (عليه السلام) بظواهر الأخبار. (ص ٦٣)

أقول: عدم استنادهم إلى غير الأمر المركز فى أذهانهم غير معلوم، سيّما مع أنّهم

الذين رووا عن أئمتهم عدم جواز العمل بالظنّ، ولا- يبعد استنادهم في جواز العمل بظواهر الأخبار[الى]تقرير أئمتهم و عدم ردعهم عن ذلك، لكنّ المظنون أنّ اعتمادهم على بناء العقلاء طريق المحاورات.

٢٤٢-قوله: إنّ ما ذكره من عدم العلم بكون الظواهر من المحكمات.(ص ٦٤)

أقول: ظاهر ما مرّ من كلام السيّد بل صريحه العلم بكون الظواهر من المتشابهات، لأنّه قال: إذ المعلوم عندنا مساواه المحكم للنصّ، و حينئذ لا- وجه لحمل قوله «و أمّا شموله للظاهر فلا»-إلّا- على كون ذلك غير معلوم، بل مشكوك، لأنّه مناف لدعوى المساواه بين المحكم و النصّ نعم يظهر من بعض كلماته التي لم ينقله المصنّف أنّ شمول المحكم للظواهر غير معلوم عنده بل مشكوك، و لا يبعد أن يكون مراده من هذه العبارة أيضا ذلك، و قد سامح في التعبير عن ذلك بلفظ المساواه.

٢٤٣-قوله: بأنّ المتشابه لا يصدق على الظواهر لا لغه و لا عرفا.(ص ٦٤)

أقول: يمكن أن يقال إنّ السيّد لا يسلمّ كون ظواهر القرآن ظواهر بعد ملاحظه الأدلّة الدالّة على إجمالها، بل ظواهر بدويّه قبل ملاحظه أسباب إجمالها، و يندفع بذلك هذا الإيراد عنه.

٢٤٤-قوله: و ثانيا بأنّ احتمال كونها من المتشابه لا ينفع.(ص ٦٤)

أقول: و يندفع عنه هذا الإيراد بأنّه لم يرد إخراج ظواهر الكتاب عن أصله حجّيه الظواهر بسبب احتمال كونها من المتشابه، حتّى يورد عليه بلزوم إحراز كونها من المتشابه كى يحكم بخروجها، بل يريد أنّه لما ثبت بحكم المقدمه الثانيه عدم حجّيه ظواهر الكتاب، و صار ذلك أصلا ثانويّا، لو قيل بأنّ العمل بالمحكم إجماعى

و الظواهر من المحكم يقال: إنا نمنع كون الظواهر من المحكم لعدم العلم بذلك، فتبقى تحت الأصل الثانوى بعدم حجيه ظواهر الكتاب و حينئذ يظهر ما فى قوله بعد ذلك:

«و دعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم هدم لما اعترف به من أصاله حجيه الظواهر، لأن مقتضى ذلك الأصل جواز العمل إلا أن يعلم كونه ممّا نهى الشارع عنه- انتهى- لأن دعوى اعتبار العلم بكونها من المحكم فى محلها بالنسبه إلى خروجها بالإجماع عن أصاله عدم حجيه ظواهر القرآن كما هى مقتضى المقدمه الثانيه و ذلك ظاهر إن شاء الله.

التنبه الأول

٢٤٥-قوله:الأول أنه ربما يتوهم بعض أن النزاع فى حجيه ظواهر الكتاب قليل الجدوى.(ص ٦٥)

أقول:هو الفاضل فى مناهجه (١)على ما حكى عنه.

٢٤٦-قوله:إلا أنه ليس كل فرع ممّا يتمسك فيه بالآيه ورد فيه خبر سليم عن المكافئ.(ص ٦٥)

أقول:لعل مراده أنا و لو سلمنا ورود الخبر فى جميع موارد آيات الأحكام فى الجمله،لكن لا نسلّم كونه متكفلاً بجميع جهات ما يستفاد من الآيه من العموم أو الإطلاق من جهات شتى،و على تقدير تكفله ليس سليما عن المعارض فى الجميع كما لا يخفى على المتتبع.

ص: ٢٩٦

٢٤٧-قوله:الثاني أنه إذا اختلف القراءه فى الكتاب على وجهين مختلفين فى المؤدى.(ص ٦٥)

أقول:الظاهر انحصار محلّ ثمره هذا التنبيه الثانى فى آيه «حَتَّى يَطْهُرْنَ» (١).

و ما يقال من ظهور الثمره أيضا فى آيه وَ امْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَ اَرْجُلِكُمْ (٢) حيث قرئ بنصب أرجلكم فيكون عطفا على وجوهكم و يفيد وجوب غسل الرجل على ما يقول به العامه، و بجزه فيكون معطوفا على رءوسكم و يفيد وجوب مسح الرجل على ما يقول به الخاصه

مدفوع بأنّ إجماع أهل البيت(عليهم السلام)و أخبارهم المتظافره دلّنا على وجوب مسح الرجل دون الغسل فأين موضع الثمره.

و أمّا توجيه قراءه النصب على ما يوافق مذهب الإماميه فهو أمر سهل، فيجوز أن يكون و أرجلكم منصوبا بنزع الخافض أو معطوفا على محلّ رءوسكم، مع أنّا نعتقد قطعا أو قريبا من القطع أن قراءه النصب إنّما صدر عمّن صدر بعد علمه باستقرار المذهب على وجوب غسل الرجل، فأراد تطبيق الآيه عليه و كان يناسبه قراءه النصب فقرأ بالنصب أو قرب ذلك فى ذهنه لأجل الانس بالمذهب.

٢٤٨-قوله:حتى يطهرن حيث قرئ بالتشديد من التطهر.(ص ٦٦)

أقول:قد يقال أو قيل إنّ يطهرن بالتخفيف أيضا بمعنى الاغتسال، و لعلّه بناء على

ص:٢٩٧

١-١) -البقره:٢٢٢

٢-٢) -المائده:٦

ثبوت الحقيقه الشرعيه فى لفظ الطهاره، و قد يقال إنّ يطهرن بالتشديد أيضا بمعنى النقاء، و لعلّ ذلك بناء على مجيء تفعل بمعنى فعل، و عليهما ينتفى الثمره، و لكنهما خلاف الظاهر.

و لكن يمكن أن يقال بعد تسليم أن يطهرن بالتشديد بمعنى الاغتسال و بالتخفيف بمعنى النقاء، أنّ مفاد الآيه استمرار حرمه المقاربه إلى زمان الاغتسال، أمّا على قراءه التشديد فظاهر و مسلم، و أمّا على قراءه التخفيف، فلأنّ تعقبه بقوله فإذا تطهّرن فأتوهنّ (1) قرينه على أنّ الغايه ليس مجرد الطهاره، بل هى مع التطهّر، إمّا لأجل أنّ القضيّه الثانيه تصريح بمفهوم القضيّه الاولى فما سوى مدلول القضيّه الثانيه منطوق الاولى، و إمّا لأجل ظهور القضيّتين بنفسهما أو بضميمه مقام بيان الحكم فى عدم الواسطه بين موضوعيهما، و فهم العرف فى نظائره يساعد على ما ذكرنا، مثلا لو قيل:

لا تكرم زيدا حتى يأتيك فإذا سلّم عليكم فأكرمه، يفهم منه أنّ غايه النهى أمران:

الإتيان و السلام، فكأنّه قال: حتى يأتيك و يسلم عليك فإذا أتاك و سلّم عليك فأكرمه.

٢٤٩-قوله: إمّا أن نقول بتواتر القراءات كلّها كما فى المشهور. (ص ٦٦)

أقول: الظاهر أنّه أراد قراءات السبعه، و إن قيل بتواتر القراءات العشره (2)، و لعمري أن قضيّه تواتر القراءات أمر مريب فى الغايه من جهه اشتهاه بمشابه لم ينقل الخلاف من السابقين إلّا من الزمخشري (3) و ابن الحاجب (4) و على بن طاوس (5)، و أنّ ما ذكره المحدث الجزائري (6) و تبعه جمع كثير ممّن تأخّر عنه فى تضعيفه ظاهر الورد، و لنذكر شطرا منه على ما حكاه السيّد الصدر (7) فى شرح الوافيه و ارتضاه، و

ص: ٢٩٨

١-١ -

٢-٢ - راجع كتاب النشر فى القراءات العشر

٣-٣ - صاحب الكشاف

٤-٤ - المتوفى: ٦٤٦

٥-٥ - صاحب الاقبال

٦-٦ - صاحب الانوار النعمانيه

٧-٧ - القمى

خلاصته: أنه بعد ذكر سبب تحريف القرآن و زمانه قال: وبالجملة لَمَّا وقعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها و نقطها و إدغامها و إمالتها و نحو ذلك من القوانين المختلفه بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغه و العريّه كما تصرّفوا في النحو و صاروا إلى ما دوّنوه من القواعد المختلفه قال محمد بن بحر الرهني (١) إنّ كلّ واحد من القراء قبل أن يتجدّد القارئ الذى بعده كانوا لا يجيزون إلاّ قراءته، ثمّ لما جاء القارئ الثانى انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءه الثانى، و كذلك فى القراء السبعه، فاشتمل كلّ واحد على إنكار قراءته ثمّ عاد إلى خلاف ما أنكر، ثمّ اقتصروا على هؤلاء السبعه مع أنّه قد حصل فى علماء المسلمين و العالمين بالقرآن أرجح منهم، مع أنّ زمان الصحابه ما كان هؤلاء السبعه و لا عددا معلوما من الصحابه للناس يأخذون القرآن- إلى أن قال:- و من هذا التحقيق يظهر الكلام و القدح فى تواتر القراءات السبع من وجوه:

أولها: المنع من تواترها عن القراء، لأنهم نصّوا على أنّه لكلّ قارئ راويان يرويان قراءته، نعم اتّفق التواتر فى الطبقات اللاحقه.

ثانيها: سلّمنا تواترها عن القراء، لكن لا- تقوم حجّه شرعيّه، لأنهم من رجال المخالفين استبدّوها بأرائهم و إن حكوا فى بعض قراءتهم الاستناد إلى النبي (صلّى الله عليه و آله) و لكنّ الاعتماد على روايتهم غير جائز كروايه الحديث، بل الأمر هنا أجلّ و أعلى.

و ثالثها: أنّ كتب القراءه و التفسير مشحونه من قولهم: قرأ حفص و عاصم كذا و فى قراءه علىّ بن أبى طالب و أهل البيت (عليهم السّلام) كذا، و ربما قالوا: و فى قراءه رسول الله (صلّى الله عليه و آله) كذا، كما يظهر من الاختلاف المذكور فى قراءه غير المغضوب عليهم و لا الضالّين (٢) و الحاصل أنّهم يجعلون قراءه القراء قسيمه لقراءه

ص: ٢٩٩

١- ١) - من أعظم علماء العامّه كما فى القوانين و راجع سعد السعود لابن طاوس: ٢٧٩ طبع النجف سنه ١٣٦٩ ق

٢- ٢) - راجع مجمع البيان للطبرسى

المعصومين، فكيف تكون القراءات السبع متواتره عن الشارع تواترا تكون حججه على الناس، وقد تلخص من تضاعيف هذا الكلام أمران- إلى أن قال:- و ثانيهما عدم تواتر القراءات السبع عمّن يكون قوله حجه- انتهى موضع الحاجة-

و قد ذكر المحقق القمي في القوانين (1) من هذا النمط شطرا وافيا، و كيف كان فكون القراءات السبع متواترا عن النبي أو أحد المعصومين (عليهم السلام) ليس بمعلوم لنا لو لم ندعى العلم على خلافه.

٢٥٠- قوله: خصوصا فيما كان الاختلاف في المادّه. (ص ٦٦)

أقول: إشاره إلى ما حكى عن الأ-كثر من أنّ القراءات متواتره إن كانت جوهرية أي من قبيل جوهر اللفظ كملك و مالك ممّا يختلف خطوط المصحف و المعنى باختلافه، لأنّه قران و قد ثبت اشتراط التواتر فيه، و أمّا إذا كانت أدائية أي من قبيل الهيئه كالإماله و المدد و اللين فلا، لأنّ القرآن هو الكلام، و صفات الألفاظ ليست كلاما، و لأنّه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى.

٢٥١- قوله: فعلى الأول فهما بمنزله آيتين تعارضا لا بدّ من الجمع بينهما. (ص ٦٦)

أقول: قد يجمع بينهما بحمل يطهرن بالتخفيف على الطهاره الشرعيّه من حدث الحيض فيوافق يطهرن بالتشديد، أو حمل يطهرن بالتشديد على قبول الطهر اللغوي و هو النقاء فيوافق قراءه التخفيف، و كلاهما حسن في نفسه، إلا أن أحدهما معارض بالآخر.

و قد يجمع بحمل النهي في قراءه التشديد على الكراهه، لأنّ الآيه في قراءه التخفيف نصّ في الرخصه بعد النقاء، و في قراءه التشديد ظاهر في الحرمة، فيقدّم نصّ

ص: ٣٠٠

الأوّل و يحكم بالكراهه.

و فيه أنّه يلزم استعمال النهى فى معنيه الحقيقى و المجازى اللّهمّ إلاّ أن يراد منه مطلق المرجوحيه، و يكون استفاده الحرمه قبل النقاء من دليل الخارج و هذا أيضا بعيد.

فالأوجه فى الجمع أن يقال: إنّ ذلك من باب تعارض منطوق الآيه فى قراءه التشديد مع مفهومها فى قراءه التخفيف.

و قد يقال: إنّ ما ذكرنا سابقا من ظهور انفهام كون الغايه الطهر و الاغتسال معا و إن لم يكن ظاهرا إلاّ أنّه وجه للجمع و هو حسن أيضا.

و قد يقال: إنّ المراد بالتطهر هو غسل الفرج لا الاغتسال كما هو قول فى المسأله فيرتفع التعارض.

و فيه أنّ التعارض باق بالنسبه إلى ما بعد النقاء و قبل غسل الفرج بحاله، فلا بدّ من الجمع بأحد الوجوه المذكوره، مع أنّ حمل التطهر على غسل الفرج خلاف الظاهر يحتاج إلى القرينه و هى مفقوده،

و لا يخفى أنّه إن ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءه و لو لم نقل بتواترها فالحال بذلك المنوال بعينه.

٢٥٢-قوله: و على الثانى فإنّ ثبت جواز الاستدلال بكلّ قراءه. (ص ٦٦)

أقول: على تقدير عدم تواتر القراءات لا- وجه لجواز الاستدلال بكلّ قراءه، لأنّها إمّا اجتهادات من القراء فى قراءه ما نزل بوجه واحد، و إمّا إخبار عن روايتها كذلك، و من الواضح عدم حجّيه اجتهادهم و كذا روايتهم لأنّهم من رجال المخالفين على ما سمعت من كلام المحدّث الجزائرى،

ص: ٣٠١

و ما ورد من قوله (عليه السلام): «اقرأوا القرآن كما يقرأ الناس» (1) إنما يثبت به جواز القراءة لا العمل به و هو إجماعى.

٢٥٣-قوله: مع عدم المرجح أو مطلقا بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا. (ص ٦٦)

أقول: يعنى مع فرض عدم المرجح هنا بناء على القول بثبوت القرآن بخبر الواحد و كون كلّ قراءه من صاحبها روايه عن النبى (صلّى الله عليه و آله) فيجرى حينئذ المرجحات المعموله فى أخبار الآحاد، أو مطلقا و لو كان هنا مرجح، بناء على القول بعدم ثبوت القرآن بخبر الواحد، أو كون القراءات اجتهادات، أو اختصاص المرجحات بالأخبار المتعارضه بمدلولها الأولى و عدم شمولها لما يحصل بها التعارض فى مدلول الآيه، و لا ريب أنّ الاحتمال الثانى أظهر، بل متعين فافهم.

٢٥٤-قوله: على الوجهين الأولين فى كون المقام من استصحاب حكم المخصص أو العموم بالعموم الزمانى. (ص ٦٦)

أقول: أشار بالوجهين إلى ما حرّره مفضّلا فى باب الحيض من كتاب الطهاره، و فى خيار الغبن من كتاب المكاسب، و فى عاشر التنبهات الملحوقه بالاستصحاب فى رساله الاستصحاب، و اختار فى المواضع المذكوره التفصيل بين ما اخذ فيه عموم الأزمان أفراديا بأن اخذ كلّ زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقلّ لينحلّ العموم إلى أحكام متعدده بتعدّد الأزمان كقوله أكرم العلماء كلّ يوم فقام الإجماع مثلا على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة فحينئذ يعمل عند الشكّ بالعموم، و لا يجرى الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الاصول، لعدم قابليته المورد للاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان

ص: ٣٠٢

تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأنّ مورد التخصيص، الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأوّل، بل لو لم يكن هناك استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الاصول الأخرى، و من هذا التحقيق يظهر أنّ مختاره فيما نحن فيه الرجوع إلى العموم، لأنّ قوله تعالى فَأَتُوا حَزَنُكُمْ أَنِّي شِئْتُمْ (١) يستفاد منه عموم الأزمان بناء على كون كلمه أنّي للزمان دون المكان، و لو جعل كلمه أنّي للمكان أو أغمض عن دلالة الآية و نظر إلى سائر المطلقات في حليّه الاستمتاع عن الزوجه يكون الأمر بالعكس و يصير المقام موردا للاستصحاب دون العموم، و فيما حقّقه رحمه الله مواقع نظر:

أحدها: أنّا لا نجد فرقا بين ما لو اخذ عموم الأزمان أفراديا أو استمراريا بعد فرض كونه مدلولاً لما دلّ عليه و كون الخطاب ناظرا إليه بدلاله معتبره على ما مثله رحمه الله، ففي الصورتين لَمّا اخرج فرد باعتبار بعض الأزمان بقى ذلك الفرد باعتبار بقية الأزمنة داخلا في الخطاب، و خروج ذلك الفرد بعينه في زمان آخر تخصيص آخر لعموم الزمان، و إن لم يكن تخصيصا لعموم الأفراد، و يونسك بذلك أنّه لو قال: أكرم العلماء في كلّ زمان أو دائما إلّا يوم الجمعة، فإنّه لا شكّ في وجوب إكرام جميع العلماء فيما بعد يوم الجمعة، و لا يمكن أن يقال إن أصل الحكم ينقطع بمجيء يوم الجمعة في الصورة الثانيه، و كذا لو قيل: أكرم العلماء في كلّ زمان أو دائما إلّا الصرّفين يحكم بخروج الصرّفين في جميع الأزمنة في كلا الصورتين سواء، نعم بينهما فرق من جهة أخذ أجزاء الزمان قطعا ممتازه منفصله في ظرف اللحاظ في الصورة الأولى، و أخذها متّصله ممتدّه في اللحاظ في الصورة الثانيه، و هذا المقدار من الفرق لا يثمر فيما نحن بصدده من كثره التخصيص و قلّته كما لا يخفى.

و ثانيها: سلّمنا الفرق المذكور بالنسبه إلى عموم الزمان، لكن لا نسلّم عدم جريان

ص: ٣٠٣

استصحاب حكم المخصّص في الصورة الاولى أيضا، لأنّ عدم قابليته المورد للاستصحاب مبنّى على أخذ أجزاء الزمان أفرادا كما صرّح به حتّى يكون إسراء الحكم إلى الجزء الآخر من الزمان من قبيل إسراء حكم زيد إلى عمرو، وإنّما يكون كذلك لو كان الزمان مأخوذاً في المستصحب وهو دليل المخصّص أفرادياً، لا في العام، وإلا فإن أخذ الزمان في العام أفرادياً وفي المخصّص مطلقاً كما فرضه في المثال، فلا مانع من جريان الاستصحاب، فإنّ المستصحب فيما فرضه من المثال عدم وجوب إكرام زيد في ظرف يوم الجمعة لا عدم وجوب الإكرام المقيد بكونه في يوم الجمعة، اللهمّ إلا أن يدعى ظهور المثال في التقييد بيوم الجمعة وفيه ما فيه.

و كيف كان لا ربط لكون عموم الزمان أفرادياً أو استمرارياً في العامّ بالمستصحب الذي هو المخصّص.

و ثالثها: أنّه يلزم على ما ذكره من عدم جواز التمسك بعموم العامّ، أخذ الزمان استمرارياً كما بنى عليه الخيار في الغبن، و من عدم جواز الرجوع إلى عموم «أوفوا بالعقود» (1) في إثبات اللزوم عدم جواز الرجوع إلى عموم أوفوا بالعقود مطلقاً لأنّه قد خصّص بخيار المجلس في جميع أفراد العقد و المقام مقام استصحاب حكم المخصّص بالفرض فلا يبقى مورد للتمسك بعمومه في إثبات اللزوم وفيه ما فيه، و كيفما كان ففي ما نحن فيه لا مانع من الرجوع إلى عموم حليّه المقاربه و لو لم يؤخذ عموم الأزمان في دليله أفرادياً.

ثمّ لا يخفى أنّه على تقدير تواتر القراءات و على تقدير جواز الاستدلال بكلّ قراءه و إن لم تكن متواتره لو لم نختار أحد الوجوه المذكوره في الحاشيه السابقه و قلنا بالتكافؤ فالمرجع أيضا ما ذكر من الرجوع إلى العموم على المختار أو

ص: ٣٠٤

التنبية الثالث

٢٥٥-قوله:الثالث أنّ وقوع التحريف فى القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر.(ص ٦٦)

أقول:قيل بعدم وقوع التحريف فى القرآن مطلقا و نسب إلى جمهور المجتهدين،وقيل بوقوعه مطلقا على ما حكى و لم نعرف قائله و قيل بوقوعه لا من حيث الزيادة بل النقص أو تغيير بعض الكلمات و تبديله إلى غيره و نسب إلى جماعه من الاخباريين.

دليل القول الأول وجوه:

منها قوله تعالى: لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه (١).

و منها قوله تعالى: إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ (٢).

و منها أنه على تقدير التحريف يلزم خروج القرآن عن حد الإعجاز الذى هو أهم مقاصد نزول القرآن،إلى غير ذلك مما هو مذکور فى محله و المقصور الإشاره إليها فى الجملة و أنها ضعيفه فى مقابل الأخبار الكثيره التى ادعى غير واحد تواترها الداله على وقوع التحريف من النقص و التغيير و التبديل حتى أنه ذكر فى القوانين أنها لو جمعت لصار كتابا كثير الحجم فإذن الأقوى هو القول الثالث (٣)و حينئذ نقول:إن وقوع التحريف بالمعنى المذكور مانع عن التمسك بالظواهر خلافا للمصنف،لأن العلم الإجمالى بوقوع النقص و التغيير فى القرآن موجب لسقوط جميع الظواهر

ص:٣٠٥

١-١) -فصلت:٤٢

٢-٢) -الحجر:٩

٣-٣) -بل الصحيح القول الأول.راجع«البيان»للعلامة السيد ابى القاسم الخوئى(ره)

لاحتمال أن يكون ما سقط منه مخصّصاً لعامّاً أو مقيّداً لمطلق أو قرينه لمجاز أو ناسخاً لحكم، و مع الوصف المذكور لا يبقى وثوق بكون الظواهر التي بأيدينا مراده للشارع، و لا يكون بناء العرف و العقلاء اعتمادهم على مثل تلك الظواهر، ألا ترى أنّه لو كتب المولى إلى عبيده كتاباً يعمل به ثمّ بعثه إليه، و علم العبد بسقوط بعض الكتاب و تغيير بعض آخر لعوارض، يتوقّف عن العمل بالباقي بعد احتمال كون الساقط دخيلاً في فهم المراد من الباقي، و هذا واضح، و ليس يلزم أن يعلم إجمالاً بوقوع التحريف في خصوص الظواهر أو خصوص الآيات المتعلّقه بالأحكام الفرعيّة حتّى يوجب التوقّف، بل يكفي كونها من أطراف الشبهه و احتمالها، و بالجملة دليل حجّيه الظواهر بناء العقلاء و هو في مثل ما نحن فيه ممنوع، بل ندعى العلم بأنّ بناءهم في نظير المقام التوقّف و عدم الاعتماد على الظواهر الكذائيه، نعم لو تمسّك المتمسّك في حجّيه ظاهر الكتاب بغير بناء العقلاء من الإجماع و أخبار العرض على الكتاب و خبر الثقلين و نحوها ممّا مرّ في المتن أمكن القول بحجّيه الظواهر التي بين أيدينا لأنّها دلّت على حجّيه هذا الكتاب الموجود، لكن قد عرفت سابقاً ضعف هذه الوجوه، و أنّ العمده من أدلّه الحجّيه بناء العقلاء و حاله ما عرفت.

و ممّا ذكرنا ظهر ما في قوله: لعدم العلم الإجمالي باختلاف الظواهر.

أقول: إنّ كونها من أطراف الاحتمال كاف في سقوطها عن الحجّيه.

ثمّ قوله: مع أنّه لو علم لكان من قبيل الشبهه الغير المحصوره.

أقول: إنّ ذلك دعوى غريبه كيف و قد ورد في بعض أخبار الباب أنه سئل أمير المؤمنين (عليه السّلام) عن الربط في قوله تعالى وَ إِن خِفْتُمْ أَلَّا تُفْسِدُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ (١) أجاب بأنّه سقط هنا أكثر من ثلث القرآن (٢)، و حينئذ فنسبه الساقط إلى مجموع القرآن نسبه الواحد إلى الثلاثة، فكيف يكون شبهه

ص: ٣٠٦

١-١) - النساء: ٣

٢-٢) - هذه الروايه مما يشهد متنها على عدم صحّتها

اختلال الظواهر شبهه غير محصوره. فتأمل.

و كذا ظهر ما في قوله: مع أنه لو كان من قبيل الشبهه المحصوره...

أقول: لما عرفت من عدم لزوم العلم الإجمالى فى خصوص ما يتعلّق بالأحكام فى لزوم التوقّف، بل يكفى العلم الإجمالى العامّ، ولعلّه هنا إلى جميع ما ذكرنا أشار بقوله فى آخره فافهم فافهم.

التنبیه الرابع

٢٥٦-قوله: و فيه أنّ فرض وجود الدليل على حجّيه الظواهر موجب لعدم ظهور الآيات الناهيه فى حرمة العمل بالظواهر. (ص ٦٦)

أقول: إن كان دليل حجّيه الظواهر مطلقاً أو خصوصاً ظواهر الكتاب هو الإجماع كما ذكره فى عنوان هذا الأمر الرابع، فهذا الجواب حقّ لأنّ الإجماع على حجّيه مطلق الظواهر لا- يجمع ظواهر الآيات الناهيه عن العمل بالظن، فلا بدّ من تخصيصها بغير الظواهر، وإلاّ- بقى هذا الإجماع على الحجّيه الفعلية بلا- مورد، وإن كان دليل الحجّيه بناء العقلاء على ما اخترناه فالآيات الناهيه مانعه عن الحجّيه، لأنّ بناء العقلاء فى غير ما لو صرّح المتكلم بعدم الاعتماد على ظواهر كلامه لكونها ظنيّه.

٢٥٧-قوله: فتأمل. (ص ٦٦)

أقول: لعلّه إشاره إلى منع عدم شمول قضيه: إنّ الظن لا يغنى من الحقّ شيئاً و نحوها نفسها بعد فرض عموم اللفظ و اطلاقه المعلق فيه الحكم على طبيعه الظنّ. نعم قد يدعى انصرافها إلى غيرها، و فيه منع الانصراف، لأنّ الظاهر من القضيه أنّها فى مقام ضرب الضابطه الكليه على طريق الاستغراق بعد ذمّ قوم على أنّهم يتبعون الظنّ،

ص: ٣٠٧

وإن أبيت إلا عن انصرافها نقول بدخولها في حكم مدلولها بمناطها القطعي، لكن مع ذلك لا ينفع هذا الجواب في دفع الإشكال المتوهم، لأن الآيات الناهية عن العمل بالظن كما أنها تنفي حجته نفسها كذلك تنفي حجته غيرها في عرض واحد ولسان واحد، ولا يتقدم نفيها لنفسها حتى يبقى الظواهر الأخر سليما عن المانع، بل الإشكال بعين هذا التقريب ينهض قائما فيقال: إن حجته الظواهر مطلقا مستلزمه لعدم حجيتها، لمكان الآيات الناهية الدالة على عدم حجته الظواهر فلو قام دليل على حجته ظواهر الآيات الناهية و باقى الظواهر فى عرض واحد و لسان واحد لا يتقدم بعضها على بعض فى مشموليتها للدليل المذكور، و لا يمكنك أن تقول إن الآيات الناهية من حيث أن حجته لمطلق الظواهر كما هو مدلول الدليل مستلزمه لعدم حجتها ساقطه حتى كأنها معدومه، فتبقى حجته بقيه الظواهر سليمة عن المانع، لأننا نعارضك بأن حجته مطلق الظواهر مطلق و يبقى الآيات الناهية سليمة عن المانع، و سره ما ذكرنا من أن حجته مطلق الظواهر و حجته خصوص الآيات الناهية فى عرض واحد بدليل واحد، فلا يمكن اعتبار أحدهما مقدما على الآخر لكى ينتفى بنفسه و بقى الآخر سليما نعم لو اريد عدم حجته الظواهر بالآيات الناهية لم يمكن أيضا لأنها كما تدل على عدم حجته غيرها من الظواهر تدل على عدم حجته نفسها أيضا بلسان واحد لأنها أيضا من الظواهر الظهية. فتدبر.

و نظير ما نحن فيه مسأله حجته الشهره، فيقال: لو كانت حجه لزم عدم حجتها لمكان الشهره على عدم حجته الشهره، و لا يمكن أن يقال إن شخص هذه الشهره القائمه على عدم حجته الشهره، لأنها تنفى نفسها ساقطه فتبقى الشهورات الباقية سليمة عن المانع، لأن أصل عدم حجته الشهره أيضا تنفى نفسها فى عرض نفي هذه الشهره نفسها لمكان هذه الشهره التى تنفى نفسها و غيرها فى عرض واحد بلسان واحد.

نعم يمكن أن يقال هنا إن كان دليل حجته الشهره عموم لفظى مثل قوله عليه السلام: «خذ بما اشتهر بين اصحابك» مثلا يدور الأمر بين أن تكون الشهره المانعه

مشموله للدليل و خروج باقى الشهور عنه و ان تكون بقيه الشهور باقيه تحت العام و الشهره المانع خارجه عنه و الترجيح للثانى لئلا يلزم تخصيص الأكثر بحجيه جميع الشهور سوى هذه الشهره المانع و لا يمكن أن يقال نظيره فيما نحن فيه، و الفرق أن الدليل اللفظى المفروض يجب الأخذ به بقدر الإمكان و لو بعد ارتكاب التخصيص فيه، و أما الدليل على اعتبار الظواهر يعنى بناء العقلاء، لا يجب الأخذ به إلا بشرط عدم ردع الشارع عن أخذ الظواهر حتى أنه قد أمكن عدم حجيه الظواهر مطلقا على تقدير الردع، فما لم يحرز عدم الردع لا يتم لنا الدليل سليما و المفروض أن اعتبار دليته مستلزم لثبوت الردع المسقط لدليته، و بالجمله بقى أصل الإشكال المتوهم بحاله.

و نزيد عليه و نقول: كما أن حجيه مطلق الظواهر تستلزم عدم حجيتها لمكان الآيات الناهيه، كذلك عدم حجيه الظواهر يستلزم حجيتها، إذ مع فرض عدم حجيه الظواهر ينتفى ظواهر الآيات الناهيه، فيرتفع مانع الحجيه، فتكون الظواهر حجيه.

و كيف كان فالإشكال صعب مستصعب فى غاية المتان و الدقه.

و هكذا نقول عدم حجيه خصوص الكتاب مستلزم لحجيتها، و عدم حجيه ظواهر الآيات الناهيه مستلزم لحجيتها لرفع المانع عن حجيتها بعين ذلك التقريب، فيلزم من فرض عدم الحجيه حجيتها و من فرض حجيتها عدم حجيتها دائما.

بل يرد على ما ذكره المصنّف فى الجواب الثانى أمران آخران:

الأول: أن يقال عليه كما أنك ترفع اليد عن شمول دليل حجيه الظواهر للآيات الناهيه لأنها تمنع نفسها حتى يبقى الدليل سالما فى الباقى، كذلك يجب أن ترفع اليد عن شمول عموم النهى فى الآيات الناهيه لنفسها لاستلزام شمولها لنفسها انتفاءها، و إذا لم تشمل نفسها لهذا المحذور يبقى مدلولها بالنسبه إلى غيرها سالما عن المنافى، و يمكن أن يكون قول المصنّف بعد الجواب الثانى «إلا أن يقال إنها لا تشمل أنفسها» انتهى ناظرا إلى هذا الوجه، لا إلى الانصراف و نحوه ممّا سبق و إن أمر بالتأمل بعده.

الثانى: أن يقال: يمكن قلب الكلام على المصنّف بإخراج ما عدا ظواهر الآيات الناهية عن عموم دليل الحجّيه وإبقاء الآيات الناهية تحت العموم بتقريب التقرير الذى يقدّم استصحاب المانع على الاستصحاب الممنوع، والظن المانع على الظن الممنوع، على ما هو مقرّر فى محلّه من جهة حكومه الاستصحاب المانع و الظن المانع بلسانها على الممنوع منهما، فيبقى المانع تحت عموم الدليل المستلزم بخروج الممنوع عنه.

و هكذا نقول فيما نحن فيه: إنّ ظواهر الآيات الناهية لأنها بلسانها نافية لحجّيه سائر الظواهر حاكمة عليها، فتبقى هى تحت دليل حجّيه الظواهر، و يستلزم خروج سائر الظواهر عن عموم الدليل،

و لكنّ الإنصاف هذا الوجه غير وارد، لأنّ الآيات الناهية كما أنّها مانعه عن حجّيه غيرها من الظواهر كذلك مانعه عن حجّيه نفسها أيضا بلسان واحد، فباعتبار أنّها مانعه عن نفسها يلزم من اعتبارها عدم اعتبارها فلا تبقى حجّيه حتّى تكون حاكمة على غيرها من سائر الظواهر هذا.

و لهذا الإشكال نظائر فى الفقه قد أشكل على أقوام.

منها أنّه لو تعيّن صوم يوم بعينه بحيث لم يجز تفويته بوجه اختيارى و أراد المكلف أن يسافر فى ذلك اليوم فيقال: السفر حرام، لأنّه مفوّت للصوم، و لو حرم لزم من حرمة صحّه صوم المكلف فى السفر، لأنّه عاص بسفره و حكمه إتمام الصلاة و الصوم، فيلزم منه إباحه السفر، لأنّه غير مفوّت، و لو ابيح السفر لا يجوز الصوم فيه، فيلزم منه التفويت المحرّم، فيحرم و هكذا يلزم من فرض حرمة السفر إباحته و من إباحته حرمة دائما.

و منها إرادته السفر بعد ما نودى للصلاه من يوم الجمعة، فيلزم من حرمة السفر لتفويته الجمعة إباحته بإقامه الجمعة فى السفر و من إباحته لعدم صحّه الجمعة فى السفر المباح حرمة لتفويته الجمعة و هكذا.

و منها أنه لو اعتق المولى فى مرض موته بناء على خروج المنجز من الثلث، أو أوصى بعتق أمته المزوجه بمهر عشره مع فرض كون قيمتها عشره و ليس للمولى سوى الأمه و مهرها مال إلا عشره ثم فسخت الأمه نكاحها بعد العتق لأنها مخيَّره بعد العتق فى فسح نكاحها و كان قبل الدخول المستلزم لرجوع المهر أو نصفها فباعتبار أن المولى مالك لثلاثين لزم نفوذ العتق لأن التصرف لا يزيد عن الثلث و باعتبار أن فسح الأمه نكاحها مستلزم لرجوع المهر على الزوج لزم عدم نفوذ العتق لكونه زائدا عن الثلث إذ يبقى المال بعد رجوع المهر عشرين و يلزم من عدم النفوذ بقاء المال ثلاثين المستلزم للنفوذ و هكذا.

لكن أمر هذه الأمثله الشرعيه سهل، لأن الإشكال فيها مبنى على مقدمات شرعيه تعبدية يمكن التزام التخصيص أو التقييد فى كل منها.

إذ إشكال المسأله الأولى مبنى على عدم جواز الصوم الواجب فى السفر المباح مطلقا و جوازه فى السفر المحرّم مطلقا و أن مقدّمه الحرام كالسفر المفوت للصوم حرام، مضافا إلى أن هذا المثل فرض لا نجد له فى الشرع موردا اللهم إلا ما حكى عن العلامه فى قواعده فى مسأله نادر صوم الدهر، و لا يخفى ما فيه من أن النذر ينصرف إلى الصوم المعهود فى الشرع الذى يكون موضوعه الحاضر المختار الصحيح، فكأنه نذر الصوم ما دام حاضرا مختارا صحيحا فى بدنه مع أن فى شمول دليل عدم صحه الصوم الواجب فى السفر الواجب بالعرض كالنذر و نحوه مناقشه، و التحقيق (فيقال خ ل) أن متعلق النذر صوم مندوب، يصح فى السفر، و لو لم يقيد به بالسفر، فإن قتيده فالأمر أوضح.

و هكذا فى مسأله الثانيه إشكاله مبنى على عدم جواز إقامة الجمعه فى السفر المباح مطلقا و جوازها فى السفر المحرّم مطلقا و حرمة مقدّمه الحرام مطلقا و عدم جواز قلب الموضوع للمكلف بعد تعلق التكليف به بأن يدخل نفسه فى موضوع المسافر الذى يصلّى الظهر دون الجمعه.

و هكذا إشكال المسأله الأخيره مبنئ على خروج المنجّز من الثلث مطلقا أو خروج الوصيّه من الثلث مطلقا و جواز فسخ العتيق نكاحه بعد العتق مطلقا و رجوع المهر بالفسخ قبل الدخول مطلقا، مضافا إلى أنّ العتق المذكور أو الوصيّه به تصرّف في أزيد من الثلث باختيار ما يلزمه من رجوع المهر في بعض الصور فلا تنفذ إلاّ مراعى بعدم فسخ العتيق.

و أما الإشكال في المسأله التي نحن فيه فهو عقلي لا يحتمل فيه هذه الامور، فإنّ تمّ الجواب الأوّل من إشكال المتوهم بالتقريب السابق فهو و إلاّ بقي بحاله.

٢٥٨-قوله: و فيه ما لا يخفى. (ص ٦٦)

أقول: لأنّ غايته أن يصير حجّيه ظواهر الكتاب علميّا لا- أن يصير الظواهر نصّيا مقطوعا بها، و هذا ظاهر لكن يمكن تقرير التخصيص بوجه آخر مرّ ذكره سابقا في تقرير الأصل في المسأله، و هو أن يقال: إن الآيات الناهيه ظاهره في النهي عن الظنون التي ليست رويّه العقلاء على أتباعها، مذمومه عندهم ذلك، و لذا ذمهم في قوله: إنّ يتبعون إلاّ الظنّ بما ارتكز في عقولهم، و إلاّ لا يفيد المذمّه ردعهم عن متابعه الظنّ، ضروره كونهم منكرين لشرع النبيّ (صلّى الله عليه و آله)، و لا يرتدعون لما في هذا الشرع من حرمه العمل بالظنّ.

و قد ظهر بهذا جواب آخر عن التوهم الأوّل، لأنّه مبنئ على شمول الآيات الناهيه للظواهر و قد عرفت منعه.

