Princeton University Library

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

عمدة الوسائل في شرح الرسائل

تأليف

سماحة آية العظمى فقيه الأمة المتجر الأصولي المدقق

السيد عبد الله الموسوي الشيرازي

الجزء الأول

Fig. 1

عمدة الوسائل في شرح الرسائل

تأليف

آية الله العظمى السيد الشيرازي

عمدة الوسائل في شرح الرسائل

تأليف

سماحة آية العظمى فقيه الأمة المتجر الأصولي المدقق

السيد عبد الموسوي الشيرازي

الجزء الأول

2264
.1185
.9225
1979
juz' 1

الطبعة الثالثة ١٤٠٠ هـ

مطبعة سعيد - مشهد المقدسة - ايران

ايران - خراسان - مشهد المقدّسة مدارس الامام ميرالمؤمنين (ع) العلمية

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 029542857

بسم الله الرحمن الرحيم

بين يدى رجال الفقه و روّاد الأصول

(عمدة الوسائل فى شرح الرسائل)

امتياز كل علم و أهميته بامتياز الآثار المترتبة عليه، و النتائج المتوخّاة منه، و شرفه بشرف تلك الآثار و النتائج،فكلما كان الهدف من العلم أسمى كان ذلك العلم كذلك .

فما ظنك بعلم الأصول و هو العلم الذى يبتنى عليه فقه الشيعة الامامية، و تؤخذ منه مداركه . فالأدلّة الأربعة التى هى مدار الشريعة الاسلامية الغراء كالكتاب و السنة والعقل والاجماع لا يمكن الاستفادة منها و لا الاستناد اليها و لا التمسك بها الا عن طريق علم الاصول ، كيف لا، و موضوع الاصول هو الأدلة الأربعة ؟!

و من أجل هذا ترى ان علم الاصول اخذ جانباً كبيراً من اهتمام الكبار من الرجال، يبدؤهم الامام محمد بن على الباقر وابنه الامام جعفر بن محمد الصادق عليهما السلام ـ الخامس و السادس من أئمة أهل البيت ـ فهما اللذان بَدآ ببيان أسسه، و صنّفا الاصول الأربعمائة و فتحا بابه، و فتقا مسائله، فأمليا على اصحابهما قواعده و ضوابطه (١) .

---

(١) رغم الاضطرابات الحاصلة فى القول بأول من صنف فى هذا العلم، فيذهب ابن خلكان و ابن خلدون الى أن أول من صنف هو محمد بن ادريس الشافى، بل نقل عن كتاب (الاوائل) اطباقهم على ذلك ←

و لقد أجهد علماؤنا رضوان الله تعالى عليهم انفسهم فى سبيل منهجة هذا العلم و تبويبه و جعله مطابقاً للأدلة الشرعية. الاّ ان النظر فى هذه الأدلة كان فى ريعان شباب هذا العلم لا يكلف المجتهد كثيراً من الجهد و العناء نظراً لقرب العهد بالأئمة المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم اجمعين، و هم أهل بيت النبوة، و معدن الرسالة، و مهبط الوحى.

لكن تطور المسائل المبتلى بها و طرّو المسائل المستحدثة التى لم تكن على عهد صاحب الشريعة أدّى الى ضخامة الجهد و عظم المسؤولية، فراح علم (أصول الفقه) يطرق أبواباً جديدة و مسالك حديثة تناسب الدقة فى الاستدلال و عمق النظر ... كل ذلك للوصول الى أسلم النتائج فى معرفة حكم الله و التوصل اليه من خلال الأدلة التى بأيدينا.

و هكذا شمّر فقهاؤنا السالفون رضوان الله عليهم أجمعين عن سواعدهم لإرساء قواعد أصول الفقه و ضبطها وتدوينها، ومناقشتها بغية اعطاء ادقّ المعايير و أضبط الموازين.

و حتى عهد العلامة الحلّى قدس سره، و الشيخ حسن ابن الشهيد الثانى، كان المنبع العلمى المتبع فى اصول الفقه موجزاً بعيداً عن التشعب و اختلاف وجهات النظر.

خذ على ذلك مثلا (مبادى الاصول الى علم الاصول) للعلامه الحلى، و (معالم الاصول) لابن الشهيد الثانى .. فانهما يعطيانك الصورة الصادقة لما قلناه.

إلاّ ان عهد الاستاذ الاعظم الشيخ الأنصارى قدس سره فتح مجالاً جديداً لابحاث متقنة فى علم الاصول، ضمّنها فى كتابه المعروف (فرائد الاصول) المشتهر على الألسن بـ (الرسائل) و إنّك اذا تدبرت هذا الكتاب وجدته بلغ القمة فى عمق النظر و دقة الاستدلال.

و جاء دور المحقق الكبير الشيخ محمد كاظم الخراسانى قدس سره (المعروف بالآخوند) فاكسب مباحث استاذه منهجية أوسع ودقة

← حيث قال: "اول من صنف اصول الفقه: الشافعى بالاجماع" ولكنه يقابل هذا القول، القول بانّ أول من صنف فيه هو ابو يوسف يعقوب بن ابراهيم قاضى القضاة فى عصره، كما وقد قيل بأنّ أول من صنف فيه هو محمد بن الحسن الشيبانى فقيه ←

و ابتكاراً ،فانعكس طور التأليف في هذا الدور، وتحرر الاصول عن الفضول . يشهد لذلك كله كتابه (كفاية الاصول) . و يكفيك برهاناً على ما قلناه ان المجتهد لا يستغني ـ مطلقاً ـ عن دراسة هذا الكتاب في مراحله العالية .

على ان تحقيقات كل من الشيخ ضياء الدين العراقي، والميرزا النائيني، والشيخ محمد حسين الاصفهاني ـ و هم جهابذة الفن و اساطينه في عصر واحد ـ يعطيك لوناً آخر من دقة النظر و عمق الاستدلال . و هؤلاء من العظمة بحيث انك لاتكاد تجد فقيهاً إمامياً في عصرنا الا و تَلْمذ لأحد هؤلاء الاعلام فترة من عمره العلمي .

و لا يغيب عن اذهاننا ان الكل انطلقوا من نقطة التفتح الذهني الذي أسّسه الشيخ الانصاري في (رسائله) فهم عياله ومقتفوا آثاره . و لذلك فليس غريباً ان يحظى هذا الكتاب العظيم باهتمام العلماء و المحققين . و هذا ما دعاهم الى ان يؤلّفوا الكتب في شرحه و توضيح غوامضه وابداء النظر في بعض مبانيه ، الذي هو ديدن المحقق النحرير .

و الكتاب الذي بين يديك (عمدة الوسائل في شرح الرسائل) جولة علمية دقيقة في هذا المضمار، و نموذج فذّ للتحقيق والرعاية العلمية يدور حول هذا المنطلق الفكري الممتاز في علم (أصول الفقه)... و هو ثمرة جهدٍ علمي رصينٍ و معاناة طويلة للبراهين و الاستدلالات وجولان في ميدان النفي و الاثبات ، و النقد والتأييد بين آراء اصحاب المدارس الاصولية دامت قرابة نصف قرن أو نافت عليه من عالم فذّ و محقّق نحرير، و مجتهد يتمتع بذهنيّة و قّادة، هو سماحة المرجع الديني، صاحب النظريات الحديثة و الابتكارات الجذّابة في هذا المجال، محقّق عصره، آية الله العظمى السيّد عبد الله الشيرازي دام ظله .

و لقد ظهر هذا الكتاب الى حيّز الوجود عام ١٣٦٥ هجرية فتناولته الافكار قبل ان تتناوله الأيدي، و لم تمرّ فترة حتى نفذت

← العراق في دوره والمتوفى عام ١٨٢أ و ١٨٩. ثم ان هذا الخلاف كله هو في أول من صنف ، وليس هناك من يخالفنا القول بأن أول من بيّن قواعده وطرق بوابه ـ كما قلنا ـ الامامان الباقر والصادق عليهما السلام .

نسخه، وراح أبناء الاصول و رجال ميدانه يجولون و يصولون و هم يفتشون عن نسخة منه ٠

و قدّر للكتاب ان يظهر الى المسرح مرة اخرى عام ١٣٨٣ فى عدد كبير كنا نظن انه يفى لروّاده، و لكن التلهف الشديد والاقبال المنقطع النظير سبّب نفاد نسخه مرة أخرى و فى ضمن مدة قصيرة. الامر الذى جعل أبناء العلم و الفضيلة فى طلب شديد لنسخ الكتاب حتى تهيأ لطبعته الثالثة .

و لقد جاء فى طبعته الحديثة عِقداً غالياً ينتظم مع سائر مؤلفات سماحته، ليقدّم لروّاد العلم و الفضيلة أثمن الثروات و أغلاها .

و اللهَ نسأل ان يمدّ فى عُمر سماحته كى تستفيد الأمة من ثمرات وجوده الشريف، إنه وليّ الاجابة .

مدرسة الامام أمير المؤمنين (ع) العلمية

١/ محرم الحرام/١٤٠٠ مشهد المقدسة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلاة و السلام على خير خلقه محمد و آله الطيبين الطاهرين و لعنة الله على أعدائهم أجمعين من الآن الى قيام يوم الدين .

((قوله (قده) : اعلم أن المكلف اذا التفت ... الخ)) .

الظاهر أن المقصود من المكلف مطلق من وُضِع عليه قلم التكليف لا خصوص المجتهد ، و لا وجه للاختصاص به الا ما قد قيل : (١) بأن العبرة بالظن و الشك الحاصلَين من مدارك الاحكام ، و هما لا يحصلان الا للمجتهد ، و أحكامهما مسائل أصولية ، و لاحظّ للمقلد بالنسبة اليها و شمول أحكام القطع له لا يدلّ على خلافه بعد ما كان البحث عنه آستطراداً ، و لا سبيل الى دعوى شمول أدلة اعتبار الطرق والاصول غايته أن المقلّد عاجز عن تشخيص موارد ها و مجاريها ، و يكون المجتهد

(١) القائل هو بعض الاعاظم الميرزا النائيني (قده) .

نائباً عنه فى ذلك فانه كيف يمكن القول بشمول خطاب مثل (لا تنقض اليقين بالشك) للشبهات الحكمية؟ مع أنه لا يكاد يحصل له الشك و اليقين، بل لوفرض حصولهما له فلاعبرة بهما ما لم يكن مجتهداً فى مسألة حجّية الاستصحاب.

و لكن لا يخفى بعد التأمل أنه لا وجه للزوم حصولهما من خصوص الأدلّة و المدارك بعد ما كان شك المقلد و ظنّه غالباً موضوعاً للاحكام الآتية التى يكون المراد قطعاً من المكلف ما هو موضوع لها، أما الشك فبالنسبة الى الاستصحاب و البرائة فى الشبهات الحكمية فلأنه كثيراً ما يشك العامى فى مثل حرمة العصير من الزبيب عند الغليان بعد القطع بحرمته من العنب و كذا فى أن الحيوان الفلانى مأكول اللحم فى الشرع أو محرم الأكل؟ وغير ذلك، ولا وجه لخروج أمثالهما من شكوك المقلّد عن مجارى الاصول بعد اطلاق دليلها (نعم) شكوك المجتهد فى الشبهات الحكمية أكثر.

(لا يقال): الموضوع فى الشبهات الحكمية هو الشك بعد الفحص و هو لا يقدر عليه.

(فانه يقال): نعم قد اشترط فى جريان الاصول فيها الفحص، لكن لا يخفى أن وجوبه طريقي لا نفسيّ، فاذا لم يكن فى الواقع دليل اجتهادى فى البين يكون شكّه موضوعاً لها مع عدم اختصاص أدلّتها بالشكوك التى يحتمل ورود الدليل من الشرع فى مواردها، بل ربّ مورد يقطع المقلد و المجتهد بأنه لم يكن فى البين نص على حكمه و لم يرد فيه شئ من الشارع بالخصوص، كالتدخين و سايرالموضوعات

المستحدثه التى لم يكن فى زمان الشارع محل ابتلاء الناس (إمّـا) لعدم وجوده مثل الامور المستحدثة (وإمّا) لعدم كونه معمولاً عندهم كالتبغ مع وضوح أن هذه الشكوك تكون من مجارى البرائة و أُصالـة الحلّ، ولا يكون فيها فحص أصلاً.

و مما ذكر ظهر أنه لا مانع للمجتهد أن يفتى للعامى بالبـراءة فى الشبهات الحكمية بدعوى أنها وظيفة الشاكّ بعد الفحص و هـو لا يكون كذلك فلا يجوز له الافتاء بها و ان كان لنفسه العمل بها، بـل لابدّ من إرجاعه الى الاحتياط كما ادّعاه السيد الاصفهانى (قده).

(نعم) قال فى موارد الاستصحاب فى الشبهات الحكمية: ـ لمّا كان موقناً بالحكم بحسب مفاده فله الافتاء بالواقع.

لكن قد عرفت: أن التحقيق خلاف ذلك، و أنه لما كان وجـوب الفحص طريقياً و لم يظفر المجتهد بدليل اجتهادى بعد بذل الوسع، يقطع بأن شك المقلّد موضوع لأدلّة البراءة و يفتى بها له، مع أن جواز الافتاء بالواقع فى الاستصحاب مبني على كـون التعبّد بلحاظ آثار اليقين لا المتيقن، مع أنه لا يختص الموضوع فى أدلة البراءة بخصوص الشاكّ بل يشمل الغافل الشامل للمقلّد مسلماً (١).

(نعم) فى خصوص الاستصحاب لمّا كان الشك مأخوذاً فيـه و الظاهر أنه الشك الفعلى فلا يشمل الغافل.

و العجب ما صرح به أخيراً فى ذيل كلامه المذكور بقوله: (بل لو

---

(١) لكن يرد عليه أن محل البحث حكم أقسام الشكوك ولا يشمل الغافل. منه عفى عنه.

فرض حصولهما له لا عبرة ... الخ) بحيث أن توقف شمول خطاب لا تنقض اليقين بالشك ، على كونه مجتهداً فى مسألة حجية الاستصحاب ، لو كان من جهة قصور المقلّد عن استفادته الحكم من الدليل و الخطاب ، فمن المعلوم أنه مسلّم ، لكن المجتهد ينوب عنه فى هذه الاستفادة كما هو الحال فى الاحكام الفقهية ، و ان كان من جهة أنه لا بد أن يكون أولاً حجة فى حقه كى يصير مخاطباً بخطابه فنقول : ان المجتهد النائب عنه يراه حجة فى حقه ثم يراه مخاطباً بخطابه مع امكان التفكيك بين الاجتهاد و التقليد فى المسألة الأصولية و الفقهية بناءاً على التجزى من هذه الجهة كما كان يلتزم بعض أساتيذنا الماضين فى سالف الزمان (قدس سرهم) بأن يكون مقلداً فى الأولى لصعوبته عليه و مجتهداً فى الثانية ، و يستفيد الحكم بنفسه من الخطاب ، مضافاً الى لزوم الدور ، حيث انه يتوقف كونه مجتهداً فى حجية الاستصحاب على شمول الخطاب له ، فلو كان شمول الخطاب له متوقفاً على كونه مجتهداً فيها يلزم توقف الشئ على نفسه . فتأمل جيداً .

مع أنه يلزم بناءاً على الاختصاص تبعيض المدلول و المراد من الخطاب فى الاستصحاب بأن كان بعض مدلوله مختصاً بخصوص المجتهد وبعضه كان عاماً بالنسبة الى المجتهد و المقلّد ، و هو كما ترى لا يجوز حتى بناءاً على جواز استعمال اللفظ فى أكثر من معنى واحد ، فافهم .

هذا كله مع عدم مسلّمية كون مثل الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية من المسائل الفقهية بناءاً على أنها عبارة عن المسائل التى يمكن اعطاء نتائجها بيد المقلد لخصوصيات اعتبرت فى جريانها غالباً و

هو عاجز عنها و الا كان مجتهداً ، و أما بالنسبة الى الاشتغال والتخيير فلوضوح أن موضوعهما يشمل شكّ المقلد قطعاً ، ضرورة ان الشك فى المكلف به بعد العلم بوجود التكليف الذى هو مجرى الأول، و الشك فى نوع التكليف مع العلم بجنسه فى دوران الامر بين المحذورين الذى هو مجرى الثانى لا يختص بخصوص المجتهد ، و هل يمكن أن لا يقال بأن المجتهد ينوب عنه فى فهم حكمه فيما اذا علم بالتكليف بين الاطراف فى الشبهة المحصورة أو علم بالوجوب أو الحرمة بالنسبة الى شئ؟ بل يمكن أن يقال : ان المجتهد فى الحقيقة ينبّهه بحكم عقله و يرشده اليه فى مقام الفتوى كفتواه بحجية الشياع العلمى فى الموضوعات مثل ثبوت الهلال و الاجتهاد و الأعلمية مع أن حجية العلم لا يكون قابلا للتقليد ، وهل فرق بين حجية العلم التفصيلى و الاجمالى، والالتزام بأن حكم الشك فيهما مسألة فقهية لأن الشبهة فيهما شبهة موضوعية ، لا وجه له بعد ما كانت المسألتان من مهامّ المباحث المعنونة فى كتب الاصول ، و قد صرح فى بعض تقريرات بحثه بأن البحث عن وجوب الموافقة القطعية و حرمة المخالفة القطعية فى العلم الاجمالى من المسائل العلمية الأصولية لوقوع نتيجتها فى طريق الاستنباط ، و أما الظن فلوضوح أن كثيراً من أحكامه يشمله مثل حرمة العمل بالظن الذى لم يقم دليل على اعتباره و عدم حجيته الذى هو الأصل فى المسألة الاصولية ، و لا يكاد ينقضى تعجّبى كيف يمكن أن يلتزم أحد بأن موضوع البحث فى هذه المسألة خصوص ظنّ المجتهد، و يكون الظنّ الحاصل للمقلّد كذلك ، خارجاً عن مسألة الحرمة وعدم الحجية ، و القول : (بأن المراد الظنون المعتبرة

التى تكون مشمولة لأدلّة اعتبار الطرق) مدفوع بأنه يستلزم ذلك أخذ المحمول فى ناحية الموضوع، لوضوح ان البحث عن الاعتبار وعدمه فكما لا يكون كثير من ظنون المجتهد غير معتبرة مع أنها داخلة فى موضوع البحث فى الاصول، فكذلك الظنون غير المعتبرة للمقلد، مع أن الظن الذى يكون معتبراً فيمكن القول بعدم اختصاصه بظن المجتهد أيضا بعد اطلاق الأدلة أو عمومها غاية الامر أنه لا يحصل للمقلد منها غالبا ظنّ بالحكم لقصور فهمه عن مداليل الروايات، والكلام فى عدم شمول الخطابات له، قد مرّ ما فيه من الاشكالات.

والقول: (بأن حجيّته بعد الفحص عن المعارض والمخصص) مدفوع، بما ذكرنا.