تفصيل صاحب القوانين

٢٥٩-قوله: و أمّا التفصيل الآخر فهو الذي يظهر من صاحب القوانين. (ص ٦٧)

ص: ٣١٢

أقول: قبل الشروع في بيان التفصيل المذكور في القوانين ينبغي التنبيه لأمرين كي يتضح الحال في المقام.

الأول: أنّ التفصيل المذكور في القوانين لا يختصّ بظواهر الكتاب، بل يعمّ الظواهر على ما هو صريح كلامه، حيث جعل الكتاب من جزئيات أحد شقّي التفصيل، ولا ينافي ذلك تعبيره بـ«خطاب المشافهه أحيانا في خلال الكلام بعد التصريح المذكور».

الثاني: أنّ التفاصيل المتصوّره في المقام أربعة.

أحدها: التفصيل بين المشافهه وغيره، فيحكم بالحجّيه في الأول سواء كان مخاطبا أم لا، قصد إفهامه أم لا، وربما يستظهر ذلك من كلام المعالم كما سيجيء.

ثانيها: التفصيل بين المخاطب بالظواهر وغيره، والحكم بالحجّيه في الأول سواء قصد إفهامه أم لا، وعدم الحجّيه في الثاني مطلقا وربما يحمل عليه كلام المعالم.

ثالثها: التفصيل بين من قصد إفهامه وغيره، سواء كان مشافها أو مخاطبا أو غيرهما كالناظر إلى الكتب المصنّفه، ويحكم بالحجّيه في الأول دون الثاني، وهذا صريح كلام القوانين.

رابعها: التفصيل بين من لم يحصل اختلال الظواهر باختفاء القرائن ونحوه بالنسبه إليه وبين من ظنّ أو احتمل احتمالا - قريبا بحصول الاختلال المذكور بالنسبه إليه ويظهر من المصنّف في أواخر توجيه كلام القوانين نسبه هذا التفصيل إليه وهو كذلك على ما يظهر في خلال كلامه أيضا ولعلّ ذلك خلط وإلّا فقد عرفت صراحه عنوان كلام القوانين في التفصيل الثالث لكن القول بالتفصيل الرابع أولى وأقرب إلى القبول لأنّ بناء العقلاء الذي هو دليل حجّيه الظواهر مقصور على ما لم يحصل الاختلال فيها قطعاً أو ظنّاً، وأمّا إذا ظنّ أو احتمل قوياً اختلالها فلا ريب أنّ بناء العقلاء في مثله التوقّف عن العمل بالظواهر والظواهر مطلقا كتابا و سنه بالنسبه إلينا من هذا القبيل

فينبغي القول بالتفصيل المذكور لينتج عدم حججه الظواهر بالنسبه إلينا مطلقا فلا بد في ردّ هذا التفصيل من دليل ستأتى الإشاره إليه.

٢٦٠-قوله:و بالنسبه إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباتّه موجهه إلينا.(ص ٦٧)

أقول:يظهر منه أنه لو كان خطابات الكتاب موجهه إلينا أو كان من باب تأليف المصنّفين كان الظاهر حججه بلا كلام،و قد عرفت أنّ ذلك إنّما يتمّ على تقدير عدم الاختلال المذكور ظنّا أو احتمالا قريبا،و إلا فلا ينفع كوننا مخاطبين بخطابات الكتاب أو كونه من باب تأليف المصنّفين لعدم العلم ببقاء ظواهره على ما كان حين صدور الخطاب،نعم يجب الحكم بعدم الاعتماد على القرائن الحاليه التي ربما يعتمد إليها المتكلّم،لأنّه كان يجب عليه تعالى إلقاء الكلام على وجه يستفاد منه المراد لكل مخاطب و لو كان معدوما حين الخطاب لا يمكن أن يطّلع على القرائن الحاليه.

٢٦١-قوله:إذ كثير من الامور قد اختفيت علينا بل لا يبعد دعوى العلم بأن ما اختفى.(ص ٦٨)

أقول:من هنا شرع في بيان الاختلالات الواقعه في الظواهر بالنسبه إلينا و هي أمور:

الأول:اختفاء القرائن الحاليه و المقاميّه عقليّه و النقليه.

الثاني:تطرّق التخصيص و التقييد إلى أكثر العمومات و الإطلاقات بالقرائن المنفصله.

الثالث:تطرّق انفصال القرائن المتّصله حين الخطاب بالعرض بواسطه التقطيع في الأخبار.

الرابع:اختلال ظهور الظواهر من جهه النقل بالمعنى.

و هذه الأربعة المذكوره فى المتن.

الخامس: الاختلال الحاصل من دس الظالمين فى كتب أصحاب الأئمه.

السادس: اختلاف عرف أصحاب النبى (صلّى الله عليه و آله) و الأئمه مع عرفنا كما علمناه فى موارد كثيره، و هكذا يكون حال كلّ لسان بالنسبه إلى الأزمنه المتطاوله.

السابع: العلم بصدور الأخبار الكثيره تقيته من المخالفين.

ثم لا- يخفى أنّ الظنّ أو الاحتمال بالاختلالات المذكوره كاف فى منع حجّيه الظواهر بالنسبه إلينا فضلا عن العلم بها، و مال المصنف إلى دعوى العلم بالاختلال بقوله: «و لا يبعد دعوى العلم بأنّ ما اختفى علينا من الأخبار و القرائن اكثر ممّا ظفرنا بها» و هذا يرجع إلى ما استدل به الأخبارى كما سبق على عدم حجّيه ظواهر الكتاب بالخصوص بالعلم الإجمالى بعروض التخصيص و التقييد و النسخ لظواهر الكتاب فتسقط عن الظهور و الحجّيه، و يصير الإشكال أصعب من إشكال احتمال الاختلال أو ظنّه فلا تغفل.

٢٦٢-قوله: و دعوى أنّ الغالب اتّصال القرائن. (ص ٦٨)

أقول: هذه الدعوى فى محلّها لكن بالنسبه إلى غير الأدلّه الشرعيه اللفظيه من الكتاب و السنّه من كلام أغلب أهل المحاوره فى كلّ لسان، و أمّا بالنسبه إلى ما نحن بصدده من ظواهر الكتاب و السنّه فالأمر بالعكس، فإنّ الغالب انفصال القرائن إمّا بالذات أو بالعرض كما أشار إليه فى المتن

٢٦٣-قوله: هذا غايه ما يمكن من التوجيه لهذا التفصيل، و لكن الانصاف أنّه لا فرق... (ص ٦٩)

أقول: نعم ما وجه كلام المفصل و نعم ما أجاب عنه، لكن بالنسبه إلى الاختلالات المذكوره بعد باق، لكن يستفاد جوابه ممّا ذكره أخيرا من الإجماع و السيره من

العلماء و أصحاب الأئمة بالعمل بالظواهر التي قد حصل أو احتمل أو ظنَّ فيها الاختلالات المذكوره أو بعضها بحيث لم ينكره أحد، لكن يبقى شيء و هو أنه لم يعلم أنّ عملهم كان من باب الظنّ الخاصّ الذي نحن بصدد إثباته بل لعله كان من باب الظنّ المطلق الذي يدّعيه المفصل هذا، مع أنّه يمكن أن يقال: إن عملهم كان من جهة حصول القطع لهم من ظواهر الأخبار غالباً، لأنّهم كانوا يسمعونها من الإمام مشافهه أو بوسائط قليلة، و يشهد بذلك أنا نجد من أنفسنا حصول القطع بالمراد في محاوره بعضنا بعضاً غالباً إن لم يكن دائماً و الألفاظ التي تستعملها كألفاظهم يمكن فيها المجاز و التقييد و التخصيص حتّى أنّ احتمالنا لإرادته خلاف الظاهر في غايه الندره، و مع ذلك كلّه فالاعتماد بالإجماع و السيره المزبورين على أنّ الظواهر الظنيّه كانت حجّه عند المجمعين من باب الظنّ الخاصّ و يستكشف من ذلك رضا الإمام (عليه السّلام) بذلك، مشكل اللّهمّ إلاّ أن يقال: إنّ حصول القطع لهم في جميع الظواهر غير معلوم، بل معلوم العدم، و لم يكن باب العلم منسداً عليهم بالنسبه إلى الباقي، لأنّه كان يمكنهم تكرار السؤال حتّى يحصل لهم القطع بالحكم، و لكن كان سيرتهم مع هذا الحال العمل بالظواهر الظنيّه و كان أئمتهم (عليهم السّلام) مع علمهم بالحال يقرّرونهم على ذلك، بل ربما يأمرّونهم به بمثل خذوا معالم دينكم من فلان و فلان و يكشف ذلك عن جواز عملهم بالظواهر التي سنح فيها بعض الاختلال، و ذلك يكفي في إثبات حجّيه الظواهر بالخصوص.

٢٦٤-قوله: و إن قلنا بشمول الخطاب للغائبين لعدم جريان أصاله عدم الغفله في حقّهم مطلقاً. (ص ٧٠)

أقول: أيّ مانع من جريان أصاله عدم الغفله في حقّ الغائبين لو كانوا مخاطبين و مقصودين بالإفهام بعد وجودهم و وصول الخطاب إليهم بل لعلّهم أولى بعدم الغفله عن مدلول الكلام، لمكان سعيهم و بذل وسعهم و كثره اجتهادهم في فهم مداليل

الخطابات، حتى أنهم يصنّفون الكتب في ذلك، وبيالغون في التأمل و تدقيق النظر.

و ما ذكره في بيان ردّ التفصيل من قوله: لأنّ الظنّ المخصوص إن كان هو الحاصل من المشافهه الناشئ عن ظنّ عدم الغفله و الخطاء...

أقول: مدفوع بعدم كونه من هذا و لا من ذاك، بل من جهه كون الغائبين مخاطبين مقصودين بالتفهيم، و قبح خطاب ما له ظاهر و إرادته غيره، مع عدم نصب قرينه يعقلها المخاطب الغائب، نعم لو قيل إنّ الظنّ المخصوص هو الحاصل للمخاطبين على تقدير عدم حصول الاختلال للظواهر، و قد حصل لكان وجهها وجيها.

٢٦٥-قوله: و ممّا يمكن أن يستدلّ به أيضا زياده على ما مرّ من اشتراك أدلّه حجّيه الظواهر، إجماعى العلماء و أهل اللسان... (ص ٧٠)

أقول: محصّيه أنّ الأخبار المتواتره معنى الوارده في عرض الأخبار على الكتاب، و الأمر بالرجوع إليه دالّه على حجّيه ظواهر الكتاب للمخاطبين بالأخبار المزبوره مع أنهم غير المخاطب بالكتاب فثبت حجّيه ظواهر الكتاب على بعض من لم يكن مخاطبا بها و هو المخاطب بالأخبار المزبوره، و بضميمه أدلّه الاشتراك في التكليف يتمّ المطلوب

لكن لا يخفى أنّ الاستدلال المذكور يتوقّف على مقدّمات ثلاث:

الأولى: العلم بأنّ ما يكون عندنا ظاهرا من هذه الأخبار يكون ذلك بعينه ظاهرا منها عند المخاطبين المشافهين، و إلا فلقائل أن يقول أنّ ما نفهمه من ظهورها في حجّيه الكتاب لعلّه لم يكن ظاهرا عندهم، بل كانوا يفهمون منها غير ما نفهمه، لكن هذا الاحتمال ضعيف جدّا. و دعوى العلم بموافقه الظاهر عندنا للظاهر عندهم قريب بل يمكن أن يقال إنّنا نقطع بصدور هذا المضمون عنهم (عليهم السلام) و لا يهّمنا إثبات موافقه الظاهرين من بعد ذلك.

الثانيه: ان يكون أدلّه الاشتراك جاريه في المسائل الاصوليه كجريانها في

المسائل الفقهيّة لتشمل ما نحن فيه من حجّيه ظاهر الكتاب، و الظاهر أنّه كذلك فيما كان ممّا يتوقّف عليه استنباط المسائل الفرعيّة على ما هو المحقّق في محلّه.

الثالث: العلم بأنّ حالنا بالنسبة إلى ظواهر الكتاب كحالهم، فلو احتمل أنّهم كانوا يجدون قرائن تصرفهم عمّا هو ظاهر عندنا إلى غيره و نحن فاقدون لها لم يجر أدلّه الاشتراك، لاختلاف الموضوع، لكن لا يبعد دعوى العلم هنا أيضا، فإنّه لم يكن لهم قرينه تصرفهم عن ظاهر الكتاب سوى اصولهم المشتمله على الروايات التي رووها عن أئمّتهم (عليهم السّلام)، و هي موجوده عندنا أيضا، بل يمكن أن يدعى أنّ القرائن الموجوده عندنا اكثر، لأنّ كلّ واحد من أصحاب الأئمّه لم يكن عنده جميع الاصول، بل كان عنده أصل واحد أو اثنين أو ثلاثة، و نحن بحمد الله أجمعنا عندنا كتب منها كبيره الحجم قد اجتمعت من الاصول الكثيره المتشتمّه عندهم.

٢٦٦-قوله: و مما ذكرنا يعرف النظر فيما ذكره المحقّق القمي... (ص ٧٠)

أقول: ما نسبه المحقّق القمي من الإيراد و الجواب مذکور في كلامه بوجه آخر، و بعبارة أخرى، لكنّه قريب ممّا نسب إليه، و ذكر في الجواب عن الإيراد وجوها أربعة أو خمسة و اقتصر المصنّف على نقل اثنين منها، كما أنه تمسّك في الإيراد بخبر الثقلين و أخبار العرض على الكتاب أيضا و المصنّف اقتصر على الأوّل، و لعلّه لا بأس بذلك في مقام تلخيص كلامه، و إن كان ظاهر الكلام نسبه نفس العبارة إليه و الأمر سهل.

٢٦٧-قوله: بل يمكن أن يقال: إنّ خبر الثقلين ليس له ظهور إلّا في وجوب إطاعتها. (ص ٧١)

أقول: يحتمل هذا الكلام وجهين: الأوّل أنّ الخبر بصدد بيان أنّ الثقلين مرجع الامّه لا فلان و لا فلان و القياس و الاستحسان، و لا يكون ناظرا إلى كفيّته الرجوع

إليهما أصلاً، وهو من هذه الحِيثيه مهمله، لكن هذا خلاف الظاهر من الخبر خصوصاً بعد ملاحظه ذيله: «ما إن تمسكتم بهما لن تزلوا أبداً» فإن الظاهر من التمسك العمل بما يفيدانه أو أعم من ذلك.

الثانى: أن المستفاد من الخبر وجوب العمل بما يفيد الثقلان واقعا لا ما ظنّ بإفادتهما له، و لازمه تحصيل القطع بمراد الكتاب و رأى الإمام، و لا- يكتفى بالظن بالمراد، إلا أن هذا يرجع إلى ما ذكره المحقق القمى فى الوجه الثانى من الأجوبه عن الإيراد من قوله: «منع أولاً- دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ، لم لا يكون المراد لزوم التمسك بالأحكام الثابته و المرادات المعلومه عنه كما هو ثابت فى أكثرها»- انتهى- فكيف يجعل ذلك من وجوه الإيراد على المحقق، و لعله إلى ذلك أشار بقوله: فافهم.

٢٦٨- قوله: و لا- يخفى أن فى كلامه قدس سرّه على إجماله و اشتباه المراد منه كما يظهر من حواشى المحشّين مواقع للنظر و التأمل. (ص ٧٢)

أقول: لعله أراد بإجمال كلامه ما أشرنا إليه سابقاً من احتمال كونه مفصلاً بالنسبه إلى المشافهه و غيره، أو بالنسبه إلى المخاطب و غيره، أو بالنسبه إلى من قصد بالإفهام و غيره، لكنّ الإنصاف أن كلامه ظاهر إن لم يكن صريحاً فى تفصيل صاحب القوانين بعينه، أو لعله أخذ من كلام المعالم، و لا يخفى أنا راجعنا ما عندنا من حواشى المعالم مثل حاشيه سلطان العلماء و المولى الصالح المازندراني، و المدقق الشيرازى و الشيخ محمد تقى و لم نجد فى واحد منها ما يؤذن بإجمال كلام المعالم، نعم أورد عليه السلطان و تبعه غيره بأنّه يستفاد منه أنه ان كان الخطاب المشافهه شامل على المعدومين أيضاً تم إيراد المورد بقوله: لا يقال و ليس كذلك اذ لا يستفاد من الكتاب سوى أحكام قليله مجمله لا يفى بأبواب الفقه، فالدليل على تقديره، أيضاً تام.

ثم لا يخفى أنا لم نجد موقعا للنظر فى كلامه سوى إيراد السلطان، و هو وارد على

المحقق القمى أيضا، وإن ذكر غير واحد وجوها للنظر ضعيفه حتى أنهاها بعضهم إلى عشره، ولا - فائده مهمه في نقلها و تزييفها، بعد وضوح كون كلام المعالم موزونا متينا فليتأمل.

٢٦٩-قوله: ثم إنك قد عرفت أنّ مناط الحجّيه و الاعتبار في دلالة الألفاظ هو الظهور العرفى... (ص ٧٢)

أقول: وجوه المسأله و أقوالها بحسب ما ذكره في المتن خمسّه.

الأول: ما اختاره المصنّف من حجّيه الظواهر مطلقا من باب الظنّ النوعى و سمّاه شريف العلماء بالسببىه المطلقه.

الثانى: حجّيتها مشروطه بعدم حصول الظنّ المعترف على خلافها، و سمّاه شريف العلماء بالسببىه المقيدّه.

الثالث: حجّيتها مشروطه بحصول الظنّ الفعلى على وفقها، و مرجعه إلى حجّيه الظنّ الفعلى الحاصل منها، و لهذا الاعتبار سمّاه شريف العلماء بالحجّيه من باب الوصف.

الرابع: حجّيتها مشروطه بعدم اقتران الكلام بما يصلح أن يكون صارفا عن المعنى الحقيقى.

الخامس: حجّيتها ما لم يحصل احتمال إرادته خلاف مقتضى اللفظ من أماره معتبره.

و هناك وجه سادس هو أقرب بالاعتبار من التفاصيل الأربعة المتقدمه، و هو القول بالتفصيل بين الظهور الناشئ من الوضع فيعتبر مطلقا و بين الظهور الناشئ من غير الوضع كأنصراف المطلق إلى الأفراد الشائعه و ظهور الأمر الواقع عقيب الحظر فى الإباحه و ظهور اللفظ المشترك فيما اشتهر من معاينه و أمثال ذلك فيعتبر هنا عدم الظنّ على الخلاف، أو الظنّ على الوفاق.

و تحقيق المقام أن يقال إن دليل حجّيه الظواهر منحصر في الإجماع و السيره و بناء العقلاء، و لَمَّا كان الإجماع و السيره من الأدلّه اللّيبه، و لا- يستفاد منها عموم أو إطلاق بمثل الأدلّه اللفظيه، لا- جرم يقتصر فيهما على القدر المتيقن، فكلمًا شكّ فيه باعتبار التفاصيل الأربعه، بل الخمسه، لا يحكم بحجّيه الظواهر فيه إلا أن يدعى كما ادعى المصنّف رحمه الله عدم حصول الشكّ للفقيه في حجّيتها مطلقًا بعد ملاحظه الإجماع و السيره المذكورين، سيّما بعد ملاحظه عدم مناقشه أحد من المجمعين في اعتبارها بوجه من الوجوه المذكوره و لا غيرها، لكن هذه الدعوى و إن لم تكن كلّ البعيد لكن ليس بحيث يطمئنّ إليها النفس، فلم يبق إلا بناء العقلاء الذي هو بأيدينا، و الذي نراه ظاهراً أنّ بناءهم على العمل بالظواهر بعد حصول القطع بالمراد أو الظنّ، و لا أقلّ من عدم الظنّ على الخلاف، و إلا فيتوقّفون و يلتمسون دليلاً آخر

٢٧٠-قوله: و هذا و إن لم يرجع إلى الاستصحاب المصطلح إلا بالتوجيه. (ص ٧٢)

أقول: كان يقال برجوعه إلى استصحاب عدم ورود ما ينافى العموم أو الإطلاق، لكن هذا من استصحاب حكم العامّ و المطلق، بل بعد جريان الاستصحاب المذكور يثبت حكم العامّ و المطلق.

٢٧١-قوله: و ربما فضّل بعض المعاصرين- إلى قوله- و هذا تفصيل حسن متين لكنّه تفصيل في العمل... (ص ٧٢)

أقول: الظاهر أنّ المراد منه الشيخ محمد تقى رحمه الله صاحب الحاشيه (١)، و قد ذكر في ذيل مسأله أصاله الحقيقه كلاماً طويلاً يستفاد منه ما نسب إليه المصنّف، و لذا قال في المتن فضّل بعض المعاصرين تفصيلاً يرجع إلى أن الخ و محصّل ما أفاده

ص: ٣٢١

المصنّف على التفصيل المذكور بعد ما استحسنته أنّه ليس من التفصيل في الحقيقة في المسألة، بل هو تمييز موارد الظهور من موارد الإجمال، ففي مورد الإجمال لا كلام لأحد و في مورد الظهور لا كلام لهذا المفصل في الحجّيه مطلقا كما قلنا.

لكن يرد عليه أوّلا: أنّ كلام صاحب الحاشيه حجّيه أصاله الحقيقة لا- حجّيه الظواهر العرفيه، فإذا كان يكون التفصيل في محلّه و تفصيلا لما عنون به الكلام، و يمكن إرجاع كلام المتن إلى هذا الذي ذكرناه في مقام الإيراد، حتّى يكون مقصوده توضيح المراد، لا الإيراد، إلاّ أنّه يرد عليه أنّ نقل هذا الكلام في مقامنا غير جيّد لكونه أجنبيا عنه.

و ثانيا: أنّ حق العنوان ما عنونه صاحب الحاشيه، لا ما عنونه المصنّف و إن كان عنوانه في خصوص مورد أصاله الحقيقة لأنّ بحثه متعلّق بالحقيقه و الوضع، فالمناسب في مقامنا أن يعنون البحث هكذا: «هل الظهور الشأني الاقتضائي و الظنّ النوعي الحاصل للفظ بواسطه الوضع و القرائن العامّه مثل كون الأمر عقيب الحذر و نحوه حجّيه مطلقا أو بشرط الظنّ الفعلي على فعله، أو عدم الظنّ على خلافه، أو عدم اقترانه بحال أو مقال يصلح كونه قرينه على خلاف الظاهر، يعني هذا الظهور النوعي الاقتضائي»، و حينئذ يقع جميع الأقوال على نفس العنوان حتّى القول الذي نقله صاحب الحاشيه من حجّيه أصاله الحقيقة مطلقا حتّى في صورته التي حكم فيها بإجمال اللفظ و عدم حصول الظهور العرفي، و يخرج هذا القول عن عنوان المصنّف كما لا يخفى.

و العجب أنّ المصنّف عنون المسألة في أوّل البحث موافقا لما ذكرنا انتصارا لصاحب الحاشيه فراجع.

٢٧٢-قوله: بل ربما يعكسون الأمر فيحكمون بنفي ذلك الاحتمال و ارتفاع الإجمال لأجل ظهور العامّ. (ص ٧٢)

أقول: قد ذكر المصنّف هذه الدقيقه فى مواضع متعدده.

و منها ما ذكره فى رساله أصل البراءه فى جمله كلام له بعد دعوى إجمال حديث الرفع بين رفع جميع الآثار أو رفع خصوص المؤاخذه، من أنّ عموم أدلّه الأحكام الواقعيّه الشامله بإطلاقها لموارد الأعذار المذكوره فى الحديث يرفع الإجمال عن الحديث، و يكشف عن أنّ المراد خصوص المؤاخذه، لكن هذه الدقيقه لا تخلو عن تأمل، لأنّ ظهور العامّ فى العموم ليس بحيث يكون عرفاً قرينه على بيان المجمل المفروض و مفسّراً له، نعم بقاء العامّ على عمومه يستلزم عقلاً أن يكون المراد بالمجمل هو المحتمل الآخر الذى من أفراد العامّ، و لكن هذا المقدار لا يكفى فى رفع الإجمال بحيث يحكم عرفاً انفعال المعنى من اللفظ بمعونه القرينه اللفظيه، و بالجمله الجزم بما ذكره من الدقيقه فى غايه الإشكال و للتأمل فيه مجال، فليتأمل.

بقى فى المقام شىء و هو أنّ المصنّف و صاحب الحاشيه و غيرهما جعلوا الكلام فى عدم الفرق بين وجود الظنّ الغير المعترف على خلاف الظاهر و عدمه، و لم يتعرّضوا لما كان الظنّ المعترف على خلاف الظاهر، مع أنّ تعرضه مناسب للمقام كما لو فرض أنّ عموم الدليل مخالف للشهره مع القول بحجّيه الشهره، و كالدليلين العامّين من وجه، بل و مطلق الأدلّه اللفظيه المتنافيه الطواهر

فنقول: كلّ ظاهر يكون على خلافه ظنّ معتبر شهره أو روايه أو آيه و أمثالها إمّا أن يكون بحيث يحكم العرف بالجمع بينهما و كون ذلك الظنّ المعترف قرينه على عدم كون الظاهر مراداً للمتكلّم كما فى النصّ و الظاهر و الأظهر، أو لا يكون كذلك

فإن كان الأول: فلا ريب فى رفع اليد عن الظاهر بسبب وجود ذلك المخالف، لكن لا يخفى أنّه ليس كلّ أظهره يوجب التقديم و الجمع المزبور المقتضى لرفع اليد عن الظاهر، بل ما يحكم العرف بكونها منشأ لصرف الظاهر إلى خلافه و يحكم بعدم

التعارض بينهما، فما ذكره الأصوليون في باب تعارض الأحوال في ترجيح المجاز و التخصيص و الإضمار و الاشتراك بعضها على بعض لبعض المرجحات التي جعلوها منشأ للأظهرية محلّ نظر بإطلاقه إذ على فرض تسليم الأظهرية بما ذكره لا دليل على اعتبارها ما لم ينته إلى حدّ القرينه للآخر، و كونها بهذه المرتبه ممنوع في جلّها لو لم يكن في كلّها، و مرجع هذا التقديم إلى تخصيص حجّيه الظواهر بغير هذا الفرض الذي استكشف عدم إرادته الظاهر بحكم العرف، لا منع كون هذا الظاهر ظاهراً كما توهم، لأنّ القرينه المفروضه قرينه منفصله لا متّصله حتّى تمنع عن انعقاد الظهور

و إن كان الثاني بأن لا يكون الظنّ المخالف أقوى و أظهر أو كان و لكن لا بمثابه المزبور، فإنّما أن يكونا قطعيّين السند كآيتين من كتاب أو الخبرين المتواترين لفظاً أو لا- بأن يكونا ظنّين السند أو مختلفين، ففي الأول يحتمل أن يكون كلّ واحد منهما مشمولاً لدليل حجّيه الظهور فيكونان دليلين متعارضين يحكم بالتخير بينهما لو قيل به في تلك المسأله أو التوقّف و الحكم بالإجمال، و على التقديرين يستدلّ بهما ففي غير مورد التعارض مطلقاً و في مورد التعارض أيضاً في غير محلّ الإجمال كنفى الثالث مثلاً، لكن الأظهر في النظر عدم العلم بشمول أدلّه حجّيه الظهور من الإجماع و السيره و بناء العقلاء لمثل هذا الظاهر المبتهى بمثل ذلك المعارض، فلا- حجّيه في البين، و لا- يترتب ما ذكرنا من التخير و نفى الثالث، و في الثاني يمكن أن يحكم بكون الحكم كالأوّل بأن يقال: لا تعارض بين السندين، فدلّيل حجّيه السند يشملها، و يبقى الكلام في الظاهرين المتنافيين، فيحكم بكونهما حجّيتين تعارضتا أو يقال بعدم حجّيه مثل هذا الظاهر على الوجهين في الأوّل، و يمكن أن يجعل من باب تعارض السندين، و يكون موضوعاً للأخبار العلاجيّه، و تمام الكلام في هذا المقام موكول إلى محلّه في باب التعادل و الترجيح.

٢٧٣-قوله: و أما القسم الثاني و هو الظنّ الذي يعمل لتشخيص الظواهر.(ص ٧٤)

أقول:موجب الظنّ فى هذا القسم إمّا الاعتماد على قول من يوثق به من أرباب علوم العربيه كاللغوى و الصرفى و النحوى و البيانى بالنسبه إلى موارد المفردات و هيئه الكلمات المفردة و المركبه و نحوها،و إمّا الاعتماد على أدلّه و أمارات ظتيه التى يقرب إلى ذهن المستنبط كون لفظ مفرد أو مركب ظاهرا فى معنى عموما أو فى نوع خاصّ من الكلام أو فى شخص كلام،و من القسم الثانى جمله مباحث الألفاظ من علم أصول الفقه،بل جميع موارد اختلافات علماء العربيه أيضا.

أما القسم الأول من القسمين فقد يقال إنّ ما يرجع منها إلى النقل عن الواضع حجّه،و ما يرجع إلى اجتهادهم فهو محلّ الكلام.

و الأظهر أنّ جميعه يرجع إلى اجتهادهم فى فهم مداليل الألفاظ من استقراء استعمالاتها من أهل اللسان و فصحاءها،و أمّا نقلهم عن واضع اللغه من طريق التواتر أو الأحاد فأنّنا نقطع بعدمه و لو سلّم يجرى الكلام فى حجّيه نقلهم أيضا كحجّيه اجتهادهم بعينه لا بدّ له من دليل،و لو تمّت الأدلّه الآتية من إجماع العقلاء أو العلماء و انسداد باب العلم فيها نهضت بحجّيه القسمين.

نعم ما سيجىء من المحقّق السبزوارى (١) من الدليل يختصّ بالقسم الأول إلا أنّ التأمل التامّ يشهد بعدم الاختصاص،لكن لما كان هو رحمه الله بصدد بيان حجّيه خصوص قول اللغوى عبّر بأصحاب الصناعات،و إلا فما تمسكّ به من اتّفاق العقلاء

ص:٣٢٥

فى كلِّ عصر و زمان جار فى القسمن كما لا يخفى.

٢٧٤-قوله: والظنّ الحاصل هنا يرجع إلى الظنّ بالوضع اللغوى أو الانفهام العرفى. (ص ٧٤)

أقول: لعلّه أراد بالوضع اللغوى الوضع الأصلى من واضع اللغة، و على هذا يدخل المنقولات العرفيه الحاصله فى الأزمنه المتأخره عن واضع اللغة فى الانفهام العرفى، و يمكن أن يكون مراده من الوضع اللغوى مطلق الحقائق ليشمل الموضوعات بالوضع التعينى أيضا و غيرها، و يكون مراده من الانفهام العرفى المجازات النوعيه و الشخصيه، و هذا هو الأظهر.

٢٧٥-قوله: كيف كان فاستدلّوا على اعتبار قول اللغويين... (ص ٧٤)

أقول: جميع ما استدللّ عليه وجوه أربعه: إجماع العلماء، و سيرتهم، بل سيره أصحاب النبى (صلّى الله عليه و آله) و الأئمه (عليهم السّلام) أيضا، و بناء العقلاء، و انسداد باب العلم فى غالب موارد، و لا- يخفى أنّ الوجوه الأربعه لو تمت جرت فى غير قول اللغويين أيضا ممّا هو داخل فى عنوان هذا النزاع إن لم نقل بكونه أولى بهذه الوجوه.

ثمّ لا- يخفى أنّ المصنّف كغيره استدللّ ببعض هذه الوجوه على حجّيه الظنّ فى القسم الأوّل، و الظاهر بل المتيقّن مساواه هذا القسم و القسم الأوّل فى حجّيه الظنّ بالنظر إلى هذه الأدلّه، إذ كما أنّ بناء العقلاء و العلماء و إجماعهم على العمل بالظنّ فى تشخيص المرادات كذلك بناؤهم على الاعتماد على الظنّ فى تشخيص الظواهر بعينه كما لا يخفى على المتأمل المتتبع، و لو طرأ شك فى الموضوعين سواء.

و الأقوى فى النظر تماميه هذه الوجود بأجمعها فى الموضوعين مع قطع النظر عن الاختلافات الواقعه فى خصوص ألفاظ الكتاب و السنّه على ما سبق، و إن كان الشكّ فمن جهه تلك الاختلافات و قد مرّ الكلام فيها مستوفى.

ص: ٣٢٤

٢٧٦-قوله: وفيه أنّ المتيقّن من هذا الاتّفاق هو الرجوع إليهم مع اجتماع شرائط الشهاده من العدد و العداله.(ص ٧٥)

أقول: الإنصاف استقرار بناء العقلاء على الاعتماد على قول أهل الخبره في كلّ فنّ و صنعه كما ذكره المحقّق السبزواری، كما يشاهد من رجوعهم إلى آحاد الأطباء الماهرين و غيرهم كذلك فيما يتعلّق بصنعتهم، حتّى في المقوم الذي جعله في المتن مورد النقض، و الظاهر أنّ السرّ في رجوعهم إليهم انسداد باب العلم في موارد غالباً، و أمّا النقض بأنّ أكثر علمائنا على اعتبار العداله فيمن يرجع إليه من أهل الرجال، و بعضهم على اعتبار التعدّد، فالظاهر خروجه عن موضع الكلّيه لأنّ معرفه العداله ليست صنعه لأحد من أهل الرجال المعدّلين و ليس إلّا كتعديل بعضنا بعضاً نظير الإخبار بسائر الموضوعات كطهاره هذا الثوب و نجاسته و إباحته و غصبيته إلى غير ذلك، و أمّا النقض بظهور اتّفاق العلماء على اشتراط التعدّد و العداله في أهل الخبره في مسأله التقويم، فيه مضافاً إلى المنع عن ذلك كما سبق، أنّ خصوص المورد لعلّه ليس فيه الانسداد الأغلبى الذي قد عرفت أنّه السرّ في الاعتماد على قول أهل الخبره، بل و لعلّه كذلك في التعديل و الجرح أيضاً.

أقول: الإنصاف أنّ دعوى الانسداد الاغلبى في غير مورد التقويم من موارد الرجوع إلى أهل الخبره و منعه في خصوص التقويم خلاف الإنصاف، و لو ادّعى العكس لم يكن بعيداً، و يشهد بذلك أنّ معرفه كون زيد محموماً بالغبّ أو شطر الغبّ أو غيره، و أنّ علاجه باستعمال المسهل الفلاني مثلاً- كثيراً ما يحصل به القطع عن قول جمع من الأطباء بخلاف معرفه أنّ الدار الفلاني أو الثوب أو الضيعة قيمته كذا، و قلماً يتفق مقومان فيها فضلاً عن جماعه يحصل بقولهم العلم، فإذن النقض في محلّه.

اللهم إلا أن يقال إنه خرج عن الكلّيه المزبوره فتأمل جيّداً.

٢٧٧-قوله: لاندفاع ذلك بأن أكثر موارد اللغات إلا ما شدّد و ندر كلفظ الصعيد و

أقول: دعوى معلوميه أكثر اللغات و كذا الهيئات و نحوها لا يخلو عن مجازفه بالنسبه إلى ألفاظ الكتاب و السنّه فى زماننا هذا، مع أنّه لم يزد فى بيانه على أنّ الاعتماد على بعض الأمارات الظنيّه كاتّفاق اهل العربيّه و التبادر بضميمه أصاله عدم القرينه، فكيف يحصل من أمثال ذلك القطع بمدليل الألفاظ، و قد رجع المصنّف عن هذا الكلام أخيراً على ما فى بعض النسخ المتأخّره، ببيان واف مشتمل على أمثله كثيره لا يمكن دعوى القطع بالنسبه إليها فراجع.

الإجماع المنقول بخبر الواحد

٢٧٨-قوله: و من جمله الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر واحد. ص (٧٧)

أقول: و أمّا الإجماع المنقول بالخبر المتواتر و المنقول بالخبر الواحد المحفوف بالقرائن العلميه فلا إشكال فى حجّيته، ضروره حصول القطع بوجود الحجّه، و أمّا المنقول بالخبر الواحد الذى هو محلّ النزاع هل هو من باب نقل الكاشف نظير نقل بعض الروات عن بعض آخر أنّه قال: قال الإمام (عليه السّلام) كذا، أو من باب نقل الحكم المنكشف نظير نقل الراوى عن الإمام (عليه السّلام)، و جهان، و الأظهر التفصيل، فإنّ حاكى الإجماع التضمّنى على ما هو رأى قدماء الأصحاب حاكى بقول الإمام (عليه السّلام) فى الحقيقة، فهو ناقل لنفس الحجّه، و أمّا الحاكى للإجماع اللفظى على ما هو طريقه شيخ الطائفة، و الإجماع الحدسى كما هو طريقه جمهور المتأخّرين فهو حاكى عن الكاشف أولاً. ضروره كونه ناقلاً. لا تّفاق الكلّ أو اتّفاق جماعه يكشف عن رضا المعصوم بتلك الفتوى، و موافقه رأيه (عليه السّلام) لرأيهم بواسطه مقدّمه خارجيه من اللطف أو الحدس،

تدلّ على الملازمه بين قول الجماعه و قول الإمام، و بالنظر إلى هذه الملازمه يكون مدّعى الإجماع ناقله للحكم المستكشف أيضا ثانيا و بالعرض فليكن على ذكر منك، و كيف كان فلا دليل على خروج هذا الإجماع المنقول بالخبر الواحد عن أصله حرمة العمل بالظنّ سوى أدلّه حجّيه الخبر الواحد كما صرّح به غير واحد، و هو ظاهر المتن، و لم ينقل عن أحد حجّيته من غير هذه الجهه، سوى ما فى الفصول من توهم أنّ بعض من لا يقول بحجّيه الخبر الواحد يعتمد على الإجماع المنقول، ثمّ ضعّفه بأنّه رجم بالغيب فاسد بلا ريب.

ثمّ لا يخفى أنّ عمدته وجه الاستشكال فى شمول أدلّه حجّيه الخبر الواحد للإجماع المنقول امران: الأوّل أنّ الإجماع المنقول إخبار عن المعصوم من حدس لا عن حسّ، و الأدلّه التى أقيمت على حجّيه الخبر الواحد لا تدلّ على أزيد من حجّيه الإخبار عن حسّ.

الثانى: أنّ الحاكي للإجماع ناقل فى الحقيقة لموضوع من الموضوعات، و هو رأى الجماعه، و ليس ناقلًا للحكم.

و كلا- الوجهين بالنظر إلى غير الإجماع التضمّنى، فإنّ ناقله حاك عن الحكم عن حسّ كما لا يخفى، و المراد من الحسيّ ما يكون مدركا بإحدى الحواس الظاهره، و فى حكمه ما كان له آثار ظاهره حسيّيه قريبه يوجب العلم بوجود ذى الآثار كالعَداله و الشجاعه و أمثالها، و من الحدس ما يكون نوعه غير مدرك بالحسّ، بل بالحدس، أو يكون مدركا بالحدس فى خصوص مقام و إن كان نوعه قد يدرك بالحسّ كالإجماع المنقول بالنسبه إلى حكم المنكشف به، فقد يدرك بالسمع عن المعصوم أيضا، و أمّا بالنسبه إلى نفس الكاشف يعنى فتوى الجماعه فهو أيضا حدسىّ غالبا و إن كان يمكن أن يكون حسّيّا، بأن كان مدّعى الإجماع تتبّع آراء الجماعه طرّا بنفسه و أخذها من لفظهم و كتبهم، و إن كان بعيدا لوقوع، و لا يخفى أنه لو ثبت مساواه الإجماع المنقول للخبر الواحد لشمول واحد من أدلّته له كفى فى حجّيته، سواء كان

التسويه من حيث نقل الكاشف أو نقل المنكشف.