لا يقال: (ان الذى يختص بالمجتهد هو الظن من جهة اعتبار وحجيته بنحو يكون كبرىٰ القياس، ويستنتج بعلّية الحكم للأصغر، وهذا غير أفراد الظنون التى يشترك فى مفادها المجتهد والمقلد).

فانه يقال: (قد حقّق فى محله عدم علّية الكبرى للحكم فى جميع القضايا، بل عدم معقوليتها، وان قيل بها فى القضايا الحقيقية دون الخارجية للفرق بينهما بأن الكبرى فى الاولى علة للثبوت والعلم بالحكم وفى الثانية علّة للعلم دون الثبوت، وقد حققنا فى محله: عدم الفرق بينهما وفى كليهما سبب للعلم، ولا يكون فى الشكل الاول الا الاجمال والتفصيل لا العلّية كيف ولا يكون الأصغر الا من أفراد الوسط المحكوم فى الكبرى بثبوت المحمول لكلّيه، فلا يكون قول العادل، حجة إلّا نفس قول زرارة فى صلاة الجمعة مثلا، وقول محمد بن مسلم فى مسألة كذا

وغيرها ، هذا كله مع رجوع أصل التوهم الى أخذ الموضوع بشـــرط المحمول ، و قد عرفت عدم تماميته فافهم .

و بالجملة ، أكثر أبحاث الاصول يشمل أحوال المقلد و يكون ظنه و شكه موضوعاً لأحكامها نفياً أو إثباتاً (نعم) بعض الاحكام مختـــص بخصوص المجتهد كـالأخذ بأحد الخبرين تخييراً أو ترجيحـــاً ، لأن الأخذ لأجل الفتوى ، و المقلّد ليس أهلاً لها (بل يمكن أن يقال بعـدم تفاوت الحال فى الظنون المعتبرة بين المجتهد و المقلد من جهة أخرى لأن ما هو المعتبر مفاد الروايات لا الظن الحاصل منها ، و من المعلـوم أن عموم مفادها تابع لعموم الخطاب ، و المفروض أن الخطاب عام لهما اللهم الا أن يقال : ان الحجة هو الظن الحاصل بالحكم لا نفس المؤدى و المفاد ، كما هو مختار المصنف " قده ")

و لا أدرى أنه لو لا الالتزام بما ذكرنا كيف يفتى المجتهد للمقلّد فى موارد الاصول و الامارات و بأى شئ يفتى ؟ هل بحكمه الواقعـــى أو بوظيفته الظاهرية ؟ و كلاهما كما ترى على المبنى المذكور ، و ما أدرى ما يلتزم صاحب المبنى فى هذا الباب ؟

و الإلتزام ، بأن وظيفة المجتهد الافتاء و وظيفة العامى متابعته يرد عليه أن الافتاء بأي حكم ؟ بحكم شخصه ، أو الاعم ، أو خصوص المقلد ؟ و الأول : لا يفيد ، و الثانى و الثالث : خلاف الفرض .

و القول : (بأن الافتاء بالواقع من جهة أن دليل الاعتبار يجعل المظنون و المشكوك بمنزلة الواقع و المقطوع ، لا يفيد مطلقاً حتى فـــى موارد البرائة مع أنـــه فى الامارات و الاستصحاب يتم بناء على تتميـــم

الكشف لا بناءً على جعل المؤدى منزلة الواقع ، و المشكوك منزلة المتيقن فافهم .

و بالجملة لا فرق فى الخطابات الواردة فى المسائل الأصولية و الفقهية فى شمولها لعامّة المكلفين، و هل يفرق بين قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا اذا نودي للصلاة من يوم الجمعة ... الآية) وأمثالها و بين قوله تعالى : (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا ...) و الالتزام بأن الاول عامّ و الثانى يختص بالمجتهد، حاشا ثم حاشا .

((قوله (قده): إمّا أن يحصل له القطع أو الظن أو الشك ... الخ) .

قد يستشكل (١) بهذا التثليث أوّلاً: بأن متعلق القطع ليس خصوص الحكم الواقعى بل يعمّ الحكم الظاهرى فيشمل جميع أحكام الشكوك و الظنون الشرعيّة .

و ثانياً: بأنه يلتزم التداخل حيث أن بعض الظنون أى غير المعتبر منها ملحقٌ بالشك، و بعض المشكوك ملحق بالظن ، و لكن لا يخفى أنه ليس المصنف (قده) فى مقام بيان ما هو حجة فعلاً فى بحث الظن اى ــ كل ظن يكون حجة فعلاً ــ بل فى مقام بيان أفراد الحجة منها و ما هو ليس كذلك ، بل يمكن ان يقال : (بعدم امكان جعل الموضوع ، الظنون المعتبرة) للزوم أخذ المحمول فى ناحية الموضوع، وهو خلاف موضوعيته لموضوع المسألة و العلم الذى يبحث فيهما عن عروض المحمول وعدمه ، كما لا يخفى أن المقصود من الظن الذى هو محل

(١) المستشكل هو المحقق الخراسانى (قده) .

البحث ليس خصوص الظن الشخصي الذي في مقابل الشك، بل أعم منه و من النوعي الذي يكون بعض أفراده الشك، مع أنه لا يلزم التداخل أصلاً حيث ان نفس الشك في الظنون النوعية المعتبرة لا يكون حجة بل لا يكاد يعقل بل ما هو حجّة أحد طرفيه، كما أن الظن من حيث انه ظن واحتمال راجح لا يكون موضوعاً لحكم الشك أصلا. نعم يلزم التداخل من حيث المورد حيث أن في مورد بعض الظنون يجري حكم الشك كما أن في مورد بعض الشكوك يجري حكم الظن، و هذا لا يرتبط بتداخل الاقسام في الاحكام .

و مما ذكرنا ظهر أنه لا يحتاج في الجواب عن الإشكال بأنه (قده) في مقام بيان التفرقة بين الثلاثة، من حيث امكان الحجية و وجوبها و امتناعها، بل لا يكفي لوضوح أنه (قده) ليس في هذا المقام قطعاً، و انما ذكر امكان الحجية في مثل الظن مقدّمة للوقوع، و هكذا الكلام في القطع، و مما ذكرنا ظهر الجواب عن الاشكال الاول، حيث انه لا بد من التثليث، اذا كان في مقام بيان أن القطع حجة مطلقا، وان الظنون بعضها حجة و بعضها غير حجة، و الشكوك انما جعل بالنسبة اليها الأصول غالباً، مع ان التثليث المذكور مقتضى الطبع، حيث ان المكلّف عند الالتفات يتوجه الى الاحكام الواقعيه ابتداءاً و من الواضح حصول احدى الحالات الثلاثة له بالنسبة الى كل واحد منها .

((قوله (قده): و الثاني مجرى التخيير ... الخ)) .

لا يخفى اختلاف كلمات المصنف (قده) في تعيين مجاري الاصول و المختار فيها، و الاستدلال عليها في المقام بحسب المتن، و مقصد

البرائة ، و لذا عدل عنه الى ما فى الحاشية ، و العمدة فى المنشأ كون دوران الامر بين المحذورين من مجارى البراءة أو التخيير ، حيث انه بناء على المتن يدخل فى التخيير ، و يخرج من البراءة ، بخلاف الحاشية المطابقة لما فى البرائة ، فيكون مقتضاه العكس .

و قد قيل(١): الثانى هو الحق ، لأن المانع عن تنجّز العلم و كونه بياناً ، ليس الا حكم العقل بالتخيير ، من جهة عدم امكان الاجتماع بين المتناقضين ، و موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان فى مرتبة سقوط العلم عن التنجز أو بعده .

و فيه ما لا يخفى ، حيث ان عدم كون العلم بياناً لا يكون لأجل حكم العقل بالتخيير ، بل لأجل عدم مقدورية متعلقه ، لوضوح انه لا يكون العلم بياناً و منجّزاً ، الا الذى تعلق بأمر مقدور ، فالعلم هيهنا من أفراد اللا بيان .

و منه ظهر أنه لا مجال لتوهم أن يقال: هب أن عدم البيانية ليس معلولا للحكم بالتخيير ، و لكنه معلول لعدم مقدورية المعدوم فيكون فى رتبة الحكم بالتنجيز و من المعلوم أن البرائة متأخرة عن هذا العدم تأخر الحكم عن الموضوع ، فتتأخر البرائة عن التخيير ، و ذلك لما أشرنا من أن البيان من الأول بنظر العقل لا يكون الا ما كان متعلقاً بأمر مقدور ، لا أن عدم القدرة مسقطٌ للعلم عن البيانية فافهم .

هذا كله لو جُعل المدار العلم بنوع التكليف ، و لو جعل المدار العلم بجنس التكليف ، و قلنا بأن مجرى البرائة عدم العلم بالتكليف

(١) القائل هو الأستاذ الشيخ ضياء الدين العراقى (قده) .

مطلقا ترتفع الاشكالات كلها . الا على عدم جريان التخيير فـى دوران الامر بين المحذورين .

ولا يخفى أن المقصود من قولنا بجعل العلم و لو بالجنس جعله مقصوداً من القطع الواقع فى التقسيم بعد الالتفات فى مقابل الشـك و الظن ، لا جعله داخلا فى مجرى الأصول كما جعله بعض الاعاظم على ما فى تقريرات بحثه حيث قال : (و الأحسن أن يقال : ان الشك إمّا أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أو لا ؟ وعلى الثانى فإمّا أن لا يعلم بالتكليف أصلا ولو بجنسه أو إمّا أن يعلم . . . . الخ) لوضوح أن العلم جعـل فى قبال الشك و الظن فكيف يدخل بعد ذلك فى الشك ؟ ولا فـرق بين العلم التفصيلى و الاجمالى ، وكذا بين أحكام الاجمالى منـه مـع التفصيلى منه ، وكون الشك فى المكلف به ، و دوران الامر بين المحذورين من أفراد العلم الاجمالى لا ينافى ما ذكرنا ، لأنه فى موردهما لا أنـه مجريهما ، والمجرىٰ عبارة عن نفس الشك المقابل للعلم و الظن ، فتأمل .

ثم ان حصر الأصول فى الأربعة بعد حصر مجاريها عقلاً لدوران الأمر بين النفى و الاثبات لا بدّ و أن يكون بضميمة الاستقراء و إلّا لا يكون عقلياً محضاً .

ثم انه يستشكل فيه بوجود أصول أخرى فى الشكوك ، مثل أصالـة الاباحة و الحِلّ فى الأشياء و أصالة الحظر و الاباحة ، و اصالة الصحـة بأقسامها ، و أصل العدم ، و اصالة الطهارة الى غير ذلك ، و لكن لا يخفى أن غير أصالة الطهارة بعضها أمارات و دليلها دليل اجتهـادى ، و بعضها أصل جارٍ فى الشبهة الموضوعية ، و الكلام فى الشبهات الحكمية ،

و بعضها يرجع الى بعض الأصول الأربعة المبحوث عنها ، و أما أصالة الطهارة فى الشبهات الحكمية و ان كانت مسألة أصولية بناء على أنها عبارة عمّا لا يمكن اعطاء نتيجتها للمقلد ، لا أنّها عبارة عما لا يختص بباب دون باب الآ أنه يمكن الجواب عنه برجوعه الى البرائة ، لو قلنا بأن الطهارة و النجاسة مثل الاحكام الوضعية منتزعتان عن الأحكام التكليفية ، كما هو مذاق المصنف (قده) فيها مطلقاً ، أو قلنا بأن فى خصوص النجاسة كذلك ، أو هى عين الحكم التكليفى ، و هو وجوب الاجتناب كما هو مذاق الشهيد (قده) حيث ان مرجع الشك فى الطهارة و النجاسة فى وجوب الاجتناب وعدمه ، و أما إن قلنا بأنها ليست منتزعة عنها أو قلنا بانها و ان كانت كذلك الا أن خصوص النجاسة و الطهارة ليستا كذلك كما هو التحقيق ، حيث انهما من الموضوعات الخفيّة التى كشف عنها الشارع ، كما حقق فى محله ، فالجواب أن الكلام فى الاحكام التكليفيّة .

و لكن يمكن أن يقال بعدم اختصاص مجارى الاصول كلّها و احكامها بالأحكام التكليفية ، لوضوح جريان الاستصحاب بل البراءة و الاشتغال بالنسبة الى مثل الضمان ، و الجنابة ، وغيرهما من الاحكام الوضعيه ، بلا احتياج الى الحكم التكليفى .

(لا يقال) : هذا بناءاً على عدم انتزاع الوضع عن التكليف و هو خلاف مبنى المصنف (قده) .

(فانه يقال) : مضافاً الى أن الانتزاع مطلقاً خلاف التحقيق ، كما حقّق فى محّله ، انه ينقل الكلام بالنسبة الى غير المكلف كالصبى المميّز ،

حيث انه بناء على شرعية عباد ته يمكن ان يجرى الا ستصحاب فى الحكـم الوضعى و يترتب عليه صحة عمله ، و لا يمكن أن يلتزم بانتزاع الوضـع بالنسبة اليه من الحكم التكليفى غير الإلزامى الراجع اليه ، لوضوح أنـه لا معنى لاثبات الوضع مثل الشرطية ، بانتزاعه من الحكم غير الالزامى كما لا يخفى مع التأمل ·

ثم انه قد يقال : بلزوم تقييد مجرى الا ستصحاب بقيد اللحاظ كما هو فى اكثر نسخ المتن ، لانه يكون فى البين القول بعدم اعتبـار الا ستصحاب ، و القول بعدم جريانه فى الأحكام الكلية ، و القول بعـدم جريانه فى الشك فى المقتضي ، كما هو مختار المصنف (قده) فعند هؤلاء وجود الحالة السابقة ، كعدمها ، بخلاف ما اذا قيّد بلحاظها ففى مـورد عدم اللحاظ لا يكون معتبراً و لا يكون مخالفا لهذه الأقوال ، و لكـن لا يخفى أنه لا يتّم مع القول بعدم الاعتبار مطلقا ، حيث أن القائـل لا يقول باعتبار حجيته اصلا ، حتى يلزم تطبيق التقسيم مع قوله ·

و القول بأنه على فرض لحاظ الحالة السابقة من الشارع ، هـو يلتزم أيضا بحجيته ·

مـدفوع بأن التقسيم ليس بلحاظ التقدير و الفرض ، وإلا يجرى هذا الفرض إيجاباً و سلباً ، على جميع تقادير التقسيم ·

و قد يقال : بأن التقييد لأجل الاحتراز من جريانه فى الشـك فى المقتضى الذى هو مبنى المصنف (قده) ·

و فيه : أنه بناء عليه يلزم تقييد مجرى الاحتياط بعدم خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، وعدم كون الاطراف غير محصورة ، و أمثـال

ذلك ، فلابدّ أن نلتزم بأن التقسيم صورة مختصرة عن المسائل الأصولية المبحوث عنها ، و يكون فهرستاً اجمالياً عنها ، و من المعلوم أن الموضوع فى كلّ مسألة لا بد أن يكون مع قطع النظر عن المحمول ، كى يبحث عن اثباته و نفيه ، و التفصيل فى المسألة عند بعض مثل النفى و الاثبات ، فلا يكون قيد اللحاظ بهذا اللحاظ لازماً ، فافهم و اغتنم .

((قوله (قده): لا اشكال فى وجوب متابعة القطع و العمل عليه ما دام موجوداً لأنه بنفسه ... الخ))

قد يقال : بأن(١) البحث فى طريقيّة القطع التى هى من لوازمه الذاتيّة ، و هى كشفه عن الواقع و هى التى ليست قابلة لجعل الشارع نفياً و اثباتاً لأن الجعل التشريعى انما يتعلّق بما يكون تكوينه عين تشريعه ، لا ما يكون متكوّناً بنفسه ، و طريقية القطع تكون كذلك و يكون مثل زوجيّة الأربعة .

و لكن لا يخفى بعد التأمل ، ان هذا المطلب لا يكون قابلاً للبحث و أن يكون مورداً للنفى و الاثبات بين الأعلام ، حيث أنه من الضروريّات الأولية ، و إلّا لا يكون قطعاً مع أن الأخباريّين كلهم أنكروا فى موارد ، مما هو المبحوث عنه فى المقام ، و بعض الأصوليين فى أخرى ، فالمبحوث عنه هو وجوب العمل ، و الحجية التى تكون ملازمة له عند التحقيق. و هذا المعنى و ان كان أيضاً مسلّماً و لا يختصّ بقطع دون قطع ، الا أن انكار حجية بعض أفراده ، ليس إنكاراً للضرورى الذى لا يصدر من الجاهل فضلا عن الأعاظم و الاعلام ، و بالجملة ما هو المبحوث

(١) القائل هو بعض الاعاظم الميرزا النائينى (قده) .

عنه فى الظن هو المبحوث عنه فى القطع أى الحجيّة ، و وجوب العمـل ، غاية الأمر ، أحد هما جعلى بحكم الشرع ، و الآخر يحكم به العقل وغير قابل للجعل ، لأنه بعد ما يكون طريقاً بنفسه و هذه الطريقيّة ليسـت قابلة للنفى و الاثبات ، فالعقل يريه حجّة ، و يحكم بوجوب متابعته ، لأنـه يرى تحقّق موضوع الاطاعة ، كما انه يحكم به فى التكوينيّات بمناط نقـض الغرض و لو عند الأشعرى الذى لا يقول بالحسن و القبح ، و لعمـرى هذا المطلب واضح .

و العجب ، أنّه كيف اشتبه الامر ، على بعض الأعاظـم (قده) و جعل المبحوث عنه الحجية المرادفة للطريقية الذاتية التى تكون مثل زوجية الأربع ، هذا مع ان صدر كلام تقرير بحثه متهاتف لذيله ، حيـث أنه فى الأول يجعل المبحوث عنه ، وجوب العمل و وجوب متابعة القطع ، و فى الثانى يجعله طريقية القطع ، و اختلافهما ، مما لا يخفى .

و مما ذكرنا ، ظهر انه لا ينافى ما ذكرنا قول المصنف (قده) : (و ليس طريقيته قابلة لجعل الشارع إثباتاً و نفياً) حيث ان المقصود من هذه الطريقية و ان كان كشفه عن الواقع الا أن المراد أنه اذا كانـت هذه قابلة للجعل فلا يحكم العقل بحجيته و وجوب العمل على طبقـه الذى هو المدّعى ، لأنه حينئذٍ ينتظر حكم الشارع و جعله ، و بالجملة انّ علّة حكم العقل بالحجية ، و وجوب العمل ، طريقيّته الذاتية ، وعـدم قابليته للجعل و ما يحكم به العقل ، هو المبحوث عنه ، و الّا يلزم اتحاد الدليل و المدّعى ، و العلّة و المعلول فى كلام المصنف (قده) .

((قوله (قده) : و من هنا يعلم انّ اطلاق الحجّة عليه ... الخ))

اعلم ان الحجّة فى اصطلاح أهل الميزان ، عبارة عن الوسط الذى يتكرّر فى القضيتين لاثبات الأكبر للأصغر ، لأجل ربط بينه و بين الأكبر ، من جهة العلية و المعلولية ، أو من جهة التلازم ، و فى اصطلاح الاصوليّين فى باب الأدلة ، عبارة عن الوسط الذى يثبت حكم متعلقه شرعاً ، كما فى المتن .

اذا عرفت هذا ، فلا يخفى عليك أن القطع الطريقى الذى كان محل الكلام ، لا يطلق عليه الحجة ، لا فى اصطلاح أهل الميزان ، و لا فى اصطلاح الاصوليين ، حيث انه لا يصير وسطاً ، ولا يكرّر فى القضيتين ، لأن المفروض ان الحكم مرتّب على نفس الواقع ، فيقال : هذا خمر ، و كلّ خمر يجب الاجتناب عنه ، و هذا بخلاف الظن فانه يطلق عليه الحجة فى الاصطلاحين ، حيث انه يتكرّر فى القضيتين لإثبات الأكبر للأصغر ، و لإثبات حكم متعلقه عليه ، و هو وجوب الاجتناب المترتب على الخمر الذى صار متعلقاً للظن .

هذا و لكن قد يقال : (١) بأنه لا يكون حجة منطقياً ، حيث انه لا ربط بينه و بين الأكبر ، لان الظنّ إمّا متعلق بالموضوع ، و إمّا متعلق بالحكم ، فاذا تعلق بالموضوع مثل الخمر ، فلا يكون ربط بين الظن بالخمرية و الخمر الواقعى أصلا ، لإمكان تخلّفه عنه ، و اذا تعلق بالحكم فلا يكون وجوب الاجتناب مرتباً على الظن بالوجوب ، الا على التصويب ، بل مرتب على موضوعه الواقعى لو كان ، و الا فلا وجوب أصلا ، فما يقال : هذا مظنون الخمرية و كل مظنون الخمرية يجب الأجتناب عنه ، فهذا

(١) القائل هو بعض الاعاظم الميرزا النائينى (قده) .

يجب الاجتناب عنه ، قياس صورىّ أشبه بالمغالطة فراجع تقريرات بحثـه (قدس سره) .

ولا يخفى بعد التأمل أن المقصود فى اصطلاح الاصولى ،اثبات المتعلّق شرعاً اثبات حكم مماثل للحكم الذى رتّب على الواقع، ولذا قال المصنف : ان الحجة فى باب الأدلة ما كان وسطاً لثبوت حكم متعلّقـه شرعاً فلابد ، أن تتشكل القضيه بهذا النحو، بأن يقال : هذا مظنون الخمرية ، وكلّ مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ، فالأكبر هو وجـوب الاجتناب ولا بد أن يكون بينه و بين مظنون الخمرية ربط ، و هو موجـود بالتلازم ، و ليس الأكبر الخمرية لما قلنا : بأن المقصود من اثباته تنزيلا اثبات آثاره ، بل قدعرفت فى كلام المصنف، أنه ما عبّر الا باثبات أحكـام متعلقه ، ولا معنى لأن يقال : كلّ مظنون الخمرية خمر و لو تعبّداً الّا مما ذكرنا ، حيث ان معنى تعبديّته ، وجوب الاجتناب عنه .

فان قلت: الوجوب الشرعى ، ما رتب الّا على الخمر الواقعى ، ولا حكم ظاهراً ، حيث انه لو لم يصادف الواقع لا يكون شئ أصلا كمـا هـو الحال فى القطع و الظن المتعلّق بالأحكام .

قلت : اما أولا الحكم الظاهرى ، ليس منكراً عند الجميع غايـة الامر ، أن يجاب عن الاشكالات الواردة على الجمع بينه و بيـن الحكم الواقعى ، كما أجيب عنها ، و سيأتى بيانها انشاء الله .

و أما ثانيا ـ فانا و ان بيّنا بانه لا يكون حكما تكليفيا مجعـولا فى مورد الامارات لكن لا بد أن نلتزم بانه جعل الشارع فى موارد هـا شيئا ، بناء على اعتبارها كما هو المفروض بحيث يكون رافعاً لموضـوع

البرائة و الّا يكون أدلة اعتبارها بأسرها من أصلها لغواً ، سواء كان ذلك الشئ الحجية أو منجّزية الاحتمال ، و لا أقل من ايجاب الاحتياط ، و اذا كان الامر كذلك فلا محالة يكون الظن وسطاً لاثبات ذلك على الاصغر ، و إلّا لا يترتب لزوم الترك على المظنون بل يكون مجرى البرائة ، و ليس مراد المصنف (قده) من وجوب الاجتناب فى قوله و كل مظنون الخمرية يجب الاجتناب عنه ، وجوب الاجتناب الشرعى حتى على مذاق من لا يقول بالحكم الظاهرى الشرعى ، بل المقصود الوظيفة الظاهرية ، سواء كان وجوباً شرعياً أو عقلياً من آثار الحجية المجعولة أو غير ذلك ، كما هو المراد من وجوب الاجتناب فى أطراف الشبهة المحصورة و مما ينادي بذلك و أنه ليس عناية المصنف (قده) فى بيان كون الظن وسطاً لخصوص الوجوب الشرعى بالمعنى الذى قابل للانكار أنه (قده) بالاصالة فى مقام صحة اطلاق الحجة عليه و صيرورته وسطاً ، و هذا هو المدّعى ، و إ ّلا فوجوب العمل بفتوى المفتى للعامى لا يكون شرعياً بل هو عقلى ، مع انه أحد أمثلة المصنف (قده) .

و العجب من هذا المستشكل (قده) مع أنه من أعاظم الأعلام كيف غفل عن أصل المطلب و نظر الى صوره كلام المصنف فى المثال المتقدم ((شكر الله مساعيهم جميعاً)) .

ثم انه لشيخنا الاستاذ (قده) بيانات فى هذا المقام لا داعى لتطويل الكلام بتقريرها و البحث عن تماميتها أو عدمها ، و انما نذكر اشكالا منها كان (قده) يورد ها أخيراً على كون الظن وسطاً و هو ا ّن

التنزيل فى باب الظن إما بملاحظة نفسه ، و إمّا بملاحظه مؤداه والمظنون فان كان بملاحظة المؤدى و المظنون ، كما قاله بعض المحققين (قده) فلا يكون الظن الا طريقاً اليه ، و يكون النظر اليه نظراً آلياً غير استقلالى فلا يكون الظن موضوعاً لوجوب الامتثال ، و انما رتّب على المظنون ، نعم يمكن أن يذكر فى القضيتين بهذا اللحاظ و لكن القطع الطريقى ايضا يمكن ان يذكر بهذا اللحاظ ، و يقال : هذا مقطوع الخمرية ، و كل مقطوع الخمرية يجب الاجتناب عنه ، و ان كان بملاحظة الظن و تتميم الكشف كما هو مبنى المصنف (قده) فليس معنى جعل الظنّ بمنزلة العلم الا انه خمر ففى كلا الصورتين لا تكون الصغرى الا: هذا خمر ، لا أنه مظنون الخمرية ، غاية الأمر فى أحدهما واقعى و فى الآخر تعبدى .

أقول : هذا الاشكال ، أى عدم صيرورة الظن وسطاً حقيقة يتم بناء على كون التنزيل ناظراً الى تنزيل المؤدى حيث انه حينئذٍ الظن المذكور فى القضيتين ما لُوحِظَ إلّا آلياً ، و هذا هو السرّ فى عدم كونه وسطاً و اما بناء على تتميم الكشف فيصير وسطاً .

و قولك : بأن الصغرى: هذا خمر ، تعبدى .

مدفوع بأن الصغرى لابدّ و أن تكون وجدانية فلابد بناء على تتميم الكشف الذى حسب الفرض رتب الحكم على الظن ، أن يقال : هذا مظنون الخمرية ، حتى يكون وجدانية .

و القول : بأن الخمر التعبدى أيضاً وجدانى حيث انه اعتبره الشارع و عبّدنا به .

مدفوع بأنه حينئذ أخذ الكبرى فى الصغرى ، لأن معنى تعبدّيته

وجوب الاجتناب عنه الذى هو المدعى(١)، فما ذهب المصنف (قده) على مبناه فى غاية المتانة .

((قوله (قده): و حينئذ فالعلم يكون وسطاً لثبوت ذلك ... الخ))

لا يخفى أن ما ذكر من عدم اطلاق الحجة على القطع كاطلاقه على الظن، وعدم صيرورته وسطاً، انما يكون فى القطع الطريقى المحض، واما اذا أخذ موضوعاً للحكم الشرعى، بمعنى ان الحكم الشرعى، ما كان مرتباً على نفس الموضوع الخارجى، بل كان للعلم بالموضوع دخل فى ترتّب الحكم، فاطلاق الحجة عليه باصطلاح المنطقى فى غاية الوضوح، لانه يكون وسطاً، بينه و بين الاكبر، ربط ثبوتى، حيث ان الموضوع أمّا علة للحكم و إمّا بمنزلة العلة، و لا ينفكّ عن الحكم فيكون بينهما ملازمة .

ثم لا يخفى: أن دخل القطع فى الموضوع تارة يكون من جهة طريقيته الى الواقع و متعلقه، و أخرى من جهة انه من الصفات الخاصّة القائمة بالنفس، و ذلك لأن القطع حيث كان من الأعراض القائمة

(١) مع انه ليس معنى تنزيل الظن منزلة العلم أنه خمر تعبداً بل معناه وجوب العمل به كالعلم أو كونه حجة، و معنى الخمر التعبدى و ان كان وجوب ترتيب الآثار الا أن لسان التنزيل يختلف، و الاختلاف فى اللسان يؤثر فى مثل المقام و كم فرق بين أن يقال زيد أسد أو يقال زيد كالاسد و ان كان نتيجتهما فى المعنى واحداً . منه عفى عنه .

بالنفس ، لكن كان ذا اضافة الى الغير ، من جهة كشفه عن المقطـوع ، و لذا يقال : ان العلم نور فى نفسه و منوّر لغيره ، فيمكن ان يكـــون المصلحة الداعية للحكم فى نفس القطع من حيث وجوده بذاته ، و يمكن أن يكون من جهة كشفه عن الواقع ، و فى كل واحد منهما يمكن أن يكون تمام الموضوع أو جزئه ، بمعنى ان المصلحة ، تارة يكون فى نفس القطـع بالخمرية و يكون الحكم مرتباً عليه و لو لم يصادف الخمريّة الواقعية ،وأخرى يكون الحكم على القطع و الواقع بحيث اذا تحقّق كلاهما يرتب الحكـم ، فالاقسام أربعة ، لكن قد يستشكل فى واحدٍ منها و هو كونه تمـــام الموضوع على وجه الطريقية ، حيث ان أخذه تمام الموضوع يقتضى عـــدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجوه ، و أخذه على وجه الطريقية يقتضى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة ، و يكون النظر فى الحقيقة الى المنكشف بالقطع ، كما هو الشأن فى كل طريق ، حيث ان لحاظه طريقاً يكون فى الحقيقة لحاظ ذى الطريق و لحاظ القطع كذلك ينافى أخـذه تمام الموضوع .

و لكن لا يخفى أن هذا الاشكال على تقدير تماميته لا يختص بكونه تمام الموضوع بل يتوجه فيما اذا أخذ جزءاً للموضوع على وجه الطريقية ، حيث ان اختلاف اللحاظين أيضا يلزم ، لوضوح أن أخذه جزءاً للموضوع يلزم كونه ملحوظا بالنظر الاستقلالى و كونه طريقا لمتعلقه ، يلزم اللحاظ الآلى ، و لا يخفى أنه بناء على ذلك لابدّ أن يحمل العلم و القطـــع فى جميع الموارد المأخوذة فيها موضوعا للحكم على الصفتية ، مع انـــه لا يمكن الالتزام فى أبواب الفقه حيث أنه قلما مورد كان العلم مأخـــوذاً

على نحو الصفتية ، بل الغالب لو لا الكل مأخوذ على نحو الطريقية ، و لذا يرتب عليه آثار العلم الطريقى من قيام الامارة مقامه وغيره .

و لكن التحقيق ان الاشكال من أصله غير وارد و أنه اذا كان قطع المكلف و مقطوعه كلاهما موضوعاً للتكليف لا مانع للحاكم من لحاظ قطعه و متعلق قطعه و جعلهما موضوعا لحكمه ، بلا لزوم اجتماع لحاظين أصلا. وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمات :

الأولى ـ ان القاطع و ان كان فى اللحاظ الأول لا يرى الا نفس المقطوع و المتعلق ، لا يتوجه الى قطعه حيث أن لحاظه بالنسبة اليه آلي ، الا أنه يمكن ان يتوجّه اليه ثانياً ، استقلالا فى النظر الثانى ، و لذا يحرز الموضوع فى مقام امتثال الحكم الذى رتّب على العلم الموضوعى والا لما أمكن الامتثال فى هذا الباب اصلا .

الثانية ـ أن القاطع اذا توجه الى قطعه فى النظر الثانى يكون لحاظه الى القطع والمقطوع استقلالياً غاية الامر ، انه يكون قطعه مضافاً الى مقطوعه ، و هذا غير كون احدهما آلياً و الآخر استقلالياً ، بل يكون لحاظه القطع و المقطوع فى هذا النظر كلحاظ غلام زيد فى كون احدهما أضيف الى الآخر .

الثالثة ـ ان الحاكم المتوجه الى قطع المكلف و مقطوعه ، يكون لحاظه اليهما كلحاظ الثانى لنفس المكلف ، فى كونه وارداً على القطع و المقطوع بالنظر الاستقلالى ، غاية الامر بنحو الاضافة .

اذا عرفت هذه المقدمات فنقول بأن الحاكم تارة يذكر فى بيان موضوع الحكم نفس لفظ القطع فقط فحينئذ اذا كان القطع ملحوظا على

وجه الطريقية لا يكون لحاظه الى القطع الآ آلياً فاذا فرض أنـه هـو الموضوع يكون منافيا له ، وأما اذا ذكر فى بيان الموضوع ، القطـع و مقطوعه لا يكون لحاظه اليهما الا كلحاظ الثانى للمكلف و يكون كلاهمـا ملحوظين باللحاظ الاستقلالى ، و من الواضح أنه ليس مورد فى القطع الموضوعى بأقسامه ، ما لم يكن كلاهما مذكورين .

و منه ظهر أنه لا يرتبط المقام بتنزيل الشارع ، الظن منزلة القطع اللازم منه تعدد اللحاظين ، بناء على كونه فى مقام تنزيل القطع الطريقى و الموضوعى ، كما قيل ، حيث ان الموضوع هناك العنوان الكلى من القطع و الظن ، فلابد فى كليهما اما من لحاظ ظن المكلف و قطعه أو لحـاظ مقطوعه و مظنونه ، لا يمكن الجمع بينهما فى لفظ واحد ، و هذا غيـر الموارد الجزئية التى ذكر فى كل واحد القطع و متعلقه ، وعدم التفرقه بينهما صار منشأ الاشتباه و الاشكال ، فافهم و اغتنم .

هذا كله فى القطع المتعلق بالموضوع ، وأما القطع المتعلـق بالحكم ، فيمكن أن يؤخذ لحكم آخر ، كأن يقال : اذا علمت بوجوب صلاة الجمعه ، يجب عليك التصدّق ، و اما أخذه فى نفس ذلك الحكم ، فربما يكون من الممتنعات البديهيّة أو قريباً منها ، للزوم الدور المصرّح بـه العلامة (قده) و كثير ممـن تأخر عنه ، و لكن قد يقال : بأن تقييد الحكم فى مقام الخطاب و الانشاء و الجعل ، و ان كان يلزم فيه الدور ، كما ان الاطلاق اللحاظى فى مقام الجعل و التشريع بالنسبة الى مثل العلـم بالحكم ، مما لا يتأتّى الا بعد الحكم و يكون من الانقسامات اللاحقة له ، غير معقول ، لأن امكان الاطلاق ، فرع امكان التقييد ، فلا يكون الاحكـام

فى مقام التشريع و الخطاب ، مطلقة ولا مقيّدة ، بل مهملة ، و لكن لمّا لم يمكن ان يكون بحسب الملاك مهملة ، لأن الغرض الداعى الى جعل الحكم إمّا أن يكون فى حالتى العلم و الجهل ، و إمّا ان يختص بحال العلم فلا محاله يكون بحسب الملاك أمّا مطلقة أو مقيّده و لا بد من احراز هذا الاطلاق و التقييد من دليل آخر يسمى بمتمّم الجعل ، و مقتضى الأخبار و دعوى الضرورة و الاجماع أنها بحسب الملاك مطلقة غير مختصّة بخصوص العالمين ، لكنها قابلة للتخصيص ، و قد خصّص فى بعض الموارد مثل الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام ، حيث ان المعذوريّة وعدم وجوب الاعادة و لو فى صورة التقصير يكشف عن اختصاص الحكم بصورة العلم به ، فيمكن كون العلم بالحكم دخيلا فى نفس الحكم لكن بنتيجة التقييد ، و اذا كان تقييده بنفس العلم ممكناً يمكن تقييده بعلم خاصّ كما فى باب القياس ، و لذا ردّ الامام عليه السلام أبان بن تغلب عن ما علم من أن قطع أربع أصابع المرئة يوجب أربعين إبلاً قياساً على الثلاثين للثلاثة و العشرين للاثنين و العشرة للواحد وعلى هذا يمكن تصحيح مقالة الأخباريين من أن الحكم المستفاد من غير الأدلة النقلية عن المعصومين ، لا اعتبار به ، ففى جميع هذه الموارد يكون فى الحقيقة تضييق فى ناحية المعلوم ، لانه خالٍ من الملاك ، لا تضييق فى ناحية العلم ، انتهى .

و لكن التحقيق عدم صحة هذا المقال ، و يمكن الخدشة فى جهات منه :

أما أولا : فلأنّ المراد من الاطلاق فى مدلولات الخطابات ، ان كان

هو الاطلاق . اللحاظى ، فيتّم المطلب ، و لكن المحقق فى محلّه أنّـه ليس معنى الاطلاق الذى مدلول اللفظ فى الخطابات و لو بضميمـة مقدّمات الحكمه ، هو هذا المعنى ، بل المقصود ، هو الذات المجرّدة أى ما هو مصداق للمجرد لا يفيد التجرد ، و ليس هذا معنى اللابشـرط المقسمى كما توهم ، و بيانه موكول الى محلّه ، و قد حقق فيه ، و مـن المعلوم أنه ينطبق ذات المكلف المعبر عنه غالبا فى القرآن المجيـد بالمؤمن على العالم و الجاهل ، مع أنه يلزم أن لا يجوز التمسـك باطلاقات الخطابات لأحد و لا لأحد ، لأن كل واحد من الاشخاص اما عالم بالحكم و اما جاهل ، و المفروض أن كلا الحالين خارجان عن مدلول اللفظ و لا يكون الخطاب مطلقاً بالنسبة اليهما بل يلزم لغويّة الخطابات بأسرها و لا تكون هذه المهملات بحكم الجزئيات لأنه كلما فرض من أحد امّا أن يكون عالما و امّا أن يكون جاهلا .