و بعبارة اخرى: لو دلّ الدليل على وجوب تصديق مدّعى الإجماع كفى أعمّ من أن يكون الدليل ناظرا إلى تصديقه في الحكم المستكشف من الاتفاق المحكّي أو يكون ناظرا إلى تصديقه في نفس الاتفاق المحكّي الملازم لثبوت الحكم بالنظر إلى قاعده اللطف أو الحدس القطعي.

٢٧٩-قوله:الأوّل أنّ الأدلّه الخاصّه التي أقاموها على حجّيه خبر العادل.(ص ٧٧)

أقول:لا- يخفى أنّ الأدلّه التي أقاموها على حجّيه خبر العادل كلاً- ناظره إلى وجوب العلم بالأحكام التي يخبر بها العادل، فلو شملت الإجماع المنقول أيضا تدلّ على حجّيته من حيث الحكم المستكشف، سوى آيه النبأ، فإنّها لو تمّت دلالتها دلّت على وجوب الأخذ بقول ناقل الإجماع من حيث الاتفاق الكاشف أيضا و سيجيء توضيحه.

٢٨٠-قوله:اللهم إلا أن يدعى أنّ المناط في وجوب العمل بالروايات هو كشفها عن الحكم الصادر عن المعصوم.(ص ٧٧)

أقول:أو يدعى عموم بعض أخبار الباب للإخبار عن حدس كقوله(عليه السّلام):«فلان ثقة خذوا عنه معالم دينكم»، و نحوه، أو يمنع الانصراف في باقى الروايات أيضا إلى الاخبار عن حسّ.

٢٨١-قوله:لكن هذا المناط لو ثبت دلّ على حجّيه الشهره، بل فتوى الفقيه.(ص ٧٨)

أقول:فإن قيل:فرق بين كشف الإجماع المنقول عن الحكم و كشف الشهره و الفتوى، فإنّ الكشف في الأوّل قطعي و في الأخيرين ظنّي.

قلنا: ليس المناط الكشف القطعي قطعاً، والأ- لم يشمل الروايه المصطلحه، بل المناط لو كان هو كون الخبر حاكياً عن الحكم الصادر عن المعصوم، وهذا مشترك.

٢٨٢-قوله: و أما الآيات فالعمده فيها... (ص ٧٨)

أقول: و أما آيه النفر و آيه الكتمان و سؤال أهل الذكر، فإنها تشمل الإجماع المنقول من حيث الحكم المستكشف أيضاً لو تمت دلالتها على حججه الأخبار، غير أنها تدلّ حينئذ على حججه فتوى الفقيه أيضاً، كالمناط المستنبط من الروايات في السابق.

و أما من حيث نقل الكاشف فقد مرّت الإشارة إلى عدم دلالتها عليه، إذ الظاهر منها وجوب الرجوع إلى أهل الذكر و المتفقّه في الأحكام فقط، لا مطلقاً حتّى الموضوعات، فإنّه لم يقل به أحد، و إلاّ يلزم دلالته على قبول شهاده الواحد في جميع الموضوعات.

و أما آيه النبأ فقد أشار صاحب الفصول إلى عدم شمولها للأخبار الحدسيّه بوجه آخر، و هو عدم كونها مشموله للنبيّ المذكور في الآيه، إمّا لأنّ النبأ حقيقه في الإخبار عن الحسّ، أو لانصرافه إليه، ثمّ ضعّفه بقوله: «إن أريد أنّ النبأ لا يطلق إلاّ على الأشياء التي من شأنها أن تدرك بالحسّ و إن أدركها المخبر بطريق الحدس، فهذا لا ينافي المقصود، فإنّ المخبر عنه هنا قول المعصوم أو فعله أو تقريره و هو من شأنه أن يدرك بالحسّ و إن كان طريق الناقل إليه الحدس، و إن أريد أنّه لا يطلق النبأ إلاّ على ما كان علم المخبر به بطريق الحدس فواضح الفساد، للقطع بأنّ من أخبر عن إلهام أو وحى أو مزاوله بعض العلوم كعلم النجوم يعدّ منبئاً و مخبراً قال الله تعالى حكاية عن عيسى: **وَأُتْبِئُكُمْ بِمَا تَأْكُلُونَ وَ مَا تَدْخِرُونَ فِي بُيُوتِكُمْ (١)** و لا ريب أنّ إخباره لم

ص: ٣٣١

يكن عن حسّ، و مثله قوله تعالى في غير موضع: فَيُبَيِّنُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ (١) فَإِنَّ علمه تعالى ليس عن حسّ، و قوله تعالى: تَبَيَّنْ عِبَادِي أَنِّي أَنَا الْغَفُورُ الرَّحِيمُ (٢) فَإِنَّ كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس أمرا حسّياً، و قوله تعالى: تَبَيَّنْ لِي بَعْلَمَ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٣) بعد قوله: قُلْ أَلذَكَرَيْنِ حَرَّمَ أَمْ الْأُنثَيْنِ أَمَّْا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ أَرْحَامُ الْأُنثَيْنِ فَإِنَّ التَّحْرِيمَ لَيْسَ أَمْرًا حَسِّيًّا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ - انتهى - (٤) و لقد أجاد فيما أفاد.

و يؤيِّده ما ذكره في موضع آخر من أنّ الاستناد في الرواية كما يكون إلى الحسّ كذلك قد يكون إلى الحدس، كما في المكاتبه و الوجاده، فبطل دعوى اختصاصها بالنوع الأوّل أى ما يستند إلى الحسّ - انتهى - (٥) و حاصله أنّ جملة ما هو مشمول الآيه بتسليم الخصم حدسى كالوجاده مثلاً، فَإِنَّ الراوى الثانى بوجدانه الحديث فى كتاب الراوى الأوّل ينبئ عنه ذلك الحديث، مع أنّه لم يسمع منه، بل علم بكونه روايته من العلم بكون الكتاب بخطه، و أنّه لا يودع فى الكتاب إلا ما سمعه من الإمام، فكأنّه حكى قوله (عليه السلام) و لا يخفى أنّ الامور المذكوره مستند الراوى الثانى و هى أمور حدسيه و هكذا يكون بعينه الروايه المستند إلى إجازة الراوى الأوّل روايه كتابه للراوى الثانى، و كذا نقل الأوّل مضمون كلام الإمام بالمعنى إلى غير ذلك من الموارد الإخبار عن حدس.

و بالجملة أنّا لا نشكّ بملاحظه ما ذكر و غيره فى عدم الفرق بين الإخبار عن حسّ و عن حدس على تقدير ثبوت حجّيه الخبر بأحد الأدلّه المعهوده الآتيه فى محلّها هذا.

و لكن المصنّف أعرّض عن عدم شمول النبا للإخبار عن حدس و ضعاً أو انصرافاً

ص: ٣٣٢

١ - ١ - البقره: ١٠٥

٢ - ٢ - الحجر: ٤٩

٣ - ٣ - الانعام: ١٤٣

٤ - ٤ - الفصول: ٢٥٩

٥ - ٥ - الفصول: ٢٥٩

و ادعى وجود القرينه فى الآيه على أن المراد بها إلغاء احتمال تعمد الكذب فقط لا حجيه قول العادل، و بضميمه أصله عدم خطأ العادل الثابت حجيته ببناء العقلاء ثبت حجيه الخبر المستند إلى الحس فقط، لعدم بناء العقلاء على إلغاء احتمال الخطأ عن المخبر فى الحدسيات، و سيجىء ما فيه.

٢٨٣-قوله: و منه تبين عدم دلالة الآيه على قبول الشهاده الحدسيه إذا قلنا بدلاله الآيه على اعتبارها شهاده العدل على قبول خبر العادل فى الموضوعات أيضا. (ص ٧٨)

أقول: هذا بناء على دلالة الآيه على قبول خبر العادل فى الموضوعات أيضا و هو الحق و أقوى ما يشهد بذلك أن الآيه نزلت فى شأن الوليد الفاسق بعد إخباره بارتداد القوم و منعهم الزكاه و ما أخبره كان من قبيل الشهاده على موضوع الارتداد و منع الزكاه، فمنطوق الآيه يشمل الإخبار عن الموضوع قطعاً لعدم إمكان تخصيص المورد و يتبعه المفهوم.

٢٨٤-قوله: و الظاهر أن ما ذكرنا من عدم دلالة الآيه-إلى قوله-هو الوجه فيما ذهب اليه المعظم، بل أطبقوا عليه... (ص ٧٩)

أقول: فيه أن وجه ذهب المعظم إلى عدم اعتبار الشهاده فى المحسوسات إذا لم تستند إلى الحس، إنما الاعتماد على ما ذكر فى الرياض من أن الشهاده من الشهود و هو الحضور، كما حكى هذا التعليل عن جمع، أو الاستناد إلى ما روى من قوله لمن أراه الشمس: «على مثل هذا فاشهد أو دع» (١) و غيره ممّا يقرب من ذلك، كما هو مذکور فى محلّه، فالاستناد إلى أن وجه ذهب المعظم إلى عدم اعتبار الشهاده

ص: ٣٣٣

الحدسيّ إلى ما ذكره لعلّه تخرص على الغيب بل فاسد، لأنّهم علّوا مختارهم بغيره ممّا أشرنا إليه فتدبر.

٢٨٥-قوله: والحاصل أنّه لا ينبغى الإشكال في أنّ الإخبار عن حدس و اجتهاد و نظر... (ص ٧٩)

أقول: الظاهر أنّ الآيه دالّه على حجّيه خبر العادل تعبداً و لازمها إلغاء احتمال كونه غير مطابق للواقع من أيّ جهه كان، لا من جهه خصوص تعمّد الكذب، كما حقّقه المصنّف، و ما استشهد به على ذلك من قرائن الكلام غير شاهد.

أمّا قضيه التفصيل بين العادل حين الإخبار و الفاسق فهي بمجردّها لا تصلح لأن تكون قرينه على أنّ المراد إلغاء احتمال تعمّد الكذب في العادل دون الفاسق، بل ظاهر القضية اعتبار العدالة تعبداً كما هو كذلك بالنسبه إلى أدلّه اعتبار العدالة في مواردّها، و لا يكون في الآيه خصوصيّة في التفصيل لا تكون في غيرها، و ظاهر الكلّ اعتبار العدالة تعبداً.

و أمّا قضيه تعليل اختصاص التّبين بخبر الفاسق بقيام احتمال الوقوع في الندم أيضا لا تكون قرينه على ذلك لأنّا نعلم أنّ التعليل المذكور حكمه غالبية لأنّ الغالب في الفاسق عدم تحرزه عن تعمّد الكذب، و لا- يبالي في مقالته أن تكون مخالفه للواقع، بخلاف العادل، فإنّ الغلبه بالنسبه إليه بالعكس، و هذه حكمه حجّيه البيّنه أيضا، و سيجيء زياده توضيح لذلك، بل يمكن أن يقال إنّ التعليل المذكور ظاهر في خلاف ما ذكره، فهو قرينه على المختار، إذ الظاهر من الآيه بضميمه التعليل طرح قول الفاسق بالمرّه، فإنّه مظنّه الندم، و التفحص عن حقيقه الواقعة من موضع آخر، حتّى يعلم الحال، لا- التفحص عن أنّه تعمّد في الكذب أم لا حتّى يكون مفهومه وجوب الحكم بأنّه مساو للعادل بعد تبيّن أنّه ما تعمّد في الكذب.

ثمّ ما ذكره من استقرار بناء العقلاء على عدم الاعتناء إلى الخطأ و السهو لندرته

ممنوع مطلقاً حتى مع انفتاح باب العلم، و مع حصول الظنّ، بل طريقتهم تحصيل العلم بما هو موافق لغرضهم أولاً، و مع عدم إمكانه أو تعسّره فالظنّ، فعدم الاعتناء باحتمال الخطأ النادر في نفسه من جهة أنه لا ينافي حصول الظنّ في مورد حصوله، و إن لم يحصل لهم ظنّ و لو من جهة احتمال الخطأ فيتوقّفون في متابعه الخبر، بل نقول: لو صحّ بناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال الخطأ مطلقاً صحّ أن يقال إن بناءهم على عدم الاعتناء باحتمال الكذب أيضاً في غير الكذب، خصوصاً إذا كان المخبر عادلاً، فإنّ احتمال خطئه ليس بأبعد و أندر من احتمال تعمد كذبه، و لازمه حجّيه خبر العادل الواحد بيناء العقلاء من غير احتياجه إلى دليل آخر، و هو كما ترى.

أقول: و الإنصاف أنّ بناء العقلاء على الاعتماد على الظنّ النوعي بعد إحراز عدم الكذب ممّا لا ينكر، أ لا ترى أنّهم يعتمدون على قول واحد من أهل الخبره في كل صنعه و فنّ من غير تزلزل و تشكيك بعد إحراز أنّه أستاذ الفنّ و إحراز خلوه من الأغراض النفسائيه التي توجب تعمد الكذب، و لا- يعبثون باحتمال خطئه نادراً، و دعوى حصول القطع في جميع موارد الرجوع مجازفه، كما أنّ دعوى كون هذه الموارد بأجمعها ممّا ينسدّ باب العلم فيها و لو بالرجوع إلى باقى أبواب الصناعات حتى يحصل العلم خلافاً الواقع مما نجده، و دعواهم معتمدين على الظنّ الفعلي في كلّ واقعه واقعه أيضاً خلافاً للإنصاف، كيف و أنّهم لو سألوا عن وجه عملهم يعلّلونه بقول فلان و فلان من أهل الصنعه لا الظنّ الحاصل من ذلك القول، و يشهد بذلك ما حكاه عن الكفّار في الكتاب العزيز بقوله: **إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ (١)** مع أنّهم عقلاء، و كذا في قوله: **وَ مَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا (٢)** و قوله:

إِنَّ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ (٣) إلى غير ذلك، غايه الأمر و ورود المنع عن العمل بالظنّ في الشرعيّات من الأحكام الاصوليه و الفرعيه فيقتصر على ما ثبت فيه المنع و يبقى

ص: ٣٣٥

١-١ (١) - الزخرف: ٢٣

٢-٢ (٢) - يونس: ٣٦

٣-٣ (٣) - البقره: ٧٨

الباقى تحت الأصل المذكور، و على هذا أصاله حجيه خبر العادل قريب جدًا لو لم يمنعه الأدله الداله على حرمه العمل بالظن فليأمل.

٢٨٦-قوله: فإن قلت فعلى هذا إذ أخبر الفاسق بخبر يعلم بعدم تعمده الكذب فيه تقبل شهادته فيه. (ص ٧٩)

أقول: و كذا يقبل إخباره، و بالجمله حجيه قوله مطلقا فى الأحكام و الموضوعات بعين التقريب المذكور فى المتن، بل يتعدى إلى قول مجهول الحال و الكافر أيضا إذا علم عدم تعمده الكذب، و هذا السؤال وارد على بيانه، و الجواب عنه صعب مستصعب.

و ما أجاب به من ثبوت إناطه الحكم فى الشهاده و الفتوى بالعداله تعييدا، فيه مضافا إلى ما مر من ثبوت الإناطه فى الخبر أيضا بمدلول الآيه فالمقامان متساويان و المنع مشترك حرفا بحرف، أن لازم ذلك أن الأصل فى خبر الفاسق و الكافر المتحرزين عن الكذب حجيه قولهما، غاية الأمر و ررد الدليل على إناطه الحكم بالعداله فى الشهاده و الفتوى و يبقى فى غيرهما الأصل سليما عن المعارض أو غير سليم أيضا بملاحظه الأدله الناهيه عن العمل بالظن مطلقا.

هذا كله بالنظر إلى الإشكال الأول و هو عدم شمول أدله حجيه خبر الواحد للأخبار الحدسيه و منها الإجماع المنقول بالنسبه إلى الحكم المستكشف و قد عرفت ضعفه.

و أمّا الإشكال الثانى و هو عدم شمول الأدله للإخبار بالموضوعات كما هو كذلك فى الإجماع المنقول بالنسبه إلى الاتفاق الكاشف، فالظاهر أن ما سوى آيه النبأ كذلك، فإنها لا تدل إلا على وجوب العمل بالأحكام المخبر بها، و أمّا آيه البناء فقد عرفت شمولها للأمرين بل شمولها للموضوع أولى بقرينه المورد، فيثبت بالآيه حجيه قول العادل فيما نحن فيه بالنسبه إلى الكاشف و يتبعه الحكم المستكشف به.

بقى فى المقام شىء ىنبغى التنبىه عىله، و هو أنه لو أآبر المآبر بآبر، لازمه أمر آآر، فهل ىصدق أنه آبر بذلك اللازم أىضا أم لا، و ىظهر الثمره فىما نحن فىه إذ لو قلنا بالأول ىثبت آآبه الإآماع المنقول باآبار الحكم المسآكشف من آىآ كونه لازما للآآفاق المحآى بالنظر إىل أدله آآبه آبر الواحد ما عدا الإآماع منها، و لا- سىما آبه النبأ عىل آآآبر عدم شمولها للموضوعات، و إن قلنا بالآانى فلا ىثبت الآآبه إىل عىل آآآبر شمول الآبه للموضوعات بالآآبر السابآ.

و الآآآق أن ىقال: إنه إن كان ذلك اللازم مقصودا بالذات من الكلام كالآنايه الآى ىراد بها اللازم و ىكون ذكر الملزوم آوطئه للآآآقال إىل اللازم فلا رىب أن المآبر به آآقه هو اللازم، و لا ىقال إنه آبر بالملزوم إىل آآازا و أما فى آبر ذلك لا ىقال إنه آبر باللازم، و إن كان المآآلم آآآنا له بل و إن كان مقصودا بالإفاده أىضا مع الملزوم و إن لم ىكن آآآنا له فالأمر أوضآ فىما نحن فىه قد ىقال إن مدعى الإآماع لم ىآبر إىل بنفس الآآفاق المسآآلم لرأى الإمام، فنفس اللازم آبر مآبر به و إن كان آآآنا له، بل قاصدا له أىضا.

و قد ىقال: إن مقصوده نقل الآآبه و لآىا كان آآبه الإآماع المحآى باآبار ذلك اللازم كان هو المقصود بالأصالة فهو من قىبل الآنايه السابآ ذكرها، و الأظهر منه هو الآنى فلىآآمل و لعله «ره» إىل بعض ما ذكرنا أشار بقوله: فآآمل.

٢٨٧- قوله: الأمر الآنى الإآماع فى مصآلآ الآصآه بل العامه الذىن هم الأصل له و هو الأصل لهم. (ص ٧٩)

أقول: الظاهر أن المراد من لفظ الأصل الأول هو السابق و الآنى هو المآبنى عىله، و كونهم أصلا للإآماع لأنهم أسسوه دلىلا آم آبعهم الآصآه [و] لكونه مشآملا عىل ما هو مناط الآآبه عندهم من قول المعصوم و كونه أصلا لهم لأنه لم ىمكنهم إآبات مذهبهم إىل آانىا عىله. و محصّل كلامه فى هذا المقام أن الإآماع باآب ما اصآلآ

عليه الأوائل من العامه و الخاصه هو اتفاق الكل و لما كان مناط الحجيه عند الخاصه اشتمال ذلك الاتفاق على قول الإمام(عليه السلام)تسامح من تأخر كالسيد و الفاضلين في إطلاقه على اتفاق جماعه كانت أقوالهم مشتمله على قول الإمام،ثم تسامح من تأخر منهم على إطلاقه على اتفاق جماعه ليس فيهم الإمام بيقين،و لكن يستكشف منه قول الإمام أو رأيه من طريق الحدس،و الإطلاق الأخير مسامحه في مسامحه كما عبّر و اعتذر عن هذه المسامحه بأنّ تسميتهم ذلك إجماعاً لأجل المحافظه على ما جرت سيره أهل الفنّ من إرجاع كلّ دليل إلى أحد الأدله المعروفه بين الفريقين من الكتاب و السنّه و العقل و الاجماع.

أقول:و لا يبعد أن يريدوا به المعنى اللغوي لا الاصطلاحى،و يكون مقام الاستدلال قرينه على إرادتهم الاتفاق الكاشف،و لذا تراهم يعبرون بالاتفاق أيضا فى مثل المقام،و لا يريدون به إلاّ ما يريدون من لفظ الإجماع،و عذرهم أيضا ما ذكره المصنّف من التحفّظ على عناوين الأدله المعروفه الأربعة،و لم يقل أحد بأنّ لفظ الاتفاق أيضا له معنى آخر اصطلاحى حتّى يكون الإطلاق باعتباره،و كيف كان لا ريب فى أنّ نقل الإجماع الاصطلاحى و كذا التضمّنى بعد المسامحه الاولى حجّه لتضمّنها نقل قول المعصوم(عليه السلام)و أمّا نقل الإجماع الكشفى فإن كان كاشفا عند كلّ أحد حتّى يصدق أنّ الإجماع ملزوم قول الإمام،و قلنا بشمول أدله حجّيه الخبر للأخبار بالموضوع أيضا كما قلنا به فهو حجّه و إلاّ فلا.

٢٨٨-قوله:إذا عرفت ما ذكرنا فنقول إنّ الحاكي للاتفاق قد ينقل الإجماع بقول مطلق.(ص ٨٢)

أقول:محض الكلام أن الحاكي للإجماع إذا نقله بعبارة تدلّ على دخول قول الإمام فى جملة الأقوال كما إذا نقله مطلقا و حمل على المعنى الاصطلاحى بدون المسامحه أو أضافه إلى الامه أو المسلمين أو الشيعة و نحو ذلك فهو حجّه لما مرّ من

تضمّنه لنقل رأى المعصوم، و أما إذا نقله بلفظ لا يدلّ على دخول قول الإمام كما إذا أضافه إلى العلماء الظاهر في غير الإمام أو أصحابنا أو فقهاءنا و نحو ذلك فيدخل في نقل الموضوع فإن قلنا بشمول أدلّه حجّيه خبر الواحد للموضوع، و كان ذلك ملزوما لقول الإمام فهو أيضا حجّه، إلاّ أنّه خلاف مختار المصنّف على ما سيأتي.

٢٨٩-قوله:الثاني قاعده اللطف على ما ذكره الشيخ في العده.(ص ٨٣)

أقول:محصل مراده أنّ قاعده اللطف تقتضى عدم استتار الحقّ بالمزّه في عصر من الأعصار، فلو اتّفق آراء الفقهاء في عصر و لم يكن هناك دليل على خلافه من كتاب و سنّه مقطوع بها يكشف عن رضا الإمام بأقوالهم و أنها موافقه لرأيه(عليه السلام)، و كذا لو انحصر أقوالهم في قولين أو ثلاثه و هكذا يكشف عن عدم كون الحقّ مخالفا لجميع الأقوال و إلاّ لظهر و أظهر الحقّ و لو بنصب دلاله تكفى في إزاحه التكليف و لازم دعوى الشيخ أنّه لو كان هناك فرع لم يتفطن له سوى واحد أو اثنين من العلماء، و أفتى هذا الواحد أو الاثنان فيه بشيء كان ذلك حجّه بعين التقريب المذكور، و إلاّ لظهر الإمام و أظهر الحقّ لئلاّ يلزم استتار الحقّ بالمزّه بين الامه، و يلزمها أيضا، أنّه لو اتّفقت آراء العلماء في عصر من الأعصار على حكم مستندين إلى دليل ظنّي أو قطعى ثمّ ظهر لهم فساد المستند كان الاتّفاق حجّه بعين التقريب المذكور، و الالتزام بمثل هذه اللوازم كما ترى مستبعد جدا، لكن في الفصول أنّ الشيخ رحمه الله تفطن للآزم الأوّل و التزم به.

و كيف كان استدلال على حجّيه الإجماع على هذه الطريقه بوجه عقليّه و نقليه.

منها أنّ التكليف بما يقتضيه الواقع لطف و الإخلال باللطف قبيح، أمّا الصغرى فلاّنه مقرب إلى الطاعه و مبعّد عن المعصيه على ما عرّفوا به و أمّا الكبرى فلاّنه نقض الغرض، و خلاف الحكمة.

و منها أنّ اتّفاق الامه على الباطل قبيح، و الإمام متمكّن من ردّهم إلى الحقّ كلّاً

أو بعضا فيجب عليه الظهور و ردعهم و لو من باب النهى عن المنكر.

و منها أنّ الحكمة الباعثة على تشريع الأحكام و على بعثه الأنبياء و نصب الأوصياء داعيه إلى تشريع الحكم الخاص أيضا كما يجب تبليغها لينقطع عذر الخلق على الحقّ في أمر التكليف، و لا يكون للناس على الله حجّة فيها.

و منها الغرض الداعى إلى نصب الإمام إنّما هو تبليغ الأحكام فإذا قدّر عدم إمكان التبليغ في حقّه أو عدم مساعده الحكمة عليه، لم يكن فائده في نصبه و وجوده، فيبطل ما اتّفقت الإماميّة عليه و نطقت به الأخبار (1) من عدم خلوّ الأرض من الحجّة.

و منها الأخبار الواردة في هذا المعنى أظهرها دلالة ما ورد في جملة من الأخبار (2) من أنّ الزمان لا يخلو عن حجّة كى إن زاد المؤمنون شيئا ردّهم و إن نقصوا أتمّ لهم، فلو لا ذلك لاختلط على الناس امورهم.

٢٩٠-قوله: و لا يخفى أنّ الاستناد إليه غير صحيح على ما ذكر في محلّه. (ص ٨٤)

أقول: لأنّ الوجوه المذكوره مدفوعه.

أمّا أولا: فبالنقض بالمسائل الخلافية بين أصحابنا و لا ريب أنّ ما سوى أحد من الأقوال خلاف الحقّ بناء على بطلان التصويب، و مقتضى الوجوه المذكوره و جوب ردعهم، و مجرد وجود الحقّ بين الأقوال لا يوجب السكوت عن خطأ الباقيين كما لا يخفى.

و أمّا ثانيا: فلمنع و جوب جميع الألفاف بجميع مراتبها، و القدر المسلّم منه هو تبليغ الأحكام على النحو المتعارف، و بقدر الإمكان، فلو منع من ذلك مانع من ظلم الظالمين و تغلب المتغلبين لم يقدر في أصل وجوبه، كما أنّ استتار إمامنا الثانى عشر عجل الله فرجه لأجل المانع المذكور غير مناف لوجوب نصب الإمام من باب

ص: ٣٤٠

١-١) -الكافي: ١/١٧٨

٢-٢) -الكافي: ١/١٧٨ و البحار: ٢٣/٢١ و ٢٤

اللفظ، ولا- يجب ظهوره و تصرّفه بالمعجزه و دفع الظالمين بالقهر و الغلبه بغير الأسباب المتعارفه و إليه أشار المحقق الطوسى فى التجريد من أنّ وجوده لطف، و تصرّفه لطف آخر، و عدمه منا (1)، و كذا ما سيأتى فى المتن من كلام المرتضى فى جواب الشيخ: «إذا كنّا نحن السبب فى استتاره».

هذا مع أنّ المحقق النراقى أورد فى كتاب العوائد (2) وجوها فى ردّ قاعده اللطف و جواز التمسك بها فى الشرعيات، كلّها أو جلّها وارده لا يمكن التفصّل عنها فراجع.

و بالجمله فساد هذه الطريقه فى حجّيه الإجماع من الواضحات و الغرض إشاره إجماليته إليها، و لو ذكر مفاستها و ما يرد على أدلّتهم مفضّلا لطال الكلام بلا طائل و الاشتغال بغيره أهمّ.

٢٩١-قوله: فدعوى مشاركته للسيد فى استكشاف قول الإمام من تتبع أقوال الامّه... (ص ٨٤)

أقول: هذه الدعوى ليست ببعيده كما حكى عن المناهج و غيره، و ما استظهر المصنّف هنا ممّا نقله من كلمات الشيخ فى العده على انحصار طريقتة فى الإجماع اللطفى فى محلّه، لكن ما حكاه المصنّف أيضا من العده فى مسأله حجّيه خبر الواحد عند ذكر الإجماع من أدلّته نص فى هذه الدعوى، بل قيل إنّه يستفاد منه انحصار طريقه فى الإجماع التضمّنى و إن كان فيه تأمل لأنّه ذكر فى غير موضع من كلامه المحكى أنّ خروج معلوم النسب لا- يقدر فى حجّيه الإجماع، للعلم بأنّه غير إمام، فالإمام داخل فى الباقي، و من الواضح أنّ خروج معلوم النسب قادح فى الإجماع اللطفى، و أنّ الإمام غير داخل فى المجمعين، و حيثنذ كلماته متدافعه، لا يمكن إرجاع بعضها إلى بعض فتأمل تجدها كما ذكرنا.

ص: ٣٤١

١-١) - شرح التجريد ص ٢٠٣ طبع اصفهان.

٢-٢) - العوائد ٧١٥-٧٠٥ طبع ١٤١٧ ق

٢٩٢-قوله:قال في الإيضاح في مسأله ما يدخل في المبيع أنّ من عاده المجتهد- إلى قوله-و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على كل واحد منهما.(ص ٨٥)

أقول:هذه العبارة ممّا اشكل على أقوام لأنه كان المناسب أن يقول:و عدم انعقاد إجماع أهل العصر الثاني على خلاف اجتهاده الثاني.لأنّ اجتهاده الثاني لا يؤثر على هذه الطريقة في انعقاد الإجماع في العصر الأوّل موافقا أو مخالفا،لأنه عبارة عن اتفاق أهل العصر الواحد فافهم.

٢٩٣-قوله:الثالث من طرق انكشاف قول الإمام(عليه السلام)لمدعى الإجماع الحدس.(ص ٨٦)

أقول:الأظهر أن يقال انكشاف الحجّة أعم من قول الإمام(عليه السلام)،بيان ذلك أنّ المدعى للإجماع إمّا أن يستكشف بحدسه الحكم الواقعي الذي هو رأى الإمام (عليه السلام)،و إما ان يستكشف أنّ الإمام عليه السلام قال ذلك الكلام الظاهر في أنّ الحكم كذا و لكن احتمال إرادته خلاف ظاهره أو صدوره تقيّه و إمّا أن يستكشف بالحدس وجود دليل معتبر على الحكم كخبر العادل مثلا- بحيث لو ظفرنا بذلك الدليل عملنا به و لو لم نعلم بصدور الخبر مثلا- فضلا عن أصل الحكم،و لا- ريب أنّ استكشاف أحد الأمور المذكوره كاف في المقصود.

ثمّ إنّ مورد الحدس المذكور ما إذا كان الحكم المستكشف تعبديًا لا مسرح للعقل إليه،و علمنا بعدم استناد المجمعين كلاً أو بعضا إلى ما ليس بحجّه عندنا،و إلّا لم يحصل العلم بأحد الأمور الثلاثة المتقدّمه كما لا يخفى،و بالجمله كان بحيث نقطع بأنّ اتّفاقهم على هذا القول لا يكون إلّا من جهه ما وصل إليهم من إمامهم و رئيسهم،و لو كان ذلك دليلا معتبرا عندنا،و لا يخفى أنّ الحدس المذكور في مثل المورد قلّمّا يتفق،بل لا يتفق.

٢٩٤-قوله:أحدهما أن يحصل له الحدس الضرورى من مباد محسوسه.(ص ٨٦)

أقول:أمّا الحدس الضرورى فإنّه يحصل من العلم بأقوال جميع العلماء حيّهم و ميّتهم أو معظم العلماء كذلك فى مثل المورد الذى ذكرنا فى الحاشيه السابقه،و أمّا المبادئ المحسوسه مثل السماع عنهم أنّ رأيهم فى المسأله كذا،أو وجدان ذلك فى كتبهم و تصانيفهم المتواتره عنهم المصونه عن التصحيف و الغلط أو نقل بعض أهل العصر أنّ باقى علماء عصره متفقون معه فى الفتوى،و لو بأن أرسله إرسال المسلم مع كون ديدنه على ذكر المخالف لو ظفر به و أشباه ذلك،و لا يخفى أنّ الحدس الضرورى المذكور من المبادئ المحسوسه المزبوره أعزّ من الكبريت الأحمر.

٢٩٥-قوله:و حيث لا دليل على قبول خبر العادل المستند إلى القسم الأخير.(ص ٨٧)

أقول:يريد بذلك أنّ خبر العادل المستند إلى القسمين الأخيرين ليس بحجّه لما مرّ فى أوّل المسأله من عدم شمول دليله بغير الإخبار عن حسّ،و أمّا خبر العادل المستند إلى القسم الأوّل و إن كان خبره حجّه إلّا أنّا لم نعلم أنّ المدعى للإجماع مستند إلى أى الأقسام الثلاثه المرّده بين الحجّه و اللاحجّه،فلا بدّ من التوقّف.

و فيه نظر أمّا أوّلا:فلما مرّ منّا أيضا فى صدر المسأله من أنّ دليل حجّيه الخبر لا يفرق بين الخبر الحسىّ و الحدسى،بل وجه عدم حجّيه الإجماع المنقول عمّن يستند إلى أحد القسمين الأخيرين أنّه لم يخبر بملزوم الحجّه من قول الإمام أو دليل معتبر حتى نأخذ بلازمه،و سبق بيانه.

و أمّا ثانيا فلأنّ من استند إلى القسم الأوّل أيضا لا حجّيه فى نقله للإجماع على مذهب المصنّف من عدم شمول مثل آيه النبأ للإخبار عن الموضوعات،فمن حيث نقله للإجماع الكاشف لا حجّيه فى خبره و من حيث المنكشف لم يخبر بشىء لما مرّ فى أوّل المسأله من أنّ لوازم الكلام ليست بمخبر به لكن بناء على المختار من حجّيه

ص:٣٤٣

الخبر فى الموضوع يصح الاستناد إلى مثل هذا الإجماع المحكى، و الأخذ بلازمه من وجود الحجّه على الحكم فتأمل و راجع ما علّقنا على أوّل المسأله كى يتّضح المقصود.

٢٩٦-قوله: فإن قلت: ظاهر لفظ الإجماع اتّفاق الكلّ. (ص ٨٧)

أقول: كون الظاهر من لفظ الإجماع هو اتّفاق الكلّ فى نفسه من الواضحات، لكن القرائن الصارفة عن هذا الظاهر كما سيجىء و مرّ بعضها فى الإجماعات المنقوله التى بأيدىنا مانعه عن إرادته هذا الظاهر فى كلّها أو جلّها، فلا- وقع لهذا السؤال بعد هذا المطلب، و لو كان وجه السؤال على فرض الإغماض عن هذا المطلب كان المناسب أن يجيب بالقرائن الصارفة عن الظاهر. فتأمل.

٢٩٧-قوله: قلت: إنّ الظاهر من الإجماع اتّفاق أهل عصر واحد لا جميع الأعصار. (ص ٨٩)

أقول: هذا أيضا فى محلّ المنع بالنسبه إلى الإجماعات التى يدّعيه واحد من الشيعة، إذ كثيرا ما يدّعى أحدهم إجماع من عدا فلان ممّن تقدّم عصره، فلو كان المراد من الإجماع اتّفاق أهل عصر واحد كان اللازم أن يدّعى الإجماع المطلق نعم من يدّعى الإجماع المطلق معتذرا بانقضاء عصر المخالف، كلامه ظاهر فى أنّ الإجماع اتّفاق أهل عصر واحد، كما أنّ الإجماع عند العامّة أيضا كذلك و لعلّ قول المصنّف: «كما يظهر من تعاريفهم- إلى آخره-» ناظر إلى تعاريف العامّة فافهم.

٢٩٨-قوله: أحدها أن يراد به اتّفاق المعروفين بالفتوى دون كلّ قابل للفتوى. (ص ٨٩)

أقول: لا شكّ أنّ دعوى اتّفاق كلّ قابل للفتوى فى عصر واحد أو مطلقا من

المجازفات البيّنه، أ لا ترى بالعيان أنّه لا يمكننا الاطلاع بأقوال كلّ قابل للفتوى في بلده واحده، و نحن ساكنون في تلك البلد من سنين، فكيف بالبلد الآخر، وكيف بالنسبه إلى الأزمنه السابقه التي لا يمكن الاطلاع على أقوال علمائها إلا بالرجوع إلى كتب اصحاب تصانيفهم، و من المعلوم أن جميع من كان قابلا للفتوى في الأزمنه السابقه لم يكن صاحب التصنيف، و من كان منهم من أرباب التصنيف أيضا لم يبق كتبه معروفه مشهوره بحيث يصل إلينا ما فيه رأيه مودع، بل حصل لأغلب كتب المعاريف من العلماء المبرزين مثل العمّاني و الإسكافي و القاضي، بل مثل السيّد المرتضى و الحلبي الاندراس حتّى أنّنا لا نعلم بآراء أمثال هؤلاء إلا بطريق نقل من تأخر عنهم في بعض المسائل دون الكلّ، فإذا كان حال أقوال هؤلاء [هكذا] فكيف الظنّ بتحصيل أقوال من سواهم من أهل الفتوى، فإذا نحن نتيقن بأنّ المدعى للإجماع لم يرد إلا- إجماع المعروفين بالفتوى الذين أمكنه معرفه أقوالهم و آرائهم من كتبهم أو كتب من حكاها عنهم، و أمّا قضيه تحصيل آراء أهل عصر واحد فهو أمر صعب بعيد الوقوع جدّا ففي أىّ زمان كان لأهل الفتوى في ذلك العصر مجمع يمكن تحصيل العلم بآراء الكلّ عن حسّ و لو بالسؤال عن كلّ واحد واحد عن رأيه أو العلم به من طريق نقل غيره عنه، و بالجمله نقل الإجماع في ألسنه العلماء السابقين ليس إلا كدعوى أحدنا الإجماع في مسأله في زماننا هذا، فلو اطلعنا على أقوال جمهور العلماء المعروفين كالسيّد و الشيخ و العلامة و الشهيد و أضرابهم من كتبهم أو من كتب غيرهم و لم نر مخالفا لهم في المسأله في الكتب التي بأيدينا ندعى الإجماع في المسأله، و هكذا كان حالهم قطعا بل أسوأ من ذلك لأنّ الكتب المشتمله على جميع الفتاوى في زماننا أكثر و أسهل وصولا من الأزمنه السابقه البتّه كما لا يخفى.

٢٩٩-قوله:الثانى إن يراد إجماع الكلّ و يستفيد ذلك من اتّفاق المعروفين من أهل عصره. (ص ٨٩)

أقول: استفاده إجماع الكل من اتفاق عصره لا يكون إلا من قبيل تخرّص من ليس من أهل الخبره و الخرص، و إن كان و لا بدّ فلينضمّ إليه عدم نقل خلاف من شأنه نقل كلّ خلاف، فقد يحصل من ذلك الاتفاق و تلك الضميمة العلم بإجماع الكل أعنى اتفاق جميع المعاريف على ما مرّ بيانه.

و هذا أيضا بعيد في الإجماعات المتداوله في ألسنه أكثر علمائنا المتقدمين مع ما نرى التخلف في أكثر ما ادّعوا فيها الإجماع، و سيشير إلى جمله منها في المتن.

٣٠٠- قوله: الثالث أن يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالأصل عند عدم الدليل. (ص ٩٠)

أقول: هذه الاستفاده أوهن من السابق إلا أنا نرى أنّهم سلكوا هذا المسلك كثيرا على ما يظهر من بعض عبارتهم التي حكاها في المتن، و الأظهر في توجيه كلمات مدّعى الإجماع من السلف هو هذا الوجه، و يشهد له شواهد موجوده في كلماتهم، و ظنّي أنّ الاعتراف بمسامحتهم في دعوى الإجماع أولى من هذه الاعتذارات، و حيثما قطعوا بالمطلب بطريق معتبر عندهم ادّعوا الإجماع مسامحه و مساهله و ربما كان ذلك لأجل محافظتهم على عناوين الأدلّه الأربعة المعروفه كما مرّ سابقا.