و أما ثانيا : فكما لا يمكن أن يكون نفس الحكم مقيداً بالعلم به ففى صورة العلم كذلك لا يمكن أن يكون ملاكه مقيداً به ، حيث ان مرتبة الملاك و هو العلّة ، سابقة عن الحكم ، و العلم بالحكم فى المرتبة اللاحقة عليه ، فكيف يمكن أن يكون تحقق ملاك الحكم مقيداً بالعلم به أو فى حال العلم به ؟ بمعنى أنه لا يتحقق الا عند تحقق العلم بالحكم ، مع أنه لا بـدّ و أن يكون قبل تحققه .

و لعمرى هذا واضح ، و العجب أنه كيف صار الغفلة عنه و التزم بعض الأعاظم (قده) بصحة تقييد ملاك الحكم بالعلم بالحكم ، و قد زعم عدة أنه تأسيس جديد .

و ثالثا ـ أن الموارد التى زعم أنها من هذا الباب لم تكن كذلك أما عدم وجوب الاعادة فى الجهر و الاخفات و القصر و الاتمام ،فيمكن أن يكون من جهة عدم امكان تدارك ما فات من مصلحة صلاة القصر بعد احراز مقدار منها الموجود فى التمام حال الجهل ، لا مطلقا حتى يلزم التخيير بينهما فى حال الاختيار و الالتفات ، و أما رد ع الامام(ع)أبان بن تغلب ، فلا يكون الا من جهة أن القياس يوجب محق الدين وعدم اصابته للواقع و أن خطائه اكثرمن صوابه ،و أن اعتقاده لزوم أربعين إبلاً لقطع أربع أصابع المرئة لا يكون إلا جهلا مركباً و أنه غير مطابق لحكم الله ، لا أنه من جهة أن تعلق العلم القياسى به ، يوجب أن لا يكون فى حقه ثابتاً ، كيف مع أن حكم الله الواقعى بأى طريق ، كان ثابتاً فى حق المكلف ، لا يكون الا فى عشرين من الابل ، فلا يرتبط الحديث و ردعه(ع) بالمقام و أن العلم بالحكم من سبب خاصّ مانع عن ثبوته واقعاً و هذا أعجب مما تقدّم منه (قده) .

فـي بيان قيـام الامارات مقـام القطـع

((قوله (قده) : ثمّ من خواص القطع الطريقي الذي هو طريق الى الواقع قيام الامارات و بعض الأصول العملية مقامه)) .

اعلم أنه قد اختلف في قيام الامارات و بعض الأصول مقام القطع، فبعض خصّه بقيامها مقام القطع الطريقي المحض ، و ربما بعض يعمّـه بالنسبة الى جميع أقسامه حتى القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفة الخاصة و ان لم نجد في الاحكام ما كان موضوعه كذلك و ان كـان المصنف (قده) يقول : (اذا فرضنا أنّ يلزم حفظ الركعتين الاوليين من الرباعيات ركعات الثنائية و الثلاثية فلا يقوم مقامه الامارات و لا أصالة عدم الاكثر) .

و لا يخفى أنه و لو لم يكن الحفظ على نحو الصفتيه مأخوذاً فيها لا يجرى أصالة عدم الاكثر لما حقق في محله و قد بيّنا في رسالة ازاحة الشبهات في الشك في الركعات من أنها من الاصول المثبتة حيث ان أصالة عدم الركعة المشكوكة مفاد ليس التامة ، و الأثر مثل وجوب التشهد أو القيام من آثار مفاد كان الناقصه ، لأنها بعد إحراز ثانوية الموجود أو ثالثيّته أو رابعيته و لذا ربما كان بناء الخاصه بحسب أمر الامام (ع) عدم البناء على الأقل خلافاً للعامة لا من جهة التعبد وكون الامر بالبناء على الاكثر من باب تخصيص دليل الاستصحاب فتأمل جيداً .

و بعض يقول بقيامها مقام القطع الطريقى و مقام القطع الموضوعى ، اذا أخذ على وجه الطريقيّة الى متعلقه ، وعليه أكثر المحققين ، و هوالتحقيق و انما الكلام فى وجهه ، و منع الخراسانى (قده) عن ذلك بلزوم الجمع بين اللحاظين الاستقلالي و الآلي فى استعمال واحد بالنسبة الى كلمة واحدة ، حيث انه لو كان فى مقام تنزيل الظن منزلة القطع الطريقى يلزم أن يكون نظره فى لفظة الظن و القطع نظراً آلياً الى المقطوع و المظنون ، و ان كان فى مقام تنزيله منزلة القطع الموضوعى ، لابدّ وأن يكون نظراً استقلالياً ، و ردّه بعض الأعاظم (قده) بأن هذا المحذور بناء على كون لسان دليل الاعتبار ، جعل المؤدّى ، و هو لا معنى له الاّ على التصويب ، حيث أنه لا معنى لكون مفاد الامارة و الأصل حكماً ظاهرياً الا كونه مثبتاً للواقع عند الجهل ، و الحكم بأن مؤدّاها هو الواقع ، لمكان كونها محرزة له ، و ليس هناك حكم آخر وراء الواقع يسمى بالحكم الظاهرى ، و حكومتها على الواقعيات حكومة ظاهريه لا حكومة واقعية بأن يوسّع حقيقة موضوع الواقع ، بأن يصير و يكون للحكم حقيقة فردان ، مثل (الطواف بالبيت صلاة) و انما أعطيت الأمارة من طرف الشارع الطريقية ، و بعض الأصول ، الجرى العملى على طبق الطريق ، حيث لا طريقية له أصلاً ، و انما موضوعه الشك ، و لكن لا يخفى بعد التأمل أن هذا لا يتمّ به المطلب ، لعدم تماميته فى أصله ، بحيث يفيد عدم مجعولية شئ خالٍ عن التنزيل و شؤنه أما بالنسبة الى الأمارات فالوسطية و الطريقية مما لا نتصوره لأن المقصود ان كان طريقيته الناقصة فهى موجودة فيها تكويناً ، و ليست قابلة للجعل أبداً ، و ان كان المقصود

جعلها علماً كما هو المصرّح فى كلامه ، فيسأل هل هو علم حقيقى فهو مع أنه لا يلتزم به الخصم ، تصرف تكوينى لا تشريعى الذى هو محل البحث ، أو علم تنزيلى او ما هو مثل العلم عند الشارع فنقول : نحن نلتزم بذلك أيضا ، و لكن من الواضح أن التنزيل لا بد و أن يكون بملاحظة الآثار فبملاحظة أى أثر نزّل الظن منزلة العلم ؟ و لا أثر له الا الحجية أو وجوب العمل أو منجزية الواقع ، و المفروض فى كلامه (قده) ان المنجزية من آثار المجعول و ليس هو المجعول بنفسه فيتعين أحد الأوليين (نعم) بناء على الاول منهما ربما لا يلتزم بأن الوجوب وجوب حقيقى بمعنى أنه إلزام على كل حال ، حتى يلزم التصويب أو الأشكالات الواردة فى مقام الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ، كما سيجئ مفصلا ، ان شاء الله .

و بالجملة ما أفاده (قده) من أنه لا يتصور حكماً ظاهرياً ، ولا يكون المجعول الا الطريقية ، مدفوع ، بأنه لا يتصور معنى لجعل نفس الطريقية ، و لا بد أن يكون فى البين شئ غيرها يسمونه الأصحاب حكماً ظاهرياً ، و مما ذكرنا ظهر أنه لا يتم المطلب بأن المجعول هو المحرزية و المثبتية و الطريقية ، و بنفس مجعولية هذه الأمور يحرز المتعلّق بماله من الأحكام ، سواء كان الحكم راجعاً الى المحرز أو نفس الاحراز ، وذلك لما عرفت من أن نفس المحرز به ، غير قابل للجعل و لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الا أن يكون المراد من العلم المذكور فى القضية ما هو أعم من الظن و هو خلاف ظاهر لفظه ، و لذا لا يكتفى به هو بنفسه فى مقام الجواب عن الاشكال الوارد عليه ، بأنه و لو كان مفادها المحرزية

لكنّه لابدّ و أن يكون المحرز وجدانياً بحسب ظاهر الدليل المأخوذ فيه العلم موضوعاً ، و أتى بجوابين آخرين ، مع أن هذا يرجع فى الحقيقة الى الحكومة الواقعية المفروض فى كلامه ، أن المقام ليس منها ، فافهم .

و أما بالنسبة الى الأصول فالجرى العملى الذى التزم به فيها ، فلابدّ و أن يكون متعلقاً للتكليف أعطى من الشارع ، بمعنى أنه أوجب الشارع الجرى العملى بالنسبة اليها و الا فلا معنى لأن يقال : ان فيها الجرى العملى و من المعلوم ان الوجوب المتعلق بالجرى العملى لا يكون الا حكماً ظاهرياً وراء الحكم الواقعى ، غاية الامر ، لابد أن يجمع بينهما بأحد الوجوه الآتية فاذا عرفت ما ذكرنا ، فلا يخفى أن التنزيل فى الامارات الذى لابد منها ، كما حققنا و وجوب الجرى العملى فى الاصول اما أن يكون بملاحظة آثار اليقين و أحكامه و إمّا أن يكون بملاحظة آثار المتيقن و أحكامه ، و لا يمكن الجمع بينهما فى لحاظ واحد فلا مناص فى مقام قيامها مقام القطع بكلا القسمين الا بالالتزام بما أفاده شيخنا الأستاد أعلى الله مقامه ، و بيانه يتوقف على بيان مقدمتين :

الأولى ـ أن التحقيق كما هو مبنى المصنف ، أن لسان دليل الأعتبار فى الأمارات و نفس مثل دليل الاستصحاب ، تنزيل الظن منزلة القطع لا المظنون منزلة المقطوع بمعنى أنه رتّب أحكام القطع على الظن .

الثانية ـ آثار اليقين قسمان : قسم ، يكون مرتباً على نفس اليقين ، و قسم ، يكون مرتباً على المتيقن ، لأن ترتيب الأثر على المتيقن لا يكون الا من قبل اليقين ، و لا يتحقق الا بعد تحققه فيستند اليه استناد المعلول الى الشرط ، كما أن استناده الى نفس المتيقن ، استناد الحكم

الى موضوعه ، و المعلول الى مقتضيه وعلته ، كما هو الحال فى استناد آثار اليقين اليه ، فاذا قال : الظن بمنزلة القطع فى مطلق الآثار ، أو قال: رتّب آثار القطع على الظنّ يشمل كلا القسمين بلا لزوم محذور اجتماع اللحاظين و لا محذور آخر فى البين . فان قلت : ان مقتضى ذلك أنه يرتّب عليه الأثر المرتب على القطع بنحو الاضافه الخاصه . قلت : من طرف القطع لا مانع من الشمول ، لكن من طرف الظن لا شمول للتنزيل لان فى باب الظن ، النظر فى تتميم كونه و هو ينافى الصفتية فافهم .

ثم ان التكلّم فى الظن و أقسامه و ان الأمارات الأخر و بعض الأصول مثل الاستصحاب يقوم مقام أى قسم منها تطويل بلا طائل بعد ما لم يكن فى أبواب الفقه الأحكام معلقة عليها الا على قسم منها و هو الظن الذى أخذ على وجه الطريقية .

((قوله (قده): لكن الكلام فى أن قطعه هذا هل هو حجة عليه من الشارع و ان كان مخالفاً ...))

اعلم أن الكلام فى حرمة التجرى الذى هو محل البحث فى المقام تارة بحسب حكم العقل و أنه هل يحكم العقل بحرمته أو لا ؟ و أخرى بحسب حكم الشرع لإمكان أن يكون من المحرمات الشرعية و ان لم يكن بحكم العقل حراماً ، كما ان العكس أيضاً ممكن ، نعم اذا حكم بحرمته العقل فحكم الشرع ، على تقدير وروده ، يكون ارشادياً لما سيجئ من أنه فى كل مورد ثبت حكم العقل فيه بحيث يرتب عليه الثواب أو العقاب ، لا يكون حكم الشرع بالنسبة اليه الا إرشاداً .

و لا يتوهم أنه اذا كان من المحرّمات الشرعية فيكون عصياناً ويخرج

عن كونه تجرّياً لوضوح أن اطلاق التجرى عليه باعتبار ارتكاب ما يعتقد أنه حرام واقعى ، و الحال أنه ليس كذلك و يكون مخطئاً فى الاعتقاد ،و لا مانع من تعلق النهى الشرعى بهذا العنوان فافهم .

أما الكلام فى المقام الأول فلابد من البحث من جهات :

الأولى ـ أن التجرى من جهة كشفه عن سوء السريرة و خبث الباطن ، هل يكون حراماً أو لا ؟

الثانية ـ أن العزم على العصيان الذى ظرف تحققه بعد خبث الباطن ، حيث انه بمنزلة معلوله ، هل هو حرام أو لا ؟

الثالثة ـ هل يصير الفعل المتجرّى به حراماً لأجل التجرى من جهة انقلابه عما هو عليه ، أو من جهة أخرى أو لا ؟

أما الجهة الأولى : فقد أتى المصنف (قده) بأقصى ما يمكن أن يحقق و أنه من هذه الجهة لا يوجب الا استحقاق المذمة على الفاعل و هو غير ملازم لاستحقاق العقاب ، حيث ان حكم العقل و العقلاء باستحقاق العقاب فيما اذا كان الذم و اللوم على الفعل ، لا على الفاعل .

و أما الجهة الثانية : فقد ذهب بعض المحققين الى حرمته بل يلتزم بأن استحقاق العقاب فى باب العصيان أيضاً من جهة العزم على المخالفة و العصيان .

و فيه مع أنه خلاف ما تقتضيه الأخبار المستفيضة على أنه ليس بحرام كما سيجئ ان شاء الله فى المقام الثانى ، أنه لا شاهد عليه من العقل و لا من العقلاء ، و أن العبد بمجرد العزم على مخالفة المولى

بلا أن يصدر عنه فعل فى الخارج ، لا يحكم باستحقاقه للعقاب بل يذمّون من عاقب عبداً بمجرد ذلك .

ثم أن ظاهر عبارته (قده) أنه جعل العزم موجباً و موضوعاً للعقاب من جهة أنه ينطبق عليه عنوان هتك المولى .

و فيه : مع قطع النظر عن عدم صدق عنوان الهتك على مجرّد القصد و العزم ، يلزم أن يلتزم بحرمة الفعل الصادر عن العزم لأنه ايضا يكون هتكاً مسلماً ، و سيجئ زيادة توضيح لذلك ان شاء الله .

و أما الجهة الثالثة ـ فلا يخفى أن الفعل بعنوانه الأولي وان لم يكن ينقلب عمّا هو عليه من الحسن و القبح و المحبوبية و المبغوضية ، ضرورة عدم انقلاب شرب الماء و قتل الولد عمّا هما عليه من الجهات المذكورة ، الا أنه لا ينافى ذلك طروّ عنوان عليه ، يكون حكم هذا العنوان الطارى غير ما حكم على ذات الفعل بالعنوان الأوّلي كما هو الحال فى طروّ مثل عنوان التعظيم و التوهين على القيام حيث ان ذاته لا يكون فيه حسن و لا قبح و يكون كشرب الماء و لكن اذا انطبق عليه عنوان التعظيم يصير حراماً أو واجباً و من المعلوم أن عنوان التقابل للمولى ، بعنوان المخالفة و الطغيان ، يكون من العناوين القبيحه عند العقل و العقلاء و هو كما أشرنا لا ينطبق على نفس العزم ، بل ينطبق على الفعل الصادر عنه ، فيكون حال شرب الماء فى المقام ، حال القيام فى التعظيم و التوهين ، فحينئذ يصحّ أن يقال : ان شرب الماء باعتبار أنه صار دخيلا فى عنوان التجرى ، يكون حراماً بحرمته ، و لو قيل : بأنه مقدمة للتجرى ، كما أن القيام مقدمة للتعظيم فتطرأ عليه الحرمة الغيريه ، مع

أنه يمكن أن يقال ببقاء شرب الماء على ما هو عليه من حكم عنوانه الأوّلى من عدم المبغوضيّة و القبح ، و لكن باعتبار طروّ عنوان التجرّى عليه يصير قبيحاً و حراماً ، و اشكال اجتماع المتضادّين يرتفع بما يرتفع به اشكال لزومه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى ببعض الوجوه .

و ممّا ذكرنا ظهر أنه ليس المقصود من الانقلاب ، كون مجرّد طروّ القطع على الشئ موجباً للانقلاب ، حتى يورد عليه بوضوح فساده كما فى كلمات بعض المحققين (قده) و تقريرات بحث الأعاظم (قده) .

ثم لا يخفى أنه بعد ما يكون عنوان التجرى مما ينطبق على الفعل الخارجى ، فلا اشكال فى أنّه ما دام كان مشغولا بالفعل من المقدمات أو ذيها يكون متجرّياً و يفعل حراماً ، بناءعلى الحرمة ، فيختلف بالطول و القصر كاختلاف الخطّ فيهما ، و التحقيق أن التجرّى يكون حراماً من هذه الجهة لوضوح أنه هتك على المولى و طغيان بالنسبة اليه ، و وضوح حرمة الهتك و الطغيان بالنسبة اليه .

ثم اعلم أنه لا مانع من كون الفعل بعنوان التجرّى حراماً ، من جهة عدم الالتفات الى كون الفعل ممّا يقطع بحرمته غالباً ، كما فى كلمات بعض المحققين (قده) حيث انه لا يوجب عدم ترتب العقاب عليه ، فى غير الغالب مع أنه لا يلزم الألتفات الى عنوان أنه مقطوع الحرمة ، أو إلى عنوان التجرى فى ترتّب العقاب بل يكفى الالتفات الى نفس التقابل للمولى و الطغيان عليه ، و هما مما يلتفت اليهما فى هذه الحالة ، بل لا يحتاج الى الالتفات اليهما أيضاً ، حيث ان تحقق العناوين على ثلاثة أقسام :

أحدها ـ أنه لا يتوقف حصوله على قصد و ارادة و انما يتوقف صدوره الأختيارى منه عليهما ، كالضرب ·

الثانى ـ يتوقّف حصوله على قصد عنوانه ، كالتعظيم والتوهين ·

الثالث ـ يتوقف حصوله على قصد عنوان آخر ، كالعصيان حيث انه لا اشكال فى تحققه بمجرد القصد الى ارتكاب متعلّق النهى ، فى غير صورة العذر ، و لا يتوقف على قصد العصيان ، لوضوح أنه لا يحتاج الى القطع بالنهى ، كما فى صورة الجهل مع التقصير ، بل و لا يحتاج الى قصد المخالفة ، بل الالتفات اليها عند العلم بالنهى ، فتأمل جيداً ، و الظاهر أن التجرى ايضا كذلك ·

ثم لا يخفى أنه لا يرد على ما ذكر من كلام هذا المحقق ، من أنه لا يكون الفعل بعنوان أنه مقطوع الحرمة ، مما لا يلتفت اليه ، فلا يكون اختيارياً ، لزوم عدم امكان أخذ القطع موضوعاً للحكم ، مع اعترافه بامكان أخذ العلم موضوعاً لحكم آخر لأنه (قده) لا يكون فى مقام بيان أن المانع فى المقام فى جميع افراده هذه الجهة ، بل مقصوده (قده) أن هذه الجهة ، لا يكون من الجهات المحسّنة أو المقبّحة لأنها مما لا يلتفت اليها غالباً فى مقام ارتكاب المحرّمات و متعلقات النواهى ، لا أنه لا يمكن أن يلتفت اليها من باب الاتفاق حتى لا يمكن للشارع أخذ القطع بشئ ، موضوعاً للحكم ·

أما الكلام فى المقام الثانى : فتارة يستدل بالاجماع و أخرى بالأخبار ·

أما الاول ـ فقد حكى ادّعاؤه فى موردين ـ كما ذكره المصنف

(قدس سره) ـ

أحدهما : الظانّ بضيق الوقت ، يعصى اذا أخّر صلاته و لو انكشف بقاؤه .

ثانيهما : سلوك طريق مظنون الضرر حرام موجب لأتمام الصلاة ولو انكشف عدم الضرر .

و الأنصاف أنه غير متحقق فى الموردين لأنه مع قطع النظر عن عدم كون المسألة ، شرعية محضة حتى يمكن فيه تحصيل الأجماع، أن الاول غير مسلم كونه مما اتفق عليه الكلّ ، و لذا حكي عن شيخنا البهائى(قده) التوقف فى العصيان ، بل حكي عن التذكرة ، عدم العصيان عند انكشاف الخلاف ، مع ما أشرنا اليه من أنه لما كانت المسألة عقلية أى للعقل سبيل اليها بحيث يمكن أن يكون المتفقون كلّهم أو بعضهم حكموا بحرمة التأخير من جهة حكم العقل بحرمة التجرّى ، كما هو المظنون ، لو لم يكن مقطوعاً ، فلا يمكن تحصيل الأجماع الكاشف عن رأى المعصوم ، كما هو واضح ، و هذا هو المقصود من قول المصنف (قده) و المسألة عقلية ولا يرد عليه ايراد بعض الاعاظم(قده) من أنه لا مانع من تحقق الاجماع بعد ما كان البحث عن ثبوت الأجماع و دلالة الأخبار على حرمة التجرى فقهيّاً و المسألة شرعيّة ، لوضوح أنه لو ثبت الاجماع و دلّت الأخبار على حرمة التجرى ، يكون حرمته حرمة شرعية ، أى حرمة حكم بها الشرع ، و لكن هذا غير ملازم لأن يكون الأتفاق كاشفاً عن الحكم الشرعى و لاثبات الأجماع بعد ما كان نظر القائل بالحرمة الى حكم العقل ممكناً .

ثم انه (قده) أجاب عنه بأن الظنّ بالضيق، أخذ موضوعاً لوجوب المبادرة و حرمة التأخير، و هو فى غاية العجب، حيث أنه لم يكن عليه دلالة من الكتاب و السنّة فيما أعلم، بل مقتضاهما، مثل قوله: ـ تعالى ـ (لدلوك الشمس الى غسق الليل) و أخبار الوقت، أن وجوب الصلاة حدوثاً و بقاءاً، تابع للوقت الواقعى، و لم يكن فى البين اجماع الا نفس هذا الاجماع المدّعى، الذى هو محل الكلام، و هو مع أنه لا يكون اجماعاً، يكون على مذاقه (قده) دليلا على الحرمة الشرعيّة للتجرّى اللهم الا أن يكون مقصوده: أن هذا الاجماع كما يحتمل أن يكون من جهة حرمة التجرى، كذلك يحتمل أن يكون من جهة موضوعية الظنّ ولكن خلاف ظاهر تقريرات بحثه (قده) بل لا يحتمل فراجع.

و الثانى: غير مرتبط بالمقام، حيث ان الظن فى باب الضرر موضوع للحكم بوجوب دفعه أما بحسب العقل فلوضوح أن حكمه لا يكون الا على ما لا يؤمن من الضرر، و أما الشرع فلأن أحكام الضرر، وان تعلّقت بالضرر الواقعى، الا أنه لما كان احرازه بالقطع و العلم، فى غاية الندرة، بحيث لو دارت الأحكام مداره، يلزم الغاؤها، فالعقل يستقل بأنه لابدّ و أن يحرز بالظن و أن الضرر المظنون، هو الموضوع، و لذا يجرى الأصحاب ـ رضوان الله عليهم ـ مقدمات الانسداد فى باب الضرر، و يسمى بالانسداد الصغير، بل مقتضى الجمع بين أدلة الضرر و الأخبار الواردة فى الموارد الخاصة المذكور فيها الخوف بالضرر أو الظن به، أن الموضوع هو الظن أو الخوف به، فتأمل جيداً.

(لا يقال: أنه يمكن أن يكون كفاية الظن فى باب الضرر، من

جهة كفايته فى طريق الامتثال ، و أنه لا يلزم الامتثال القطعى ، كما هو الحال فى الانسداد الكبير) .

فانه يقال : ان الالتجاء بمقدمات الانسداد فى المقام يكون من جهة لزوم اللغوية فى جعل أحكامه بخلاف ذلك المقام ، فلا تلزم فيها كما لا يخفى ـ اللّهم ـ الا أن يقال بأنه يكفى فى عدم اللغوية ايكال الشارع طريق الامتثال الى العقل ، وعند عدم تمكن الامتثال العلمى يكون الظن بنظره ، قائماً مقام القطع .

ثم أن بعض الأعاظم ، أجاب عن المطلب : بأنه يخرج المقام عن باب التجرى و القطع الطريقى من جهة أنه من أفراد ما لا يؤمن معه من الضرر ، و هو موضوع حكم العقل بوجوب دفعه ، و لكن لا يخفى ، أنه و لو كان حينئذ دفعه واجباً بحكم العقل و لكن غير ملازم لترتب العقاب و الحرمة الشرعية الذى يكون الاجماع على فرض تحققه كاشفاً عنهما ، فتأمل جيداً) .

و ينبغى التأمل و التتبع الكامل فى المقام .

و أما الثانى ـ فالأخبار الواردة فى هذا الباب و ان كان بعضها لا تدلّ على الحرمة مثل الأخبار التى توهّم دلالتها على العفو المستلزم لاستحقاق العقاب المستلزم للحرمة ، حيث انها أولا ، لا تكون بلسان العفو ، حتى يقال بأن العفو فرع الاستحقاق ، بل لسانها أنه من همّ بسيئة ، لم يُكتب ، فى قبال العزم على الحسنة ، فراجع .

و ثانياً : العفو لا يدل على الاستحقاق اذ الظاهر ، وجود المقتضى للحرمة ، و هو يكفى فى صدق العفو و لا يلازم هذا التعبير

نفیسها ، کما لا یخفی نظیره فی کلمات الأصحاب فی غیر المقام ، وبعضها قابلة للحمل الا أن بعضها الآخر یدل علی الحرمة مثل قوله (ع) فی التقاء المسلمین بسیفهما ـ القاتل و المقتول کلاهما فی النار ، قیل : یا رسول الله (ص) هذا القاتل و ما بال المقتول : قال : ـ لأنه أراد قتل صاحبه ـ حیث انه ـ صلی الله علیه وآله ـ علّل دخول المقتول فی النار علی ارادة المعصیة ، و الأخبار الدالة علی أن الرضا بالمعصیة إثم وان للداخل اثمان و للراضی إثم ، و لا یکون المراد من الأخیرة خصوص الرضا بفعل الغیر و ان کان صدر بعضها فی ذلک حیث ان قوله (ص) وعلی الداخل إثمان إثم الرضا و إثم الدخول ، بمنزلة التعلیل بل توسعة فی الموضوع فلابد بناء علی اعتبار سند هذه الروایات من الالتزام بحرمة التجری لأنه یشمل الرضا بالمعصیة و القصد الیها الا أن یرجح أخبار العفو و أنه لا یکتب أو یجمع بینها و بین هذه بنحو آخر بأن تحمل هذه علی صورة الاشتغال بالمقدمات کما هو المتعین .

ثم لا یخفی أنه و ان کان المبحوث عنه فی الأصول ، هو ما اذا أتی بما یعتقد أنه معصیة ، و لا یعمّ کلام الأصولی غیر هذا القسم من التجری الا أنه اذا ثبت شرعاً حرمة الرضا و الارادة ، أو القسم الآخر ، و هو ما اذا تلبس بالمقدمات ، و لکن ما وصل الی نفسه اما من جهة ارتداعه بنفسه أو حصول مانع قهری ، کما هو مفاد حدیث التقاء المسلمین و لا بأس بالالتزام به ، کما قد عرفت أنه هو المتعین بحسب حکم العقل یکون المبحوث عنه أیضا محرّماً قطعاً بالأولویة القطعیة ، فما عن بعض الأعاظم (قده) علی ما فی تقریرات بحثه من أنه لا دلیل علی حرمة

التجرى ـ فى القسم المبحوث عنه منه ـ مع اعترافه بورود الأدلة الشرعية فيما اذا تلبّس بالمقدّمات ، من الغرائب ، مع أنه يمكن أن يكون صورة الأشتغال بالمقدمات أيضا داخلا فى المبحوث عنه ، حيث ان نتيجته بالاخرة تصل الى مسألة فرعية حيث ان الحرمة تتعلق بفعل المكلّف، فلو ثبت حرمته ، كما اعترف به (قده) يكفى فى المطلب فى ثبوت المدعى فى الجملة .

فى بيان كلام صاحب الفصول فى التجرّى

((قوله (قده) : ثم انه ذكر هذا القائل فى بعض كلماته أن التجرى اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابهما ... الخ)) .

أقول : البحث فى تحقق العنوانين الموجبين للعقاب فى صورة المصادفة ، أولى من البحث فى التداخل ، حيث انه فرع أن يتحقق فى المقام عنوان العصيان الموجب للعقاب و عنوان التجرى الموجب له ، مع أنه لا يكون فى البين الا عنوان واحد ، و هو المعصية لأنها لا تكون الا مخالفة الواقع عن عمد و اختيار ، و التجرى ارتكاب ما يعتقد أنه الواقع و لا يكون كذلك ، و لذا فى تقريرات بحث الاعاظم أنهما فى طرفى النقيض فكيف يجتمعان ، و يمكن أن يؤتى ببيان آخر ، و هو أنه لو لوحظ تحقق عنوان التجرى فى العصيان و هو ارتكاب ما يعتقد أنه حرام عن ارادة فلا يبقى الا مصادفة الواقع عن غير اختيار ، و من المعلوم أنها لا تكون عصياناً ، لأنه لا يكون امراً اختيارياً ، فتأمل جيداً .

ـ هذا ـ و لكن يمكن الانتصار لهذا القائل ـ أعنى صاحب الفصول (قده) بأنه يمكن انطباق عنوانى المعصية و التجرى على صورة المصادفة أما الأول ـ فواضح ، و أما الثانى ـ فلأن التجرى لما كان حراماً عند القائل بالحرمة من جهة الهتك و الطغيان ، و من المعلوم ان هذين العنوانين يعمّان المعصية فى صورة المصادفة فينطبق العصيان و التجرى بمعنى الطغيان ، و الا فلا يليق بمثله أن يلتزم بتحقق

طرفى النقيض فى مورد واحد .

و لكن يرد عليه أنه لا يلزم من ذلك تعدّد العقابين حتى يقال بالتداخل أو عدمه ، لأن انطباق عنوان الطغيان على المعصية أما من جهة عنوان انتزاعى عن المعصية و التجرى بالمعنى الأخصّ الذى هو فى قبال المعصية كعنوان التعدى المنتزع عن الغيبة و الايذاء والسبّ و الشتم المنطبق على كل واحد منها ، و من المعلوم أنه اذا اغتاب أحد لم يتعدد عقابه لأجل تحقق عنوانى الغيبة و التعدّى و أما من جهة أنه و ان فرضنا عدم كونه عنواناً انتزاعيًا بل هو جامع بينهما خارجاً ، و قلنا : بأن عقاب العاصى من جهة وجود الجامع ، كما أشرنا اليه آنفاً أنه أحد المذاهب فى المقام ، و لم نقل بأن عنوان العصيان بخصوصه مذموم عند العقلاء فى قبال الاطاعة ، الا أنه لا يلزم من كون الجامع و الجنس تحت الحكم مستقلا ، أن يتعلق الحاكم ثانياً بالجنس المحكوم عليه فى ضمن الخاصّ و مع الفصل ، كما يظهر من نظائر المقام فى باب العموم و الخصوص و المطلق و المقيد فافهم .

و بالجملة التجرى ، له اطلاقان :أحدهما ـ فى مقابل المعصية ، و الثانى ـ أعم منه المنطبق عليها ، كما هو المراد من قوله (ع) فى دعاء كميل ـ و قد تجرّأت بجهلى ـ و ما يمكن أن يحمل عليه كلام صاحب الفصول الثانى ، و لكن لا يترتب عليه استحقاق العقابين كى يبحث عن التداخل و عدمه .

((قوله (قده) : و ينسب الى غير واحد من أصحابنا الأخباريين ... الخ)) .

اعلم أن ما يمكن أن يوجّه به مقالة الأخباريين من عدم حجية العلم الحاصل من المقدمات العقليه ، هو منع الملازمة بين حكم العقل و الشرع ، و قبل الاثبات و النفى لا بأس بالاشارة ، الى ما يكون محلّ الخلاف بين الاشاعرة و المعتزلة من الألتزام بالحسن و القبح العقليّين وعدمه .

فاعلم أن فى المقام أقوالاً أربعة :

الأول ـ أنه لا يكون الأحكام تابعة للمصالح و المفاسد أصلا ، بل كل ما أوجبه الشارع يصير حسناً ، و كل ما حرّمه الشارع يصير قبيحاً .

الثانى ـ أن يكون وجود الملاك فى الطبيعة كافياً لتعلق الحكم ، و لو بالنسبة الى بعض أفراد الطبيعة أو أصنافها ، بلا لزوم أن يكون فى خصوص ما حكم به ، و يستشهدون لذلك بأكل الجائع أحد الرغيفين و اختيار الهارب أحد الطريقين ، مع أنه لا يكون الملاك فى خصوص المختار ، بل هو موجود فى الطبيعة و الجامع ، الموجودين فى كليهما .

الثالث ـ قيام الملاك فى نفس الامر و النهى .

الرابع ـ وجود المصلحة أو المفسدة فى نفس متعلق الحكم ، و احتمال خامس سنذكره ـ ان شاء الله ـ

أما الاول ، ففساده واضح بحسب العقل و الشرع بشهادة الوجدان فى كثير من الاحكام و تواتر الاخبار و دلالة الآيات ، و أما الاستدلال بما فى خطبة حجة الوداع من قوله (ص) : (ما من شئ يقرّبكم الى الجنة و يباعدكم عن النار الا و قد أمرتكم به ... الخ) فيمكن الخدشة فيه .

أما أولا: فمن جهة أنه لا يدل على أن كل حكم، ناشئ عن الملاك بل يدل على أن كل ما فيه الملاك ففى الشرع صار موضوعاً للحكم، الا أن يقال بأنه يكفى للاثبات فى الجملة، أو يقال انه بعد اقترا ن الحديث الشريف بكونه (ع) فى مقام الامتنان و بيان حكمته (ع) و أنه لا يقول الا عن مصلحة و ملاك يدل عرفاً على الكلّية.

و ثانيا: أن المقربيّة و المبعديّة، لا يمكن أن يكونا ملاكين للحكم، لتأخر مرتبتهما عنه فيمكن ان يكون المقربية و المبعدّية علة غائية له فحينئذ يكون على مدّعى الأشاعرة أدلّ، الا أن يقال أيضاً أن المقصود بمعونة القرينة، أن مقتضى القرب و البعد، صارا سببين للأمر والنهى، و من المعلوم أنهما لا يكونان الا المصلحة و المفسدة.

و أما الثانى، و ان مال اليه بعض الأعاظم (قده) لكن التحقيق أن الالتزام به على خلاف التحقيق، حيث انه يلزم أن يكون الملاك الألزامى الموجود فى بعض افراد الطبيعة، غير مستتبعة للحكم الالزامى على طبقه، و لازمه أن يكون الحكم غير الألزامى الموجود فى مورده، مثل الاباحة، ناشئاً عن الملاك الألزامى، و هو خلاف مذهب العدليّة، و كيف يمكن أن يكون المفسدة الموجودة فى جميع اصناف الخمر مثلا، موجبا لتحريم بعض أصنافه لا جميعها، و يبقى غيره من الاصناف تحت الاباحة، مع ان العدلية يقولون: بأن جميع الأحكام الخمسة، تابعة للملاكات و أن الحكم غير الالزامى لابد و ان لا يكون فى مورده و موضوعه ملاك إلزامى.

و أما القياس بأكل أحد الرغيفين و اختيار أحد الطريقين فليس

فى محله ، بيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة و هى أنه لا يخفى أن لكل واحد من حكم العقل و الشرع مقامين مقام الاثبات و مقام الاسقاط، و ليس هذا مختصاً بالشرع بل العقل ايضا كذلك ، و مقام اثبات حكم العقل عبارة عن حكمه بالحسن و القبح ، و أن هذا وافٍ بالغرض و ذو مصلحة أم لا ، و مقام اسقاطه عبارة عن العمل على طبقه و الجرى على وفقه ، و الذى ينبغى أن يقاس عليه الحكم الشرعى و يشبّه به ، هوالأول لا الثانى ، و من المعلوم أن اختيار أحد الرغيفين و أحد الطريقين مقام الاسقاط ، و امتثال حكم العقل و مقام اثباته ، عبارة عن حكمه بوجود المصلحة و الملاك ، و هو فى المثال الأول رفع الجوع و هو موجود فى كلا الرغيفين .

و بعبارة أخرى حكم العقل لا يكون الا لزوم أكل أحد الرغاف بنحو الوجوب التخييرى ، لكن امتثال هذا الحكم و اسقاطه بأحد المتشخصات ، مثل الأحكام التخييرية للشارع أو تعلق حكمه بالجامع المنطبق على جميع أفراده ، فافهم و اغتنم .