٣٠١- قوله: فمن ذلك ما وجه المحقق به دعوى المرتضى و المفيد أنّ من مذهبنا جواز إزاله النجاسه بغير الماء من المائعات. (ص ٩٠)

أقول: قد مرّ سابقا أنّ لفظه «من مذهبنا» ليس مفادها الإجماع كلفظ «مما انفردت به الإماميه» و نحوه بل غايه ما يظهر من أمثال هذه التعابير أنّ هذا المذهب مخالف لمذاهب العامه، لا أنّ جميع الخاصه مطبقون على ذلك و لم يرد المحقق أيضا توجيه الاتفاق لمكان هذا التعبير، بل أراد توجيه أصل القول بالتماس دليل له كما يرشد إلى ذلك قوله: «و أمّا قول السائل كيف أضاف المفيد و السيد ذلك إلى مذهبنا و لا نص

فيه انتهى» فلو حمل كلامه على إرادته دعوى الإجماع لم يناسب إيراد السؤال بعدم النص فيما اختاره من المذهب.

٣٠٢- قوله: قال دليلنا إجماع الفرقه فإنهم رويوا ما أخطأت القضاء ففي بيت مال المسلمين. (ص ٩١)

أقول: الظاهر أنه أراد الإجماع في الروايه لا- الفتوى، و مثل هذا الإطلاق كان شائعاً في الصدر الأول، و عليه يحمل ما في مقبوله عمر بن حنظله الآتيه، قال (عليه السلام):

«ينظر إلى ما كان من روايتهم عننا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به و يترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا- ريب فيه» فلما أطلق لفظ المجمع عليه في هذه الروايه و غيرها على ما كان مطابقاً للروايه المشهوره شاع هذا الإطلاق فيما بينهم على عادتهم المعروفه من تعبيرهم لما عندهم من الآراء بما يوافق ألفاظ الكتاب و السنّه، و لكن مع ذلك كلّ لا يخلو عن مسامحه و شائبه تلييس الأمر على الخصم بعد استقرار الاصطلاح في كتب الاصول على خلاف هذا الإطلاق.

٣٠٣- قوله: و من الثاني ما عن المفيد في فصوله. (ص ٩١)

أقول: قيل: أراد من الثاني الاتفاق على مسأله اصوليه يستلزم القول بها الحكم في المسأله المفروضه على ما صدر في عنوان هذا القسم، و لا يخلو عن حرازه، إذ المناسب لهذا التعبير هنا أن يسبق منه في أول ذكر الموارد قوله: «فمن الأول»، مع أن أقسام العنوان يزيد عن اثنين بل عن أربعة فتأمل.

٣٠٤- قوله: و حفظتهم الصدوق. (ص ٩٢)

أقول: إنّ الحفظه بالضم مفرد، كهمزه و لمزه، لكننا لم نجد في كتب اللغه و

لا غيرها، و على تقدير كونه بالفتح جمع حافظ، يحتمل أنه أراد من حفظتهم الصدوق.

فتأمل.

٣٠٥-قوله: لما عرفت من أن الخبر الحدسى المستند إلى إحساس ما هو ملزوم للمخبر به عادة كالخبر الحسى فى وجوب القبول.
(ص ٩٥)

أقول: قد عرفت فيما سبق أن لازم الخبر ليس بمخبر به حتى يدخل فى عموم آيه النبأ وغيره، إلا إذا كان المقصود من ذكر الملزوم الانتقال إلى اللازم كما فى الكنايه، و عرفت أن ما نحن فيه ليس كذلك.

٣٠٦-قوله: نعم يبقى هنا شىء و هو أن هذا المقدار من النسبه المحتمل استناد الناقل فيها إلى الحس يكون خبره حجه فيه. (ص ٩٥)

أقول: هذا يؤكد ما سبق منا من أن ناقل الإجماع ينقل فتاوى المعروفين الذين هم أرباب التصانيف، إلا أن ما ذكره و اختاره لا يخلو من نظر و تأمل،

أمّا أولاً: فلأنّ ظاهر كلام المدعى للإجماع و أن كان ما ذكره من وجدان فتاوى المعروفين بالحس، لكن بعد علمنا أنه ربما يدعى الإجماع مستندا إلى أصل مجمع عليه أو روايه مجمع على روايتها أو نحو ذلك لا يبقى لنا مجال التمسك بهذا الظهور خصوصا فى كلام من وجدنا [منه] خلاف هذا الظاهر كثيرا، فإنّ ذلك موجب للإجمال فى مثل الإطلاق المذكور سيّما مع ما عرفت من أن دأبهم فى دعوى الإجماع استقرّ على المسامحه و المساهله.

و أما ثانيا: فلأنّ المصنّف لا يرى تكفّل آيه النبأ للأخبار عن غير الأحكام كالموضوعات، و من المعلوم أنّ أخبار الجماعه المنقوله عنهم الحكم لا يستلزم الإخبار عن قول الإمام (عليه السلام) و لذا احتاج إلى ضمّ القرائن الأخر و أقوال باقى العلماء، كى يستكشف من مجموعها رأى الإمام (عليه السلام) نعم على ما اخترنا من حجّيه

ص: ٣٤٨

الإخبار عن الموضوع أيضا من آية النبأ أو غيره يثبت صحه الإسناد إلى الجماعه و أنّ ذلك قولهم تعبدا.

و أما ثالثا: فلأنه بعد تسليم جميع ذلك لا ينتج شيئا، لأن القطع الوجداني بقول الإمام (عليه السلام) لا يحصل بمثل هذا الاتفاق الذى ثبت أقوال المجمعين بالتعديد بتصديق العادل الناقل لأقوال الجماعه و القطع الشأنى و لا دليل على حجّيته و ليس تحقّق الإجماع الكاشف حكما شرعيا لازما لما أخبر به الناقل حتّى يقال إنّ لازم حجّيه قول الناقل الأخذ بلوازمه الشرعيّه، و لو كان تحقّق الإجماع الكاشف لازما شرعيا لم يكن لازما لقول هذه الجماعه فقط بل كان لازما لقول الجماعه و غيرهم ممّن أدركناه بالحسّ و ضمّمناه إلى قولهم.

٣٠٧-قوله: و ما تقدّم من المحقّق السبزوارى-إلى قوله-فليس عليه شاهد.(ص ٩٦)

أقول: نحن ندعى القطع على كونه كذلك لا- يحتاج إلى شاهد آخر، و هل كان يمكنهم التبع أكثر من ذلك إلا على خلاف العاده المستمرّه خصوصا فى الأزمنه السابقه التى كانت التقيّه فيها شائعه فى أكثر البلاد و قلّه بضاعه العلماء فى تلك الأزمنه لا يمكنهم المهاجره إلى جميع بلاد الشيعه و تحصيل أقوال علمائها بالسماع عنهم أو الوجدان فى كتبهم.

٣٠٨-قوله: بل يجرى فى لفظ الاتفاق و شبهه بل يجرى فى نقل الشهره و نقل الفتاوى عن أربابها تفصيلا.(ص ٩٧)

أقول: لفظ الاتفاق و الشهره أوضح فى الدلاله على قول الجماعه، لعدم ما يوهن ظهور اللفظ بالنسبه إلى غير لفظ الإجماع الذى عرفت و هن ظهوره و كونه من المجملات فى كلام من نتكلم على حجّيه إجماعاته المحكيه، و أمّا نقل الفتاوى عن

أربابها تفصيلا فهو صريح لا شك فيه.

٣٠٩-قوله: ولا على الوجه الأخير الذى ان وجد فى الأحكام ففى غايه الدرره.(ص ٩٨)

أقول: قيل إنَّ الوجه الأخير الذى أشار إليه هنا وقد ذكره فى سابق كلامه الذى لم ينقله المصنف، هو أنَّ السلف من أصحاب الأئمة وغيرهم ربما يعرفون حكم الواقعة بنص الإمام (عليه السّلام) لكن لم يمكنهم الاحتجاج به على المخالفين، لأنهم لا يرون كلام الإمام (عليه السّلام) حجّه، فالتجاء العالم بالحكم إلى دعوى الإجماع ليحتج بذلك على خصمه هذا.

و لعمرى أنّ المصنّف قد أطال الكلام فى هذا المبحث زائدا على عادته المألوفه و لكنّه أعلم بما أراد و الله العالم.

٣١٠-قوله: و من جميع ما ذكرنا يظهر الكلام فى المتواتر المنقول.(ص ١٠٣)

أقول: لا- يخفى أنّ ناقل تواتر الخبر يحكى مضمونه عن الإمام (عليه السّلام) بطريق القطع، فإن قيل بحجّيه هذه الحكايه باعتبار شمول دليل حجّيه خبر الواحد للخبر الحدسى كان حجّه من هذه الجبهه، و لزم الحكم بصدقه و العمل عليه سواء كان التواتر المدعى ممّا يستلزم عادة تحقّق المخبر به أم لا، و لكن لازم ذلك حجّيه قول العادل إذا قطع بالحكم من قول واحد و لو فاسقا، بل من أى سبب كان، حتى الرؤيا و الاستخاره مثلا، و أيضا لازم هذا البيان حجّيه الخبر المرسل بمثل أن يقول العادل:

قال الصادق كذا لظهور إسناد القول فى أنّه قطع بقوله ثم أخبر، بل يكون أقوى من إسناده بالسند الصحيح المتّصل. فافهم.

و لا- يخفى أيضا أنّ إثبات تواتر الخبر بقول العادل إنّما يثمر فيما لم يكن فى الجماعه التى أخبر عنهم عادل فى كلّ طبقه، و إلّا كان حجّه مطلقا بالنسبه إلى ثبوت

المخبر به، لا بالنسبة إلى ثبوت وصف التواتر.

٣١١-قوله: ويختلف عدده باختلاف خصوصيات المقامات. (ص ١٠٣)

أقول: إن أراد أنه يختلف عدده باختلاف الأشخاص فربّ شخص يحصل له القطع من قول عشره لأجل أنه سهل الاعتقاد، وربّ من لا- يحصل له القطع بقول خمسين، ففيه أنه يلزم أن لا- يكون للتواتر حدّ مضبوط مع أنهم عرّفوا المتواتر بأنه خبر جماعه يحصل بنفسه العلم عاده، قالوا و لا يضّرّ عدم حصول العلم لشخص، لكونه مسبقا بالشبهه بعد حصول العلم عاده للنوع، ولما كان للتواتر حدّ مضبوط واقعا كان ما فرّع على الاختلاف المزبور من التفصيل فاسدا، لأنّ اخبار جماعه لا يستلزم تحقّق المخبر به عاده، ليس بتواتر واقعا.

و إن أراد أنه يختلف باختلاف المقامات من جهة الاقتران بالقرائن الداخليه التي لا تنافى تحقّق التواتر الموجب للقطع بملاحظه انضمام تلك القرائن، فقد يحصل القطع لشخص من جهة إدراكه لتلك القرائن، مثل كون المخبرين عدولا باعتقاده، و لا يحصل لشخص آخر أو له في مقام آخر من جهة عدم القرائن مثل كون المخبرين فساقا عنده، فكلامه حينئذ منتظم بالنسبه إلى التفصيل الذي ذكره، و لا يضّرّ عدم انضباط التواتر من هذه الجهه، و السيد الاستاد (١) دام بقاءه استظهر الوجه الأول من الاحتمالين و أورد عليه بما ذكره، و الأظهر عندي هو الوجه الثاني، و لذا عبّر باختلاف خصوصيات المقام لا اختلاف الأشخاص.

٣١٢-قوله: إلا أنّ لازم من يعتمد على الإجماع المنقول... (ص ١٠٣)

ص: ٣٥١

(١ - ١) - صاحب العروه الوثقى. ظ.

أقول: لو حمل الكلام السابق على الاحتمال الأوّل يرد عليه أنّ نقل الإجماع المستند إلى الحدس يستلزم قول الإمام (عليه السلام) بعد تصديقه في حدسه بخلاف نقل المتواتر فيما نحن فيه، فإنّه لا يستلزم ثبوت المخبر به على تقدير صدقه في نقله، إذ لعلّه قطع من قول جماعه لا يوجب القطع عادة، أمّا لو حمل كلامه السابق على الاحتمال الثاني صحّت الملازمه التي ادّعاها وهو من شواهد صحّحه هذا الاحتمال.

٣١٣-قوله: إن كان منوطا بكون المقروء قرآنا واقعيًا قرأه النبي (صلى الله عليه وآله) فلا إشكال. (ص ١٠٤)

أقول: لو كان منوطا بكون المقروء متواتر القرآني واقعا فكذلك لا إشكال في صحّحه الاعتماد عليه، لفرض حجّيه قول العادل الذي أخبر بأنّه متواتر واقعا، والأظهر إناطه وجوب القراءة بكون المقروء قرآنا واقعيًا فيترتب الحكم ولو ثبت بخبر الواحد، ومن أناط الحكم بالقرآن الثابت بالتواتر ادّعى. ثبوت الحكم بالقرآن المعلوم و قيد التواتر لتحصيل صفه العلم، ولازمه إناطه الحكم بالتواتر عند القارئ و ممّا ذكر يظهر قوّه ما اختاره صاحب المدارك و المقدّس الأردبيلي فتدبّر.

٣١٤-قوله: وكذا لا إشكال في الاعتماد من دون شرط إن كان الحكم منوطا بالقرآن المتواتر في الجملة. (ص ١٠٤)

أقول: فيه نظر لما مرّ في توجيه دلاله آيه النبأ على حجّيه الإجماع المنقول من أنّ لوازم المخبر به و لوازم الإخبار ليست بمخبر به، و الناقل للتواتر ينقل التواتر الواقعي لا التواتر عنده، غايه الأمر أنّ ظاهر حال الناقل أنّه معتقد لما نقله و هذا المعنى غير مخبر به فلا يشمله دليل حجّيه نبأ العادل.

٣١٥-قوله: و من جمله الظنون التي توهم حجيتها بالخصوص الشهره.(ص ١٠٥)

أقول: لا يخفى أنه لا إشكال في حجبه الشهره لو استكشف منها وجود دليل معتبر استند إليه المشهور، بل هذا يرجع إلى الإجماع بطريق المتأخرين المستندين إلى الحدس، وكذا لو استكشفنا وجود دليل غير معتبر عندنا قد استندوا إليها، فإن استنادهم إليه جابر له على القول به، وكذا لو كان هناك خبر ضعيف مروى وقد علمنا استنادهم إليه جابر له أيضا، وكذا لو قيل بأن الشهره الفتوائية من المرجحات في الأخبار المتعارضه، والغرض أن المذكورات ليست محلاً للنزاع الذي نحن بصدده في هذا المقام، بل النزاع هنا في أن الشهره المجزده هل هو حجبه بالخصوص كظاهر الكتاب و خبر الواحد أم لا.

٣١٦-قوله: وإلا فالقول بحجيتها من حيث إفاده المظنه.(ص ١٠٥)

أقول: ولعله إلى ذلك ينظر ما حكاه المعالم في وجه حجبه المشهور، من أن عدالتهم تمنع من اقتحامهم على ما لا يفيد العلم، ولقوه الظن في جانب الشهره، ويحتمل أنهم أرادوا بالوجه الأول الاستناد إلى اعتبار قول العادل، وأن فتواه كاشف عن وجود دليل استند إليه فيؤخذ به من باب اعتبار قول العادل تعبداً، فيكون حجبه الشهره من باب الظن الخاص. وكيف كان فالوجهان ضعيفان في الغايه و سيظهر وجه الضعف في بيان وجه الجواب عن الدليلين المذكورين في المتن.

٣١٧-قوله: من أن أدله حجبه خبر الواحد يدل على حجيتها بمفهوم

أقول:قد يستدلُّ بأدله حَجِّيه خبر الواحد بوجه آخر، وهو أنه يستفاد من عموم تعليل آيه النبأ أنّ مناط حَجِّيه قول العادل عدم كون العمل بقوله إصابه بجهاله كالعمل بقول الفاسق، و بعبارة اخرى أنّ العمل بقول العادل أخذ بطريق عقلائي الذي لا يلام سالكه، فكلّ طريق كان بهذه المثابه عند العقل و العقلاء و لا يعدّ سالكه مصيبا بجهاله حَجِّه يجوز الأخذ به.

و فيه أولا: أنّ لازم هذا البيان حَجِّيه كلّ ظنّ بهذه المثابه بمدلول آيه النبأ و لا نقول به. فتأمل.

و ثانيا: منع كون ذيل الآيه تعليلا- حقيقيا يدور الحكم مداره، بل الغرض تقريب المدعى إلى الأذهان و هو حكمه الحكم لا العله. فتأمل.

و ثالثا: منع إفاده الشهرة ما يكون سببا للاعتماد من الظنّ أو غيره، حتّى يكون مساويا لخبر العادل فى مناط الحجّيه، مثلا لو أفتى المشهور بفتوى استند كلّ منهم إلى سند فاسد عندنا لا يفيد فتاويهم لنا شيئا يوجب الركون إليها بوجه، و أغلب الشهرة التى نتكلّم عليها من هذا القبيل كما يظهر بالتتابع فى مواردنا، و لا تفيد ظنا و لو نوعيا بالحكم، و هذا بخلاف خبر العادل، فإنّه يفيد الظنّ النوعى و يحسن الركون إليه عند العقل و العقلاء، و هو الفارق بين خبر العادل و الشهرة و بهذا الوجه يجاب عن هذا الاستدلال بالتقريب المذكور فى المتن مضافا إلى ما ذكر فى المتن، و حاصله بعد تسليم أنّ مناط حَجِّيه خبر العادل هو الظنّ أنّا نمنع حصول الظنّ فى جانب الشهرة التى عرفت حالها، بخلاف الخبر فإنّه مفيد للظنّ النوعى لو لم يفد الظنّ الشخصى.

٣١٨-قوله: و وجه الضعف أنّ الأولويه الظنّيه أوهن بمراتب من الشهرة.(ص ١٠٥)

أقول: فإنّ الأولويه الظنّيه ترجع إلى القياس المستتبط العله الذى تواتر أخبار أهل البيت بعدم جواز الاستناد إليه، و إلاّ فهو مفيد للظنّ الغالب، و أقوى من الظنّ الحاصل

من الشهره، بل قد عرفت عدم حصول الظنّ في جانب الشهره.

٣١٩-قوله: و أضعف من ذلك تسميه هذه الاولويّه. (ص ١٠٥)

أقول: لعلّه يدعى استفاده مناط الحجّيه أعنى الظنّ من لفظ الدليل في آيه النبأ كما يستفاد من قوله فلا- تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ (١) أنّ المناط هو الإيذاء فيكون من باب مفهوم الموافقه لا القياس المستنبط العلّه، و جوابه المنع عن ذلك.

٣٢٠-قوله: إنّ المراد بالموصول هو خصوص الروايه المشهوره من الروائتين. (ص ١٠٦)

أقول: توضيحه أنّ كون لفظ «ما» الموصوله للعموم مسلّم حيث لا- عهد، و فيما نحن فيه معهوديّة الروايه في السؤال و الجواب واضحه، و هي المراد من الموصول، فلا- عموم يتميّك به في الشهره الفتوائيه، و يؤنسك في بعد المقام من العموم الأمثله التي ذكرها في المتن تنظيرا المقام.

٣٢١-قوله: و من هنا يعلم الجواب عن التمسك بالمقبوله. (ص ١٠٧)

أقول: قد أجاب المصنّف عن القرينه الاولى على إطلاق المجمع عليه على المشهور، و بقي قرينته الاخرى التي أشار إليها بقوله: و ممّا يؤيد إرادته الشهره- إلى آخر- و جوابه أنّ الإجماع الفتوائى لم يكن ريب في بطلان خلافه كما ذكره، أمّا الإجماع في الروايه يجوز أن يكون مخالفا للحقّ و أنّ الروايه المجمع عليها صدرت تقيّه أو اريد خلاف ظاهرها و يكون الحقّ في الخبر الشاذّ إلا أنّ احتمالها بعيد، فيصحّ أن يقال إنّ الروايه الشاذّه ممّا فيه ريب.

ص: ٣٥٥

أقول: أصل استظهار أنّ الروايه الشاذّه مما فيه الريب-يعنى الشكّ-من قوله فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه غريب، فإنّ الريب كناية عن الفساد ألا ترى أنّ كلّ من يريد المبالغه فى حقيقه مرامه و أنّ المطلب عنده يلحق بالبديهي يقول لا ريب فى ذلك، يعنى أنّ خلافه قطعىّ البطلان و لا ريب فى فساده.

و اعلم أنّه استدللّ على حجّيه الشهره بوجوه آخر ضعيفه حتّى أنّهاها بعض محسّى المتن إلى تسعه، أقواها فى النظر قول أمير المؤمنين (عليه السّلام) فى نهج البلاغه: «و الزموا السواد الأعظم فإنّ يد الله مع الجماعة، و إياكم و الفرقة، فإنّ الشاذّ من الناس للشيطان، كما أنّ الشاذّ من الغنم للذئب» (1) و يقرب منه النبوى «عليكم بالسواد الأعظم» (2) بتقريب أنّ الأخذ بقول المشهور إلزام بالسواد الأعظم المأمور فيه.

و فيه أنّ الروايتين ليستا فى مقام الالتزام بالسواد الأعظم فى الأمور الاجتهاديه التى يطلب فيها البرهان لكلّ أحد، فإنّه لا بدّ فيها من التماس الدليل على المدعى كما أنّ المشهور تشبّث كل واحد منهم بذيل دليل، و هذا المجتهد مماثلهم فى وجوب تحصيل الدليل على ما يختاره، نعم لو كان مقام علم وجوب الالتزام بقول الغير أو فعله من غير دليل يجب متابعه السواد الأعظم كالأخذ بقول المقومين أو غيرهم من أهل الخبره و أمثال ذلك.

و بالجملة نظر الروايتين إلى حال المقلّمه من الناس الذين شأنهم تقليد الناس فالزموا بتقليد السواد الأعظم، و التشبيه بالغنم و أنّ الشاذّ منه للذئب شاهد على ذلك.

تنبيهان:

الأول: قد يستشكل على القول بحجّيه الشهره بقيام الشهره على عدم حجّيه الشهره فإنّ لازم حجّيه الشهره مطلقا حجّيه خصوص هذه الشهره و لازمها عدم

ص: ٣٥٦

١- ١) - نهج البلاغه ١١/٢ طبع مصر مطبعه الاستقامه. خطبه ١٢٣

٢- ٢) - البحار: ٥٥٧/٣٢

حجّيه الشهره مطلقا حتى نفس هذه الشهره، و ما يستلزم وجوده عدمه فهو ممتنع.

و اجيب بوجه:

أولها: أنّ الحجّيه من الشهره هي الشهرة القائمه على المسائل الفرعيه دون الاصوليه، و قضيه حجّيه الشهره مسأله اصوليه، و الشهره فيها لم يقد دليل على حجّيتها.

و فيه أنّ الأدلّه التي أقاموها على حجّيه الشهره لو تمّت دلّت على حجّيتها مطلقا، كيف و إن كانت مختصّه بالمسائل الفرعيه لم تتم في موردها في المقبوله و المرفوعه، لأنّ حجّيه خبر الواحد و ترجيح أحد المتعارضين بالشهره في الروايه أيضا مسأله أصوليه كما هو واضح.

ثانيها: أنّ الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره لا تفيد الظنّ فلا تكون حجّه.

و فيه أنّ حجّيه الشهره لو كانت من باب الظنّ الفعلي على طبقها كانت دائره مدار الظنّ في سائر الشهرة، بل ربما يحصل الظنّ الفعلي من خصوص هذه الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره دون الباقي، و هذا المعنى خلاف مراد القائل بالحجّيه قطعا و لو كانت من باب الظنّ النوعي على ما هو الظاهر من أدلّتهم فلا فرق بين أفرادها البتّه.

ثالثها: ما اختاره في الفصول و ملخصه أنّ الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره من حيث شمولها لنفسها ساقطه، إذ يلزم من وجودها عدمها، و يبقى الشهرة الآخر سليمه.

و فيه أنّ سقوط هذه الشهره من حيث شمولها لنفسها لا يستلزم سقوطها بالمرّه حتّى بالنسبه إلى شمولها لباقي الشهرة، بل اللازم تخصيصها بغير نفسها من الشهرة الباقيه إذ يدور الأمر بين أن يكون هذه الشهره مخصّصه بفرد واحد و دخول باقي الأفراد، و عكسه يعني دخول الفرد الواحد و خروج الباقي، و لا ريب أنّ الأول متعين، لئلا يلزم التخصيص المستهجن، فيؤخذ بهذه الشهره في إثبات عدم حجّيه

ص: ٣٥٧

و لا يخفى أنّ ما ذكر بعينه جار بالنسبه إلى دليل حجّيه الشهره باعتبار شمولها لهذه الشهره و سائر الشهرة نعلًا بالنعل، و لازمه حجّيه باقى الشهرة دون خصوص هذه الشهره، و التحقيق أنّ دليل حجّيه الشهره لو كان لفظ عامّ مثل كلّ شهره حجّيه كان الأمر كما ذكر من لزوم التخصيص المستهجن على تقدير خروج سائر الشهرة عن تحت العموم و بقاء هذه الشهره الخاصّه فيه، و ما نحن فيه ليس كذلك، لأنّ أدلّه حجّيه الشهره ليس موردها حجّيه خصوص الشهره، بل مؤدّى بعضها حجّيه مطلق الظنّ فهى فى مرتبه الظنّ الحاصل من الخبر الواحد، و مؤدّى بعضها الآخر حجّيه مطلق الشهره سواء كانت فى الروايه أو فى الفتوى، فلو حكم بدخول فرد من الشهره الفتوائيه فى ذلك العموم و خروج باقى الشهرة لا يلزم ما ذكر من تخصيص المستهجن لوجود الأفراد الآخر للعامّ غير الشهره، بل لو كانت الشهره مطلقا خارجه عن العموم لم يكن من التخصيص الباطل لبقاء الظنون الآخر أو الشهره الروائيه تحت عموم الدليل و ذلك كاف كما لا يخفى، و قد مرّ نظير هذا الإشكال فى مسأله حجّيه الظواهر بالنسبه إلى الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ مع جوابه فتذكر.

التنبه الثانى: أنّه قد مرّ أنّ الشهره تكون مرجّحه لأحد الخبرين المتعارضين بناء على القول بالتعدّى عن المرجّحات المنصوصه كما هو الحقّ، و بيانه فى محلّه، و كذا تكون جابره للخبر الضعيف لو علم استناد المشهور إليه، لا إذا اتّفق موافقه قولهم له أو لم يعلم ذلك و احتمال استناد كلّ واحد إلى دليل غير الآخر و غير هذا الخبر، و بيانه أيضا موكول إلى محلّه.

و هل تكون الشهره موهنه للخبر المعترى فى نفسه مع قطع النظر عن قيام الشهره على خلافه أم لا فيه تفصيل، فإن علم أنّ الخبر كان بمراى و مسمع منهم و مع ذلك افتوا بخلاف مضمونه كشف ذلك عن قدح فى الخبر، و إن كنّا لا نعرفه، بل كلّما زاد صحه زاد و هنا بسبب إعراضهم عن مثله، إلّا أنّ يعلم أن وجه إعراضهم شىء آخر من

شبهه عقلية أو نقلية غير معتبره عندنا، وإن لم يعلم ذلك، بل احتمال عدم ظفرهم بالخبر أو زعم معارضته بما لا نراه معارضا فليست موهنه للخبر.

و أما انجبار دلالة الخبر بالشهره لو كانت ضعيفه فلو كشف فتاواهم عن وجود قرينه على المراد و قد خفيت علينا فهو حجّه و إلا فلا وجه للانجبار أصلا.

خبر الواحد

اشاره

٣٢٢-قوله: و من جمله الظنون الخارجه بالخصوص عن أصاله حرمه العمل بغير العلم خبر الواحد. (ص ١٠٨)

أقول: خبر الواحد فى اصطلاحهم هو ما لم يبلغ حدّ التواتر و إن كثرت رواته أو أفاد العلم بانضمام القرائن إليه و لا بأس بأن نشير إلى تعريف الخبر المتواتر و تحقيقه و وجه حجّيته إجمالاً و إن كان خارجاً عن مقصود المتن.

فنقول: قد عرّفوا المتواتر بأنّه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم بصدقه، قالوا: و التقييد بنفسه للاحتراز عن خبر جماعه علم صدقهم بالقرائن الخارجيه، و المراد بالقرائن الخارجيه ما لا ترجع إلى أحوال الخبر ككونه (١) حاكياً عن الامور الحسيه القريبه الوقوع، أو المخبر ككونه ٢ عادلاً أو صدوقاً متحرّزاً عن الكذب، أو المخبر عنه ككونه ٣ نبيّاً أو وصيّاً لائقاً بما يخبر به من المعجزات و خارق العادات و نحو ذلك و أما لو علم صدقهم بمثل هذه القرائن و تسمّى القرائن الداخليه فلا يخرج الخبر عن كونه متواتراً.

و عرف أيضاً بأنّه خبر جماعه يمتنع تواطؤهم على الكذب و المراد بتواطؤهم مجرد موافقتهم على الكذب و لو من غير قصد و بناء على الكذب فلا يرد أنّ امتناعهم على الكذب لا ينافى كذبهم بدون التواطؤ.

و أورد فى الفصول على التعريفين جميعاً بصدق الحدّ مع قلّه المخبرين كما إذا

ص: ٣٥٩

كانوا ثلاثه أو أربعة و حصل العلم بخبرهم بضميمه القرائن الداخليه لقوتها، مع أنه لا يسمّى عرفا متواترا، إذ يعتبر فيه أن يكون المخبر كثره يستند إليها العلم، و لذا عدل عن التعريفين و عرّفه بأنه: «خبر جماعه يفيد العلم بصدقه لكثرتهم» لإخراج ما أورد على التعريفين ثم أضاف في آخر كلامه قيد «عاده» لإخراج القرائن التي تستند إلى أحوال السامع الموجه لسرعه قطعه بالخبر أو بطئه، فإنه لا عبره بها في تحقّق التواتر.

و لا يخفى أنّ مقتضى التعاريف المذكوره عدم وجود حدّ معين للكثرة المعتره في التواتر، بل يختلف باختلاف المقامات، باعتبار القرائن الداخليه عدما و وجودا قلّه و كثره، و هل يختلف باختلاف الأشخاص السامعين للخبر حتّى يكون خبر واحد شخصى متواترا واقعا عند شخص باعتبار إفادته للعلم له بملاحظه القرائن الداخليه، غير متواتر عند شخص آخر واقعا لعدم إفادته للعلم له أو لا- يختلف بذلك بل الخبر المذكور إمّا متواتر واقعا و من لم يحصل له العلم كان خارجا عن العاده الغالبه أو لم يلاحظ القرائن الداخليه حقّ الملاحظه، أو غير متواتر و من حصل له العلم كان خارجا عن العاده أو اغترّ ببعض القرائن التي لا تصير سببا لحصول العلم عاده الظاهر أن للتواتر حدّا واقعا يفيد العلم عاده لكل من علم ذلك الحد و اطّلع على القرائن الداخليه أصابه من أصابه و أخطأه من أخطأه.

و يبقى الكلام في وجه اعتبارهم عدم انضمام القرائن الخارجيه إلى الخبر في حصول العلم و قد جعلوا منها ما يستند إلى أحوال السامع و قولهم بأنّ انضمام القرائن الداخليه لا يقدح في تحقّق التواتر إذا أفاد الخبر العلم بصدقه بملاحظتها، و اعتذر عنه في الفصول بأنّ المراد بالقرائن الداخليه ما لا ينفكّ عنه الخبر غالبا من أحوال الخبر و المخبر و المخبر عنه.

و كيف كان لا ريب أنه لم يرد نصّ و لا انعقد إجماع شرعيّا متعلّقا بالخبر المتواتر كي يلزمها تحقّق موضوع المتواتر، و ليست حجّيته بتعبّد شرعى أو تعبّد عرفى عقلائي أمضاه الشارع حتّى يجب علينا معرفه حدوده جمعا و منعاً، بل الوجه في

اعتباره حصول المسبب عنه، فيدور الأمر مداره، ولا فائده في التعرّض لما ذكر من شرائطه و ما يعتبر فيه و ما لا يعتبر بحسب ما اصطلاح عليه أرباب المعقول و علم الاصول، بل العلم الحاصل من الخبر المتواتر أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن الخارجيه أو الداخليه أو الحاصل من نفس القرائن بدون انضمام الخبر عندنا سواء في الحجّيه و ما لم يحصل العلم لا حجّيه و إن كانت هناك أخبار متواتره في العاده و القرائن الداخليه و الخارجيه المفيده للعلم لسائر الناس.

أقول:الظاهر بل المتعيّن أنّ غرضهم في هذا المبحث تعيين ما هو من مبادئ حصول العلم نوعاً حتّى يصحّ بذلك إلزام الخصوم فيما ينكرونه ألا ترى أنّ المنطقيين الذين هم الأصل لهذا الاصطلاح بعد تقسيم القياس بحسب المادّه إلى البرهان و الجدل و الخطابه و الشعر و المشاغبه و السفسطه و تفسيرهم للبرهان بأنّه ما اخذ مقدّماته من اليقينيّات أخذوا في حصر مبادئ اليقين في الأوّليات و المشاهدات و الوجدانيّات و التجريبيّات و الحدسيّات و المتواترات فالمتواترات كالمشاهدات في كونها من مبادئ العلم الأوّليه يعنى الضروريّه فعلى هذا تحقيق موضوعه من المهّمّيات خصوصاً في مقام إلزام الخصم و من هنا ذكر صاحب الفصول أنّ ثمره وجود الخبر المتواتر عند من كان مسبقاً بشبهه أو تقليد على خلافه و لم يكن يحصل له العلم بمضمونه إتمام الحجّيه عليه، و هو كلام في غايه الجوده كما في المشاهده فإنّه لو اعتذر المشاهد بعدم حصول العلم له من تلك المشاهد لم يسمع ذلك منه البتّه و يعدّ سوفسطائياً، و لو أبدأً شبهه ينسب إلى الوسوسه أو العناد للحقّ، و هكذا حال التواتر نعلا بالنعل، فإذا لا ينبغى التكلّم و التشكيك في حجّيه الخبر المتواتر كما لا يشكّ في اعتبار الحسّ و المشاهده، و المنكر سوفسطائي لا يعدّه العقلاء من أهل العقل و النظر، و قابلاً للمناظره و الجدل، و الخطب الأعظم في تحقيق موضوعه كما تعرّض له المحققون من أهل المعقول. و الاصوليون قالوا إنّّه يعتبر في المتواتر امور:

الأول: أن يبلغ المخبرون في الكثره حدّاً يمتنع كذبهم عاده و لو على سبيل السهو

و الخطاء، و لا حصر لأقل عدد يحصل به مسمى المتواتر في علمنا بل المرجع فيه إلى العاده و الأظهر أنّ له حدًا واقعيًا لا نعلمه، و إنّما القدر المعلوم لنا أن خمسه و ستّه مثلاً لم يبلغ عدد التواتر، و خمسمائه مثلاً بلغ حدّ التواتر، و يبقى بين طرفي اليقين مراتب كثيره مشتبهه و كم له من نظير، فإنّ جلّ المفاهيم أو كلّها لها مصاديق متيقّنه و أفراد مشتبهه في صدق المفهوم عليها حتّى مفهوم الماء و الأرض و الجدار و الشجر و نحوها من المفاهيم الواضحه، و أمّا حصر بعضهم عدد التواتر في خمسه، و بعضهم في اثنا عشر، و آخر في عشرين، و آخر في أربعين، و آخر في سبعين، و آخر في ثلاثمائه و ثلاثه عشر كلّها ضعيفه، و استند كلّ منهم إلى وجوه ضعيفه فاسده لا يلتفت إليها، كما أنّ من قال بأنّه يعتبر أن يكون عددا لا يمكن حصرهم أيضا في غايه السقوط، فالأولى الإعراض عن التعرّض لهذه الأقوال و ادلتها و الاشتغال بما هو أهمّ منها.

الثانى: أن يكون إخبارهم عن محسوس أو ما كان له آثار و لوازم محسوسه كالعداله و الشجاعه و السخاوه و نحوها فلا يكون الإخبار عن الامور العقليّه ضروريّه كانت ككون الكلّ أعظم من الجزء، و النقيضان لا- يجتمعان و لا يرتفعان، أو نظريّه ككون الجسم مركّبا من الهولى و الصوره، و بطلان الجزء الذى لا يتجزّى، و تناهى الأبعاد، و أمثالها متواترا فى الاصطلاح و إن بلغ كثره المخبرين بها ما بلغ، و لا ينافى ذلك حصول العلم أحيانا ببعض المذكورات و غيرها من إخبار الجماعه لو علم أنهم يستندون فيه بالمدارك الواضحه التى يبعد الخطاء فيها كلّ البعد كبعض مسائل الحساب و الهندسه إذ ليس كلّما يفيد العلم يسمّى بالتواتر، و السرّ فى اعتبار هذا الشرط واضح، لأنّ مناط التواتر المصطلح حصول العلم العادى لكلّ من بلغه و اطّلع عليه، لأجل كثره المخبرين، و ليس ذلك إلّا فى المحسوسات أو ما يرجع إلى المحسوسات لندرته الخطاء فيها، و أمّا الامور العقليّه فإنّها محلّ لكثرة الخطاء فيها نوعا فلا يدخل فى الضابط المذكور.

هذا مع أنه استقرّ الاصطلاح على ذلك فلا يقدح دخول بعض ما لم يكن متواترا في مناطه، وسيظهر أنّ الاصطلاح على ما ذكر في محلّه و هكذا كان المناسب في جعل الاصطلاح.

الثالث: أن لا يكون السامع عالما بالواقعه قبل سماع الخبر، وإلا لم يفده إخبارهم للعلم لكونه تحصيلًا للحاصل.

ولا يخفى أنّه لا كرامه في هذا الشرط، بل ساقط من أصله، لأنّ الخبر المتواتر ما كان من شأنه إفاده العلم بنفسه، لا ما كان مفيدا للعلم فعلا، وقد مرّ أن المقصود بيان أنّه من مبادئ العلم الضروري كالحسّ والتجربه ألا ترى أنّ الحسّ أيضا قد لا يفيد العلم الفعلي لسبق حصول العلم من سبب آخر، ويشهد لما ذكرنا أنّهم يسمّون بعض الاخبار متواترا بقول مطلق ولا يلتفتون إلى أنه أفاد العلم لهم فعلا لعدم سبق حصول العلم أم لا، وهذا واضح بعد التنبيه.

الرابع: أن لا يكون السامع قد سبق إليه شبهه أو تقليد أداه إلى عدم الوثوق بالخبر.

ذكره جماعه دفعا لما أورد عليهم في دعوى تواتر معجزات نبينا و تواتر النصّ الجليّ على أمير المؤمنين على بن أبي طالب صلوات الله و سلامه عليه من أنّه لو كان هذه الأخبار متواتره لكانت مفيدة للعلم بالنسبه إلى المنكرين لهذه الأخبار فاجيب عن ذلك بأنّ المنكرين كانت أذهانهم مسبوقه بالشبهه فلو كانت أذهانهم خاليه عن الشبهه أو بذلوا جهدهم في تخليه الذهن أفادهم العلم كالمعتقدين للقضايا المزبوره.

و الحاصل أنّ سبق عقد القلب بالشبهه مانع من حصول العلم، وإلا فالمقتضى تامّ.

قال في الفصول: و التحقيق أنّ هذا شرط في حصول العلم بالتواتر لا في تحقّقه، فإنّا نقطع بأنّ الأخبار المذكوره متواتره عند كثير ممّن لا يقول بمقتضاها من الكفّار و المخالفين، و إن انكروا كونها متواتره لعدم إفادتها للعلم عندهم، و لهذا نقول: إنّ الحجّه قد تمّت و لزمّت في حقّهم، إذ لا عبره بشبهه الجاحد، بعد وضوح مسالك الحقّ

هذا يؤكد ما ذكرنا من اعتبار شأنيته إفاده العلم في موضوع التواتر لا فعليتها.

و التحقيق أنّ المنكرين لأمثال تلك القضايا المزبوره مختلفون.

فمنهم من لم يحصل العلم بالتواتر لأنهم لشده حُبهم لمعتقدهم و عنادهم للحقّ المخالف لآرائهم و أغراضهم لا ينظرون و لا يجتهدون في معرفه التواتر، و لا يطيون نفسا في العلم بخلاف معتقدهم بالنظر إلى ما ربما يحصل منه هذا العلم، فعدم حصول العلم لهم من جهه تقصيرهم في النظر الواجب عليهم بتتبع طرق العلم المألوفه التي منها التواتر، فجهلهم بالقضيه مستند إلى جهلهم بموضوع التواتر عن تقصير، و قد يكون من قصور أيضا، و حينئذ ينكرون التواتر في الخبر.

و منهم من اطلعوا على الخبر المتواتر قهرا أو اختيارا لكن لم يحصل لهم العلم لسبق الشبهه الحاصله لهم عن تقصير أو قصور مع شدّه حُبهم لمعتقدهم و صعوبه اختيار خلاف رأيهم و رأى أسلافهم أو بدون ذلك أيضا.

و منهم من يطلعون على التواتر و يحصل لهم العلم أيضا من عند أنفسهم لكنهم ينكرونه عنادا و بغضا للحقّ و ترويجا لباطلهم للدواعي النفسانيه و الأغراض الدنيويّه الدينيه التي أقلها عدم تمكّنهم عن رئيس المذهب الذي ينكرونه و أصحابه.

و أكثر من رأيناه منكرًا للقضايا المتواتره الدينيه أو غير الدينيه أو وجدناه منكرًا من السابقين من القسم الأوّل ثمّ الثالث ثمّ الثاني.

و لا يخفى أنّ المقصود من هذا الشرط هو الاحتراز عن القسم الثاني كما هو ظاهر كلماتهم، و عدم حصول العلم في القسم الأوّل لعدم العلم بالسبب، و في القسم الثالث فقد حصل العلم المطلوب و إنكار الجاحد إنكار صوري لا يقدر في عليه التواتر للعلم و الاعتقاد، و مثل هذه المراتب قد يحصل لمن ينكر المحسوسات

كالسوفسطائي و غيره ممّن في قلبه زيغ فربما يأخذون بالظنون الضعيفه و الخيالات الموهونه و المؤولات البعيده و يتركون المشاهدات و اليقيتيات بالشبهات الركيكه البارده كبعض الصوفيه خذلهم الله، و قد يكون الإنكار في المتواتر و المحسوس أيضا مستندا إلى الوسوسه الشيطانيه و سوء مزاج الدماغ و القوى المدركه، قد شاهدنا من هذا القبيل في زماننا نفرا كثيرا شفاهم الله عمّا هم عليه و هداهم و إيانا إلى سواء السبيل.

الخامس: أن يكون إخبارهم جميعا عن علم، فلو كان إخبار بعضهم عن ظنّ لا يتحقّق التواتر.

و أورد عليه في المناهج بما حاصله: أنّ العلم المسبّب عن الخبر المتواتر مستند إلى تعاضد الأخبار بعضها بعضا و تراكم الظنون حتّى ينتهي إلى العلم، و حينئذ فيجوز أن يكون بعض الإخبارات الظنيّه أيضا معاضدا للإخبارات القطعيّه و يحصل من مجموعها العلم (١).

أقول: و على هذا يمكن أن يحصل العلم بالواقع من الأخبار الكثيره الظنيّه البالغه في الكثره لأجل التعاضد و التراكم المذكور، و لا بأس به و الظاهر مساعده الاصطلاح أيضا على ذلك فتدبر.

السادس: أن يكون جميع الطبقات مشتملا على العدد المعبر في تحقق التواتر إذا تعدّدت الطبقة، و طريق العلم بتحقيق التواتر بالنسبه إلى الطبقات السابقه على ما يستفاد من كلام الفصول و جوه ثلاثه:

الأوّل: أن يعلم ذلك بإخبار كل مخبر في الطبقة اللاحقه عن كلّ مخبر في الطبقة السابقه عليه، و هكذا أو إخبار كلّ مخبر عن مخبر مغاير لمخبر آخر و هكذا.

الثاني: أن يعلم بخبر الواحد المحفوف بقرائن الصدق و منه إخبار المعصوم به.

ص: ٣٦٥

الثالث: أن يعلم ذلك بطريق الحدس، قال: و هو الغالب في العلم بحصول التواتر في الطبقة العاليه. بيانه: إذا وجدنا أهل زماننا متفقين على الإخبار صريحا او التزاما بوقوع واقعه مثلا- في سالف الزمان فقد نقطع بملاحظه العاده في تلك الوقعه أن اتّفاقهم على ذلك لا يكون إلا عن اتّفاق مثله على الإخبار بذلك إلى أن ينتهى السلسله إلى المشاهدين الذين نقطع بمقتضى العاده في تلك الوقعه بلوغهم درجه التواتر، فيكون علمنا بالواقعه مستندا إلى التواتر المتأخر الكاشف عن التواتر المتقدم المعلوم لنا بطريق الحدس- إلى أن قال- وقد يستكشف بإخبار جماعه عن إخبار جماعه أخرى يحصل عدد التواتر بخبر مجموعهم- انتهى- (١).

ولا- يخفى أن القسم الأوّل من الوجه الأوّل و كذا الوجه الثانى بعيد الوقوع جدّا، بل لا يبعد دعوى القطع بالعدم بالنسبه إلى المتواترات التى بأيدينا، و الوجه الثالث أيضا نادر الوقوع، فأغلب المتواترات التى بأيدينا مثل معجزات النبى غير القرآن و كرامات الوصى و النصّ الجلىّ على خلافه أمير المؤمنين على صلوات و سلامه عليه من قبيل القسم الثانى من الوجه الأوّل.

و قد أورد فى المناهج على هذا القسم إشكالا صعب عليه التفضيى عنه حتّى قال فى آخر كلامه: و الحاصل أن تواتر الخبر و إفادته العلم بنفسه من غير ضمّ ضميمه خارجيه بعد تعدّد الطبقات أمر صعب جدّا و إثبات وقوعه أصعب، فما نقل عن بعض الصنميه و البراهمه من أنه ينكر تواتر الخبر فيما لو كان خبرا عن الماضى و يقول بإمكانه و ثبوته إذا كان إخبارا عن الموجود ليس خاليا عن وجه انتهى (٢).

و محضّل إشكاله أنّه لو أخبر مخبر مغاير لمخبر آخر و هكذا، لم يكن المخبر به من المخبرين فى الطبقة اللاحقه واحدا، مثلا لو أخبر زيد عن عمرو بموت بكر، و خالد عن وليد بموته أيضا، و موسى عن عيسى بموته أيضا، و هكذا إلى عدد التواتر، كان

ص: ٣٦٦

١- (١) - الفصول: ٢٦٩

٢- (٢) - المناهج: المناهج الثانى من الفصل الثانى من المقصد الثالث

ما أخبر به زيد إخبار عمرو بالموت و ما أخبر به خالد إخبار وليد بذلك و ما أخبر به موسى إخبار عيسى بذلك و هكذا، فإذا كان المخبر به للطبقة الاولى مختلفا بهذا الاختلاف لم يحصل العلم بإخبارهم سوى إخبار واحد من أهل الطبقة الثانية من باب القدر المشترك بين إخبارات أهل الطبقة الاولى المسمى بالتواتر المعنوي او التواتر الإجمالي، و من المعلوم أنّ العلم بتحقق إخبار واحد من أهل الطبقة الثانية بموت بكر لا يفيد العلم بموته عادة فإذا كان هذا حال الطبقة الثانية فكيف يظنّ بالطبقة الثالثة والرابعة و هكذا، والحاصل أنّه يلزم تحقّق العلم بتحقق التواتر في مرتبه جميع الوسائط بين الواقعه و بين من أخبرنا مشافهه بها، و من الواضح أنّ غير أهل الطبقة الأخيره المشافهين لم يثبت إخبارهم بأمر فهو من اخبار الآحاد واحدا عن واحد.

قال في المناهج فإن قلت: المراد بلوغ كلّ طبقه حدّا يحصل العلم بقولهم، فالمناطق حصول العلم قلنا: المراد إن كان العلم الواقعي المانع عادة من النقيض بعد التأمل و ملاحظه الأطراف فحصوله موقوف على ما ذكرنا، و إن كان المراد اعتقاد جازم حاصل ابتداء من دون تأمل و لو ارتفع بعد ملاحظه الأطراف فلا شكّ أنه ليس بعلم، و أكثر الأخبار المدعى تواترها لأجل حصول العلم من هذا القبيل، حيث لو تأمل فيه مع تخليه الذهن عن التقليد يرتفع الوثوق عنها- انتهى - (1) و قد بالغ السيد الأستاذ (2) في توضيح الإشكال و تقريبه إلى الأذهان حتّى أنّه- دام بقاءه- حكم بأنّ جلّ مباحث هذا الباب بل كلّها الذي أطنب فيها الاصوليون كلامهم خال عن الفائده و الثمره العمليّه، بعد ما عرفت من أنّ المتواترات الموجوده في أيادينا غالبا أو جميعا من قبيل هذا القسم الذي ورد عليه الإشكال، فمدار حجّيتها حصول العلم الفعلي بعد التأمل التام في الأطراف.

و بالجمله كلّما حصل القطع كان حجّجه من أيّ سبب كان، و ربما يكون بعض هذه

ص: ٣٤٧

١-١) - المناهج: المنهاج الثاني من الفصل الثاني من المقصد الثالث

٢-٢) - السيد محمد كاظم الطباطبائي «ره» ظ.

الأخبار المدّعى تواترها مفيدا للعلم بانضمام القرائن و انضمام الأدلّه الأخر، لكن ليس ذلك من جهة التواتر المصطلح.

أقول: لا وقع للإشكال المذكور أصلا لما عرفت سابقا من أنّ إفاده التواتر للعلم عادة مستنده إلى تعاضد الاخبار بعضها بعضا و تراكم الظنون حتّى ينتهى إلى العلم، و لا شكّ أنّه لو أخبر زيد عن فلان إلى آخر السلسله بوقوع واقعه فى زمان كذا يحصل فى أذهاننا ظنا و لو كان فى غايه الضعف بوقوع تلك الوقعه مستندا إلى ذلك الخبر المعنعن فإذا أخبر عمرو بنظير إخبار زيد معنا بوقوع الوقعه قوى ذلك الظنّ فى الجملة، و هكذا يقوى الظنّ بإخبار السلسله الثالثه و الرابعه و الخامسه إلى أن ينتهى إلى حدّ العلم، و إنكار هذا المعنى مكابره، و حصوله من كثره هذه الأخبار المعنعنه لا من غيرها من القرائن أو الحدس السابق معلوم، و تسميه الخبر الكذائى بالتواتر واصله معروفه، فأين ذلك الإشكال الصعب الذى ألجأ ذلك المحقّق المتبحّر فى فنون العلم و الصناعات إلى أن يميل إلى مذهب الصنميه و البراهمه، و العجب أنّه فى المناهج أشار إلى ما ذكرنا كما نقلناه عنه فى ذيل الشرط الخامس فتذكّر.

و ما ذكر من أنّ المناط حصول العلم من أى سبب كان، قلنا: و لكن الغرض أنّ التواتر من أسبابه النوعيه العاديه المضبوطه لا يختلف باختلاف الموارد و الأشخاص، حتّى يحال على حصول العلم الفعلى، و به يصحّ إلزام الخصوم و إبطال شبهه المبطلين من أهل الملل و النحل بحيث لا يبقى لهم ملجأ إلا الاعتراف بالحقّ و اعتقاد الصواب أو الانحراف إلى جهة المكابره و العناد، حتّى يعرف ذلك منهم كلّ عارف، و منه يتمّ الحجّه على كلّ مبطل معاند، و يستحقّ ما يستحقّ من الذمّ و العقاب على ما مرّ فى كلام صاحب الفصول، و لذلك اصطلح أهل الاصطلاح بعد تميّز موضوع التواتر و أنّه من مبادئ العلم الضرورى أو النظرى على اختلاف، فى ذكره فى عداد سائر المبادئ و أخذوا فى تسميته و بيان شرائط تحقق موضوعه و أقسامه و إمكان تحقّقه و إمكان العلم به و رفع الشكوك و الشبهات المورد عليه.

و لعمرى ينبغى هذا الاهتمام التام، بل أزيد من ذلك لمثل هذا الدليل الواضح المبرهن الكثيره الفائده الشائع الوقوع فى كل عصر و زمان فى الامور الدينيه و الدنيويه بلا واسطه و مع الواسطه.

و ربما اشترط فى التواتر أمور آخر

كاشتراط بعضهم أن يكون المخبرون من أهل بلدان مختلفه

و اشتراط بعض اليهود أن لا يكونوا من أهل دين واحد،

و ربما يستظهر ذلك ممّا ذكروا فى تعريف التواتر من أنّه خبر جماعه تمنع تواطؤهم على الكذب، بدعوى أنّ أهل البلده الواحده أو أهل الدين الواحد لا يمتنع تواطؤهم على الكذب لبعض الدواعى العظيمة العامه،

لكن قد عرفت أنّ المراد بالتواطى فى التعريف مجرد التوافق و لو اتّفاقا و لو من جهه الخطاء و السهو، مع أنّ التواطى المذكور بعيد فى الغايه بالنسبه إلى الخلق الكثير مع اختلاف مذاقهم و مشاربهم و دواعيهم غالبا فلا يعبأ باحتمال ذلك كما لا يعبأ باحتمال خطاء الكلّ أو سهوهم أو كذب بعضهم و خطاء بعضهم و سهو بعض مثلا، لكن قد يقوى هذا الاحتمال فى خصوص بعض المقامات بالنسبه إلى بعض المطالب، و حينئذ ينبغى التوقّف و التثبت و كيف كان ليس هذان الشرطان فى ذلك المكان من الضعف الذى أشار إليه صاحب الفصول (1) فتأمل جيّدا.

ثمّ إنهم قسّموا المتواتر إلى لفظى و معنوى.

أمّا الأوّل: فيراد منه ما كانت الأخبار المتكاثره متّحده المدلول بالنسبه إلى المدلول المطابقي سواء كانت بلفظ واحد أو بألفاظ مترادفه و هذا لا إشكال فيه، و لعلّه يدخل فى هذا القسم ما سمّاه بعضهم بالمتواتر الإجمالى و أشار إليه فى الفصول بقوله:

و إن اختلفت مداليلها و لم يكن بينهما تلازم علم بالتواتر صدق بعض منها لا على

ص: ٣٦٩

التعيين، و في إطلاق التواتر على مثل ذلك وجه غير بعيد، و ذلك كما لو أخبرنا مخبر بأنه سأل زيدا فأعطاه دينارا و آخر بمثله و هكذا إلى أن تضافرت الأخبار بمثله عندنا بذلك فنقطع بها أن زيدا قد أعطى سائلا دينارا أو أعطى جماعه منهم دنانير، و هذا القدر المتيقن صدقه بالتواتر من تلك الأخبار مدلول مطابق لبعض تلك الأخبار، و من هذا الباب ما نقل لنا من وقائع أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه فإننا نقطع بتلك الأخبار لكثرتها و تضافرها صدق جملة منها، و إن جهلنا التعيين، و كذا ما نقل عنه من خوارق العادات و الإخبار بالمغيبات فإن بعضها و إن كان متواترا بالخصوص إلا أن الحال في كثير منها كما مر انتهى (١).

و أما الثاني: فيراد به بقيه أقسام المتواتر غير ما ذكر في القسم الأول.

منها أن يتحقق التواتر بالنسبه إلى المدلول التضمني للخبر بأن يكون ذلك المدلول قدرا مشتركا بين تلك الأخبار كأن يخبرنا أحد بأن زيدا اليوم ضرب عمرو و آخر بأنه ضرب بكرا و آخر بأنه ضرب خالد و هكذا فإننا نقطع من ذلك بأن زيدا قد ضرب واحدا و قد مثل في الفصول لهذا القسم بما لو أخبرنا مخبر بأن زيدا كان في وقت كذا في موضع كذا من الكوفه و آخر في موضع آخر منها و هكذا، فيحصل لنا العلم بتلك الأخبار بأنه كان في ذلك الوقت في الكوفه (٢).

أقول: و عندي في هذا المثال شك في كونه من المتواتر كالمثال الذي ذكره في القوانين (٣) و هو عين المثال الذي ذكرناه أولا، لكن قتيده بقوله: «مع فرض كون الواقعة واحدا» لأن تلك الأخبار المتضمنه لكون زيد في الكوفه في ذلك الوقت المعين بعضها مكذب لبعضها الآخر، بل نعلم بكذب ما عدا واحدا منها، و لم يبق محتمل الصدق إلا واحدا منها لعدم إمكان كون زيد في زمان واحد في مكانين، فكيف يحصل العلم بكون زيد في الكوفه في ذلك الوقت و الحال هذه من تلك الأخبار

ص: ٣٧٠

١-١ - الفصول: ٢٤٨

٢-٢ - الفصول: ٢٤٨

٣-٣ - القوانين: ٢١٢

المتيقنه الكذب سوى واحد محتمل الصدق و الكذب، و هكذا نقول في مثال صاحب القوانين، و أمّا المثال الذى ذكرنا تبعا للمناهج (١) فجميع الأخبار فيه محتمله الصدق في نفسها فيتعاقد احتمال صدق بعضها ببعضها حتى يحصل من مجموعها العلم على ما مرّ في إفاده التواتر للعلم.

و منها أنّ يتواتر بدلاله التزاميه مقصوده كالأخبار الناهيه عن التوضؤ عن الماء القليل الذى لاقته العذره أو غيرها من النجاسات، أو عن شربه و الأمره بإراقته، فإنّه ربما يحصل العلم بتلك الأخبار بنجاسه ذلك الماء بضميمه الإجماع.

و منها أن يتواتر بدلاله التزاميه غير مقصوده أو لم يعلم كونها مقصوده، و ذلك مثل الأخبار الوارده في غزوات على صلوات الله عليه فإنّها بحيث تدلّ بالالتزام على الشجاعه البالغه، لأنّه أخبرنا بغزوه خبير بالتفصيل الذى ذكره أهل السير و التواريخ، فإنّه لا يمكن صدورهما بهذا التفصيل إلاّ عن شجاع بالغ ذروه الشجاعه، و كذا غزوه بدر و أحد و الأحزاب و غيرها، فيحصل العلم من مجموعها بثبوت أصل الشجاعه.

و منها أن يتحقق التواتر بالنسبه إلى المدلول المطابقى في بعض تلك الأخبار و التضمينى في بعض آخر و الالتزامى في بعض آخر بقسميه أو المركّب من اثنين منها، و لم اجد من تعرّض لهذا القسم.

و قد مثل صاحب الفصول لتواتر المدلول الالتزامى بنظير ما مثله في المدلول التضمينى، و قال ذلك كما لو أخبرنا مخبر بقطع عنق زيد و آخر بإحراقه و آخر بإلقائه من شاهق و آخر بإلقاء حجر عظيم عليه إلى غير ذلك من الإخبار بأسباب موته، فيمكن أن يحصل لنا من تلك الأخبار العلم بموته الذى هو مدلولها الالتزامى، و إن لم نقطع بشيء من تلك الأسباب بل جؤزنا موته بسبب آخر انتهى (٢).

و لا يخفى جريان وجه الشكّ هناك هاهنا أيضا.

ص: ٣٧١

(١ - ١) - المناهج: المنهج الثانى من الفصل الثانى من المقصد الثالث

(٢ - ٢) - الفصول: ٢٤٨

و ذكر فى المناهج قسما آخر للتواتر المعنوى تبعا لبعض الأعلام فى حواشيه على شرح العصدى على ما حكاه هو و تبعه صاحب القوانين،

قال فى المناهج:الخامس أن تذكر هذه الوقائع يعنى وقايع شجاعه على (عليه السّلام)و لكن لا بحيث تدل كلّ منها بخصوصه على الشجاعه،مثل أنّ عليا(عليه السّلام)قتل فى حرب كذا رجلين،وقال آخر أنّه قتل فى حرب آخر رجالا و ثالث أنّه غلب على اثنين من محاربيه و هكذا فبعد ملاحظه المجموع يحصل العلم بأنّ ذلك ناش عن ملكه هى الشجاعه،و ليس محض الاتفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص و كذلك فى السخاوه و القدر المشترك المعلوم من تلك الوقائع بالتضمّن ليس إلا محض القتل و الإعتاء و هو لا يفيد الشجاعه و السخاوه،و لكن المعلوم من ملاحظه المجموع هو الملكتان (١).

و يقرب منه كلام القوانين،و جعل كلام العصدى ناظرا إلى هذا القسم حيث قال:

إن الواقعة الواحده لا تتضمن الشجاعه و السخاوه،بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك و هو المتواتر لا لأنّ آحادها صدق بل بالعاده انتهى (٢).

أقول:و ليت شعرى كيف يحصل العلم بثبوت الملكتين من مجموع الأخبار التى لم يعلم بصدقها أجمع،بل علم بصدق بعضها مع أن الملكتين ليستا لازمتين لذلك البعض بل للمجموع،و إلى ذلك أشار الفصول بقوله:فما ذكره بعض المعاصرين من أنّ التواتر قد يتحقّق بالنسبه إلى اللازم الذى هو لازم لمجموع الأخبار و إن لم يكن لازما لآحادها مع عدم العلم بصدق شىء منها فغير واضح انتهى (٣).

لكن لا يخفى ما فيه من سوء التعبير فى قوله مع عدم العلم بصدق شىء منها، و المناسب أن يقول مع عدم العلم بصدق مجموعها فتدبر.

هذه نبذه من مباحث الخبر المتواتر على سبيل الإجمال.

ص:٣٧٢

١-١) -المناهج:المنهج الثانى

٢-٢) -القوانين:٢١٢

٣-٣) -الفصول:٢٦٨

فلنرجع إلى مقصود المتن بالنسبة إلى خبر الواحد و المراد منه هو الخبر الغير المعلوم الصدور بالقرائن القطعيه و بعبارة اخرى الخبر المحتمل الصدور و عدمه، فيخرج الخبر المقطوع بعدم صدوره أيضا كما هو واضح، و إن كان مضمونه حقا و محل النزاع مختصا بغير الأخبار الواردة فيما يطلب فيه العلم كاصول الدين و إن كان فيه كلام في الجملة، و لعله يأتي الإشارة إليه في مقام يتعرض له المصنف.

و اعلم أنه ينقسم الخبر باصطلاح المتقدمين إلى صحيح و غير صحيح، فالصحيح عندهم ما كان معتصدا بأمارات توجب الوثوق و الاعتماد عليه، و غير الصحيح ما كان بخلافه، و المتأخرون لما طال تباعدهم عن زمان الأئمة (عليهم السلام) و اختفى عليهم أكثر الأمارات المعاضده، و لم يبق في الأغلب سوى الاعتماد على وثاقه الراوى قسّموا الأخبار بهذا الاعتبار إلى صحيح و هو ما كانت روايته في جميع الطبقات عدلا إماميا ضابطا مع اتصال السند، و موثق و هو ما كان جميع روايته أو بعضها غير إمامي موثق به، و حسن و هو ما كان جميع روايته أو بعضها إماميا ممدوحا، و ضعيف و هو ما لم يكن بأحد الأوصاف الثلاثة المذكوره، و هناك أقسام آخر كثيره ترجع إليها كالمرسل و القويّ و الموقوف و غيرها يطلب استقصاؤها من علم الدرايه.

[حجّيه خبر الواحد]

٣٢٣-قوله: إنّ إثبات الحكم الشرعي بالأخبار المرويّه عن الحجج (عليهم السلام) موقوف على مقدمات ثلاث. (ص ١٠٨)

أقول: و كذا إثبات الموضوعات الكلّيه التي يترتب عليها أحكام الشرعيّه واقعيه أو مجعوله كالوقت و القبلة و العداله و أمثالها و كالصوم و الصلاه و الحجّ و أضرابها.

ثمّ إنّ عقد الباب لغير الأخبار الآحاد المقطوعه الصدور بسبب القرائن الخارجيه

ص: ٣٧٣

أو الداخليّيه أو هما معا فإنّ حجّيتها من باب حجّيه مطلق القطع مسلّمه، و إنكار بعض أوائل العامّه حصول القطع من خبر الواحد بانضمام القرائن مطلقا أو خصوص القرائن الداخليّيه ممّا لا يلتفت إليه، لأنّه تكذيب للوجدان، و منه يظهر أنّ ما أشار إليه المصنّف من توقّف إثبات الحكم الشرعي بالأخبار على المقدمات الثلاث، بل الأربع مستدرك، بل ما يبحث عنه في هذا الباب خصوص المقدمه الاولى، و الثلاثه الباقيه ليس التكلّم فيها مخصوصا بخبر الواحد الغير العلمى، بل يجرى فى الخبر المتواتر لفظا و المحفوف بالقرائن العلميه، بل يجرى فى الكتاب العزيز أيضا بالنسبه إلى غير التقيّه فإنّها غير محتمله فيه.

٣٢٤-قوله: إذا لم يكن محفوفًا بأماراته. (ص ١٠٨)

أقول: و أمّا إذا كان محفوفًا بأماراته فليس بناء العقلاء و لا- اجماع العلماء على أنّ صدور الخبر لبيان الحكم، كما أنّا لو علمنا متكلّمًا خاصّيًا أنّه لا- يريد ظاهر كلامه فى كثير من الأوقات لخوف أو تقيّه أو لمجرّد الالغاز فى الكلام أو نحو ذلك، فلا دليل على حمل كلامه على إرادته إفاده الحكم، و على هذا يشكل الأمر فى أخبارنا المرويّه عن أهل البيت، لأنّنا نعلم بكثرة صدور الأخبار بجهه التقيّه عنهم (عليهم السلام).

أقول: و يمكن الاستدلال على إلغاء احتمال التقيّه فى أخبارهم بالأخبار الوارده فى علاج التعارض، فإنّها بأجمعها تدلّ على حجّيه الأخبار المتعارضه التى يكون أحد المتعارضين فيها صادرا على وجه التقيّه، و لذا جعل مخالفه العامّه من المرجّحات فى بعض مراتب الترجيح.

٣٢٥-قوله: و من هنا يتّضح دخولها فى مسائل اصول الفقه الباحثه عن أحوال الأدلّه. (ص ١٠٨)

أقول: قد يقال إنّ المسأله من المسائل الكلاميه، و عليه يحزّر المسأله هكذا: هل

ص: ٣٧٤

يكون أخبار الآحاد في زمان الغيبه أو مطلقا مما جعله الله حججه على الناس أم لا، من غير ملاحظه أنّها ممّا يستنبط منها الأحكام الفرعيّه، لكن الظاهر، بل المتعيّن أنّ بحثهم عن المسأله من حيث كونها وسيله إلى استنباط الأحكام الفرعيّه، لا من حيث كونها من الامور الواقعيّه، فالقول المذكور ضعيف، كضعف احتمال كونها من المسائل الفقهيّه، و يحزّر هكذا: هل يجب ما دلّ الخبر الواحد على وجوبه و يحرم ما دلّ الخبر على حرمة و يندب و يكره و يباح ما دلّ الخبر عليه (كذا) أم لا، و هذا أبعد الاحتمالات، و على ما اخترناه من أنّ البحث عنها من حيث جهه الاستنباط، فإن جعل موضوع علم الاصول ذوات الأدله فلا ريب في أنّه تدرج المسأله في الاصول، إذ البحث عن دليليتها بحث عن عوارض الموضوع، و إن جعل موضوعه الأدله بوصف كونها أدله، فإن جعل فيما نحن فيه نفس قول الحجّه أو فعله أو تقريره دليلا- و خبر الواحد كاشفا عنها و مثبتا لها كما في المتن فكذلك تدرج في الاصول، لأنّ ثبوت قول الحجّه بخبر الواحد من أحوال الدليل بذلك المعنى و عوارضه، و إن جعل نفس الخبر دليلا فالبحث عن دليليته يرجع إلى البحث عن التصديق بوجود الموضوع هاهنا، و يكون هذا المطلب من المبادئ التصديقيّه لعلم الاصول يجب درجه في العلم، إذ لم يعلم ذلك في غير هذا العلم من العلوم، و أظهر الوجوه الثلاثه هو الوجه الأوّل ثمّ الثاني، و اختاره المصنّف في المتن، و أشار إلى الأوّل مشعرا بضعفه بقوله: و لا- حاجه إلى تجشّم دعوى أن البحث عن دليليه الدليل بحث عن أحوال الدليل.

٣٢٦-قوله: ثمّ اعلم أنّ أصل وجوب العمل بالأخبار المدوّنه في الكتب المعروفه. (ص ١٠٩)

أقول: مثل الكتب الأربعة المتقدمه أي الكافي و من لا يحضر و التهذيب و الاستبصار، و الثلاثه المتأخره أي الوسائل و البحار و الوافي، و الكتب التي أخذ

اصحاب السبعه عنها رواياتهم، لكن الإجماع و ضروره المذهب على العمل بها فى الجملة لا الجميع كما لا يخفى.

و أمّا القول بوجوب العمل بأخبار الآحاد مطلقا حتى من غير الكتب المعروفه، و من غير اعتبار عداله الراوى، أو عمل الأصحاب مثلا فلا نعرفه لأحد من الإماميه.

نعم هو محكى عن الحشويه.

فإن قلت: إن إنكار السيد و أتباعه للعمل بأخبار الآحاد مطلقا ينافى ما ذكره من دعوى الإجماع و ضروره المذهب على العمل بالأخبار المدونه فى الكتب المعروفه.

قلت: إن السيد و أتباعه أيضا يعملون بالأخبار المذكوره، لكن بدعوى احتفاف جملة منها بالقرائن الموجهه للقطع، و إن كنا لم نجد تلك القرائن، أو نخطئهم فيها، لكن لا كلام فى عملهم بها فلا منافاه.

٣٢٧-قوله: فقد ذهب شردمه من متأخري الأخباريين فيما نسب إليهم إلى كونها قطعيه الصدور. (ص ١٠٩)

أقول: و تمسكوا فيما ذهبوا إليه بوجه كثيره متقاربه أقواها أنه قد ثبت عندنا أن أصحاب الأئمه (عليهم السلام) قد بالغوا فى أخذ الأحاديث من مأخذها و تدوينها مخافه طرو النسيان و لو فى بعض خصوصيتها، و ربما كانوا يكتبونها فى مجلس الإمام (عليه السلام) لذلك حتى إذا اجتمع عند أحدهم أحاديث كثيره جعله كتابا سماه أصلا و من ذلك الاصول الأربعة مائه المعتره المعروفه، و هكذا كان حال من يأخذ الأخبار من هذه الاصول قد بذلوا وسعهم فى نسخها و مقابلتها و حفظها هكذا إلى أن آل الأمر إلى أصحاب الكتب الأربعة و أضرابهم، فإنهم أخذوا من تلك الاصول حتى أن الصدوق ادعى أنه كان عنده بعض تلك الاصول بخط مؤلفه، و كان بعض الاصول المذكوره قد

عرض على الإمام (عليه السلام) و حكم بصحتها و أمر الناس بالرجوع إليه، فإذا كان الحال هذه مع ذلك الاهتمام الشديد من المحدّثين، يحصل القطع بأنّ هذه الأخبار المودعه في الكتب المعروفة المزبوره صادرة عن الإمام (عليه السلام) هذا.

و الإنصاف أنّه مع ذلك كلّ لا يحصل القطع بصدور جميع ما في الكتب مع علمنا بدسّ الدسّاسين في الجملة في كتبهم، و تبين فسق بعض هذه الرواه في آخر أمره، بل فساد معتقده أيضا، نعم لو استشهد بهذا الوجه و سائر الوجوه التي أنهاها في آخر الوسائل في الفائده الثامنه إلى اثنين و عشرين (1) على كون هذه الأخبار قطعى الاعتبار لم يكن بعيدا مؤييدا بشهاده أصحاب الكتب الأربعة بأنهم لم يودعوا في كتبهم إلا ما كان حججه بينهم و بين ربهم فلو كان خبر العادل المزكى بتزكيه الكششى و النجاشى حججه، ليس مطلق أخبار الكتب الأربعة قاصرا عن هذه المرتبه قطعاً بعد أن حكم أصحابها بصحتها.

٣٢٨-قوله: و إلا فمدعى القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه. (ص ١٠٩)

أقول: ليس كذلك فكثيرا ما نرى القاطع يرجع عن قطعه لو دلّ على ضعف مبنى قطعه و لو بالشبهات القويّه في الظاهر الغير الصحيحه في الواقع، و كذا لو عورض بما يخالف مقطوعه فإنّه يرتدع عما قطعه أولا.

٣٢٩-قوله: أو غير ذلك من التفصيلات. (ص ١٠٩)

أقول: كالقول باعتباره على تقدير حصول الظنّ بمضمونه أو بشرط عدم الظنّ على الخلاف أو بشرط عدم إعراض الأصحاب عن مضمونه، أو إذا لم يكن له

ص: ٣٧٧

معارض، إلى غير ذلك.

حجّيه المانعين و جوابها

٣٣٠-قوله:و التعليل المذكور في آيه النبأ على ما ذكره أمين الإسلام (١). (ص ١١٠)

أقول:بتقريب أنه يستفاد منها أنّ علّه وجوب التّبين في خبر الفاسق كونه ممّيا لا- يؤمن أن يكون مخالفا للواقع فيكون العمل به مؤدّيا للندم،فكلّما لا يؤمن أن يكون مخالفا للواقع و منه خبر العادل لا يجوز العمل به.

٣٣١-قوله:وجه الاستدلال بها أنّ من الواضحات.(ص ١١١)

أقول:توضيحه أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على مدّعى السيّد إنّما يتمّ بمقدّميتين:

إحدهما:أنّ المراد بمخالفه الخبر للكتاب أن يكون مخالفا لظواهر الكتاب كما هو كذلك في الأخبار الموجوده بأيدينا لا المخالفه على وجه التباين،حتّى يقال إن القائل بالحجّيه أيضا لا يقول بحجّيته،حتّى يلزم بهذه الأخبار،لأنّ الصادر عن الكذابين ليس إلّا ما يشابه أخبار الأئمه في مخالفه ظواهر الكتاب،لكي يقبل منهم ذلك.

و ثانيتهما:أنّ وجه مخالفه الخبر للكتاب كونه كذبا غير صادر عن الإمام(عليه السّلام) فيجب طرح سنده،فلا يقال:إنّ هذه الأخبار لا- تدلّ على أزيد من وجوب تقديم الكتاب على الخبر المخالف بحسب الدلاله،و وجوب طرح دلاله الخبر على ما يخالف ظواهر الكتاب،ولا تدلّ على عدم حجّيتها بحسب السند،و ذلك لأنّ صحيحه

ص:٣٧٨

هشام صريحه فى أنّ وجه طرح الأخبار المخالفه احتمال عدم صدورها لأجل دسّ المغيره فى أحاديث أصحاب أبى جعفر (عليه السلام) (١) وكذا قوله: «لم أقله» (٢) فى النبوى «و لا يصدق علينا» فى حديث أبى جعفر و أبى عبد الله يدلّ على ذلك.

٣٣٢-قوله: والجواب أمّا عن الآيات فبأنّها بعد تسليم دلالتها مخصّصه بما سيجىء من الأدلّه.

أقول: يعنى لا- نسلمّ دلالتها أوّلا- إمّا لأنّها وارده فى اصول الدين، أو لأنها ناظره إلى الظنون التى ليس بناء العقلاء على متابعتها كالظنون الحاصله من مجرّد الخرص و التخمين، لا مثل الظنّ الحاصل من خبر العادل الذى بناء العقلاء على متابعتة، و لذا عبّر الله تعالى الكفار و ذمهم على متابعه الظنّ بقوله: **إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ** (٣) و قوله:

و مَا يَتَّبِعْ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا (٤). مشيرا إلى أنّهم يخالفون ما هو مقتضى حكم العقل و طريقه العقلاء، و لو سلّم دلالتها على عدم جواز متابعه الظنّ مطلقا يجاب بتخصيصها بغير خبر العادل، و بمثل ذلك يجاب عن الاستدلال بتعليل آيه النبأ فإنّ المراد من إصابه قوم بجهاله إصابتهم بغير الطريق العقلائى، و هو الذى يوجب الندم، و لو سلّم دلالته يخصّص بأدله حجّيه خبر العادل الواحد.

٣٣٣-قوله: فعن الروايه الاولى فبأنّها خبر الواحد لا يجوز الاستدلال بها على المنع من الخبر الواحد. (ص ١١٢)

أقول: يعنى أنّه تمسك بما ليس حجّه عند المستدلّ، نعم يصحّ الاستدلال بالروايه إلزاما على الخصم، و حينئذ فيجاب عنه.

أوّلا: بأنّ الخبر الضعيف لا حجّيه فيه عندنا.

ص: ٣٧٩

١-١ - البحار. ٢/٢٥٠

٢-٢ - الوسائل: ١٨/٧٩

٣-٣ - البقره: ٧٨

٤-٤ - يونس: ٣٦

و ثانيا: على فرض كونه معتبرا لا يقاوم الأخبار الدالّة على حجّيه خبر الواحد كما سيجىء.

و ثالثا: أنّه عامّ يجب تخصيصه بغير خبر العادل فى الفروع.

و رابعا: أنّ الأخذ بهذا الخبر مناف للأخذ بسائر الأخبار و بالعكس، فيدور الأمر بالنسبه إلى عموم أدلّه حجّيه خبر الواحد بين أن يؤخذ بهذا الخبر و يطرح سائر الأخبار عملا بمدلول هذا الخبر، أو يؤخذ بسائر الأخبار و يطرح هذا الخبر لأجل المنافاه، و لا ريب أنّ الثانى أولى، إذ اللازم على الأوّل أنّ الشارع أراد بيان عدم حجّيه الخبر الواحد، لكن بهذا النحو: أنّه نصب الدليل على حجّيه الخبر، لكى يؤخذ بهذا الخبر الذى يكون مدلوله عدم حجّيه الخبر، و هذا أشبه شىء بالأكل من القفا بل لا يصدر بمثل هذا الكلام عن عاقل فضلا عن الشارع.

و خامسا: أنّ نفس هذا الخبر أيضا فى عرض سائر الأخبار ليس من المعلومات، فبمقتضى مدلوله ليس بحجّه، فهو ينفى نفسه، و يبقى دليل حجّيه الخبر بالنسبه إلى سائر الأخبار سليما.

و فيه أنّ هذا الخبر كما ينفى نفسه ينفى غيره من الأخبار فى عرض واحد بلسان واحد، فإذا لم يمكن الأخذ به من حيث إنّه يستلزم عدم الأخذ به، و ما يستلزم وجوده عدمه منفى يطرح بمقدار ما يلزم هذا المحال، و هو شموله لنفسه و أمّا شموله لغيره من الأخبار، فلا محذور فيه، فيؤخذ به و يلزم منه عدم حجّيه سائر الأخبار، و قد مرّ نظيره غير مرّه فى مسأله حجّيه ظواهر الكتاب و فى مسأله حجّيه الشهره.