و أما الثالث ، فهو أيضا لا يمكن الالتزام به لأنه لو كان الملاك فى نفس الأمر و النهى يلزم سقوطهما بمجرد تحققهما كسقوط الأمر بالصبى للصلاة بمجرد أمره بها ، بناء على عدم شرعية عبادته وعدم كونها تمرينية ، كما قيل ، و ما مثّلوا له بالأوامر الامتحانية غير مطابق للممثّل له ، حيث انه لا يكون الملاك فيها فى نفسها بل الملاك فى اظهار العبد الاطاعة و انقياده للمولى ، نعم يمكن للخصم الالتزام بأن الاحكام الشرعية ، يمكن كونها امتحانية و أنّ المصلحة و المفسدة ،

لا يكونان فى المتعلقات ، وحيث لا يعلم العبد بكونها كذلك ، يجب عليه القيام بها والاقدام عليها ، لو قلنا بأنه لو علم العبد بكون أمر المولى امتحانياً لا يلزم العقل به ، والا فالأمر سهل ، ويمكن له الاستشهاد لهذه المقالة بظهور كثير من الآيات الشريفة الدالة على أن بعثة الرسل ، لامتحان العباد ، بل تدل على أن الخلق لذلك فحينئذ يصير هذا قولا خامسا فى المسألة اذا كان مرادهم من كون الملاك فى نفس الامر والنهى ، غير ذلك مما قد عرفت ، لكن الأنصاف أن المطلب وان كان غير منافٍ لتلك الآيات ، ولكن مقتضى الأخبار والآيات أن الله ـ تبارك وتعالى ـ يمتحن الخلق بالأحكام التى نشأت عن المصالح والمفاسد الكائنة فى الاشياء ، والحكم الموجودة فيها ، والآيات الدالة على وجود الحكم والمصالح فى المتعلقات والاشياء فوق حدّ الاحصاء ، والتمسك ببطلان الترجيح بلا مرجّح فى اثبات المطلب من باب إلزام الخصم والنكتة بعد الوقوع ، والعمده هى ما أشرنا اليه من دلالة الآيات والأخبار على أن الاحكام ناشئة عن الحِكَم والملاكات ، قال الله ـ تبارك وتعالى ـ (اللّه ولىّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات الى النور) و (هو الذى بعث فى الأميّين رسولاً منهم يتلو عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة) الى غير ذلك ، ولا يخفى أن صريح هذه الآيات تحقق النور والحكمة قبل التعليم والاخراج لا أن بهما يتحققان ، فتلخص من جميع ما ذكرنا ، أن التحقيق ما عليه العدلية من المعتزلة والامامية من أن الاحكام تابعة للملاكات فى المتعلقات ، ولكن لا يخفى أنه بحسب الغالب

والا قد يتفق وجودها فى الأوامر والنواهى بأحد المعنيين .

اذا عرفت هذا ، فاعلم كما أشرنا اليه فى صدر المطلب يمكن أن يكون نظر الأخباريين فى عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، الى منع الملازمة ، وأنه ليس كل ما حكم به العقل يحكم به الشرع ، وقد وافقهم فى الجملة بناء على ذلك صاحب الفصول واستدل بأن العقل لا يدرك الا وجود الملاك ، ولكن لا يحيط بالواقع ، فمن الممكن أن يكون فى البين مانع عن حكم الشرع على طبق ما أدركه العقل ، نعم فى الظاهر يحكم على طبقه ما لم يحرز المانع ، ولكن لا يخفى أن الكلام ليس فى ادراك العقل ملاك الحكم فقط ، بل المقصود حكمه بحسن الفعل أو قبحه ، وهو لا يكون الا بعد احراز عدم المانع فيكون النزاع لفظياً .

وأما ما أفاده من الحكم الظاهرى عند الشك فى وجود المانع فسما لا معنى له لأن العقل اما أن يدرك الملاك وعدم المانع ، فيحكم بالحسن أو القبح ، واما أن لا يدرك ، فلا حكم له ، لا واقعاً ولا ظاهراً ، وان كان نظرهم الى أن نفس القطع الحاصل من المقدمات العقلية ليس بحجة من جهة مدخلية توسيط الحجة فى بلوغ الأحكام ، ولا عبرة بالحكم الواصل من غير تبليغ الحجة فهو مما لا يرجع الى معنى محصل بل الى أمر معقول ، بعد ما كان الكلام فى القطع الطريقى وأنه لا يرى العقل الا نفس الواقع ، ولا يتم هذا المطلب بنتيجة التقييد الذى أسّسه بعض الأعاظم (قده) حيث قد عرفت سابقاً عدم تماميته .

و ما دل على لزوم توسيط الحجج فى الأحكام لا يمكن التمسك بها ، أما أولا ـ فلأن عدّة منها فى مقام بيان شرطية الولاية فى صحة العبادات و بعضها فى مقام ردّ العامة حيث ما اعتنوا بالعترة (ع) و قالوا : ـ حسبنا كتاب الله ـ

و ثانيا ـ أنه بعد تسليم دلالتها على المطلب تكون من باب تعارض العقلى و النقلى الذى هو عين محل الكلام .

((قوله (قده): قد اشتهر فى ألسنة المعاصرين أن قطع القطّاع ... الخ)) .

لا يخفى أنه بعد ما عُلم فى المبحث السابق عدم تمامية كلام الأخباريين من عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية ، يظهر الجواب عما نسب الى بعض الأساتيد (قده) و الى غيره من عدم حجية قطع القطّاع حيث ان المقصود ان كان الطريقى كما هو الظاهر ، فهو مما لا معنى له ، بل لا يُعقل ، و الا لجرى فى غيره كما أفاده المصنف (قده) و ان كان القطع الموضوعى فهو مما لا ينكر حيث ان المنصرف منه كما هو الحال فى الشك و الظن الى ما هو المتعارف الحاصل من الأسباب المتعارفة و لا يشمل غيره فحينئذ لا يشمله أدلة أحكامه و هو خارج عنها ، و لا فرق فى ذلك بين أحكام نفس القطاع و غيره .

و دعوى عدم التفات القاطع حال قطعه الى كونه قاطعاً فلا تظهر الثمرة بالنسبة اليه و انما تظهر بالنسبة الى غيره ـ كما فى تقريرات بحث الأعاظم (قده) ـ ليست بتامه ، حيث ان كونه كثير القطع ، مثل كونه كثير الشك و كثير الظن ، فكما يمكن أن يكون ملتفتاً الى كونه كثير

الشك أو كثير الظن ـ و لذا يجرى عليه حكمهما ـ فكذلك يمكن التفاته الى كونه كثير القطع و أن حصول قطعه على خلاف المتعارف .

و بعبارة أخرى كما أن خروج الشك عن المتعارف ، له ميزان ومعيار و هو تحققه ثلاث مرات متواليات فى صلاة واحدة مثلا ، و يمكن للشاك احراز هذا المقدار و التفاته اليه ، كذلك خروج القطع عن المتعارف، له ميزان ، فاذا بلغ هذا الميزان يعدّ قطاعاً عند القاطع وعند غيره ، و لا مانع من الالتفات اليه لنفس القاطع ، و الذى لا يمكن أن يلتفت اليه ، كونه على خلاف الواقع و أنه غير مصادف له ، و الظاهر أن هذا صار منشئاً للتوهم و الخلط بين المقامين ـ هذا ـ .

و الذى صار التحقيق بنظرى القاصر بعد مدّة مما أدرجت فى الكتاب أنه يمكن عدم كون قطع القطّاع حجة حتى لنفس القاطع ، و أن الحق هو ما ذهب اليه الشيخ كاشف الغطاء (قده) و من تبعه ، لكن قطعه فى مقام اسقاط التكليف لا فى مقام إثباته ، كما هو الظاهر من كلامه (قده) ، بيانه يتوقف على تمهيد مقدمات :

الأولى ـ ان الأشكال فى أنه للمولى أن يكتفى فى مقام الامتثال بغير ما هو المأمور به من فرد ناقص أو محتمل الفردية أو مظنونه وأمثال ذلك و قد أشبعنا الكلام فى هذا المطلب فى موارد متعددة فى الفقه و الأصول فلا مانع من أن يكتفى من القطّاع والوسواسى بما يأتى به من الغسل للذى لا يريه صحيحاً من جهة فقدان شرط أو جزء عنده .

الثانية : قد عرفت آنفا امكان كون القطّاع ملتفتاً الى كونه قطّاعاً .

الثالثة : أن المراد من أخبار كثير الشك ، مطلق ما كان

بتحريك الخبيث ، فيكون قطعه ، كشكّ كثير الشك منهياً عن العمل به حتى بنظره ، و منه ظهر ، أن خروج كثير الظن أيضاً من هذه الجهة ، لا من جهة الانصراف .

((قوله (قده) ان المعلوم اجمالا هل هو كالمعلوم بالتفصيل .... الخ)) .

اعلم ان الاجمال لا يكون راجعاً الى العلم فى الحقيقة و انما يرجع الى المعلوم لأنه غير معيّن وغير مبيّن ، و توصيف العلم به من باب المسامحة ، كما أن اجماله لا يكون بمعنى خلطه و شوبه بالجهل ، و الاخراج عن كونه علماً ، و يدخل فى الظن أو الشك أو الوهم لأنها هى الاعتقادات المخلوطة بالجهل ، الا أن يكون المراد من الخلط و الشوب أنها عبارة عن قضية معلومة ، و قضايا مشكوكة ، بعدد الأطراف.

ثم ان الكلام فى العلم الاجمالى ، تارة فى مقام الاثبات ، و أخرى فى مقام الاسقاط ، و الأول طبعاً مقدّم على الثانى ، لكن المصنف (قده) قدم الثانى ، و لم يعلم وجهه بنحو القطع ، و ربما أنه من جهة أن الكلام فيه أخصر ، وعلى كل حال ، فلا اشكال فى أنه كالعلم التفصيلى فى المسقطيّة ، أما فى التوصّليات فواضح ، لمكان أن الغرض منها ، حصولها بأى وجه اتّفق ، و أما فى العباديّات فمن جهة أنه لا يعتبر فيها الا حصول الطاعة و هى تتحقق باتيان العمل ، بداع القربة و محركية الأمر الموجود بين الأطراف ، فيما اذا استلزم التكرار ، ولا يلزم أن يكون عالماً حين العمل بالمقربيه ، و ما قيل : بأنه يلزم فى حقيقة الطاعة عقلاً ، هو أن يكون عمل الفاعل حال العمل بداع الأمر المتعلق

به ، حتى يتحقق منه قصد الامتثال التفصيلى فيما بيده من العمل ، مما لا شاهد عليه ، لأنها لا تحتاج الا الى قصد الامتثال ، بمعنى أن يكون المحرّك نحو المأمور به أمر المولى ، لا شئ آخر ، و من المعلوم أنه كذلك فى المقام ، و لا يرجع الى الانبعاث عن احتمال الأمر ، بالنسبة الى المأمور به الموجود بين الطرفين ، و ان كان كذلك بالنسبة الى كل واحد منهما ، كما هو الحال بالنسبة الى جميع العلوم الاجمالية ، حيث تكون قضايا مشكوكه بعدد الأطراف ، و لذا يكتفى بهذا الامتثال الاجمالى عند عدم التمكن من التفصيلى منه ، بلا أن يراه العقل نحواً آخر ، حتى يمكن أن يقال : هذا امتثال فى هذه الرتبة .

نعم تحقق الاحتياط فى الشبهة البدوية ، لا يكون الّا من جهة محركيّة احتمال الأمر ، لكن هذا أيضاً من شؤون محركية الامر الواقعى ، و لذا عند المصادفة ، يكون امتثالا ، وعند المخالفة انقياداً ، لا أن الانبعاث عن احتمال البعث و الأمر نحوٌ آخر من الطاعة عند العقل و الا يلزم أن لا يتحقق الانقياد عند المخالفة و يكون أيضاً امتثالا .

و بعبارة أخرى معنى الانبعاث عن احتمال الأمر و محركية احتماله ، محركية الأمر المحتمل ، فاذا صادف الواقع ، يكون امتثالا للأمر الواقعى ، و اذا لم يصادف يكشف العمل عن انقياده .

و أما اعتبار قصد الوجه فيها فهو و ان لم يكن عليه دليل ، و هذا دليل على عدم الاعتبار ، كما هو الحال فى قصد التميز ، حيث أنه لو كان معتبراً مع أنه مما يغفل عنه غالبا مع كونه مما تعم به البلوى لابد أن ينصّ عليه الشارع ، و الحال أنه ليس فى الأخبار منه عينٌ و لا أثر ،

الا أن تحققه فى الامتثال الاجمالى ، بمكانٍ من الامكان ، أما فى صورة عدم استلزام التكرار، فواضح بالنسبة الى أصل العبادة ، و بالنسبة الى الأجزاء ، لم يقل به أحد ، و أما فى صورة استلزام التكرار ، فمن جهة أنه كما يمكن أن يكون الأمر المتعلق بالواقع بينهما محركاً نحو العمل و يأتى بالعمل بقصد امتثاله ، كذلك ، يمكن أن يكون المحرك ، الأمر الوجوبى او الندبى كذلك ، و يأتى بالعمل لوجوبه أو لندبه ، كما هو كذلك فى الخارج كثيراً .

((قوله (قده) : و هل يلحق بالعلم التفصيلى الظن التفصيلى ... الخ)) .

قد عرفت مما ذكرنا أن مرتبة الامتثال الأجمالى ليست متأخرة عن مرتبة الامتثال التفصيلى العلمى ، و ان كانت عبارة المصنف فى المقام موهمة لذلك ، و لكن المصرح فى السابق خلافه فلا يكون متأخراً عن الامتثال الظنى أيضا سيّما عن الظن المطلق ، حيث لم يثبت حجيته الا بعد عدم وجوب الاحتياط لا عدم جوازه سواء على الكشف أو على الحكومة و لذا تعجّب المصنف (قده) من المحقّق القمى (قده) حيث أنه مع ذهابه الى حجية الظن المطلق ، التزم ببطلان عبادات تارك طريقى الاجتهاد و التقليد ، و الانصاف أن التعجب فى محلّه و ان قيل (١) بأنه ليس فى محله تخيّلاً بأنه لما كان مرتبة الامتثال للظن التفصيلى بناء على الكشف مقدماً على الامتثال الاجمالى ، و المحقق المذكور (قده) كشفى ، و من أجل ذلك التزم بما ذكر ، و توهم بأن المصنف لم يفرّق

(١) القائل هو بعض الاعاظم الميرزا النائينى (قده) .

بين الحكومة و الكشف فى تأخر رتبة الأمتثال به ، عن الامتثال الأجمالى و قد عرفت أن وجه تعجب المصنف (قده) ليس الا من جهة أن من مقدمات حجية الظن المطلق ، مطلقاً عدم وجوب الاحتياط ، لا عدم الجواز كما يصرح به مراراً ، و ليس مرتبطاً بتأخر مرتبة حجية الظن ، من غير هذه الجهة حتى يقال : بأنه بناء على الكشف ، يكون الظن فى عوض العلم ، و الا فقد عرفت أن المصنف (قده) لا يكون ملتزماً بتقدم العلم التفصيلى ، فى الأمتثال على الأجمالى ، فضلا عن الظن التفصيلى مع أن تعجبه (قده) فيما اذا لم يستلزم الاحتياط التكرار الذى لا يلتزم المعترض ، بتقدم الظن التفصيلى على العلم الاجمالى فى الامتثال .

و بالجملة تأخر حجية الظن على العلم ، تارة من جهة أن من مقدماتها عدم وجوب الاحتياط ، و تارة ـ من جهة أن الظن مرتبة متأخرة عن مرتبة العلم ، و المصنف (قده) يشكل على المحقق المذكور من الجهة الأولى ، و المعترض ناظر الى الجهة الثانيه التى لا يقول بها المصنف (قده) فافهم و اغتنم .

((قوله (قده) : و هو كفاية العلم الاجمالى فى تنجّز التكليف ... الخ))

لا يخفى أن العلم الاجمالى على شقوق فانه قد يكون متعلّقاً بشخص واحد ، و قد يتعلق بالمتعدد ، وعلى كلا التقديرين إمّا متعلق بجنس التكليف و امّا متعلق بنوع التكليف ، وعلى كل حال اما أن يمكن الأحتياط و اما أن لا يمكن الاحتياط ، و الفرد الأجلى منها العلم المتعلق بنوع التكليف الراجع الى شخص واحد ، كالعلم بوجوب

أحد الشيئين أو العلم بحرمته ، ولا بد أن يتكلم فى أنه هل يكون كالعلم التفصيلى فى حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية أولا يكون ، أو بالنسبة الى الأول يكون و بالنسبة الى الثانى لا يكون .

ذهب شيخنا الأستاد (قده) الى معنى فى بيان حقيقة العلم الاجمالى ، و بنى عليه المطلب ، لا بأس بالاشارة اليها فيقول :- أعلى الله مقامه - لا يخفى أن ما يوجد فى الخارج أو الذهن ، لابد و أن يكون معيناً غير مردد ، بحيث تكون حدوده معلومة حيث انه لو لم يكن كذلك لا وجود فى البين ، لان الشئ ما لم يتشخص لم يوجد فما يوجد فى الذهن من صور الأشياء لابد و أن يكون اما محدوداً بحدود شخصية و كان صورة فرد ، و اما محدوداً بحدود جامعى ، و قد يكون هذا الجامع منتزعا عن الذاتيات كالأجناس و الفصول ، و قد يكون منتزعا عن منشأ انتزاع عرضى ، فاذا تعلق بشئ من الشيئين فلا محالة يكون متعلق العلم ، صورة جامعة منطبقة على كل واحد من الشيئين و لا معنى لكونه موجوداً مردداً فى الذهن ، لوضوح أنه لا معنى للتردد فى الوجود ، فلا يكون متعلق العلم احدى الخصوصيتين لأن المراد من الأحد لو كان عنوانه فلا اشكال فى أنه ايضا لا يكون الا الجامع ، و ان كان مصداقاً و فرداً فلا يخفى أنه ما تعلق العلم به لأن كل واحد منهما بشخصه ما جاء فى الذهن أصلا ، فالخصوصية و التشخص غير متعلق به العلم و اللحاظ ، و الثمرة فى أن متعلق العلم هل هو الجامع او الخصوصية ؟ وجوب الموافقة القطعية وعدمه ، حيث انه لو تعلق بصرف الجامع بلا أن يتعلق بالخصوصية فلا اشكال فى أنه

يحصل بحصول الفرد ، بخلاف ما اذا لم يتعلق بالجامع .

ثم أورد على نفسه (قده) بأنه اذا كان هذا معنى الصورة الاجمالية فما الفرق بين المقام و بين تعلق العلم بالجامع من أول الأمر ؟ ـ كما هو الغالب فى الأحكام ـ فأجاب عنه بأنه من جهة تعلق العلم لا فرق بين المقامين ، و انما الفرق من جهة أن هذه الصورة المتعلقة للعلم فيما نحن فيه تكون مرآة لاحد الأفراد و الخصوصيات ، بخلاف الجامع ، فلا يكون مرآة و يكون منظورا فيه مستقلاً

و بعبارة أخرى ابهام المعنى فى المعانى المبهمة لا يكون معناه الا الترديد فى المرآتية و أما نفس المعنى ، فقد عرفت أنه لا يعقل أن يكون مردداً .