٣٣٤-قوله: و كثير من عمومات السنّه القطعيّه. (ص ١١٣)

أقول: بالجّر عطف على المجرور باللام، لا- على الأخبار المخصّيه، يعنى فالأخبار المخصّيه للعمومات المزبوره و المخصّصه لكثير من عمومات السنّه القطعيّه مخالفه للكتاب، بناء على أنّ المراد بمخالفه الكتاب أعمّ من مخالفه الكتاب و

السنة فتأمل جيدا.

٣٣٥-قوله: وكيف يرتكب التخصيص في قوله (عليه السلام): كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف... (ص ١١٣)

أقول: لا يخفى أنّ الخبرين الأولين داخلان في الطائفة الثانية، وهو الآن بصدد الجواب عن الطائفة الاولى فتدبر.

٣٣٦-قوله: فإن حملها على طرح ما يبين الكتاب كليه حمل على فرد نادر، بل معدوم. (ص ١١٤)

أقول: لا يبعد الحمل على ذلك، وكون مثل هذا الخبر نادرا، بل معدوما في الأخبار التي بأيدينا في هذا الزمان لا يدل على عدم وجوده في ذلك الزمان، بل لعل هذه الأخبار صار سببا لطردهم الأخبار المخالفة بهذا الوجه و تهذيب الأصول عنها.

و ما ذكر في تقريب الاستدلال بأخبار ما خالف الكتاب بأن الكذابين لا يضعون إلا ما كان مشابها للأخبار الصادره عن الأئمة (عليهم السلام) المخالفة لظواهر الكتاب.

فيه أنّ وضع الأخبار المباينه بالكليه و دسها في كتب أصحاب الأئمة (عليهم السلام) أنسب بغرضهم الفاسد من إظهار فساد الطريقه الحقّه و تفضيحها بوجود الأخبار المباينه في كتب الفرقه، و هو أقرب إلى ما أرادوا من ردع الناس عن متابعه أئمه الحق.

٣٣٧-قوله: فيمكن حملها على ما ذكر... (ص ١١٥)

أقول: و يمكن أيضا حملها على الأخبار الصادره تقيّه و على الأخبار المباينه بالكليه للكتاب كما مرّ، و أقرب المحامل حملها على صورته التعارض بشاهد الأخبار الوارده في علاج التعارض بشبه هذا اللفظ.

ص: ٣٨١

٣٣٨-قوله: و أما الجواب عن الإجماع الذى ادّعاه السيّد و الطبرسى قدّس سرهما.(ص ١١٥)

أقول: و يمكن أن يجاب أيضا بأنّ القدر المتيقّن من مورد إجماع السيّد فيما إذا أمكن الوصول إلى الأحكام بطريق العلم، و بعبارة أخرى فى زمان انفتاح باب العلم، كما يدّعيه السيّد من أنّ أكثر الأحكام يعلم بالأخبار المتواتره أو المحفوفه بالقرائن القطعيّه، و يرجع فى الباقي إلى إجماع الأصحاب و أصاله البراءه القطعيّه، و أمّا فى أمثال زماننا التى انسدّ فيها باب العلم فهو خارج عن مورد إجماعه. و كيف كان لم يبق للسيّد و من يقول بمقالته سوى الأصل الموضّح فى صدر المسأله فإن لم يقدّم دليل حجّيه الخبر مطلقا فهو المتّبع، و إلاّ ثبتت حجّيته بحسب ما يقوم به الدليل عموما و خصوصا و سيأتى الأدلّه عليها.

ادلّه المجوزين: آيه النبأ

آيه النبأ

٣٣٩-قوله: و المحكى فى وجه الاستدلال بها و جهان.(ص ١١٦)

أقول: بل و جوه ثلاثه الأول: الاستدلال بها بمقتضى مفهوم الشرط، الثانى الاستدلال بمقتضى مفهوم الوصف و هما مذكوران فى المتن، الثالث الاستدلال بها بمقتضى مفهوم التعليل كما يستشعر من كلام المصنّف فى خلال بعض الإيرادات الآتية، و تقريبه أنّه عللّ و جوب التثبت فى خبر الفاسق بإصابه قوم بجهاله، يعنى بالسفاهه الباعثه للندم على الفعل، فبمقتضى دوران الحكم مدار العلّه وجودا و عدما كأنّه قال كلّ خبر يكون الاتّكال عليه جهاله و سفاهه يجب فيه التبيّن، كى يخرج عن الجهاله، و كلّ خبر لا يكون الاتّكال عليه جهاله و سفاهه بل عقلائيّا لا يجب فيه التبيّن و يجوز الاتّكال عليه بدون التبيّن.

ص: ٣٨٢

أقول: ويستفاد من كلام المصنّف في ذيل الإيراد الثاني على الاستدلال بالآيه وجه رابع، وهو أنّ الظاهر من الأمر بالتثبت في خبر الفاسق أنّه يجب التثبت بتحصيل الوثوق بخبره، ويستفاد من ذلك جواز الاتّكال على كلّ خبر يوثق به، منها خبر الفاسق بعد التثبت، ومنها خبر العادل الموثوق به مطلقاً.

٣٤٠-قوله: مبني على ما يترأى من ظهور الأمر بالتبين في الوجوب النفسى. (ص ١١٦)

أقول: فيه نظر بين، إذ على تقدير كون تثبت خبر الفاسق واجبا نفسياً يكون الردّ و القبول أجنبيًا عن المقام، وهو نظير أن يقول إن جاءكم فاسق بنبأ فصلّوا ركعتين، ومفهومه عدم وجوب الصلاة عند مجيء غير الفاسق بالنبأ و أين هذا من الردّ و القبول، و التحقيق أنّ المستدلّ أراد الوجوب الشرطى.

لكن تقريب الاستدلال بوجه لا يلزم منه استدراك المقدمه الأخيره، بل تكون محتاجه إليها، بيان ذلك أنّ كون التبين واجبا شرطياً يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون معنى الآيه إن أردتم قبول خبر الفاسق و العمل به يشترط فيه التبين، ومفهومه عدم شرطيه التبين فى خبر غير الفاسق لو أريد العمل به، وهذا الوجه مراد المتن، ولازمه عدم الحاجه إلى المقدمه المزبوره كما ذكره.

ثانيهما: أن يكون المعنى يجب العمل بخبر الفاسق بشرط التبين للعمل، نظير قوله:

«إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة»، يعنى بعد دخول الوقت يجب الصلاة بشرط الوضوء للصلاه، ومفهومه حينئذ عدم شرطيه التبين للعمل فى خبر غير الفاسق.

و بعبارة اخرى عدم وجوب العمل فى خبر غير الفاسق مشروطا بالتبين، و يحتاج حينئذ أن ينضمّ إليه إذا لم يجب العمل بخبر غير الفاسق بشرط التبين فإمّا أن يجب العمل به بدون الشرط و هو المدعى، و إمّا أن يجب ردّه، و يلزمه أن يكون أسوأ حالا من الفاسق، و يتم الاستدلال بصورته المنقوله عنهم، و هذا المعنى مراد المستدلّ جزما

فلا- استدراك، لكن ظاهر الآيه يساعد الوجه الأوّل الموافق للمتن، إذ لا- دلالة فيها على وجوب العمل بوجه حتى يكون التبيين مأمورا به لأجله، وشرطا للعمل الواجب، فالمقدمه مستدرکه بحسب ظاهر المراد من الآيه، وإن فهم منها المستدلّ غيره.

٣٤١- قوله: بل مستلزم لمزيه كامله للعادل على الفاسق فتأمل. (ص ١١٧)

أقول: لأنه لم يؤذن في تفتيش خبر العادل لثلا يتبين حاله لو كان كاذبا و يفتضح بذلك، وأمر بتفتيش خبر الفاسق و تفضيحه لو كان كاذبا،

و قوله: فتأمل، لعله إشاره إلى أن إرادته تفتيش خبر الفاسق من الآيه و استعمال كذبه و تفضيحه به من غير أن يكون ذلك مقدمه للاعتماد على خبره و العمل به بعيد في الغايه، بل الستر عليه و عدم التعرض حينئذ أولى من هتكه على ما هو معلوم من مذاق الشرع.

٣٤٢- قوله: ففيه أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف. (ص ١١٧)

أقول: الإنصاف أن مفهوم الوصف لا يقصر عن مفهوم الشرط، لو لم يظهر للقيّد فائده اخرى، خصوصا في الوصف المتعمد على الموصوف، لأنّ التعليق على الوصف كالشرط، يدلّ على أنه موضوع الحكم و علمه له، لكن لا- يفهم منه انحصار العلم في المقامين، فلا- يثبت بذلك التعليق مفهوم يعارض دليل ثبوت علمه اخرى، إلا أنه يفهم منه انتفاء الحكم عند انتفاء هذا القيد في الجملة، مثلا لو قال: أكرم زيدا إن جاءك، أو قال: أكرم رجلا عالما، يفهم منه عدم وجوب الإكرام عند انتفاء المجيء في الأوّل، و العلم في الثاني في الجملة، لكن لا ينافي ذلك أن يقوم سبب آخر مقامه و يكون الإكرام واجبا أيضا. و تمام الكلام موكول إلى محله.

فنقول في المقام إنه يستفاد من مفهوم الوصف في الآيه عدم وجوب التثبت عند مجيء غير الفاسق بالنبا في الجملة، و لا ينافي ذلك لو ثبت بدليل وجوب تثبت خبر

العادل الغير الضابط أيضا و الحاصل أن أصل المفهوم ثابت، و عمومه ممنوع، و هذا المقدار من ثبوت المفهوم لا ينفع في الأغلب شيئا لكن ينفعنا فيما نحن فيه البتة إذ نحن بصدد إثبات حججه خبر العادل في الجملة في مقابل قول السيد بالسلب الكلي، و سيأتي الكلام في تعيين مقدار الحججه من قول العادل هذا.

و قد يورد على الاستدلال بالآيه بمقتضى مفهوم الوصف بل مفهوم الشرط أيضا بأن مورد ثبوت المفهوم على القول به فيما إذا لم يظن فائده للقيد، و لا- يبعد أن يكون فائده القيد في الآيه التنبيه على فسق الوليد أو إظهار مزيه للفسق في وجوب التثبت بخبره، و أنه أولى بالتثبت إذ لا رادع له في تعمّد الكذب.

و فيه ما مرّ من أنه يبعد أن يكون بصدد هتك الوليد محضاً، مع أنه ستار العيوب غفار الذنوب و لا نرى حكمه لإظهار مزيه الفاسق في وجوب تثبت خبره مع كون وجوب التثبت عامّاً ثابتاً في مطلق الخبر، بل كان الأولى حينئذ تعليق الحكم على مطلق الخبر، حتّى لا يوهم خلاف المقصود، و الحاصل أن احتمال وجود فائده اخرى للقيد مدفوع بالأصل حتّى يعلم خلافه.

٣٤٣- قوله: فالجملة الشرطيه هنا مسوقه لبيان تحقق الموضوع. (ص ١١٨)

أقول: التحقيق أن يقال إن مثل هذه القضية الشرطيه يستعمل في مقامين:

الأول: أن يكون المتكلم بصدد بيان حال الفاسق و أنه يجب تأديبه و يجوز غيبته و الوقيعه فيه، و يجب تثبت خبره إلى غير ذلك، ففي مثل هذا المقام لو قال: إن جاءكم فاسق بنيا فتبينوا، فهو كما ذكره المصنّف من أن ذكر هذا الشرط لبيان تحقق الموضوع، و مفهومه السالبه المنتفیه الموضوع لا غير، لعدم قابليته لغير ذلك، بل يمكن أن يقال لا مفهوم لهذه القضية أصلاً.

الثاني: أن يكون بصدد بيان حال الخبر و أنه يجب قبوله مطلقاً أو ردّه مطلقاً أو تثبته علماً أو ظناً ثم قبوله إلى غير ذلك، ففي هذا المقام لو قال: إن جاءكم فاسق بنيا

فتبينوا، يراد منه أنّ النبأ لو جاء به الفاسق يجب تبيّنه، ومفهومه أنّ النبأ لو جاء به غير الفاسق لا يجب تبيّنه، وهو مفهوم صحيح، وقضيّته سالبه منتفيه المحمول.

وما أشار إليه في المتن من أنّ التبين المأمور به في منطوق الآيه متعلّق بخبر الفاسق، وكأنّه قال: فتبينوا خبر الفاسق، والمفهوم بحسب الدلالة العرفيه والعقليه عدم وجوب تبيّن خبر الفاسق لقضيّته انتفاء نفس الحكم المذكور في المنطوق في المفهوم، فلا يحتمل السالبة إلّا المنتفيه الموضوع، اذ لا معنى لأن يقال لو لم يجيء الفاسق بالنبأ بل جاء به العادل فلا يجب تبيّن خبر الفاسق.

مدفوع بأنّ تعلّق وجوب التبين في المنطوق بخبر الفاسق لأجل أنّه مورد حكم المنطوق لا أنّ النبأ مقيّد بكونه عن الفاسق، وإلّا جاز لقائل أن يقول في قوله إن جاءك زيد فأكرمه المراد وجوب إكرام زيد الجائي، ولا يحتمل في مفهومه سوى السالبة المنتفيه الموضوع، اذ لا معنى لعدم وجوب إكرام زيد الجائي على تقدير عدم مجيئه إلّا بانتفاء الموضوع و السرّ أن أجزاء الكلام ليس بعضها قيّدا لبعض، بل تؤخذ مجرّده تنسب بعضها إلى بعض، ومفهوم القضيّته المذكوره عدم وجوب إكرام زيد على تقدير عدم مجيئه.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ ظاهر القضيّته الشرطيّه في الآيه هو المعنى الثاني بقرينه مورد نزولها، وأنّ جماعه اعتمدوا على خبر الوليد الفاسق بارتداد القوم و تهيّئوا لقتالهم فنزلت الآيه ردعا لهم عن الاعتماد على خبر الفاسق، مع أنّ التعليل المذكور في الآيه أقوى شاهد على أن المقصود بيان شأن خبر الفاسق، وأنّ الاعتماد عليه موجب لإصابه قوم بجهاله، هذه المفسده العظمى فتوجب الإصباح بالندم الدائم، فاذا وقع الاستدلال بالآيه باعتبار مفهوم الشرط في محلّه؛ هذا و الحمد لله الذي مكنتنا من الذبّ عن هذا الإيراد.

نعم يبقى الكلام في عموم المفهوم، وفهم العليّه المنحصره كما مرّت الإشارة إليه في الحاشيه السابقه فتدبّر.

٣٤٤-قوله: بل الخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق و المفهوم معا. (ص ١١٩)

أقول: و ذلك لأنّ موضوع حكم وجوب التبيّن هو الخبر الغير العلمى، لأنه الذى يمكن أن يقال يحتاج إلى التبيّن و تحصيل العلم بصحّته، و إلاّ فالخبر العلمى، متبيّن بنفسه هذا. و لا يمكن أن يقال: إنّ هذا التعليل و إن أوجب اختصاص حكم المنطوق بوجوب التبيّن بالخبر الغير العلمى، إلاّ- أنّه لا- يقتضى الاختصاص به فى المفهوم، فيجوز أن يكون المفهوم عدم وجوب التبيّن فى خبر العادل مطلقا علمياّ كان أو ظنيا، و ذلك لأنّ الموضوع فى المنطوق هو مطلق النبأ لا- خصوص النبأ الغير العلمى، غاية الامر اختصاص حكم وجوب التبيّن ببعض أفراد الموضوع بقرينه عقلية، و هى عدم قابليته بعضها الآخر لهذا الحكم، و ذلك لا يقتضى تقييد الموضوع بحسب لسان الدليل، و إن أفاد تقييده. بحسب نفس الأمر، و حينئذ يكون موضوع حكم المفهوم عامّا إذا لا قرينه عقلية هنا توجب اختصاص الحكم ببعض أفراد الموضوع، لأنّه يصح أن يقال إن جاء كم عادل بنبا، مطلقا علمياّ كان أو ظنيا لا يجب تبيّنه، و على هذا يرجع النسبه بين المفهوم و التعليل إلى العموم من وجه كما ذكره أوّلا و سقط.

٣٤٥-قوله: لأننا نقول ما ذكره أخيرا من أنّ المفهوم أخصّ مطلقا من عموم التعليل مسلّم. (ص ١١٩)

أقول: و الظاهر خروج الخبر العلمى عن المفهوم أيضا بعين القرينه المذكوره، إذ لا معنى لأن يقال لا يجب التبيّن و تحصيل العلم بصحّته خبر العادل العلمى كما لا يخفى.

٣٤٦-قوله: فإنّ الظاهر عند العرف أنّ المعلول يتبع العلّه فى العموم و الخصوص. (ص ١١٩)

أقول: هذه القضية مسلّمه فى قول القائل: لا تأكلوا الرمان لأنّه حامض و شبهه،

مما يكون المعلول ساكتا عن حكم غير الرمان و يكون منصرفا بحكم الغلبه إلى الرمان الحامض، و أما إذا كان المعلول ناطقا بما ينافى عموم التعليل، فلا نسلّم أولويّه الأخذ بعموم التعليل، و توجيهه على ظهور المعلّل، بل مدار الترجيح على أظهره أحدهما عن الآخر، فربما يكون ظهور المعلّل أقوى فيؤخذ به و يخصّص به عموم التعليل، مثل لو قال القائل: لا تأكلوا الرمان الأبيض، أو إذا كان أبيض لأنّه حامض، بناء على القول بالمفهوم لا يبعد أن يكون ظهور المعلّل أقوى من عموم التعليل فيقدّم، و يحكم بأنّ المراد من التعليل أنّه حامض أبيض لشده الحموضه فيه أو لغير ذلك، و أيضا قد يكون ظهور المعلّل بمثابة من القوه بحيث يصرف التعليل من العله إلى الحكمه، و لو بضميمه غلبه بيان الحكمه في العلل الشرعيّه الوارده في نظائر المقام، فتحصل أن ترجيح ظهور التعليل مبنّى على كونه أظهر في العليّه، و على تقديره، أظهر في العموم من ظاهر المعلّل، و فيما نحن فيه كالا- الأمرين في محلّ المنع خصوصا الثاني منهما، بل الأمر بالعكس، فيصير التعليل بعد تقييده بمفهوم المعلّل لثلا تصيبوا قوما بجهاله بالعمل بخبر الفاسق فتصبحوا على ما فعلتم نادمين، و يبقى خبر العادل سليما عن المعارض، بل يمكن أن يقال: إنّ التعليل خاصّ من وجه آخر، و هو أنّ المراد من إصابه قوم بجهاله قتال القوم و نهبهم و سبى ذراريهم فيكون مفاده أنّ كلّ خبر يوجب العمل به مثل تلك المفسده العظمى يجب تبيّنه لثلا يقع في تلك المفسده العظيمه و يوجب الندامه البالغه و يبقى الخبر الخالي عن مثل تلك المفسده سليما عن المعارض، و هذا المقدار يكفيننا هاهنا في إثبات الإيجاب الجزئي في مقابل سلب الكلّي الذي يقول به السيّد و أتباعه، و ما ذكرنا من أنّ ترجيح عموم التعليل على ظهور المعلّل منوط بالأظهره قد يستكشف من المصنّف أيضا، فإنّه في المقام رجح عموم التعليل و بالغ فيه كما عرفت، و كذا في مسأله قاعده الفراغ من رساله الاستصحاب، لكن بضرب من التردّد في روايه اسماعيل بن جابر عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: إن شكّ في الركوع بعد ما سجد فليمض، و إن شكّ في السجود بعد ما

قام فليمض كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه (١)، فإن ظاهرها الدخول في غير المعنون بعنوان خاص من عناوين الأجزاء كالركوع و السجود لا مطلق الغير كالهوى و النهوض، و ظاهر التعليل عموم الغير فحكمه على الصدر، لكنه رحمه الله عكس الأمر في فقهه في روايه ابن أبي يعفور إذا شككت في شيء من الوضوء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه (٢)، فجعل الصدر حاكما على الذيل، و أن المراد بالتجاوز هو الدخول في الغير كما يستفاد من الصدر فتدبر.

٣٤٧-قوله: و يمكن أن يقال إن المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الاطمينان. (ص ١١٩)

أقول: إن اريد من الظهور الحاصل من الاطمينان، الظن القوي الاطميناني، فلا ينافي مقتضى اشتقاقه، لأنه ملحق بالعلم عرفا و شرعا، لكن خبر العادل لا يحصل منه هذا الاطمينان غالبا البتة، فالإيراد بحاله، و إن اريد مطلق الظهور الظني الذي يعتمد عليه العقلاء في أفعالهم، فهو خلاف مقتضى اشتقاقه، كما ذكره لأن «بان» بمعنى ظهر و وضح و انكشف، فالحمل على الظن يحتاج إلى قرينه فإن حمل لفظ الجهالة في التعليل على السفاهة يكون ذلك قرينه على أن ما لا يجب فيه التبين كل ما لا يكون العمل به سفاهة، و هو مطلق ما يفيد الظن، و عليه يندفع المعارضه، و يكون محصيل التعليل أن ما لا يفيد الظن موجب لإصابه قوم بجهاله، كخبر الفاسق، فلذا وجب تبينه و تحصيل الظن بصدقه، و قد مر أن هذا أحد الوجوه الدالة على حججه خبر العادل، و كيف كان فعده هذا الوجه جوابا عن إيراد المعارضه مع قطع النظر عن الجواب الآتي لا يخلو عن شيء إذ هو مبني على أن يكون الجهالة التي يفهم بمقابلتها معنى التبين،

ص: ٣٨٩

١-١) -الوسائل: ٩٣٧/٤

٢-٢) -تهذيب الاحكام: ١٠١/١ و الوسائل: ٣٣١/١

بمعنى السفاهه، و عليه يسقط التعليل عن الدلاله على ما ينافى المفهوم كما لا يخفى.

٣٤٨-قوله:بدليل قوله تعالى: فَتَضَبُّحُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ. (ص ١٢٠)

أقول:لأنَّ الندامه تساوق ملامه النفس على ما فعله،و لا يكون إلا إذا كان الفعل سفاهه،لا مجرد مخالفه الواقع لغرض الفاعل،و إلا فقد يحصل ذلك بمتابعه القطع إذا تبين أنه جهل مرَّكب.

٣٤٩-قوله:و فيه مضافا إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهاله.(ص ١٢٠)

أقول:نمنع كونه خلاف ظاهر لفظ الجهاله،خصوصا بملاحظه ترتب الندامه عليها،و أمَّا إقدام جماعه من العقلاء على مقتضى قول الوليد الفاسق فلعلَّهم لم يعلموا بفسق الوليد أو غفلوا عنه أو استبعدوا كذبه فى مثل ارتداد القوم و شبهها.

و كيف كان فقد مرَّ أنَّ التعليل بنفسه دليل على حجَّيه قول العادل،و مرَّ تقريبيه بما لا مزيد عليه،فالآيه دالَّه على حجَّيه خبر العادل بمفهوم الوصف أو الشرط و بعموم التعليل،بل مقتضى التعليل حجَّيه خبر الفاسق أيضا لو كان موثوقا به،بل مطلق الظنَّ الذى بناء العقلاء على متابعتة،فيخصَّص بالتعليل عموم منطوق القضيه الشرطيَّه كما أنه يخصَّص عموم مفهوم الشرط أيضا بغير خبر غير الضابط،إذا لا يحصل من خبر غير الضابط وثوق و يكون متابعتة سفاهه.

٣٥٠-قوله:بعد الدقه و التأمل فتأمل.(ص ١٢٠)

أقول:لعلَّه إشاره إلى أنَّ مرجعه إلى الوجه السابق الذى أجاب عنه بعينه،و التعبير بالسفاهه و عدمها أو الاطمينان و عدمه لا يوجب الفرق كما لا يخفى.

٣٥١-قوله:و الثانى بأنَّ خروج ما خرج من أدلَّه حرمة العمل بالظنَّ لا يوجب جهه

أقول:لا يخفى أنّ هذا الدفع غير مختصّ بالثانى بل يجرى فى الأوّل أيضاً، وأصل هذا التوهم من صاحب المناهج و سيتعرّض له المصنّف فى رساله التعادل و الترجيح، بأوضح بيان، لكن يستبعد أن يكون مراده تقديم بعض المخصّصات اللفظيّة على بعض، لينقلب النسبه إلى العموم من وجه بالنسبه إلى المتأخّر، بل يحمل كلامه على أن يكون المخصّص الذى يقدّم كالإجماع و نحوه مما يكون مقارنا لصدور العامّ بدعوى أنّ حكم العامّ لا- يتناول مورد الإجماع على خلافه من أوّل الأمر، فهو من قبيل التخصّيص لا التخصيص، و هذه الدعوى و إن كانت فى محلّ المنع، إلاّ أنّه لا تشمل مثل ما نحن فيه من تخصيص الآيات الناهيه أوّلاً بالبينه و نحوها ثمّ ملاحظه التعارض بينها و بين أدلّه حجّيه خبر الواحد.

نعم لو كان الإجماع أو الدليل العقلى القطعى بحيث يصير قرينه على إرادته غير مورده من العامّ من أوّل الأمر، كأن يكون ذلك الإجماع بالغاً بحدّ الضروره يعرفها كلّ مخاطب بالعامّ و ذلك الدليل العقلى بمثابه من الوضوح و البدهاه التى يعرفها كلّ أحد فهو كما ذكره المتوهم من التخصيص، و كون النسبه بينه و بين الخاصّ عموماً من وجه، و أنّى يكون ذلك، و فى المخصّص المتّصل كلام يأتى فى مبحث التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

٣٥٢-قوله: و منها أنّ مفهوم الآيه لو دلّ على حجّيه خبر العادل لدلّ على حجّيه الإجماع الذى أخبر به السيّد المرتضى و أتباعه. (ص ١٢١)

أقول:تقرير الإيراد يحتمل وجوهاً ثلاثه:

الأول:أنّه لو كان خبر العادل حجّه بمقتضى مفهوم الآيه، لزم عدم حجّيته، إذ من افراده خبر مثل السيّد الناطق بعدم حجّيه الخبر، و ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل.

الثانى:أنّه سلّمنا دلالة الآيه على حجّيه الخبر، لكنّها لشمولها لخبر السيّد بعدم

حجّيه الخبر يكون دليلا على عدم حجّيه سائر الأخبار، لمكان إخبار السيّد بذلك فافهم.

الثالث: أنّه سلّمنا دلالة الآية، إلّا أنّه معارض بالإجماع الذى أخبر به السيّد، ولعلّه إلى هذا الوجه نظر من أجاب عنه بأنّ الإجماع المنقول مضمون الاعتبار و ظاهر الكتاب مقطوع الاعتبار، كما حكاه المصنّف فى آخر كلامه بقوله: وقد أجاب بعض من لا تحصيل له - إلى آخره - لكن لا - يخفى أنّ هذا الوجه غير وجيه لأنّ التعارض لا يتصوّر إلّا فيما كان كلّ من المتعارضين ثابت الحجّيه فى حدّ نفسه مع قطع النظر عن وجود المعارض، و فيما نحن فيه حجّيه خبر السيّد موقوفه على أن يكون الآية دليلا على حجّيه الخبر نعم لو دلّ دليل آخر غير أدلّه حجّيه الأخبار الآحاد صحّت المعارضه.

فالأظهر فى تقرير هذا الإيراد أحد الوجهين الأوّلين.

٣٥٣-قوله: إذ بعد الغضّ عمّا ذكرنا سابقا فى عدم شمول آيه النّبأ للإجماع المنقول. (ص ١٢١)

أقول: و هو أنّ النّبأ لا يشمل الحدسى كالإجماع، بل يراد منه الخبر الحسى فقط، و قد مرّ فى ذلك المقام منع ذلك، و أنّه أعمّ فراجع و لو قيل بدل هذا الجواب: إن إجماع السيّد موهون بمصير معظم الأصحاب إلى القول بالحجّيه، و أنّ إجماعه مختصّ بزمان انفتاح باب العلم، كما يدّعيه هو، و يبقى مدلول الآية بالنسبه إلى زمان الانسداد سليما عمّا يمنعه لم يكن به بأس.

٣٥٤-قوله: أمّا أوّلا فلا أنّ دخوله يستلزم خروجه. (ص ١٢١)

أقول: قد مرّ منّا غير مرّه فى نظائر المقام ضعف هذا الجواب، لأنّ المانع العقلى هنا و هو استلزام دخوله خروجه يتقدّر بقدره، و هو دخوله باعتبار شموله لنفسه و أمّا

دخوله باعتبار شموله لسائر الأخبار، فلا مانع منه، و يبقى الإيراد بحاله.

٣٥٥-قوله:مدفوعه بأنه و إن لا يعم نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه.(ص ١٢١)

أقول:يمنع قصور دلالة اللفظ على أن يعم نفسه أيضا لو كانت القضية الدالّة على الحكم طبيعيّة كما نحن فيه.

نعم لو كانت القضية محصوره مثل قولك:كلّ خبرى كاذب،لا يبعد دعوى قصور اللفظ عن شموله لنفس هذه القضية،و حينئذ يناسب دعوى العلم بعدم الفرق بينه و بين سائر الأخبار كما أشار إليه فى المتن.

٣٥٦-قوله:لكن نقول إنّه وقع الإجماع على خروجه من النافين بحجّيه الخبر و من المثبتين.فتأمل.(ص ١٢١)

أقول:يعنى أنّه وقع الإجماع على عدم حجّيه خبر السيّد من النافين،لأنّه من أخبار الأحاد،و المثبتين لأنّ مضمون خبره ينافى مذهبهم.

و فيه أنّه إنّما يتمّ لو كان هذا الإجماع كاشفا عن عدم حجّيه خبر السيّد تعديدا، و ليس كذلك،لأنّ النافين يستندون إلى عدم الدليل على حجّيه الخبر مطلقا،و منه خبر السيّد،أو إلى الآيات الناهيه عن العمل بالظنّ،أو غير ذلك ممّا ذكر فى محلّه،و المثبتين يستندون فى هذه الدعوى إمّا إلى العلم بعدم صدق خبره لعدم الإجماع،بل الأ-كثر على الخلاف،و إمّا لأنّ دعوى إجماعه معارض بدعوى إجماع الشيخ قدّس سرّه،و أمّا لأنّ مورد إجماعه زمان الانفتاح فتأمل،و إمّا لأنّ إخبار السيّد خارج عن عموم الآيه بالتقريب الذى سيدكر فى الجواب الثالث،و بالجملة نعلم أنّ المجمعين استندوا إلى امور مختلفه كلّ واحد إلى دليل غير الآخر،و اتفق توافقهم،و مثل هذا الاتّفاق ليس كاشفا عن رأى المعصوم.

نعم لو قلنا بحجّيه الإجماع من باب اللطف كان هذا الاتّفاق من أفراده هذا.و قد

مرّ في مبحث الإجماع المنقول وجه عدم شمول الآيه للإجماع المنقول مطلقا فراجع.

٣٥٧-قوله: ولا ريب أنّ التعبير عن هذا المقصود بما يدلّ على عموم حجّيه خبر العادل قبيح في الغايه.(ص ١٢٢)

أقول: أيضا و كون مراده تعالى من الآيه بيان حجّيه خبر يتحقّق موضوعه بعد اربعمائه سنه يكون مضمونه عدم حجّيه الأخبار السابقه عليه كما ترى.

إلّا- أن يقال بحجّيه أخبار الآحاد إلى زمان السيّد بمفهوم الآيه، فلما أخبر السيّد بعدم حجّيته انقلب الأمر إلى خلاف السابق فيما بعده و هو أيضا كما ترى، و مخالف لمدلّول خبر السيّد أيضا لأنّه يدّعي الإجماع على عدم حجّيه الأخبار السابقه و اللاحقه.

٣٥٨-قوله: وقد أجاب بعض من لا تحصيل له.(ص ١٢٢)

أقول: قد عرفت أنّ توجيه هذا الجواب مبنّى على أن يكون تقرير الإيراد بوجه المعارضه، و أنّه فاسد، و مع ذلك لم يتّضح ما أراد من العبارة، فإن أراد من كون ظاهر الكتاب قطعي الاعتبار أنّ دلّته و لو كانت ظنّيه مقطوع الحجّيه، فالإجماع المنقول أيضا على القول بحجّيته كذلك مقطوع الاعتبار لا مظنون الاعتبار، و إلّا فلا اعتباريه و لا وجه للمعارضه، و لا يبعد أن يكون مراده أنّ الكتاب قطعيّ السند، و الإجماع المنقول ظنّي السند، و الترجيح مع الكتاب، و هذا المعنى و إن لم تساعده العبارة إلّا أنّه لا يخلو عن وجه، و لعلّه يستفاد من الأخبار الدالّه على طرح الخبر المخالف للكتاب.

٣٥٩-قوله: و منها أنّ الآيه لا تشمل الأخبار مع الواسطه.(ص ١٢٢)

أقول: هذا يعمّ الأخبار مع الواسطه المذكوره في سندها المعنعن و الواسطه

الساقطه فى السند كالمرسلات، و لا يخفى أنّ الجواب الآتى فى المتن لا يجرى فى القسم الثانى منهما.

٣٦٠-قوله: فيثبت بخبر كل لاحق الأخبار السابقه.ص(١٢٢)

أقول: محصّيه أنّ هذا الخبر المشتمل على الوسائط أخبار متعدّده، كلّ واحد منها خبر بلا واسطه و لو تنزيلا بعد الحكم بوجوب التصديق العادل فى خبره، و يشكل بأنّ المورد ربما يدعى الانصراف إلى الخبر بلا واسطه تحقيقا لا أعمّ منه و من التنزيلي، بل التحقيق أنّ أدلّه التنزيلات كلّيه لا تكون كاشفه عن إرادته العموم من دليل المنزّل عليه، بل تكون دالّه على إلحاق المنزّل بالمنزّل عليه، فلا- بدّ فى ذلك من ملاحظه دليل التنزيل عموما و خصوصا و يتفرّع على ذلك أمور كثيره يظفر بها المتدرّب الماهر مثلا لو ورد لا- صلاه إلّا- بوضوء ثمّ ورد التيمّم ووضوء، لا- نقول إنّ الثانى كاشف عن أنّ المراد بالوضوء فى الأوّل أعمّ من الوضوء التنزيلي، بل المراد الوضوء الحقيقى، و بالكلام الثانى يلحق التيمّم بالوضوء حكما و اثرا ففيما نحن فيه بعد تسليم الانصراف تدلّ الآيه على وجوب العمل بالخبر بلا- واسطه تحقيقا مع قطع النظر عن دليل التنزيل، فلا- جرم يرجع الأمر إلى ملاحظه دليل التنزيل، فلو كان دليل التنزيل خارجا عن مدلول الآيه كالبيّنه مثلا تمّ ما أجاب به المصنّف، و لكن لما كان دليله أيضا نفس الآيه يتوجّه عليه الإشكال المذكور فى المتن من

قوله: و لكن قد يشكل بأنّ- إلى آخره-

أقول: هذا وجه آخر مستقلّ لعدم شمول الآيه للخبر مع الوسائط بحسب النسخ القديمه التى ضرب عليه المصنّف فى النسخ المتأخره، و أبدله فى الهامش بوجه ثالث، و فى بعض النسخ جعل الوجه الثالث عباره اخرى عن الوجه الثانى، و الظاهر تغيّرهما.

و محصّل الوجه الثانى أنّ معنى وجوب تصديق العادل ترتيب الآثار الشرعيّه

ص: ٣٩٥

الثابته لقول العادل، فلا بد أن يكون لقول العادل أثرا شرعياً مع قطع النظر عن حكم الآيه بوجوب ترتيب الأثر، والمفروض أنه لا أثر لقول العادل إلا ووجوب تصديق قوله، فلا يمكن جعل ذلك الأثر بنفس الآيه و إلا لزم شمول الآيه له مرتين، مره لإثبات أصل الاثر لموضوع خبر الشيخ و المفيد و الصدوق و أبيه، و الاخرى لإثبات وجوب ترتيب ذلك الأثر.

و محصّل الوجه الثالث أنّ موضوع الحكم مقدّم عليه طبعاً، فلا يمكن جعل الموضوع بنفس الدليل الدالّ على الحكم، و إلا لزم ورود الآيه مرتين مره لإثبات أصل موضوع خبر المفيد و الصدوق و أبيه و الصفّار باخبار من يحكى عنه، و مره لإثبات الحكم بوجوب تصديقه.

٣٦١-قوله: و من هنا يتّجه أن يقال أنّ أدلّه قبول الشهاده لا تشمل الشهاده.

أقول: لأنّ موضوع شهاده الأصل لا يتحقّق إلا بوجوب تصديق شهاده الفرع، فلا بدّ من شمول الدليل أوّلاً لشهاده الفرع ليجب تصديقه فيحصل به موضوع شهاده الأصل، ثمّ يحكم بوجوب تصديقه مع أنّه يجب تصديقه فيحصل به موضوع شهاده الأصل، ثمّ يحكم بوجوب تصديقه مع أنّه يجب تقدم الموضوع على الحكم فكيف يثبت بدليل واحد نفس الحكم و موضوعه.

٣٦٢-قوله: كالأقرار بالإقرار فتأمل. (ص ١٢٢)

أقول: لعلّ وجه التأمّل أنّ الإقرار بالإقرار إقرار حقيقه، و لا يحتاج إلى إثبات إقرار الأصل بإقرار الفرع حتّى يكون من قبيل الشهاده على الشهاده، و الحقّ أنّ النقض وارد، لكن بتقريب أنا لو فرضنا أن المقرّ يقول: لست بمديون لزيد لكن أقررت بالدين فى الأمس و كان ذلك الإقرار صورياً لغرض متعلّق به، فإنّ هذا ليس إقراراً بالفعل إلاّ أنّه إقرار بإقرار الأمس غايه الأمر أنّه يدعى كونه صورياً و لا يسمع منه

ص: ٣٩٦

ذلك.

٣٦٣-قوله: وإخبار العادل بعداله مخبر فإن الآيه تشمل الإخبار بالعداله بغير إشكال.(ص ١٢٢)

أقول: تقرب النقض أن موضوع خبر العادل لا يتحقق إلا بتصديق قول المعدل بأن المخبر عادل، فيحتاج إلى شمول الآيه له مرتين مره لإثبات موضوع خبر العادل، و مره لإثبات الحكم بوجود تصديقه هذا مع ورود النقض بالشهاده على الشهاده أيضا، مع أنها مسموعه فى الجملة إجماعا، و لعل المراد من قوله: «و عدم قبول الشهاده على الشهاده» لو سلّمت ليست من هذه الجهه إذ عدم قبولها فى غير الأموال ليس من جهه المحذور العقلى و إلا- لم يقبل بالمره بل من جهه النصّ عليه بالخصوص، و ما ذكرنا فى تقرب النقوض الثلاثه كان بالنسبه إلى الوجه الثالث من الإشكال و هى وارده أيضا على الوجه الثانى فإنه لا أثر لقبول شهاده الفرع إلا لقبول شهاده الأصل، فالحكم و الأثر كلاهما قبول الشهاده، و كذا لا أثر لنفوذ إقرار الفرع إلا لنفوذ الإقرار للأصل فالحكم و أثره كلاهما نفوذ الإقرار، و كذا لا أثر لتصديق قول المعدل إلا وجود تصديق المخبر، فالحكم و الأثر كلاهما وجود تصديق العادل.

٣٦٤-قوله: و ثانيا بالحلّ.(ص ١٢٣)

أقول: نحن نجيب عن الإشكال على الوجه الثانى بما عندنا ثم نتعرض لما ذكره المصنّف، لكن تاره نجيب عنه بناء على شمول الآيه للخبر بلا واسطه تنزيلا كما حقّقه المصنّف، و اخرى بناء على عدم شمولها بدعوى الانصراف السابق،

أمّا الأوّل فنقول مقدّمه لأصل الجواب: إن لزوم تقدّم الأثر الشرعى على الحكم بوجود ترتيب ذلك الأثر ممنوع. لم لا يجوز أن يحدث الأثر بنفس ذلك الحكم بوجود ترتّب الأثر، لا مقدّما عليه، قولك إن إنشاء الحكم بوجود ترتّب الأثر مع

ص: ٣٩٧

عدم الأثر لغو، بل أمر غير معقول، قلنا: يكفى فى عدم كونه لغوا، وكذا فى معقوليته وجود الأثر حين الامتثال لذلك الحكم، وإن توقّف حصول ذلك الأثر على نفس الإنشاء المذكور، وذلك لأنّ الحاكم بلغويّه إنشاء الحكم بوجوب ترتّب الأثر مع عدم الأثر أو عدم معقوليته هو العقل والعقل لا- يحكم بذلك إلّا- على تقدير عدم الأثر بالمرّه، وأمّا على تقدير تحقّق الأثر فى زمان الامتثال والعمل لا يحكم بشيء منهما بل يحكم بصحّه الإنشاء والأمر،

و نظير المقام أنّ القدره المعبره فى صحّه التكليف لا- يعتبر قبل التكليف، ومع قطع النظر عن صدور هذا التكليف، بل يكفى القدره المتحقّقه عند الامتثال، وإن كان نفس التكليف سببا لايجاد القدره للمكّلف عند العمل،

و بهذا يجاب عن الإشكال المعروف فى تعلق الأمر بالعبادات المأخوذه فيها قصد الأمر، ولا ريب فى عدم مقدوريّه العباده بدون الأمر، ومع قطع النظر عن الأمر، فكيف يتعلّق به الأمر.

تقرير الجواب أنّه يكفى فى صحّه التكليف أن يكون قادرا على الفعل المأمور به عند إرادته الامتثال، وهذا المعنى حاصل بعد صدور الأمر من الأمر، ونظيره أيضا أنّ الرجحان المعتبر فى متعلّق النذر يمكن أن يحصل بنفس تعلق النذر به، ولا يلزم أن يكون متحقّقا قبل النذر، ومع قطع النظر عن تعلق النذر به، وعليه يحمل صحّه نذر الصوم فى السفر مع أنه مرجوح بدون النذر، غايه الأمر أنّنا لا نحكم بالرجحان الكذائى إلّا بدليل كاشف عند كما ورد فى نذر الصوم فى السفر.

إذا تمهّد ذلك فنقول: بعد فرض عدم اعتبار تقدّم الأثر على الحكم بوجوب ترتيبه بحكم المقدمه المذكوره إنّ مفهوم الآيه وجوب تصديق كلّ عادل يوجد فى العالم قضيه كليّه، ومعنى وجوب تصديقه تنزيل قوله منزله الواقع فى ترتيب الآثار الشرعيّه، فإذا قال الشيخ: حدّثنى المفيد- إلى آخره- فمعنى وجوب تصديق خبر الشيخ الحكم بأنّ المفيد أخبره بحديث الصدوق إياه و المفيد أيضا عادل قد أخبر

فيجب تصديقه بحكم القضيّة الكليّة، فأثر تصديق خبر الشيخ وجوب تصديق المفيد و لا محذور في ذلك سوى ما يتوهم من اتّحاد الحكم و الأثر، و يندفع بأنّ الاتّحاد الشخصى ممنوع لما عرفت، من أنّ أثر وجوب تصديق الشيخ وجوب تصديق المفيد، و هما متغايران شخصا و الاتّحاد النوعى لا يضرّ مع فرض التعدّد بالشخص، و لم يلزم شمول الآيه لقول الشيخ مرّتين، بل مرّه واحده لإثبات حكمه فلمّا حكمنا بصدق الشيخ بحكم الآيه حصل موضوع آخر لحكم الآيه و هو قول المفيد و يترتب عليه حكمه، و هو وجوب التصديق له أيضا، و كذا بالنسبه إلى خبر الصدوق و أبيه و هكذا.

و أمّا الثانى أى الجواب عن الإشكال بناء على عدم شمول الآيه لغير الخبر بلا واسطه تحقيقا لدعوى الانصراف السابق.

فقول: هاهنا على هذا الوجه محذور آخر غير ما مرّ، و هو أنّ مدلول الآيه لا يشمل غير خبر الشيخ الذى هو بلا واسطه تحقيقا، و لا بدّ فى إجراء الحكم فى خبر المفيد و الصدوق إلى دليل التنزيل، و ليس سوى مضمون الآيه، و هو دليل الأصل لا التنزيل بحكم الفرض.

و يندفع بأنّ حجّيه خبر الشيخ يكفى فى كونه دليلا- للتنزيل المذكور، لأنّ ما أخبر به الشيخ ليس إلّا أنّ المفيد أخبره بقول الصدوق، فإذا صدّقنا الشيخ بحكم الآيه ثبت إخبار المفيد بقول الصدوق تعبدا، و لا معنى للحكم بصدور إخبار المفيد تعبدا إلّا ترتيب أثر الخبر الواقعى عليه، و لا أثر له إلّا وجوب التصديق.

فان قلت: بناء على تسليم انصراف الآيه إلى الخبر بلا واسطه نعلم بعدم شمول الحكم لخبر المفيد لأنّه بواسطه، فكيف يترتب عليه الحكم بوجوب التصديق.

قلت: ندعى أنّ مفهوم الآيه حجّيه خبر العادل الواقعى واقعا لا خصوص الخبر بلا واسطه، فإنّ أحرزنا خبر العادل بالوجدان نحكم بالحجّيه و إن أحرزناه بدليل تعيّد فنحكم بالحجّيه أيضا لتحقّق دليل التعيّد، و فيما نحن فيه كذلك، فخبر الشيخ علمنا به وجدانا، و خبر المفيد علمناه بواسطه التعيّد بخبر الشيخ، فصار دليل الأصل

والتنزيل شيئا واحدا، والسّر أنّ مفهوم الآيه لسانه لسان التنزيل منزله الواقع، فإن كان المخبر به غير الخبر من مثل موت زيد و قيام عمرو و يحكم بفرض المخبر به واقعا، يعنى ترتّب أثر الواقع عليه، و إن كان المخبر به خبرا آخر، فمعنى فرض ذلك الخبر واقعا ليس إلّا ترتّب الأثر الخبر الواقعى عليه، و ليس إلّا وجوب تصديقه أيضا.

أقول: و لا- يذهب عليك أنّ هذا الكلام رجوع عمّا بنينا عليه أولا من تقرير الجواب على فرض تسليم الانصراف، بل هو منع الانصراف بالمرّه فتدبرّ.

هذا كلّه بناء على تقرير أصل الإشكال على الوجه الثانى، و أمّا على تقريره على الوجه الثالث و هو لزوم تأخر الموضوع عن شمول الحكم على تقدير حجّيه الخبر مع الواسطه أيضا.

فنقول: إنّ أصل إنشاء الحكم لا يتوقّف على أزيد من ملاحظه الموضوع تصويرا وجد مصاديقه فى الخارج أو لم يوجد مصداق من مصاديقه و لمّا تعلّق الحكم فى الخارج بالموضوعات فيمكن أن يكون تعلّقه ببعض الأفراد سببا لوجود فرد آخر من الموضوع تحقيقا أو تنزيلا، و بعد وجود ذلك الفرد يتعلّق به الحكم، فالحكم باعتبار تعلّقه الخارجى متأخّر عن موضوعه بحسب كلّ فرد فرد، و لا يقدح تقدّم نوع الحكم على بعض أفراد الموضوع، ففيما نحن فيه يتوقّف فرديّه خبر المفيد للموضوع العام على تعلّق الحكم بوجوب التصديق بخبر الشيخ، و لا محذور فى ذلك،

هذا تقرير الجواب الثانى بحسب النسخ القديمه التى ضرب عليه فى النسخ المتأخّره، و أبدله بجواب آخر، و قد ضرب عليه أيضا فيما بعد و هو

قوله: «و هو أنّ الممتنع هو توقّف فرديه بعض أفراد العام على إثبات الحكم لبعضها الآخر، كما فى قول قائل: كلّ خبرى صادق أو كاذب، أمّا توقّف العلم ببعض الأفراد و انكشاف فرديّته على ثبوت الحكم لبعضها الآخر كما فيما نحن فيه فلا مانع منه».

أقول: قد عرفت صحّحه الجواب على النسخه القديمه، و لم يكن وجه للعدول عنه و الضرب عليه، و إن كان هذا الجواب أيضا صحيحا إلّا أنّ ما نحن فيه من قبيل الأوّل

لا-الثانى، بل ما ذكره فى صدر الثانى من أنّ الممتنع هو توقّف فرديّه بعض أفراد العامّ على إثبات الحكم لبعضها الآخر لا وجه له، لما مرّ فى الوجه الأوّل من إمكان ذلك، و عدم امتناعه.

ثمّ تشبيهه بمثل قوله: «كلّ خبرى صادق أو كاذب» لا نعرف وجهه، إذ لا مانع من شمول هذه الكليّه لجميع أفرادها حتّى نفسه فى عرض واحد، ولا يتوقّف شمول الحكم لبعض الأفراد على شموله لبعضها الآخر نعم فى مثل كلّ خبرى كاذب إشكال الجذر الا-صم المشهور و هو كلام آخر لا- ربط له بما نحن فيه، و لعلّ نظره إلى أنّ شمول كلّ خبرى صادق لنفسه ممتنع، لأنّ الحكم بالصدق مترتب على موضوع الخبر، و بعد تماميّه هذا الحكم على موضوعه يحدث فرد آخر للخبر، فتوقّف فرديّه هذا الخبر للموضوع على الحكم على غير هذا الفرد من أفراد الخبر، و جوابه أنّ الحكم يرد على الأفراد الواقعيّه المتصوّره حين الحكم، و جدد سابقه عن هذا الحكم أو مقارنه أو لاحقه.

٣٦٥-قوله: فإنّ الموضوع اليقين بطهاره الثوب الناقض لليقين بنجاسته إنّما يحدث بحكم الشارع باستصحاب طهاره الماء.

أقول: ذكر هذا المثال فى بعض النسخ مرّتين مرّه فى ذيل الجواب الأوّل نقضا و مرّه هاهنا فى ذيل الجواب الثالث، تقريره أنّ شمول قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين إلاّ بيقين مثله لليقين المتعلّق بالشكّ السببى فى المثال و هو اليقين السابق بطهاره الماء، موجب لحصول فرد آخر من اليقين، و هو اليقين بطهاره الثوب المغسول بهذا الماء المستصحب الطهاره.

و فيه أنّ موضوع حكم لا- تنقض هو اليقين السابق على الشكّ و اليقين الحادث بشمول الحكم للشكّ السببى هو اليقين بطهاره الثوب أعنى اليقين الذى جعل غايه للحكم فى قوله: إلاّ بيقين، و هذا اليقين غير موضوع.

فإن قلت: هذا اليقين أيضا موضوع حكم المستثنى، فكأنه قال لا تنقض اليقين بالشك و انقض الشك باليقين، يعنى اليقين ينقض الشك.

قلت: لو سلم كون اليقين موضوعا للحكم الثانى لا ربط له أيضا بالمقام، إذ لا مانع من كون شمول حكم لموضوعه سببا لحدوث فرد من موضوع حكم آخر هذا، و يا ليتته جعل هذا المثال تنظيرا بالعكس بتقريب أنّ شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع أعنى اليقين المتعقب بالشك السببى لخروج بعض الأفراد عن موضوع الحكم و هو الشك المسببى بمعنى زوال الشك بذلك، بيان مذکور فى محله من حكومه الاستصحاب المزيل على المزال، و حيثئذ يقال فى تقريب التنظير أنه كما يمكن أن يكون شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع موجبا لخروج بعضها الآخر يعنى خروجه عن كونه فردا، كذلك يمكن أن يكون شمول الحكم لبعض الأفراد موجبا لثبوت فرد آخر للموضوع، لكنّ المناسب على كلّ تقدير ذكر هذا المثال فى ذيل الجواب الثانى بحسب النسخ القديمه، كما قدّمنا، لا- فى ذيل الجواب الأول النقضى، و لا فى ذيل الجواب الثالث المناطى، كما لا يخفى على المتأمل فتأمل.

بقى الكلام فى جواب أصل الإشكال بالنسبه إلى الأخبار مع الواسطه المحذوفه أعنى المراسيل، فإنّ شيئا من الأجوبه المذكوره لا يجرى فيه، فنقول: إنّ المراسيل على قسمين:

الأول: أن يقول الراوى قال الإمام (عليه السلام) كذا مع علمنا بوجود الواسطه بينه و بين الإمام (عليه السلام) حذفها اختصارا مثلا.

الثانى: أن يقول روى عن الإمام (عليه السلام).

أمّا القسم الأول فهو خبر عن الإمام (عليه السلام) بغير واسطه، و إن كان علمه هو بتوسيط الوسائط، غايه الأمر أنّ إخباره عن الإمام (عليه السلام) حدسى و قد مرّ أنّ الآيه تشمل الخبر الحدسى أيضا كالحسى.

أقول: سلمنا أنّ ظاهر قوله: قال الإمام (عليه السلام) أنّه علمه قول الإمام (عليه السلام) و

أخبره، لكننا نعلم أنّ المرسل لم يحصل له العلم بقول الإمام (عليه السلام) غالباً من نقل الواسطه، فيدخل في القسم الثاني، و أما القسم الثاني يبقى الإشكال فيه بحاله لا نعرف له مدفعا فيسقط المراسيل عن الحجّيه من هذا الوجه، يعنى بالنسبه إلى مفهوم آيه النبأ، فلا بدّ فيها من التماس دليل آخر، وقد يقال في توجيه المثال المذكور بحيث يكون نظير ما نحن فيه: أنّ المراد أنّ اليقين بطهاره الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره قد حدث بإجراء حكم عدم نقض اليقين بطهاره الماء هذا اليقين أعنى اليقين بطهاره الثوب فرد آخر لموضوع الحكم إذ لو شكّ فيما بعد بعروض نجاسه اخرى للثوب حكم بعدم نقض اليقين بطهاره الثوب الحادث من استصحاب طهاره الماء بالشكّ فصار شمول الحكم لبعض أفراد الموضوع أعنى اليقين بطهاره الماء سببا لحادث فرد آخر للموضوع أعنى اليقين بطهاره الثوب، فيجرى استصحاب طهارته إذا شكّ في نجاسته بعد ذلك.

فان قلت: إن كان المراد ذلك لم يحتج إلى فرض غسل الثوب بذلك الماء المستصحب الطهاره، و اعتبار اليقين بطهاره الثوب موضوعا لاستصحاب آخر، بل يجرى الكلام في نفس ذلك الماء، و يقال بعد استصحاب طهارته صار متيقّن الطهاره شرعا فإذا شكّ فيما بعد في عروض نجاسه أخرى يحكم بعدم نقض اليقين بالطهاره أعنى اليقين الشرعى الحاصل من إجراء حكم الاستصحاب.

قلت: ليس كذلك، فإنّ الشكوك الطاريه لنفس الماء المتيقّن الطهاره سابقا كلّها مسبوقه باليقين الأوّل فيجرى حكم عدم نقض ذلك اليقين الأوّل بالنسبه إليها أجمع، و لا يحتاج إلى إجراء حكم عدم نقض اليقين الشرعى الطارى بسبب الاستصحاب، و هذا بخلاف اليقين بطهاره الثوب الحادث من الحكم بعدم نقض طهاره الماء، فإنّ الثوب كان في السابق يقينى النجاسه، ثمّ انقلب بواسطه إجراء استصحاب طهاره الماء و صار يقينى الطهاره شرعا فحصل موضوع آخر لحكم عدم جواز نقض اليقين بالشكّ، و بهذا التوجيه ناسب ذكر المثال في عداد النقوض المذكوره في الجواب

الأول. نعم ليس ذلك إجماعياً، بل مبتن على مذهب من يقدم الاستصحاب في الشك السببي على الاستصحاب في الشك المسيبي، و صريح عبارته المتن إيراد النقص بالأمثلة المجمع عليها.

٣٦٦-قوله: فوجوب تصديق قول المخبر بعدالة زيد و إن لم يكن داخلاً في موضوع الحكم العام. (ص ١٢٣)

أقول: لا- تخلو عبارته عن مسامحة، فإنّ وجوب التصديق نفس الحكم لا موضوعه، و كان الصواب أن يقول: فقول المخبر بعدالة زيد- إلى آخره- و الأمر سهل بعد ظهور المراد.

٣٦٧-قوله: هذه جملة مما اورد على ظاهر الآية. (ص ١٢٥)

أقول: و قد اورد أيضا بما عن الفصول من أنّ الآية من قبيل الخطاب الشفاهي لا يشمل الغائبين و المعدومين.

و جوابه: أنّ أدلّه الاشتراك تكفى في تعميم حكمها على ما هو مقرّر في محلّه.

و اورد أيضا بأنّه لا- بدّ و أن يختصّ مفهوم الآية بالموضوعات دون الإخبار عن الأحكام، لأنّ النبي (صلى الله عليه و آله) داخل فيمن خوطب بالآية و لم يكن له (صلى الله عليه و آله) العمل بالخبر العادل الظنّي بل يعمل بالعلم في الأحكام، فلو شمل المفهوم حجّيه خبر العادل في الأحكام كان ذلك الحكم فرض النبي (صلى الله عليه و آله) أيضا و هو باطل.

و فيه أوّلاً: أنّ عدم عمل النبي (صلى الله عليه و آله) بالخبر الظنّي من جهة عدم تحقّق موضوعه بالنسبة إليه، لأنّه كان يعلم الأحكام بالوحي، و ذلك لا يستلزم عدم شمول الحكم له (صلى الله عليه و آله)، و ذلك نظير أن يقال أنّ واحداً من أصحاب النبي (صلى الله عليه و آله) أو الأئمّة كان ملازماً لهم يعلم الأحكام بالسمع عن المعصوم و لم يتفق له العمل بخبر العادل الظنّي، و ذلك لا ينافي ظاهر الآية بوجه كما لا يخفى.

و ثانياً: أنّ غايه ما يلزم تخصيص المفهوم بالنسبه إلى هذا الفرد، ولا يوجب سقوط المفهوم رأساً.

٣٦٨-قوله: وقد عرفت أنّ الوارد هنا إيرادان. (ص ١٢٥)

أقول: قد عرفت عدم ورود شيء منهما بأوضح وجه فالآيه دليل على حجّيه خبر العادل، لكن عرفت في ضمن الجواب عن أوّل هذين الإيرادين عدم ثبوت عموم المفهوم، لمنع فهم العليّه المنحصره، لا بالنسبه إلى التعليق بالوصف، ولا بالنسبه إلى التعليق بالشرط، فلا بدّ من الاقتصار على القدر المتيقّن، وهو خبر العادل الضابط للمعلوم العداله أو المزكّي بتزكيه العدلين.

تنبيه:

قد ظهر أنّ مقتضى مفهوم الآيه حجّيه خبر العادل في الأحكام و الموضوعات أيضاً، وهو من خواصّ هذا الدليل، وإلا فسائر أدلّه حجّيه أخبار الآحاد لا يشمل الموضوعات، ولما لم يتمّ دلالة هذه الآيه عند المصنّف استشكل في رسائله العمليه في كلّ مورد حكم صاحب الجواهر أو المحقّق الكرباسي بحجّيه خبر العادل في الموضوع، واحتاط باعتبار العدلين، و تبعه تلميذه المدقّق الميرزا الشيرازي قدّس سره، نعم لم يستشكل في اعتبار قول العدل الواحد في نقل فتاوى الفقيه، وذلك لأنّ نقل الفتوى داخل في الإخبار عن الحكم الشرعي عن الفقيه. وهذا داخل في عموم أدلّه حجّيه أخبار الآحاد في الأحكام، وإن لم يكن نقل السنّه بالمعنى المصطلح.

قيل: إنّ ما ذكر مبني على كون قول العادل معتبراً من باب الروايه أو الشهاده فمن يجعله من باب الروايه يكتفى بالواحد، و من يجعله من باب الشهاده يقول بوجوب التعدّد.

و فيه أنّنا لا نعرف باب الروايه إلا ما يكفيه خبر الواحد، و باب الشهاده إلا ما

يحتاج إلى متعدّد، فجعل المسأله من أحد البابين و الأخذ بلازمه فيه ما فيه، وقد وقع في عبارات جمله من الأعظم من أهل الروايه و الفقه و الاصول ما يظهر منه البناء على مبني هذا القائل في موارد عديده و يحتاج إلى التوجيه فليتدبر.

٣٦٩- قوله: ثم إنه كما استدلل بمفهوم الآيه على حجّيه خبر العادل، كذلك قد يستدلّ بمنطوقها على حجّيه خبر غير العادل. (ص ١٢٥)

أقول: قد مرّ منّا في وجوه تقريب الاستدلال بالآيه وجه الاستدلال بمنطوقها على مدّعى هذا القائل بنحو آخر أتمّ و أحسن و هو أنّ تعليق حكم وجوب التبيّن بالفاسق و التعليل بإصابه قوم بجهاله و الإصباح بالندم يفيد جواز الركون إلى كلّ خبر يعتمد عليه في طريق العقلاء، فكأنّه قال لا- تعتدوا بخبر الفاسق الذي يكون متابعتة من عمل الجهّال و من غير رويّه و موجب للوقوع في الندامه و هي ملامه النفس من ارتكابه، و اعملوا بكلّ خبر تكون متابعتة من رويّه العقلاء و لا- يوجب الندم و لا- يلام [على] ارتكابه.

ثمّ إنّ خبر الفاسق المتحرّز عن تعميّد الكذب أو المجهول العداله الممدوح في لسان أصحاب علم الرجال أو الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب ممّا يعتمد عليه في طريقه العقلاء، فتكون حجّه بمقتضى الآيه، فيثبت بها حجّيه الخبر بأقسامها الأربعة كما أراده هذا القائل، و على هذا الوجه مفاد الآيه تقرير عمل العقلاء في العمل بالأخبار و التنبيه على أنّ العاقل لا ينبغي أن يعتمد على مجرد خبر الفاسق، و هذا ممّا قد يحصل الغفله عنه فلهذا حسن التنبيه عليه و إن أبيت عن ذلك و قلت إنّ العقلاء لا يعتمدون على الخبر إلاّ- إذا حصل لهم الاطمينان منه، فمفاد الآيه على هذا لا- يزيد على حجّيه الخبر المفيد للاطمينان كما استظهره المصنّف من الآيه على ما سيأتي.

قلنا: ثبت المدّعى بوجه آخر، و هو أنّه لما ثبت حجّيه قول العادل بمقتضى المفهوم، يفهم أنّه ليس من إصابه قوم بجهاله، و ليس من مورد الإصباح بالندم،

فنكشف من ذلك أنّ كل خبر بلغ بمرتبته قول العادل في الوثوق لا يوجب متابعتة الوقوع في الندم و هو حجّه، و ذلك ما أردناه. و لا يخفى أنّ هذا الوجه يقتضى حجّيه مطلق الظنّ البالغ بهذه المرتبه من أيّ سبب كان، سواء كان في الأحكام أو في الموضوعات، و لا يرد عليه شيء.

سوى ما أورده المصنّف على ما استظهره من إفاده الآيه حجّيه خبر الموجب للاطمينان أو الظنّ كذلك، و سيأتي الجواب عنه.

و سوى أنّ حجّيه مطلق الظنّ أو الخبر الظنّي مطلقا، بل خبر العادل في الموضوعات يعارضها ما دلّ على اعتبار العلم أو البيّنه في الموضوعات، مثل قوله (عليه السّلام) في ذيل روايه مسعده بن صدقه: «و الأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غيره أو تقوم به البيّنه» (١) و قوله (عليه السّلام): «هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميته» (٢).

فإن قلنا بدلاله روايه مسعده و نحوها على اعتبار البيّنه في مطلق الموضوعات على ما نسب إلى غير واحد من الفقهاء كانت مخصّيه صه للآيه، لأنّها أخصّ مطلقا فيخصّيه ص مفاد الآيه بغير الموضوعات، و لا يخفى ما فيه من لزوم تخصيص المورد، و إن قلنا بدلالتها على اعتبار العلم أو البيّنه في خصوص موضوع المحرّمات كالأمثله المذكوره في الروايه، كما هو الأظهر المحقّق في محلّه، فلا بدّ أن يخصّص عموم الآيه بالشبهات الموضوعيّة التحريميّة فتدبر.

٣٧٠-قوله: و الحاصل أنّ الآيه تدلّ على أنّ العمل يعتبر فيه التبيّن من دون مدخلّيه لوجود خبر الفاسق و عدمه. (ص ١٢٦)

أقول: و هذا هو الظاهر المتبادر منها، و الآلزم وجوب الفحص و التبيّن في كلّ ما

ص: ٤٠٧

١-١) -الوسائل: ١٢/٦٠

٢-٢) -الوسائل: ١٧/٩١

لو جاء الفاسق بخبر سواء كان فى الأحكام أو الموضوعات، و لم يجز العمل بالاصول فى هذه الصورة و هذا ممّا لا يلتزمه أحد.

٣٧١-قوله: و لكن لا- يخفى أنّ حمل التبيين على تحصيل مطلق الظنّ أو الاطمينان يوجب خروج مورد المنطوق و هو الاخبار بالارتداد.(ص ١٢٤)

أقول:قد أشرنا إلى أنّ هذا الإيراد يرد على ما وجّهنا الآيه أيضا بدلالاتها على حجّيه مطلق الظنّ البالغ مبلغ خبر العادل فى الوثوق، و محصّيه أنّ مفاد الآيه على هذا بعد عدم جواز تخصيص المورد مخالف للإجماع للاتفاق على عدم حجّيه الظنّ بالارتداد بل على عدم حجّيه خبر غير العادل فيه بل على عدم حجّيه خبر العدل الواحد فيكشف ذلك عن فساد الوجه المذكور من أصله،

و يمكن أن يجاب بأنّ القدر المسلّم من الإجماع هو ترتيب جميع آثار الكفر على الاخبار بالارتداد من حكم النجاسه و القتل و غيرها، أمّا مجرد تجهيز الجيش و التوجّه إلى نحوهم و استعلام حالهم و استتابتهم لو كانوا مرتدّين و قتالهم لو لم يتوبوا فى مورد الآيه و نحوها فى غيره لم يقم إجماع على عدمه، فيكون مطلق المفيد للظنّ أو مطلق الظنّ فى مثله حجّه بمقتضى مدلول الآيه، فلم يلزم تخصيص المورد، و لا مخالفه الإجماع، غاية الأمر لزم تقييد الآيه بالنسبه إلى المورد بغير مثل القتل و نحوه.

فان قلت: إنّ ظاهر قوله أن تصيبوا قوما بجهاله هو القتال لا غير، فكيف يخصّص بغيره.

قلت: نعم الظاهر ذلك، و لكن لا محيص عن رفع اليد عن هذا الظاهر على كلّ تقدير، إذ لا يجوز قتل قوم مرتدّين عن ملّه مطلقا و لو شهد عليهم عدلان، إلّا بعد عدم توبتهم عقيب الاستتابه، فالمراد من إصابتهم ليس إلا تجهيز الجيش إليهم و استتابتهم.

٣٧٢-قوله:دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين.(١٢٦)

أقول:يمكن تقريب الاستدلال بوجه لا يحتاج إلى إثبات وجوب الحذر،بأن يقال تدل الآيه على كل تقدير على جواز الحذر عند إنذار المنذرين مطلقا،فيجوز العمل بقول المنذرين مطلقا و لو لم يفد العلم،و هذا القدر يكفينا في مقابل قول السيد بالمنع عن جواز العمل بأخبار الأحاد مطلقا،و هذه الاستفادة لا تتوقف على كون الحذر غايه للنفر الواجب،و لا يتفاوت الحال بين أن يكون الآيه بصدد النفر إلى الجهاد أو إلى التفقه و الإنذار،نعم لا يثبت بها حججه خبر الواحد في المستحبات و المكروهات،لعدم صدق الإنذار الذي هو بمعنى التخويف و الحذر الذي هو بمعنى الفرار عن المفسده بالنسبه إليها،لكن يتم فيها بعدم القول بالفصل و بالأولويه،و هذا التعميم محتاج إليه بناء على ثبوت وجوب الحذر أيضا كما لا يخفى.

٣٧٣-قوله:أحدهما أنّ لفظه لعلّ بعد انسلاخه عن معنى الترجي. (١٢٧)

أقول:لأنّ الترجي بشيء لا يعقل إلا- إذا كان مشكوكا مجهول الحصول فيما سيأتي،و لا- يعقل الشكّ و الجهل بالنسبه إليه تعالى،و يمكن أن يقال بمنع انسلاخ لعلّ عن معنى الترجي،و لكن ينصرف الترجي إلى حال المنذرين و هم جاهلون بحصول الحذر راجون حصوله،و نظيره قوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (١)يعنى بذلك رجاء موسى و هارون تذكر فرعون أو أن يخشى،و هذا

ص:٤٠٩

المعنى و إن كان خلاف الظاهر، إذ الظاهر أنّ المتكلم بلفظه لعلّ ينشأ الترجي، إلاّ أنّه أقرب من ارتكاب التجوّز و حملها على محبوبه الحذر، و أيضا يمكن أن يقال إنّ كلمه لعلّ موضوعه لإنشاء الترجي فقط إلاّ أنّ الظاهر من حال المنشئ جهله و شكّه في حصول المرجوّ المحبوب، و ليس جهل المنشئ مدلولاً للفظ فيصح إنشاء الترجي حقيقه لغرض آخر، و هو أنّ المقام مقام الجهل و الرجاء نوعاً، و إن كان المنشئ عالماً بالحال نظير الأمر الامتحاني، فإنّه مستعمل في إنشاء الطلب كما وضع له، و لكن لغرض الامتحان لا لغرض إرادته أصل المأمور به و محبوبيته واقعا، و هذا الوجه أيضا خلاف الظاهر في الجملة إلاّ أنّه أولى من ارتكاب انسلاخ لعلّ عن الترجي و التجوز فيها بإرادته مطلق الطلب أو الطلب الحتمي فتدبر.

٣٧٤-قوله: إمّا لما ذكره في المعالم من أنّه لا معنى لندب الحذر. (ص ١٢٧)

أقول: هذا ممنوع، و نحن نتعلّق معنى لندب الحذر في صورته عدم العلم بصدق المنذر، كما فيما نحن فيه من أخبار الآحاد، فإنّ الحذر عن المفسده المظنونه أو الاحتياط مرغوب فيه، فلا ضير في كونه مندوبا.

٣٧٥-قوله: إذ مع قيام المقتضى يجب و مع عدمه لا يحسن. (ص ١٢٧)

أقول: مع العلم بقيام المقتضى يجب، و مع العلم بعدم قيام المقتضى لا يحسن، و مع الشكّ أو الظنّ بأحد الطرفين ينبغي أن يندب.

و قد يقال أنّ أقرب مجازات كلمه لعلّ هو الطلب الوجوبي، فلا حاجة إلى توجيه المعالم كي يرد بما ذكر.

و فيه منع ذلك كما لا يخفى.

٣٧٦-قوله: لأنّ كلّ من أجازه فقد أوجبه. (ص ١٢٧)

أقول: قد يمنع ذلك بأن من يجيز العمل بخبر الواحد في زمان الانفتاح لا يوجب العمل به، بل له تحصيل العلم البتة حتى لا يعمل بخبر الواحد.

و يجاب بأن الخبر حينئذ واجب العمل لكن تخييرا بينه و بين العلم.

٣٧٧-قوله: الثاني أن ظاهر الآيه وجوب الإنذار لوقوعه غايه للنفر الواجب بمقتضى كلمه لو لا. (ص ١٢٧)

أقول: لأنها للتنديم لو اريد النفر بالنسبه إلى الزمان الماضي كما هو أحد الاحتمالين في الآيه أو للتخصيص لو اريد النفر بالنسبه إلى الزمان المستقبل على الاحتمال الآخر، و على التقديرين تدلّ على الملامه على عدم النفر المستلزم لوجوب النفر للتفقه و الإنذار، و إذا وجب النفر للتفقه و الإنذار لزم وجوب التفقه و الإنذار، إذ لا معنى لوجوب شيء لشيء إلا وجوب الشيء الأول تبعا لوجوب الشيء الثاني، فهو الواجب بالأصالة.

٣٧٨-قوله: أحدهما وقوعه غايه للواجب. (ص ١٢٧)

أقول: وقوع الحذر غايه للواجب الذي هو الإنذار مفهوم من السياق، و الترتب ظاهرا و لم يدلّ عليه لفظ بخلاف وقوع التفقه و الإنذار غايه للنفر، فإنه مدلول عليه بكلمه اللام الموضوعه للغايه، و حملها على العاقبه و الفائدة مجاز، لا يصار اليه مع إمكان الحمل على الحقيقه، لكن يمكن أن يقال إن استلزام وجوب الشيء لوجوب غايته إنما يسلم إذا كانت الغايه من فعل من وجب عليه ذو الغايه كالنفر و الإنذار، و أما إذا كانت الغايه من فعل غيره كالإنذار و الحذر، فلا نسلم وجوب الغايه على الغير، إذ لا يلزم من كون فعل الغير غايه سوى أن الغرض من وجوب هذا الواجب هو فعل الغير، و هذا المعنى يعقل مع ندب الفعل على الغير أيضا، و بهذا الوجه يجاب عن الوجه الثاني الذي أشار إليه في:

ص: ٤١١

قوله:الثانى أنه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول و إلا لغي الإنذار.

أقول:لما عرفت من أنه إذا ندب الحذر أيضا لم يبلغ الإنذار، إذ قد يحصل الحذر بامتنال المندوب،و أيضا قد يحصل للمنذر بالفتح العلم فيحصل الحذر،و هذا كاف فى رفع اللغوِيه.

و بمثله يجاب عن تمسك صاحب المسالك و عن تمسك من استدلل على وجوب الفتوى على الفقيه بقوله تعالى: فَسْئَلُوا أَهْلَ الدِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ (١)بتقريب أنه إذا وجب السؤال و لم يجب الجواب كان السؤال لغوا،و وجوبه أيضا لغوا بعد العلم بأن وجوبه غيرى لا- نفسى إذ يكفى فى رفع اللغوِيه حصول الجواب أحيانا ثم العمل عليه، كما ورد عنهم (عليهم السّلام)عليكم أن تسألوا و ليس علينا أن نرد الجواب» (٢)،و نظير ما نحن فيه قوله: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (٣)لأن احتمال حصول التذكر و الخشيه أحيانا يكفى فى رفع لغويّه إيجاب القول اللين.

٣٧٩-قوله:بل لو كان لمحض الجهاد لم يتعين أن ينفر من كل قوم طائفه... (ص ١٢٧)

أقول:يحتمل قريبا أن يكون تعيين خصوص الكيفيه للإرشاد إلى أسهل طرق نفر البعض إلى الجهاد بعد قوله:«و ما كان المؤمنون لينفروا كافة»يعنى بعد عدم إمكان نفر الجميع او عدم وجوبه على الوجهين المحتملين فى الآيه يجب نفسا نفر بعض المؤمنين بهذه الكيفيه السهله الخاليه عن محذور نفر الجميع بالمزّه و عن المحاذير الأخر أيضا مثل أنه لو وجب النفر على جميع بعض الفرق دون الباقيين لربما أوجب ذلك التنافر و التباضغ بينهم،أو تقاعد تلك الفرقة عن الجهاد،أو غير ذلك.

ص:٤١٢

١-١ (١)-النحل:٤٣

٢-٢ (٢)-البحار:١٧٨/٢٣

٣-٣ (٣)-طه:٤٤

٣٨٠-قوله: و ثالثا أنه قد فسّر الآية بأن المراد نهى المؤمنين عن نفر جميعهم إلى الجهاد. (ص ١٢٧)

أقول: يرد عليه أنّ هذا التفسير لا- حجّيه فيه، مع أنّه خلاف ظاهر الآية، إذ الظاهر أنّ ضمائر الجمع في قوله «ليتفقها» و في قوله: «لينذروا قومهم» و في «رجعوا» كلّها راجعه إلى الطائفة النافرين، لا- إلى الفرقة، باعتبار من تخلف منهم، لأقربيتها لفظا و معنى كما لا يخفى.

و كيف كان فقد عرفت أنّ الأوجه في تقريب الاستدلال أن يقال دلّت الآية على جواز الحذر عند إنذار المنذر المتفقّه مطلقا، و هذا القدر كاف في قبال قول السيد بمنع الجواز، و هذا من غير فرق بين دعوى انسلاخ لعلّ عن معنى الترجي و عدمه و كون التفقّه و الإنذار و الحذر غايه للنفر أو فائده [له] و كون نفر للجهاد أو للتفقّه و كون النافر هو المتفقّه أو المتخلف.

و بالجملة لا حاجة إلى إثبات وجوب الحذر بهذه الوجوه العلية التي قد عرفت ما فيها.

٣٨١-قوله: الأول أنّه لا يستفاد من الكلام إلا مطلوبه الحذر عقيب الإنذار بما يتفقّهون. (ص ١٢٩)

أقول: محصّل الجوابين الأولين أنّ الآية لم يظهر كونها في مقام جعل الطريق التعيّد، بل في مقام إراءه الطريق الواقعي، و الإرشاد إليه، إلا أنّه تعالى أوجب التفقّه و الإنذار وسيله إلى حصول العلم للمنذر بالفتح بأحد التقريبين المذكورين في المتن، و هو نظير قوله تعالى: فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيْنَا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى (١) يعني بعد العلم بالآيات الظاهرة و المعجزات الباهرة، إلا أنّه يتذكّر تعبدا و يشهد له التعبير بكلمه لعلّ

ص: ٤١٣

إذ بعد حصول العلم للمكلف قد يطبع و قد يعصى و فى مثل المقام يناسب كلمه «لعلّ» لأنّه تعالى يتكلّم على سياق المحاورات المألوفه.

قيل: لو حملت الآيه على هذا المعنى لم يصح الاستدلال بها على جواز التقليد أيضا لعدم حصول العلم للمقلّد من قول المفتى.

قلنا: و نحن أيضا لم نستدلّ بها على جواز التقليد بل الدليل عليه امور آخر مذكوره فى محلّه.

٣٨٢-قوله: إنّ التفقه الواجب ليس إلّا معرفه الامور الواقعيّه من الدين. (ص ١٢٩)

أقول: محضّيه له أنّه على فرض تسليم الإطلاق يصير مضمون الآيه: يجب التفقه و تعلّم أحكام الدين الواقعيّه، و إنذار القوم بتلك الأحكام، و يجب على القوم الحذر بالعمل بتلك الأحكام الواقعيّه، فلا بدّ من إحراز الأحكام بالعلم حتّى يصدق على العمل بها الحذر الذى جعل غايه للتفقه و الإنذار، و أين هذا من الأخذ بقول المنذر تعبداً طابق الواقع أو خالف.

و لكن قد يقال إنّ الآيه نظير قوله (عليه السّلام) فى مقبوله عمر بن حنظله: «انظروا إلى رجل منكم روى حديثنا و عرف حلالنا و حرامنا فلترضوا به حكما فأنّى قد جعلته عليكم حاكما- إلى آخره- (١)» يعنى يجب موافقه حكم الحاكم مطلقا علم مطابقتة للواقع أو جهل.