هذا ما استفدته عنه (قده) فى مجلس البحث ، و لكن لا يخلو عن تأمل و اشكال ، حيث أن فى العلم المتعلق بأحد الشيئين يكون واقع محفوظ ، بحيث لو كشف الغطاء يكون المعلوم عينه ، بخلاف ما اذا تعلق بالجامع ، و مجرد الفرق بأنه فيما نحن فيه تعلق بالجامع المنطبق ، و فى مثل تعلق الأراده باكرام أحد الرجال تعلق بالجامع مع قطع النظر عن كونه منطبقاً ، لا يكون مجدياً الا أن يرجع الى ما ذكرنا ، من أن الجامع المنطبق ، له فى الخارج واقع محفوظ ، و لو كانت الخصوصيه غير متعلقة . و من المعلوم أنه اذا كان تعلق العلم بهذا النحو من الجامع ممكناً ، فلا مانع من الالتزام بتعلقه بالخصوصية لأن مرجعه الى تعلقه باحدى الحصّتين من الجامع الذى يكون له فى الخارج واقع مخصوص ، لكن فى الظاهر كان مردداً بين هذه الحصة أو تلك الحصة ،

فما كان مانعاً موجود أيضا .

و حلّ المطلب أن ما أفاده (قده) من لزوم كون الوجود فى الذهن أو الخارج محدوداً ، و ان كان مسلماً لكن الحدود فى الوجود الذهنى لا يلزم أن تكون على طبق حدود الوجودات الخارجية بل دائرتها أوسع ، و لذا يتحقق الوجود الذهنى بالحدود النوعية و الصنفية بل الجنسية ، لكن فى الخارج لابدّ و أن يتحقق مع الحدود الشخصية ، فالترديد فى الوجود و ان لم يمكن فى الخارج الا أن تصوّره فى الخارج من الحدود الذهنية كما ان الشك ليس الا الترديد ، و معناه تحقق صورة الترديد فى الوجود فى الخارج ، فى الذهن ، غاية الأمر من جهة الوجود و العدم ، مع أنه فى الخارج لا يخلو الأمر اما من الوجود أو العدم .

ثم أنه بناء على ما أفاده (قده) أو على المختار هل يكون العلم الأجمالى بالنسبة الى حرمه المخالفة القطعية تعليقاً و بنحو الاقتضاء أو تنجيزياً و بنحو العلّية ؟ و الثمرة تظهر فى جريان الاصول بالنسبة الى الاطراف و أما بالنسبة الى طرف واحد فلا مانع بناء على مبناه (قده) بل لا يحتاج اليه أبداً و يمكن التمسك بالبراءة العقلية .

و الانصاف أنه بنظر العقل كالعلم التفصيلى فى أنه لا يمكن ردعه بسبب ما فى الأذهان من ارتكاز المناقضة ، و لا معنى لانحفاظ مرتبة الحكم الظاهرى بالنسبة الى كل واحد من أطراف المعلوم ، كما ذهب اليه المحقق الخراسانى (قده) و يقول بأن لزوم المنافاة بين مفاد الأصل مع الواقع هو ما يلزم فى جمع الحكم الواقعى و الظاهرى فى غير المقام ،

و الجواب الجواب ، حيث ان مفاد الاصل و ان لم يكن مضاداً مع احتمال الحكم الواقعى فى كل واحد من الأطراف الا أن مجموع مفادها مضادّ مع المعلوم فى البين ، لأن الترخيصات المتعددة تضادّ بنظر العقل مع تحريم فى بينها ، و لا يقاس المقام بتنافى الحكم الظاهرى مع الحكم الواقعى فى غير المقام ، و أن احتمال المتناقضين كالقطع بهما ، فان التنافى فى غير المقام ليس فعلياً حتى يحكم العقل باستحالته ، بل مجرد احتمال بدوى ، و بأحد المجموع يرفع ، بخلاف المقام فانه مضادة فعلية و مناقضة كذلك ، و العقل يأباه و الا لصحّ ردع القطع التفصيلى .

فان قلت : من شرائط التناقض وحدة المرتبة ، و الحرام الواقعى ليس فى مرتبة الترخيص ، حيث ان مرتبة الحكم الظاهرى متأخرة عن مرتبة الحكم الواقعى .

قلت : نعم لكن يرد عين ذلك فى القطع التفصيلى ، حيث ان الحكم المقطوع به الذى يكون حكماً واقعياً فى المرتبة المتقدمة عن القطع ، و ردع الشارع بقوله (لا تعمل بقطعك) فى المرتبة المتأخرة عنه ، فما يجاب به عنه فى ذاك المقام ، يجاب عنه فى المقام ، و ليس ذلك الا بأن يلتزم بالمناقضة بين ما ينشئه العقل من جعل المماثل لحكم الشرع فى المرتبة المتأخرة عن القطع و يقع المناقضة بينهما ، و هذه نكتة دقيقة استفدتها من شيخنا الأستاذ ـ أعلى الله مقامه ـ فى مجلس البحث ، و على كل حال ، ما يجاب به عن الاشكال فى القطع التفصيلى ، يجاب به عن الاشكال فى المقام .

و أما الكلام فى وجوب الموافقة القطعية ، أما بناء على المبنى

المتقدم ، فهو و ان كان مقتضاه ظاهراً عدم وجوب الموافقة القطعية ، حيث ان العلم ما تعلق الا بالجامع، و هو ينطبق على أحد الأفراد ، الا أنه مع ذلك يمكن ابتناء المسألة على شئ آخر ، و هو أن دائرة التنجز ، أوسع من دائرة القطع لأن التنجز ، ليس مثل القطع، محل عروضه الذهن ، بمعنى أنه يتحقق عند العقل فى الذهن ، و لا ربط له بالواقع و الخارج ، بل انما هو تابع لواقع المعلوم ، و لذا لو قطع العبد بأمر المولى ، ثم انكشف الخلاف ، ما كان من الاول تنجز فى البين فيستكشف من ذلك : أن العقل طريق محض ، نعم العلم سبب للتنجّز بمعنى أنه لو لم يكن العلم ، لم يكن الواقع من حيث هو واقع منجزاً ، و لكن لا يلزم أن يتعلق العلم بنفس الواقع بعنوانه التفصيلى بل يكفى تعلقه بعنوانه الاجمالى و بشئ كان مرآة له ، وعلى كل حال لا اشكال فى أن العقل حاكم بوجوب الموافقة القطعية ، و انما الكلام فى أنه هل هو بنحو التنجيز و العلية أو بنحو التعليق و الأقتضاء ؟ تحقيق المطلب يتوقف على تحقيق معنى كون العلم التفصيلى علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ، و أنه بنحو التنجيز و فهم هذا المطالب ،فى غاية الاشكال ، حيث ان معناه ان كان العلية ، و لو فى حال الشك فى اتيان المعلوم وعدمه الذى هو مورد حكم العقل بالاشتغال ، فما معنى جريان قاعدة الفراغ بعد مثل الصلاة ، مع أنه مشكوك صحتها وان كان علة تامة مع قطع النظر عن حال الشك بل عليّته فى حال القطع بعدم الاتيان ، فلم لا يجرى أصالة البرائة فيما اذا شك فى اتيان الصلاة وعدمه ، وعلى كل حال ، يلزم أحد المحذورين و لا يمكن

الالتزام به ، والالتزام بأن القطع التفصيلى ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية أصلا ، بل مقتضٍ لها ، ولا يزيد العلم الاجمالى عنه ، كما ترى .

والذبّ عن الاشكال : أنه لا اشكال فى أنه اذا تعلق العلم بشئ من الأحكام ، يحكم العقل بأنه جاء من قبل المولى فى ذمة العبد ذاك الشئ منجزّاً ، وأنه اشتغلت ذمته به قطعاً بحيث يجب أن يخرج من عهدته قطعاً ولا يكفى خروجها عنه احتمالا .

وبعبارة أخرى : العلم علة تامة لشغل الذمة فى اثبات التكليف ، بنحو يجب الخروج عن عهدته قطعاً ، ولا يكفى الخروج عنها احتمالا والذى هو معنى الموافقة الأحتمالية ، ولا ينافى ذلك توسعة الشارع فى وادى الفراغ والمخرجّية ، وأن ينزّل شيئاً منزلة الواقع بدلاً عنه فى مقام الخروج عن العهدة ، حيث انه تصرفٌ منه وتوسعة فى مقام فراغ الذمة والخروج عن العهدة ، يجعل شئ مصداقاً للخروج ، فاذا كان هذا حال العلم التفصيلى فكذلك الكلام فى العلم الاجمالى ، وهذا معنى جعل البدل المتداول فى كلام المصنف فى مبحث البرائة والأشتغال ، لا أنه (قده) يلتزم بأن العلم الاجمالى ليس علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ، ويكون مقتضياً له ، حتى يرد عليه ما أورده بعض المحققين ـ بأنه لا معنى للتفكيك فى العلية والأقتضاء بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ، والحال أنه (قده) فى بحث الأشتغال يصرّح بأنه علة تامة لوجوب الموافقة القطعية ، ولا معنى للتفكيك بينها وبين حرمة المخالفة القطعية ـ وقد عرفت : أن جعل البدل للموجود

فى كلامه لا ينافى العلية بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية فى مقام اثبات التكليف .

و بالجملة كلما ورد من الشارع دليل على التنزيل و كان بلسان جعل البدل لا مانع من عدم الاعتناء بالطرف الآخر مما يكون محتمل الواقع سواء فى العلم التفصيلى أو فى العلم الاجمالى ، و مما ذكرنا ظهر أنه ما يكون بلسان جعل البدل فى بعض أطراف العلم الاجمالى لابد و أن يكون قبل الترخيص فى الطرف الآخر ، و الا فهو منافٍ لمنجزيّة العلم ، كما يصرح بهذا المطلب المصنف (قده) أيضا فى بحث الاشتغال ، بل لا يخفى أنه بعد ما جعل أحد الطرفين بدلا عن الواقع ، لا احتياج الى الأصل الشرعى فى الطرف الآخر ، و لا مانع من ارتكابه و لو لم يكن فيه أصل أصلا و يتمسك بالبرائة العقلية .

و بالجملة ان ورد دليل على البدلية فى أحد الطرفين أولاً لا مانع من ارتكاب الطرف الآخر ، و لو لم يكن فيه أصل أصلا ، و ان لم يرد دليل على ذلك لم يجز الارتكاب أصلا ، أو لو لم يكن بين الأصلين مناقضة و معارضة ، أو لو كان فى البين أصل واحد بالنسبة الى طرف واحد بلا معارض .

و منه ظهر أنه لا يكفى فى الترخيص فى بعض الأطراف اطلاق مثل أصالة الاباحة ، فما عن بعض الأعاظم (قده) من أنه يمكن الترخيص فى بعض الأطراف ، و الأكتفاء عن الواقع بالطرف الآخر ، فى امكان الترخيص أولا ، و كفاية مثل أصالة الاباحة لو كان بلا معارض ، بل يصرح به و يمثل له بفرض وجود الأصل مثل أصالة الاباحة فى طرف

واحد ، ليس فى محله ، والعجب اسناد هذه المطالب الى مراد المصنف (قده) مع أن كلماته صريحة فى خلاف ذلك ، فراجع كلامهما فى بحث الاشتغال ، نعم لو ورد ترخيص بالخصوص ، غير أدلّتها العامة فى طرف واحد ، يمكن أن يستكشف من ذلك ، بدليل الاقتضاء ، جعل الشارع أولا الطرف الآخر بدلا عن الواقع ، لكن أين ذلك من الترخيصات المطلقة التى يصرح المصنف (قده) من أنه ليس فيها من جعل البدل عينٌ ولا أثر ، هذا كله فى العلم الاجمالى بشئ واحد متعلق بشخص واحد ، وقد ظهر منه الحال فى سائر الشقوق من العلم الاجمالى ، غير ما اذا كان متعلقا بالوجوب والحرمة بحيث يكون شئ واحد امّا واجباً وامّا حراماً ، ولم يكن احدهما معيناً عباديّاً بحيث يمكنه المخالفة القطعية العملية وغير ما اذا كان متعلقا بأزيد من شخص واحد .

أما الكلام فى الشق المذكور ، وهو دوران الأمر بين المحذورين . فلا يخفى انه مورد التخيير العملى ، غير المنافي لكونه مجرى البرائة على ما قوّيناه فى صدر المبحث ، حيث ان الأنسان لما كان فى كل حال اما فاعلا لذلك الشئ أو تاركاً له ، ولا يقدر على كليهما ، لم يكن مجال لتنجز الوجوب أو الحرمة ، ولا يخفى أن التخيير فى المقام فى مقابل التخيير الشرعى الفرعى ، والتخيير الأصولى فى مثل لزوم الأخذ بأحد الخبرين ، وهذا المقدار من الحكم مما لا اشكال فيه فى المقام ، وانما النزاع فى أن التخيير هل هو ابتدائى ، بحيث لو اختار الفعل أو الترك لا بد وأن يختاره فى جميع الأوقات أو استمرارى ، وله أن

يختار فى الوقت الثانى غير ما اختاره أولا ، قد يعلل التخيير الابتدائى الذى اختاره المصنف (قده) بأنه لما كان العلم علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ، و لكن كان مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية ، و فى التخيير الاستمرارى ، يلزم المخالفة القطعية بخلاف التخيير الابتدائى فانه ملازم لترك وجوب الموافقة القطعيّة ، فلابد من اختياره .

و فيه أن كون ذلك مبنياً على كون العلم علة تامة لذلك ، يلزم فيه الدور ، و بيانه يتوقف على تمهيد ثلاث مقدمات :

احد يها ـ ان النزاع فى كون العلم الاجمالى علة تامة أو مقتضياً لا يكون الا بعد الفراغ عن الحكم الواقعى ، و كونه على ما هو عليه من الفعلية و المقدورية للمكلف .

الثانية ـ حرمة المخالفة القطعية فى المقام ، يستلزم الأذن فى ترك الموافقة القطعيّة ، و وجوب الموافقة القطعية مستلزم للأذن فى المخالفة القطعيّة .

الثالثة ـ الاذن فى ارتكاب المخالفة القطعية مستلزم لعدم مقدورية الواقع أو عدم فعليته و الاذن فى ترك الموافقة القطعيّة موجب لاحتمال ذلك ، و وجه ذلك يظهر بأدنى تأمل .

اذا عرفت ما ذكرنا ، فنقول : بناء على ما ذكر من المبنى ، فيتوقف عدم وجوب الموافقة القطعية على كون العلم الاجمالى مقتضياً له لا علة تامة ، و هو يتوقف بناء على المقدمة الأولى ، على بقاء الواقع على ما هو عليه من المقدورية و الفعلية ، و بقاؤه على ذلك يتوقف على عدم وجوب الموافقة القطعية . لانه مستلزم بالمقدمة الثانية للترخيص فى ارتكاب

المخالفة القطعية . و هو مستلزم لعدم بقاء الواقع على ما هو عليه ، بالمقدمة الثالثه فيتوقف عدم وجوب الموافقة القطعية الذى هو معنى التخيير الأبتدائى ، او سببه على عدم وجوب الموافقة القطعية .

و ببيان آخر لو كان عدم وجوب الموافقة القطعية فى المقام الذى لأجله التخيير الابتدائى من جهة كون العلم علة تامة لحرمة المخالفة القطعية ، وعدم وجوب الموافقة القطعية يلزم من وجود العلم بالحكم عدمه ، لانه يتوقف على العلم بالحكم الفعلى ، و هو يتوقف على بقاء الواقع على ما هو عليه فحينئذ لو رخّص فى المخالفة القطعية يلزم القطع بعدم الواقع الفعلى ، و لو رخص فى ترك الموافقة القطعية يلزم احتمال أن لا يكون فى البين واقع فعلى ، و منشأ الاشتباه فيما ذكر ، أنه توهم أن الترخيص فى المقام ، مثل الترخيص الشرعى أو العقلى فى ساير المقامات من جهة عدم البيان ، مع أنه غفلة محض ، حيث أن الواقع فى ساير المقامات ، بعد مقدوريتها فى نفسها ، انما رخّص من جهة عدم البيان ، بخلاف المقام ، حيث لا يكون الترخيص الا من جهة عدم المقدورية فى نفسها ، فتأمل .

و اما اذا كان بأزيد من شخص واحد فقد اتى المصنف بما لا مزيد عليه من التفصيل ، و ان كان يرد على بعض مطالبه مثل ما أفاد فى اواخر المطلب من عدم جواز نظر كل من الرجل و المرئه الى الخنثى من جهة عموم دليل وجوب الغضّ ، حيث انه لا يكون فى البين عموم الا آيتين ، وهما قوله تعالى (قل للمؤمنين يغضوا ... الخ) و قوله تعالى : (قل للمؤمنات ... الخ) و هما تدلّان على وجوب الغض على

المؤمنين من النساء الا المستثنيات وعلى وجوب الغض على المؤمنات من الرجال الا المستثنيات فيها وكل واحد منهما اذا شك فى أنها من جنسه حتى لا يحرم أو غيره حتى يحرم لا مانع من اجراء البرائه و لرجعتا الى خطاب واحد ، و هو وجوب الغضّ ، معناه وجوب الغض عن غير المماثل ، ليس معناه وجوب الغض مطلقا وعن كل شئ فلا مانع أيضا من اجراء البرائة ٠

ثم لا يخفى أن الظاهر المترائى فى بادى النظر و ان كان ما اختاره المصنف (قده) من التخيير الابتدائى لأنه يلزم من التخيير الاستمرارى ، جواز المخالفة القطعية و لو تدريجاً ، و هو بنظر العقل عصيان لخطاب المولى الا أنه يمكن أن يقال انه لما حققنا فى محله أنه لا معنى للتفكيك فى مقام الفعلية بمعنى أنه لو كان المولى مريداً للشئ فيريده على كل حال ، ولا معنى لارادته على بعض التقادير الا على تقدير جعل البدل ، غير الراجع الى عدم ارادة الواقع فى المقام على كل حال ، و المفروض أنه ما جعل بدلاً عنه فى الظاهر ، فلابدّ من التخيير الاستمرارى ، و ان كان الأحوط خلافه ، فتأمل ٠

((قوله (قده) : المقصد الثانى فى الظن و الكلام فيه ٠٠٠الخ))

لا يخفى أن الظن ليس كالقطع فى الحجية وعدم مجعوليتها له وعدم انفكاكها عنه بل لابدّ من جاعل و حاكم ان كان أصلها ممكناً ، و ذلك لما عرفت من عدم كونه كاشفاً تاماً و طريقاً و اصلاً بنظر العقل ، بل يحتمل خلاف الواقع ، فلا يؤمن من أن يقع فيه ، انما الكلام فى امكانه و المقصود امكانه الوقوعى فى عالم التشريع ، بمعنى عدم لزوم

محال فى الشرعيات ، و الا فامكانه الذاتى أى عدم كون ايجاب العمل بالظن و جعله حجة ، محالاً ، من الواضحات ، و اقامة الدليل على الإمكان بالمعنى المذكور لا يمكن الا بعد الاحاطة بالواقعيات التى يمكن أن يكون بعضها محذوراً من جهة كونه محالا أو مستلزما لمحال ، و هى لا تكون الا بالنسبة الى المعصوم ، فالأولى فى اثبات امكانه ما سلكه بعض المحققين من الظفر بوقوعه ، و هو غير عزيز عند الكل حتى عند ابن قبة المدعى محاليّته ، مثل البينة و اليد وغيرهما فى الموضوعات و فتوى المجتهد فى الاحكام .