و يجاب بأنّ [المقام] مقام الحكم و قوله (عليه السّلام) بعد ذلك فى فرض تعدّد الراوى و اختلافهما فى الحكم: «الحكم ما حكم به أعدلهما و أصدقهما» قرينه إرادته ذلك المعنى، و إلّا- فقوله: فإذا حكم بحكمنا فى غايه الظهور فى الحكم الواقعى لا ما بينه أنّه حكمنا طابق أو لم يطابق.

ص: ٤١٤

٣٨٣-قوله: ثمّ الفرق بين هذا الإيراد و سابقه أن هذا الإيراد.(١٣٠)

أقول: و بعبارة أخرى الإيراد الأول ناظر إلى منع الإطلاق و أنه بصدد بيان وجوب النفر و التفقه الذى يترتب عليه الإنذار و الحذر و ليست الآية بصدد بيان وجوب الحذر بعد الإنذار مطلقا بل إنّما ذكرت هذه الفقره فائده للتفقه، و الإيراد الثانى ناظر إلى أنّ الإطلاق مع تسليمه لا يفى بحجّيه قول المنذر تعبدا بل على تقدير العلم بصدقه و أنّ ما أنذر به هو حكم الله الواقعى.

٣٨٤-قوله: لأنّ الإنذار هو الإبلاغ مع التخويف.(ص ١٣٠)

أقول: لا يبعد أن يكون المراد من الإنذار هو مجرّد الإبلاغ، و من الحذر مجرّد العمل على طبقه، بقريته السياق، و النكته فى التعبير بالإنذار و الحذر أنّ المقام مقام الإنذار و الحذر، بل قد يقال إنّ الإنذار هو الإخبار لغه، و إن كان فيه تأمل.

و كيف كان لا- يعتبر فيه قصد التخويف نظير التأديب و التعظيم و إلاّ لم يصدق فى الإفتاء بالواجبات و المحرّمات، و قد سلّم المصنّف صدق الإنذار فيه، بل فعل مطلق ما يوجب الخوف نوعا إنذار حقيقه، فعلى هذا لو سلّمنا أنّ المراد بالإنذار و الحذر به فى الآيه التخويف و التحوّف، فنقول: لا ريب أنّه إذا أخبر المخبر بحكم من الأحكام فى مقام التخويف، و إن شئت فافرضه بقصد التخويف أيضا فيصدق عليه الإنذار حقيقه، فيجب الحذر منه و العمل به بمقتضى مدلول الآية، و يتمّ فى الباقي بعدم القول بالفصل، فإذن هذا الجواب الثالث ساقط من أصله، و ستعرف وجه رفع ما وجهه المصنّف فى تقرير الجواب.

٣٨٥-قوله: توضيح ذلك أنّ المنذر إمّا أن ينذر و يخوّف على وجه الإفتاء... (ص ١٣٠)

أقول: لا نعرف الفرق بين الإنذار على وجه الافتاء و الانذار على وجه الحكايه

لقول الحجّه بعد ما عرفت من معنى الإنذار، و أنه إيجاد ما يوجب الخوف من قول أو فعل، و لا دخل لاعتقاد المنذر فيما يقول و عدمه فى صدق الإنذار و التخويف، فربما لا يعتقد المنذر ما يقوله و يحصل به الإنذار و التخويف لو اعتقده المنذر بالفتح، بل إذا لم يعتقد أيضا مع احتمال صدق المخبر، و بالجمله لا كراهه فى هذا التشقيق، لأننا ندعى ظهور الآيه فى وجوب الحذر عن كلّ إنذار، و بعبارة اخرى وجوب العمل بقول كل من ينذر و يخوّف فيما ينذر و يخوّف، سواء قصد الإنذار أم لا، و سواء كان معتقدا بما ينذر و يخوّف أم لا، و حكاية قول الحجّه على أى وجه كان إنذار يجب الحذر و العمل بها، و هو المدعى.

٣٨٦-قوله: و أمّا الثانى: فله جهتان: إحداهما جهه تخويف و إبعاد، و الثانى جهه حكاية قول عن الإمام (عليه السلام). (ص ١٣٠)

أقول: فيه أنّ الجهتين مقارنتان متلازمتان فيصدق الإنذار و التخويف بالحكاية و الحذر بالعمل بما اشتمل عليه الحكايات، و يتم المقصود بذلك.

آيه الكتمان

٣٨٧-قوله: و يرد عليها ما ذكرنا من الإيرادين الأولين. (ص ١٣٢)

أقول: و لى شكّ فى ورود الإيراد الثانى هنا أيضا، فإنّه لو سلّمنا الإطلاق و أنّ الآيه بصدد التعرّض لوجوب القبول، يستفاد منها وجوب قبول قول المظهر الذى حرم عليه الكتمان مطلقا، و إلّا كان الحكم بوجوب قبول قول المظهر على تقدير العلم بأنّه حقّ لغوا، بل يكفى التعرّض لوجوب الإظهار و حرمه الكتمان على من تبين عنده الهدى و البيّنات، فإذا حصل العلم لغيره و لو من قوله يجب الأخذ به لأجل علمه

ص: ٤١٦

بالحكم.

نعم يرد على الاستدلال بالآية إيراد آخر، لا يرد في الآية السابقة، وهو أنّ المستفاد من الآية حرمة كتمان الحقّ و حقيقه الكتمان هو ستر الحقّ و إخفاؤه، لا مجرد عدم الإظهار، و إنّما يصدق الكتمان بالمعنى المذكور فيما كان الحقّ بنفسه ظاهراً لو لا الكتمان و الستر، و هذا المعنى لا- ربط له بما نحن بصددّه، و يشهد لما ذكرنا أنّ مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبيّ المذكوره في التوراه فإنّ المراد من كتمانهم إمّا إسقاطهم الآيات التي في وصف النبيّ (صلى الله عليه و آله) عن التوراه، و إمّا تأويلهم لها حتّى لا يظهر ما هو المقصود منها، و إمّا عدم إظهارها و عدم قراءتها على الناس في ضمن سائر الآيات ليرشدوا إليها كما حكى ذلك كلّ، و كلّ ذلك إخفاء و ستر للحقّ بحيث لو لم يكتبوا بهذه الأنحاء لكان الحقّ ظاهراً مشهوراً.

آيه السؤال

٣٨٨-قوله: بناء على أنّ وجوب السؤال يستلزم وجوب قبول الجواب، و إلّا لغي وجوب السؤال. (ص ١٣٢)

أقول: إنّ هذه المقدّمه مستدرکه يمكن تقريب الاستدلال بدونها بأن يقال: لمّا علمنا أنّ وجوب السؤال غيرى مقدّمى ليس بنفسى نفهم منه أنّه يجب السؤال عند إرادته العمل، فكأنّه قال: إنّ أردتم العمل فيما لا تعلمون فاسألوا أهل الذكر و اعلموا بما أجابوكم به، فالآيه سيقّت لوجوب قبول الجواب بعد السؤال، نظير أن يقال: إنّ لم تعلم سعر البلد فاسأل أهل الخبره، يراد منه اشتر بما يقول لك أهل الخبره أنه قيمه الشىء المشتري.

ص: ٤١٧

٣٨٩-قوله:و يرد عليه أوّلا:أنّ الاستدلال إن كان بظاهر الآية.(ص ١٣٢)

أقول:محضّيه أنّه لا عموم في مدلول الآية بحيث يشمل ما نحن فيه لأنّ أهل الذكر المسئول عنهم خصوص أهل الكتاب بقريته السياق و قول المفسّرين،و المسئول عنه خصوص صفات النبيّ (صلّى الله عليه و آله)و أنّه يكون من البشر لا من الملائكة بقريته السياق أيضا،و التفرّيع على سابقه بلفظه الفاء في قوله فاسألوا فكأنّه قال لا غرو في أن يكون الرسول من جنس البشر فإنّ الرسل الماضين كانوا رجالا نوحى إليهم،و إن كنتم في شكّ من هذا فاسألوه من أهل الكتاب مثل علماء اليهود و النصارى،فيخبرونكم بأنّ الأنبياء السلف كانوا رجالا من البشر.

فان قلت:سلمنا عدم العموم اللفظي لكن نعلم أنّ مناط قبول قولهم في خصوص المقام ليس إلّا لأنّهم من أهل الذكر،فيجب قبول قول أهل الذكر مطلقا.

قلت:لو سلمّ المناط المذكور فإنّما يسلمّ فيما يطلب فيه العلم،مثل اصول الدين كما في مورد الآية،لا مطلقا إذا حصل العلم من قولهم لا مطلقا،و بعبارة أخرى القضية المستفاده من الآية بالمناط أضيق دائره من أنّ يشمل قبول قول أهل الذكر تعبدا في غير اصول الدين حتّى ينفعنا في المقام.

٣٩٠-قوله:و إن كان مع قطع النظر عن سياقها.(ص ١٣٣)

أقول:يمكن أن يقال بعدم منافاه الأخبار المفسّره لأهل الذكر بالأئمه للسياق لوجهين:

أحدهما:أن يكون أهل الذكر في ذلك الزمان أهل الكتاب و في زمان الأئمه هم الأئمه.

الثاني:أن مفاد الأخبار إثبات أنّ الأئمه أهل الذكر لا أنّ غيرهم ليس من أهل الذكر،لكن الأنصاف أنّ ظاهر الأخبار انحصار أهل الذكر في الأئمه لا أنّهم(عليهم السّلام) من مصاديقه،و كيف كان لو حملت على بيان المصداق سقط هذا الجواب من أصله،و

ص:٤١٨

لكن يدفعه ظهور انفهام الانحصار فى الأئمه.

٣٩١-قوله: و ثانيا أن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل العلم. (ص ١٣٣)

أقول: هذا هو الظاهر، لكن فيما يمكن فيه تحصيل العلم غالبا أما لو كان القضية المسئول عنها مما لا يمكن حصول العلم فيها غالبا فالظاهر حينئذ وجوب العمل بقول المسئول تعديدا، فلا- يرد على من استدلل بالآيه على وجوب التقليد بأنه يلزم حصول العلم بالحكم من قول المفتى حتى يجوز العمل به بمقتضى الآيه، و لا- قائل به مع أنه يخرج عن التقليد حقيقه، لأنه لا يحصل العلم بالحكم عن قول المفتى للمقلد غالبا، فيجب أن يكون قوله حججه تعديدا بقريته كون المورد مما لا يحصل فيه العلم غالبا.

٣٩٢-قوله: و ثالثا لو سلم حمله على إرادته وجوب السؤال للتعبد بالجواب... (ص ١٣٣)

أقول: لنا أن نمنع ذلك و لو سلمنا أن أهل الذكر بنفسه ظاهر فى أهل فنّ العلم، بل خزيت الفنّ لأنّ مناسبه الحكم و الموضوع تجعل القضية ظاهره فى السؤال عن مطلق العالم بشيء لا نعلمه كما بينه المصنّف فى الجواب الثانى بتمثيله بما يقال فى العرف:

سل إن كنت جاهلا.

٣٩٣-قوله: فينحصر مدلول الآيه فى التقليد. (ص ١٣٣)

أقول: ظاهر هذا الكلام و كذا ظاهر ما سيأتى من كلامه فى دفع التّوهم أنه حمل أهل العلم على المجتهدين، فلا يشمل العالم بالحديث من الرواه الذين لم يبلغوا درجه

ص: ٤١٩

الاجتهاد، مع أنّ المحدث أيضا من أهل العلم عرفا ترى أن من يحفظ أربعين ألفا من أحاديث أهل البيت ليس من أهل العلم عرفا لو لم يبلغ درجة الاجتهاد، غايه الأمر أنّه من أهل علم الحديث، فمن لا يعلم رأى الإمام (عليه السلام) في المسألة يجب السؤال عن مثله، حتّى يخبره بالأحاديث التي يعلمها منه (صلى الله عليه وآله) بمقتضى الآيه، فلا ينحصر مدلولها في التقليد.

نعم يرد عليه أنّ الدليل اخصّ من المدعى، إذ ليس كل راو من أهل العلم بذلك المعنى.

و الجواب: أنّه يتمّ المطلوب بعدم القول بالفصل، و لو سلّمنا أنّ المراد بأهل العلم خصوص الفقيه فنفرض كون الراوى فقيها، و يتمّ في غيره بعدم القول بالفصل.

و ما أجاب به المصنّف من هذا من قوله: و المتبادر من وجوب سؤال أهل العلم - إلى آخره - و قوله: حاصل وجه الاندفاع - إلى آخره - مدفوع بأنّ السائل إذا سأل من الفقيه الراوى مسأله فأجابه بحديث سمعه من الإمام (عليه السلام) أو رواه عنه (عليه السلام) كما هو دأب أوائل الفقهاء متّما يجب قبوله و العمل به بمقتضى الآيه، لأنّه يصدق عليه أنه سأل أهل الذكر من حيث إنه أهل الذكر غايه الأمر أنّه أجابه بالحديث الذى يعتقد، لا - بالفتوى المحضه، و قد مرّ نظير هذا الكلام فى ردّ الجواب الثالث من الاستدلال بآيه نفر فتدكّر.

أقول: الإنصاف عدم ورود هذا الوجه الأخير، لأنّ جواب الفقيه بالحديث عن سؤال الحكم لا يكون جوابا للسؤال إلا باعتبار دلاله القرينه و هى ذكر الحديث فى مقام الجواب على أنّ معتقده مطابق للحديث و إلا لم يكن ذلك جوابا إذ السائل الجاهل إنّما سأله عن علمه بالحكم لا أنّه هل ورد فيه حديث أم لا و الآيه إنّما تدلّ على حجّيه ما كان جوابا للسؤال لا غير.

٣٩٤-قوله: فإذا كان التصديق حسنا يكون واجبا. (ص ١٣٤)

أقول: لم يبين وجه الملازمه في هذه المقدمه، و يمكن أن يكون نظره في ذلك إلى عدم القول بالفصل، فكل من قال بحسن التصديق و الاعتماد على خبر الواحد قال بوجوبه، لكن في خصوص خبر العادل لا مطلقا كما مرّ نظيره في تقريب الاستدلال بآيه النفر سابقا.

و لو قيل بأنّ مجرّد جواز الاعتماد على الخبر يكفي في هذا المقام في مقابل قول السيّد بالحرمة كان حسنا فتأمل.

و زاد في الفصول في تقريب الاستدلال مقدّمه اخرى أظنّها محتاجه إليها، و هي قوله: و بضميمه قاعده التأسّي يثبت ذلك في حقنا.

و يرد على هذه المقدمه أنّ التأسّي إنّما يجرى فيما علم وجه الفعل من الوجوب و الاستحباب، و ما نحن فيه لم يعلم وجه فعله، بل يحتمل أن يكون ذلك من خصائصه (صلّى الله عليه و آله) كما أشار إليه في الفصول أيضا.

٣٩٥-قوله: و ما رواه في فروع الكافي في الحسن بابن هاشم أنّه كان لإسماعيل. (ص ١٣٤)

أقول: قد نقل المصنّف بعض الروايه و أسقط بعض ما يرتبط بالمقصود منها، و تمامها: إنّّه كانت لإسماعيل ابن أبي عبد الله (عليه السلام) دنانير و أراد رجل من قريش أن يخرج إلى اليمن فقال لإسماعيل يا أبت إنّ فلانا يريد الخروج إلى اليمن و عندي كذا و كذا ديناراً أفتري أن أدفعها يبتاع لي بضاعه من اليمن؟ فقال لي ابو عبد الله (عليه السلام): يا

بنى أما بلغك أنه يشرب الخمر؟ فقال إسماعيل: هكذا يقول الناس، فقال: يا بنى لا تفعل فعصى أباه و دفع إليه دنائره فاستهلكها و لم يأت بشيء منها، فخرج إسماعيل و قضى أن أب عبد الله (عليه السلام) حج و حج إسماعيل تلك السنه، فجعل يطوف البيت و هو يقول اللهم أجرنى و اخلف عليّ، فلحقه أبو عبد الله (عليه السلام) فهمزه بيده من خلفه، و قال له يا بنى: فلا و الله مالك على الله هذا، و لا لك أن يؤجرك و يخلف عليك، و قد بلغك أنه يشرب الخمر فائتمته، فقال إسماعيل: يا أبت إنى لم أره يشرب الخمر إنما سمعت الناس يقولون فقال أبو عبد الله (عليه السلام): يا بنى إن الله عز و جل يقول فى كتابه: يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَ يُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ (١)، يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم -الخبر- (٢).

٣٩٦- قوله: مضافا إلى تكرار لفظه تعديته فى الأوّل بالباء، و فى الثانى باللام. (ص ١٣٥)

أقول: لا نفهم بالتفرقه فى التعديه و جهها للتفرقه فى معنى الفعل إذ الفعل كثيرا يتعدى بحرفين باعتبار إفاده كل من الحرفين معناه بالنسبه إلى مدخوله.

٣٩٧- قوله: ثم إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كل واحد منها. (ص ١٣٦)

أقول: الحق أن النسبه بين مدلول آيه النبأ و بين مدلول آيه النفر و آيه الكتمان و آيه السؤال عموم من وجه لما مر من عموم مدلول آيه النبأ للموضوعات و الأحكام و مدلول الآيات الثلاثه مختص بالأحكام كعموم الآيات الثلاثه لمطلق الخبر عادلا كان المخبر أو فاسقا، و اختصاص آيه النبأ بحجيه خبر العادل، فكما يمكن تقييد إطلاق سائر الآيات بخبر العادل بمقتضى مفهوم آيه النبأ كذلك يمكن تقييد مدلول آيه النبأ

ص: ٤٢٢

١- (١) - التوبه: ٦١.

٢- (٢) - الوسائل: ٢٣٠/١٣.

بالأخبار فى الموضوعات كما هو موردھا و يقال بحجّيه مطلق الخبر فى الأحكام بمقتضى سائر الآيات نعم الآيه الأخيره غير مختص بالأحكام بل ظاهرها أعم من الموضوعات، بل قد يقال إن آيه السؤال أيضا أعم و فيه تأمل.

و كيف كان الذى يسهل الخطب عدم تماميه دلالة غير آيه النبأ من الآيات على المدعى فلا فائده فى هذا البحث عندنا، و إنما يجب تكلف هذا البحث على من يرى تماميه دلالة سائر الآيات أو بعضها مّا يفهم منه الاختصاص بحجّيه أخبار الآحاد فى الأحكام مثل آيه النفر و آيه الكتمان و نحوها.

أقول: إن الأشكال المذكور فاسد من أصله لأنه لا تعارض بين مفهوم آيه النبأ و مدلول الآيات الأخر و إن كانت النسبه بينهما عموما من وجه إذ لا تنافى بين المثبتين مطلقا إلا بضميمه مقدّمه خارجيه كاتحاد التكليف فى مثل قوله: إن ظهرت رقبه و قوله: إن ظهرت رقبه مؤمنه و إنما يحصل التعارض باعتبار منطوق آيه النبأ بعدم حجّيه خبر الفاسق الغير العلمى فإنه ينافى حجّيه مطلق الخبر المستفاد من سائر الآيات فيجب التقييد كما ذكره المصنّف و إن كانت النسبه بينهما أيضا عموما من وجه لكن منطوق آيه النبأ أقوى لما فى الفصول من اعتضاده بالتعليل و الاصل.

فتأمل.

نعم فى بعض النسخ القديمه فى المتن هكذا: إن هذه الآيات على تقدير تسليم دلالة كلّ واحد منها على حجّيه الخبر إنما تدلّ بعد تقييد المطلق منها الشامل لخبر العادل و غيره بمفهوم آيه النبأ على حجّيه خبر العادل- إلى آخره- و لكنّ المصنّف رحمه الله ضرب على لفظه «بمفهوم» فى بعض النسخ المتأخره و أثبت بدله «بمنطوق» و هو الصحيح الذى لا- يتوهم منه خلاف المقصود بوجه.

٣٩٨-قوله: نعم لو لم نقل بدلاله آيه النبأ من جهه عدم المفهوم لها...

أقول: و عليها أيضا يبقى التعارض بين منطوق آيه النبأ و إطلاق مدلول سائر

ص: ٤٢٣

الآيات بحاله فلا بدّ من التقييد بخبر العادل كمثّل القول بدلاله الآيه على المفهوم بعينه، و ضرب المصنّف على مجموع هذه العبارة و أثبت بدله ما لا ينافي ما ذكرنا فراجع فتدبّر.

الروايات الدالة على حجّته خبر الواحد

٣٩٩-قوله: و منها ما ورد في الخبرين المتعارضين من الأخذ بالأعدل و الأصدق.(ص ١٣٧)

أقول:تقريب الاستدلال أنّ هذه الطائفة من الأخبار تدلّ على أنّ مقتضى طبيعه الخبر أن يكون حجّته إلا أنّ وصف التعارض مانع عن العمل بكلا المتعارضين، و أوجب ذلك السؤال عن علاج التعارض، و توهم أن السؤال لعلّه عن تعارض مقطوعى الصدور قد أشار المصنّف قدس سرّه إلى دفعه بقوله: من الأخذ بالأعدل و الأصدق، فإنّ جواب الإمام(عليه السلام)بالأخذ بالأعدل و الأصدق يدلّ على أنّ قوّه الظنّ بالصدور من جهة الأعدليّه و الأصدقته مرجّحه لذيها، لأنّ قول الأصدق و الأعدل أقرب إلى الصدق، و ليس المراد الأخذ به تعبداً من الشارع كما لا يخفى، و لا أنّ قول الأعدل و الأصدق يحصل منه العلم دون غيره و هو واضح.

نعم ربما يقال إنّ الترجيح بالأفقهيه لعلّه من جهة أنّه يحصل العلم من قول الأفقه، و لذا لم يدخله المصنّف هنا في تقريب الاستدلال و هو أيضا محلّ تأمل واضح.

٤٠٠-قوله:مثل مقبوله عمر بن حنظله حيث يقول الحكم ما حكم به أعدلهما.(ص ١٣٧)

أقول:يمكن الاستدلال على المطلوب بما قبل هذه الفقره منها من قوله(عليه السلام):

«انظروا إلى رجل منكم قد روى حديثنا و عرف أحكامنا» (1) فإنَّ المتبادر منها أنَّ الرجل عرف أحكامنا من حديثنا و إلاَّ كان ذكر روايه الحديث في وصفه لغوا فدلت على حجّيه الحديث لذلك الرجل بحيث صار سندا للحكم النافذ الذي لا يجوز رده، و الردّ عليه كالردّ عليهم.

٤٠١-قوله: إلاَّ أنَّ ملاحظه جميع الروايه تشهد بأنَّ المراد بيان المرجح للروايتين. (ص ١٣٧)

أقول: و بضميمه عدم القول بالفصل بين الروايات التي هي مستند حكم الحاكم و بين غيرها يتم المطلوب.

٤٠٢-قوله: إلاَّ أنّها لا إطلاق لها. (ص ١٣٨)

أقول ما ذكره من عدم الإطلاق إنّما يتم في المقبوله و المرفوعه و أمّا روايتي ابن أبي الجهم و الحارث ابن مغيره فالإطلاق فيها ظاهر، لمكان قوله: «و كلاهما ثقّه» في الاولى و إن كان في كلام الراوي لكنّ الإمام (عليه السّلام) قرّره عليه «و كلهم ثقّه» في الثانيه لدلالته على أنّ مناط الحجّيه في الخبر كون المخبر ثقّه، و لو سلّم عدم الاطلاق في الكلّ كما ذكره نقول: إنّها تدلّ على حجّيه الخبر الغير القطعي الصدور في الجملة، و لا- أقل أن يثبت حجّيه القدر المتيقّن منه كالخبر الصحيح الأعلائي المطابق لعمل المشهور، و هذا المقدار يكفيننا في مقابل قول السيّد بالسالبه الكلّيه.

٤٠٣-قوله: و منها ما دلّ على إرجاع آحاد الرواه إلى آحاد أصحابهم. (ص ١٣٨)

أقول: ربما يورد على الاستدلال بهذه الطائفه من الأخبار بأنّ إرجاع

ص: ٤٢٥

الإمام (عليه السّلام) إلى آحاد الأصحاب لعلّه من جهه علمه (عليه السّلام) بصدق ما يرويه هؤلاء بعلم الإمامه، فلا يدلّ على جواز الرجوع إلى كلّ موثوق به من الرواه.

أقول هذا الإيراد ضعيف في الغايه، سيّما في مثل: «أفيونس بن عبد الرحمن ثقّه آخذ منه معالم ديني» و مثل قوله: «العمري ثقّه» و قوله: «العمري و ابنه ثقتان» و نحوها فليتأمل.

و بالجمله أنّا نعلم أنّ الإمام (عليه السّلام) لم يرد بإرجاعه إلى هؤلاء إخباره بأنّهم معصومون من الخطأ و السهو و الكذب من عمد.

٤٠٤-قوله: إلى غير ذلك من الأخبار التي يستفاد من مجموعها رضا الأئمه (عليهم السّلام) بالعمل بالخبر و إن لم يفد العلم. (ص ١٤٤)

أقول: ملخصه أنّ الاستدلال بهذه الأخبار على حجّيه الأخبار لا يستلزم الدور، لأنّنا ندعى العلم من مجموع هذه الأخبار برضا الإمام (عليه السّلام) بالعمل بخبر الثقة مطلقاً لأجل تواتر هذا القدر المشترك بينهما.

و الإنصاف أنّه كذلك و هذا أقوى أدلّه حجّيه خبر الواحد.

تقريرات الاجماع على حجّيه خبر الواحد

٤٠٥-قوله: و طريق تحصيله أحد وجهين على سبيل منع الخلؤ. (ص ١٤٥)

أقول: بل أحد وجوه ثلاثه.

ثالثها: تتبع أقوال جملته من العلماء و جملته من الإجماعات المنقوله مثلاً- فيحصل من ملاحظه المجموع القطع برأى الإمام (عليه السّلام).

ص: ٤٢٤

٤٠٦-قوله:الرابع استقرار سيره العقلاء طرًا على الرجوع إلى خبر الثقة في امورهم العاديه.(ص ١٦٣)

أقول:الفرق بينه و بين الوجه الثالث أنّ هذا الوجه يحتاج إلى انضمام تقرير الشارع و عدم ردعه لينهض حجّه على المطلوب، إذ لا حجّيه في سيره العقلاء بنفسها، بخلاف الوجه الثالث فإنّ استقرار سيره المسلمين على شيء بنفسه كاف في الحجّيه و الكشف عن رضا الشارع، بل عن أنّهم أخذوا هذه السيره من رئيسهم في الدين.ثمّ لا يخفى أنّ جعل سيره العقلاء بضميمه تقرير الشارع لهم و عدم ردعهم عنها من وجوه تقرير الاجماع لا يخلو من مسامحه.

٤٠٧-قوله:قلت قد عرفت انحصار دليل حرمه العمل بما عدا العلم في أمرين.(ص ١٦٤)

أقول:قد عرفت سابقا أنّ أدلّه حرمه العمل بما عدا العلم ليست ناظره إلى أحد الأمرين المذكورين، بل إلى أنّ الظنون الحاصله من مثل الخرص و التخمين التي يعتمد عليها من لا يبالي بتخلّفها عن الواقع، كأكثر الناس [و]لا يجوز الاعتماد عليها، بل لا بدّ من التحقيق و التدقيق و الإثقان فلا تشمل مثل الخبر الموثوق به الذي بناء العقلاء المدقّقين للمطالب التقنين لامورهم على الاعتماد عليه، و قد مرّ بيانه مستوفى عند تعرّض المصنّف للآيات الناهيه في محلّه.

بل نقول:إنّ من يعمل بالظنّ مطلقا و لو من جهه الخرص و التخمين لا يعمل بقصد التشريع غالبا، بل بناء على أنّه يوصله إلى الواقع، و فرض قصد التشريع نادر جدّا فلا يحمل الآيات على النهى عن مثله، و كذا نقول:إنّ من يجعل طريقا تعبديا لأحكامه لا يتوجّه نظره أصلا إلى طرح الاصول المجعوله على تقدير عدم هذا الطريق، يعرف ذلك بملاحظه جعل الموالى العرفيه طريقا لأحكامهم بالنسبه إلى عبيدهم كما لا يخفى و بمثل ذلك يجاب عمّا اختاره المصنّف في باب التراجيح من

ص:٤٢٧

حكومه الأدله الاجتهاديّه على الاصول بدعوى أنّ معنى جعل خبر الواحد مثلاً حجّه طرح الاصول المخالفه لمضمونه فنقول هنا أيضاً بمنع ذلك و أنّ معنى جعل تنزيل مضمونه منزله الواقع ليس ناظراً إلى غيره و إن لزم منه طرح الاصول قهراً كما فيما نحن فيه.

في الاستدلال بالادله العقلية على حجيه اخبار الآحاد

٤٠٨-قوله: و ثالثاً أنّ مقتضى هذا الدليل -إلى قوله- و أما الأخبار الصادره النافيه للتكليف فلا يجب العمل بها. (ص ١٧١)

أقول: يمكن دفعه بعدم القول بالفصل بين الأخبار المثبتة للتكليف و النافيه له و حينئذ يحتاج الدليل إلى ضمّ هذه المقدمه إليه لينتج تمام المطلوب.

٤٠٩-قوله: و كذلك لا يثبت به حجيه الأخبار على وجه ينهض لصف ظواهر الكتاب و السنّه. (ص ١٧١)

أقول: هذا جواب رابع لأصل الاستدلال ينبغي ذكره منفصلاً عن الجواب الثالث، و بيانه أنّ مقتضى هذا الدليل هو الأخذ بالأخبار المظنونه الصدور احتياطاً للتوصل إلى الأخذ بالأخبار الصادره بحسب نفس الأمر، و لا يثبت بذلك حجيه آحاد الأخبار كما هو المطلوب، بحيث تصلح لصف ظواهر الكتاب و السنّه و تخصيص عموماتها و تقييد مطلقاتها إذ الأخذ بكلّ واحد من الأخبار من باب الأخذ بما يحتمل كونه حجّه، و هو لا يزاحم الظواهر الثابته الحجيه بالفرض.

٤١٠-قوله: الثاني ما ذكره في الوافيه مستدلاً على حجيه الخبر الموجود في الكتب

المعتمده للشيعة كالكتب الأربعة مع عمل جمع به من غير ردّ ظاهر. (ص ١٧١)

أقول: لم نجد في الوافيه من هذه القيود عينا ولا أثرا وإنما عنوان الخبر المجرد عن القرائن القطعيه و ذكر فيه قولين و اختار هو الحجّيه مستدلا بوجوه:

أولها: أنا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة- إلى آخر ما ذكره في المتن بعين عبارته- و حينئذ يسقط ما أورد عليه المصنّف رحمه الله أولا بأن أطراف العلم الإجمالي جميع الأخبار لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره كما لا يخفى.

نعم ينبغي أن يقرّر الإيراد على نحو ما قرّره في الجواب عن الدليل الأول من أن أطراف العلم الإجمالي جميع الأمارات الظنيه لا خصوص الأخبار إلى غيره.

ثم ما أوردته عليه ثانيا بأن الدليل أخصّ من المدعى، يمكن دفعه بعدم القول بالفصل. فتأمل.

٤١١- قوله: ملخصه أن وجوب العمل بالكتاب و السنّه ثابت بالإجماع، بل الضروره. (ص ١٧٢)

أقول: هذا التلخيص لا يخلو عن الإخلال

أما أولا: فلأنه ليس في كلام صاحب الحاشيه دعوى الضروره، وإنما ادعى [إجماع] الشيعة ثم ادعى اتفاق الأمم أيضا.

و أما ثانيا: فلأنه يستفاد من كلامه تفصيل ليس في المتن اشاره اليه فأنه بعد فرض انسداد باب العلم بالواقع و الطريق، حكم بتعين الأخذ بالظنّ بالطريق و مع فرض عدمه الاخذ بالظنّ بالواقع ثم قوله: «و بقاء هذا التكليف أيضا ثابت بالأدله المذكوره» يستفاد من كلامه في جواب بعض الإيرادات التي أوردها على نفسه و أجاب عنها.

و كيف كان دعواه وجوب العمل بالكتاب و السنّه يحتمل وجوها:

الأول: أن يكونا حجّه على وجه الموضوعيه بأن يكون التكليف متعلقا بمؤدّاهما

صادفت الواقع أم لا.

الثانى: أن يؤخذ قيـدا للأحكام الواقعيـة فيكون المكلف به الأحكام الواقعيـة مقيدـه باستفادتها من الكتاب و السنـه.

الثالث: أن يكون المكلف به نفس الواقع غير مقيد بالطريق إلا أنه يدعى انحصار طريق الوصول إلى الواقع فى الكتاب و السنـه بالأدله التى ذكرها.

ثم إرادته للاحتمال الأول بعيد عن ساحته،مخالف لظاهر كلماته،فتعيّن أحد الأخيرين،و الأظهر من كلامه هو الاحتمال الثانى و الأنسب بمراده و مساق استدلاله هو الاحتمال الثالث.

و كيف كان يرد عليه مضافا إلى ما أورد عليه المصنّف أنا نعلم علما قطعيا بأننا مكلفون بالأحكام الواقعيـة يجب تحصيل العلم بها أو ما فى حكمها،بأى وجه كان من الكتاب أو السنـه أو غيرهما،و على فرض انسداد باب العلم بها أو طريقها يكتفى بالظنّ من أى سبب حصل الظنّ.

و دعوى تقييد الأحكام الواقعيـة بطريق خاصّ مثل الكتاب و السنـه ممنوعه أشدّ المنع كدعوى قيام الإجماع و دلالة الأخبار المتواتره على ذلك فتدبر.

و دعوى انحصار الطريق فى الكتاب و السنـه مدفوعه بأنّه إن أراد انحصار الطريق واقعا و فى نفس الامر فيهما،فيكذبه الوجدان،فإننا نقطع أو نظنّ كثيرا ببعض الأحكام من غيرهما من إجماع و سيره و شهره و إجماع منقول و نحوها و إن أراد انحصار الطريق تعبيدا كما يشهد به تمسّكه بالإجماع و الأخبار المتواتره،ففيه منع نهوضهما لإثبات الانحصار،و غايه ما يسلم دلالتهما على كون الكتاب و السنـه طريقين للأحكام يجب الرجوع إليهما،أما عدم جواز الرجوع إلى غيرهما فلا فنقول إنهما فى عرض سائر الأسباب المورثه للعلم أو الظنّ فلم يثبت حجّيه الخبر بالخصوص كما نحن بصدده.

و دعوى قيام الإجماع من القائلين باعتبار مطلق الظنّ،و الظنّ الخاصّ،و غيرهم

على اعتبار الظنّ الحاصل من الكتاب و السنّه، مدفوعه

أولاً- بأنّ هذا الإجماع على فرض تسليمه إجماع تقييدى (كذا) لا حجّيه فيه، لأننا نعلم بسند أقوال المجمعين و بعدم تماميته، فلا يكشف مثله عن رأى الإمام (عليه السلام).

و ثانياً: أنّ قيام هذا الإجماع لا يجعل الظنّ الحاصل من الأخبار من الظنون الخاصه كما هو المدّعى لأنّ بعض المجمعين يعنى أرباب الظنون المطلقه يرى الظنّ الحاصل من الأخبار فى عرض غيره من الظنون سواء، لا من حيث خصوصيه فيه، فكيف ندّعى قيام الإجماع على حجّيه الأخبار بالخصوص.

٤١٢- قوله: هذا تمام الكلام فى الأدله التى أقاموها على حجّيه الخبر. (ص ١٧٤)

أقول: يمكن الاستدلال على حجّيه خبر الواحد بوجه عقلى غير ما ذكر سالم عما أوردوا على الوجوه المذكوره، و هو أنّنا نعلم بثبوت الشريعه و بقائها إلى يومنا هذا، و هذا مما لا ينكر، ثم لا شكّ و لا ريب أنّّه إذا حصل العلم بتفاصيل احكام الشريعه من أى سبب كان فهو المتّبع و إن لم يحصل العلم، يحكم العقل المستقلّ باتّباع طريقه العقلاء فى كشف الامور التى انسدّ باب العلم فيها فى أعمالهم و تجاراتهم و غيرها، و لا ريب أنّ طريقه العقلاء فى كشف الامور الواقعه فى الأزمنه السابقه و الأمكنه البعيده و نحوها هى الرجوع إلى أخبار الثقات، و هى طريقه معهوده مألوفه، لا يلام من سلكها بل يندمّ من سلك غيرها من الطرق الغير المتعارفه.

فإن قلت: بعد انسداد باب العلم بتفاصيل الشريعه يحكم العقل بلزوم الاحتياط و تحصيل العلم الاجمالى، و على تقدير عدم إمكانه أو عدم لزومه بدليل يرجع إلى الظنّ فهذا يرجع إلى دليل الانسداد المعروف.

قلت: إنّ حكم العقل بالاحتياط مترتب على عدم وجود طريق معتبر هنا يرتضيه العقل و العقلاء، و حيث كان الرجوع إلى خبر الثقة طريقاً عقلاًياً حكم العقل بمتابعته لم يوجد موضوع العقل بالاحتياط.

ص: ٤٣١

فإن قلت: إنَّ طريقه العقلاء بعد انسداد باب العلم هو الرجوع إلى الظنّ الفعلى، و رجوعهم إلى أخبار الثقات أيضا من هذا الباب، لأنها تورث الظنّ الفعلى غالبا، و لا نسلم رجوعهم إلى خبر الثقة على تقدير حصول الظنّ الفعلى على خلافه من الشهره و نحوها.

قلت: ليس الامر كذلك بل طريقه العقلاء و مستقرها على الرجوع الى خبر الثقة الخبير في جميع امورهم تعبدا عقلائيا بل النفوس كلها مجبولة على ذلك.

أقول: الإنصاف أنّ بناء العقلاء على العمل بالظنّ المطلق الفعلى في امورهم. نعم ربما كان بعضهم ممن يتّهم في نفسه بالنسبه إلى رأيه و ظنّه نوعا، فكذلك لا يعتمد على ظنّه الفعلى بل يرجع إلى خبر الثقة.

ثم اعلم أنّه لا- يبعد أن يدعى أنّ العمل بالشهره أيضا طريقه العقلاء فبمقتضى الدليل المذكور تكون هي أيضا من الظنون الخاصه فتدبر.

٤١٣-قوله: و إن اقتضاها دليل آخر. (ص ١٧٥) (١)

ص: ٤٣٢

(١ - ١) - هذا أوّل البحث في الأدله العقلية التي أقاموها على حجّيه مطلق الظنّ و منها دليل الانسداد.

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند؟

سوره زمر / ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ. ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفاً علمی و به دور از تعصبات و جریان‌های اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب «مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می‌نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱. بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)
۲. تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی
۳. جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه، تبلت ها، رایانه ها و ...
۴. سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو
۵. گسترش فرهنگ عمومی مطالعه
۶. زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱. عمل بر مبنای مجوز های قانونی
۲. ارتباط با مراکز هم سو
۳. پرهیز از موازی کاری

۴. صرفا ارائه محتوای علمی

۵. ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱. چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲. برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳. تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴. تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵. ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶. تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷. راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸. طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹. برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰. برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

JAVA.۱

ANDROID.۲

EPUB.۳

CHM.۴

PDF.۵

HTML.۶

CHM.۷

GHB.۸

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

ANDROID.۱

IOS.۲

WINDOWS PHONE.۳

WINDOWS.۴

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

در پایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می
نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آواده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک ۱۲۹/۳۴ - طبقه
اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۰۲۱ - ۸۸۳۱۸۷۲۲

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