((قوله (قده) : بأن العمل به موجب لتحليل الحرام و تحريم الحلال ... الخ)) .

اعلم أنه يكون المقصود من محذور تحليل الحرام و تحريم الحلال أحد الأمور الأربعة :

الاول ـ تفويت المصلحة و الالقاء فى المفسدة .

الثانى ـ طلب الضدّين الذى هو تكليف بالمحال .

الثالث ـ اجتماع الضدين من المحبوبية و المبغوضية و الارادة و الكراهة فى نفس المولى الذى هو تكليف محال .

الرابع ـ نقض الغرض ، و لا يخفى أن الأخيرين غير مختص بالعدلية القائلين بالحسن و القبح بل يردان حتى على مذهب الأشعرى غير القائل بهما .

أما الاشكال الأول ، و هو الذى جعله المصنف محل الكلام مفصلا ، فلا يخفى أنه على فرض انسداد باب العلم بالأحكام ، غير وارد ، بل

يلزم التعبد بالظن بحكم الشارع و العقل ، و انما يكون المحذور المتصور على فرض الانفتاح و المقصود من الانفتاح ليس انفتاح باب العلم المصادف بل المقصود مطلق الاعتقاد و التمكن من العلم مطلقا ، و التحقيق أنه على هذا الفرض أيضا لا يلزم المحذور ، لامكان عدم كون الخطأ فى الامارات أكثر من العلم الذى يحصل المكلف بالأسباب العادية فى تحصيل الأحكام ، بل كان أقل منه أو مساوياً له ، نعم لو أحرزنا أنه كان اكثر من الخطأ الواقع فى العلم كان التعبد قبيحاً ، و مجرد الاحتمال بأحد الأولين يكفى فى الجواب عن ابن قبه وردّ دليله على تحليل الحرام و تحريم الحلال ، و المقصود من المصنف (قده) ابداء الاحتمالات فى التشقيقات لاثبات الامكان ، و قد عرفت أنه يكفى ، فلا مجال لاشكال بعض الاعاظم على ما فى تقريرات بحثه على التشقيق فى كلام المصنف (قده) كما أنه لا وجه لإشكاله (قده) عليه (قده) بأنه اعترف بالقبح فى حال الانفتاح و لزوم تحليل الحرام ، حيث ان كلمات المصنف (قده) تنادى بأعلى صوت بأنه لا يلزم القبح على تقدير الانفتاح المقصود منه التمكن من تحصيل مطلق العلم و انفتاح باب الاعتقاد ، كما أن نفس التشقيق المذكور فى كلامه الذى أشرنا اليه ، و هو كون الامارة غالب المطابقة أو دائم المطابقة أو أغلب المطابقة أدلّ دليل على أن مقصوده من الانفتاح ليس انفتاح باب العلم المصادف للواقع ، (نعم) فى أوايل كلامه يصرح بأنه لو كان المقصود انفتاح باب العلم المصادف يلزم القبح ، و هو صحيح ، و العجب كل العجب من المستشكل (قده) كيف أخذ بهذا الكلام ، و غفل عن بقية كلامه ،

فراجع مفصلا .

ثم أنه لا بأس بالتعبير بالتدارك بالنسبة الى مافات من المصالح ، كما نقله عن بعض الاعلام و استشكل عليه أيضا حيث انه لو كان موارد التخلف فى العلم عين مورد الاصابة فى الامارات فلا يكون تداركاً ، و أما لو كانت غيرها ، كما هو كذلك ففى الحقيقة يكون تداركاً لما فات من المكلف من المصالح .

هذا كله بناء على الطريقية فى الامارات و أما بناء على السببية و الموضوعية فالأمر سهل كما فصله المصنف فى المتن .

و أما الاشكال الثانى و الثالث ، و قد تصدى المحقّقون للجواب عنهما بأجوبة :

منها ما أفاده المحقق الخراسانى (قده) باختلاف مراتب الحكم ، و ملخّصه أن للحكم الشرعى ثلاث مراتب :

الأولى ــ مرتبة شأنية الحكم و كونه اقتضائياً ، بمعنى كون الموضوع فيه اقتضاء الحكم من المصلحة أو المفسدة .

الثانية ــ الفعليه الأولى ، و قد يعبّر عنه تاره بالأنشائى وبالشأنى أحياناً ، و لكن يصرّح بفعليته فى هذا المقام من الكفاية فراجع ، وملخّصه أنه قد يبلغ الحكم بمرتبة الفعلية بحيث يقع تحت الخطاب و ينشأ الحكم انشاءاً تاماً ، لكن لأجل مانع مثل جهل المكلف أو غيره لا يكون فعلا متضمناً للبعث و الارادة أو الزجر و الكراهة ، و قد كان (قده) يمثّل لهذه المرتبة من الفعلية بالقوانين الدولية التى تتم قانونيّتها ، لكن لأجل مانع كانت خالية عن الأرادة الفعليّة ، و لا تجرى بين الرعية ،

و لكن أذا ارتفع المانع، تبلغ مرتبه البعث و الاراده الفعليه و تكون الرعيه مسؤولة عنها .

الثالثة ـ المرتبة الثانية من الفعلية ، و هى التى أشرنا اليها الآن من بلوغ الحكم الى حد الارادة و البعث و الكراهة و الزجر ، و قد التزم (قده) بأن الأحكام الواقعية فى موارد الأصول التى هى العمدة من محل الاشكال فى نظره (قده) حيث ان مفاده ، الحكم و الترخيص الفعلى غير المجامع مع الحكم الواقعى ، بخلاف مفاد الامارات فانه عبارة عن الحجية المجعولية المجامعة مع الحكم الواقعى بحيث يكون عينه فى صورة المصادقة و كونه عذراً فى صورة المخالفة ، تكون فى المرتبة الأولى من الفعلية ، و هى خالية عن الارادة و الكراهة و الحب والبغض و الاحكام الظاهرية فى المرتبة الثانية من الفعلية ، و لا يخفى أن هذا الالتزام فى موارد الأصول بل فى موارد الامارات أيضا خال عن الاشكالين ، حيث انه ما اجتمعت الارادة و الكراهة و لا الحب و البغض بالنسبة الى شئ واحد ، و لا يلزم التكليف بالمحال لأن حقيقة التضاد بالنسبة الى المكلّف بالكسر او الفتح ، ليس فى نفس الخطاب ، و الخطابان المتضادان ، لا مانع من تحققهما و انما المانع من جهة تضمنهما للارادة و الكراهة و الحب و البغض المفروض خلوّ أحدهما عنها ، و مما ذكرنا ظهر أنه لا وجه لاشكال بعض الأعاظم (قده) على ما فى تقريرات بحثه بأنه لا معنى لكون الحكم الواقعى مهملا أو مقيداً بصورة العلم ، بل لابد أن يكون مطلقاً و لو بنتيجة الاطلاق و اذا فرض أنه مطلق لَشَمِل الجاهل و الشاك فيقع التضادّ بينه و بين الحكم

الظاهرى ، و قد عرفت أنه لا مضادة بناءاً على ما بيّنا مراده (قده) مع كونها مطلقة . و لا يخفى أنه بناءا على هذا يستريح فى رفع التضادّ بين الحكم الظاهرى و الواقعى ، حتى فى موارد الأصول ، بل قد عرفت أن أصل تأسيسه (قده) لأجل ذلك ، فلا حاجة الى تشقيق الجواب بالنسبة الى الأصول التنزيلية وغيرها ، و استقلال كل منهما بجواب ، أما بالنسبة الى الأولى ، فلما كان المجعول فيها هو البناء العملى على أحد طرفى الشك على أنه هو الواقع و الغاء الطرف الآخر ، و جعله كالعدم ، فلا يكون مغايراً للواقع ، بل الجعل الشرعى انما تعلق بالجرى العملى على المؤدى ، على أنه هو الواقع ، بل لا يخفى أنه لا يرفع به التضادّ ، بل يبقى بحاله ، حيث أن هذا القائل العَلَم اعترف فى كلامه ، بأن مفاد هذه الأصول هو الهوهويه التى بنى عليها المصنف (قده) فى باب الامارات و الحال أنه يرد عليه ما أورده عليه ، و هو أن هذه الهو هوية و الحكم بأن المؤدى هو الرافع ، لا يمكن أن يكون اخباراً بل لا بد و أن يكون انشاء و انشاء الحكم بالهوهوية و كون المؤدى هو الواقع ، لا يصح الا باعطاء صفة الوجوب أو الحرمة للمؤدى ، فيعود اشكال التضاد عند مخالفة الامارة للواقع ، و لا يكفى فى التفرقة و الجواب ، بأن الهو هوية فى باب الأصول المحرزة هى الهو هوية العمليه أى البناء العملى على كون المؤدى هو الواقع ، و هى لا تستلزم حكماً فى المؤدى على خلاف ما هو عليه من الحكم ، بخلاف الهو هوية فى الامارات فانها اما أن تكون اخباراً و اما تكون انشاء حكم فى مورد الامارة فان المجعول فى باب الامارات ليس

هو البناء العملى ، فلو كان فى المؤدى حكم فلابد أن يكون مضاداً لما عليه من الحكم الواقعى ، لوضوح أن البناء العملى الذى يكون مدلول الأصول المحرزة ، لا يتحقق فى الخارج بانشاء الشارع ، بل لابد أن يحققه المكلف ، ولا الزام له أن يحققه الا بأمر من الشارع وايجابه ، ومن المعلوم تضادّ هذا الايجاب المتعلق بالبناء العملى مع الحكم الواقعى عند المخالفة .

وأما بالنسبة الى غير التنزيلية من الأصول كأصالة الاحتياط والحلّ والبرائة ، فلما كان الأمر فيها أشكل فالجواب عنه أدقّ ، وقد تصدّى بعض الاعلام(١) من مقاربى عصرنا لرفع التضادّ بين الحكمين ، باختلاف الرتبة ، فان رتبه الحكم الظاهرى ، رتبه الشك فى الحكم الواقعى ، والشك فى الحكم الواقعى متأخر فى الرتبة عن نفس وجوده ، فيكون الحكم الظاهرى فى طول الحكم الواقعى برتبتين ، ولا تضادّ بين المختلفين فى الرتبة .

ولا يخفى أن هذا الجواب لا يختص لرفع التضاد بالنسبة الى هذه الأصول فقط ، بل يجرى بالنسبة الى جمع مطلق الحكم الواقعى والظاهرى ، ولا يرد على هذا الجواب ما أورده المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية ، بل ولا ما أورده بعض الأعاظم على ما فى تقريرات بحثه من أن الحكم الظاهرى ، وان لم يكن فى رتبة الحكم الواقعى الاّ ان الحكم الواقعى ، يكون فى رتبة الحكم الظاهرى فيجمع الحكمان المتضادان فى رتبة الشك حيث ان هذا الجواب ، مبنى على مسلكه (قده) من تعلق الأحكام بالصور الذهنية لا بالوجودات الخارجية فلا

(١) هو المحقق المدقق السيد محمد الاصفهانى .

مجال لدعوى أن صورة ذات الموضوع بما هو ذاته، موجود و محفوظ في موضوع الحكم الظاهري، و هو مشكوك الحكم و ان كان بنحوالانضمام موجوداً و محفوظا فيه، الا أنه غير الصورة الاستقلاليه الذى هوالموضوع للحكم الواقعى، و هذا بخلاف ما لو تعلق الحكم بالوجود الخارجى، فانه لا اشكال فى أنه لا يتعدد و لو بحسب جزئه، و هو الذات، بواسطة طروّ العناوين الطولية، و قد حققنا فى باب اجتماع الأمر و النهى أنه لا يجوز و لو كانا واردين على جزء الموضوع (نعم) يبقى على هذا الجواب اشكال التكليف بالمحال الذى هو أحد الاشكالات فى هذا المقام كما قد عرفت حيث ان ظرف الامتثال الخارجى متأخر عن كلا الحكمين.

و بعبارة أخرى ظرف الامتثال هو الزمان المتأخر عن الحكم و من المعلوم أنه لا يقدر على اتيان المتضادين فى زمان واحد بعد الحكمين، و من هذه الجهة يلزم التكليف بالمحال و ايقاع العبد فى غير المقدور.

ثم اعلم أنه اشكال آخر بناء على طريقية الامارات كما هو التحقيق على جميع المسالك فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى، و هو أنه كيف يكون الامارة محرّكة نحو العمل و موجبة لدعوة العقل و حكمه بلزوم العمل على طبقه، مع أنها بناء على الطريقية أمرها دائر بين أن يكون حكماً ناشئاً عن ارادة حقيقية فى صورة المطابقة للواقع و بين أن يكون ترخيصاً و أمراً صورياً على تقدير المخالفة، و ربما يقال: هذا الأشكال أصعب من الاشكالات السابقة، و لكن الاشكال فيما اذا ظفرنا على امارة بعد الفحص، بعد الظفر بالأمارات بمقدار المعلوم بالاجمال

بحيث لو لم تكن هذه الاماره فى البين كان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وأما قبل الفحص و الظفر بالمقدار المذكور ، فلا اشكال ، لأن نفس احتمال التكليف منجّز بحيث لا يوجب الظفر بالامارة مع هذا الاحتمال تأثيراً بنحو المولوية ، بل ربما يكون ارشاداً الى الحكم العقلى لعدم حصول دعوة العقل بسبب الظفر بهما (نعم) فيما اذا كان الأمر مردداً بين الوجوب و الحرمة وعينت الامارة الحكم فى أحدهما ، كانت موجبة للدعوه حينئذ لأن العقل مع قطع النظر عنها كان حاكما بالتنجيز ، فترفع الامارة أحد المحتملين من البين ، و لا يبقى الا أحتمال واحد ، فافهم .

و قد تفصّي عن الاشكال بوجوه :

احدها ـ ما أفاده المحقق الخراسانى (قده) و هو أن مفاد الأمارات جعل الحجية ، و هى موضوع لحكم للعقل باستحقاق العقاب على المخالفة اذا طابق الواقع ، و لكونه عذراً اذا خالف .

ثانيها : جعل الظن بمنزلة العلم ، و جعل العلم التنزيلى للمكلف فيصير حاله حاله ، فكما أنه لا يكون معذوراً فى صورة المخالفة فكذلك الامارة .

ثالثها ـ كون مفاد الأمارات حكماً طريقياً ، بمعنى أنه لو صادف الواقع تكون ارادة المولى موجودة و لو فى مرتبة الشك فيكشف عن الاهتمام بالغرض فى هذه المرتبة ، و لا مناص الا عن تصحيح المطلب ، بأحد هذه الوجوه .

فنقول : أما الوجه الأول فهو مبنى على كون الحجّية مجعولة ابتداء

و هذا المطلب مع قطع النظر عن امكان الخدشة فيه من أن الحجية ليست مثل سائر الأمور الأعتبارية ، كانت مجعولة و معتبرة باعتبار المعتبر يتّم لو لم تكن دلالة الامارة على لزوم الاتيان بالمتعلق و لو على تقدير المطابقة كافية في المنجزية ، و الا فلو أثبتنا ذلك ، فلا مجال للالتزام بجعل الحجية في مقام دفع الاشكال .

لا يقال : من يلتزم بأن مفادها جعل الحجية ، فلا دلالة لها عنده على لزوم العمل على طبقه و الاتيان بالمتعلق ، حتى ينازع في أن هذا المقدار يكفي في المنجزّية ، أو لا يكفي .

فانه يقال : نعم ، لو التزم بما ذكر ، لا تبقى دلالة لفظية ، على ما ذكر ، و لكن الدلالة التكوينية بالنسبة الى الخطاب ، على تعلّق غرض المولى بحفظ وجود المتعلق ، و لو من جهة نفس الخطاب موجودة و الا لما كان الخطاب مراداً ، بارادة مقدّمية ، و هو كما ترى .

و القول بأن مقدّمية الخطاب لا تكون الا لذيها ، و ذو المقدمة اذا كان هو الحجّية فالارادة التكوينية من المقدمة ، ما تعلق بحفظ وجود المتعلق أصلا ، مدفوع بأن التعرض من الحجية لما كان توصّل العبد بالأخرة ، و لو بواسطة حكم عقله الى الوجود ، فلا محالة يكون تعلق الارادة بالخطاب من حيث المقدّمية لحفظ وجود المتعلّق فلو أثبتنا كفاية تعلق الارادة بحفظ وجود المتعلق ، و لو على تقدير المطابقة في المنجزية ، فلا مجال للاحتياج الى جعل الحجية أصلا ، بل قد يقال : بأنه يلغو هذا الجعل .

و بالجملة الخطاب على كل حال يدل على لزوم حفظ الوجود ، ولو

على تقدير المطابقة ، فلو قلنا بكفاية ذلك قيتّم بذلك المطلب ، ولا تصل النوبة الى استكشاف مجعولية الحجة ، و لو كان ذلك ممكناً ، فتأمل جيداً .

و لا يخفى أن هذا الاشكال لا يختصّ بالامارات بتوهم الموضوعيه بالنسبة الى الاصول ، لان غاية منشأ التوهم ، كونها وظائف مقررة للشاكّ بلسان الحكم مع أن غالب أدلة الأمارات أيضا كذلك ، و لذا ما ذهب أحد من الفقهاء ، الى كون الشخص عاصيا ، لو استصحب بقاء الوقت أو بقاء الحدث ، مع اتيانه بالصلاة بالاحتمال ، و كشف الخلاف بعد انقضاء الوقت ، مع كونهم قائلين بأن لا يكون الا تجرياً لو كانت هذه المخالفة بالنسبة الى الأمارة مثل البيّنة ، ولو قلنا بأن جعلها امضاء لبناء العقلاء فى جعلهم وظائف للشاك لرفع تحيره ، فهو أدلّ على ما قلنا ، لوضوح عدم مؤاخذتهم العبد لو خالفها ، لو لم يكن مطابقاً للواقع عقاب العصيان .

أما اثبات أصل المطلب فهو بمراجعة الوجدان الحاكم ، بأن صرف احتمال أهتمام الغرض بنحو لو كان فى البين ، لما جاز عنه فى مرتبة الشك ، بل تعلق الارادة بحفظه و لو فى هذه المرتبة يكون بياناً رافعاً لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لاستقلال العقل بلزوم الاتيان .

و بعبارة أخرى احتمال وجود الغرض على أنحاء :

أحدها ـ احتمال وجوده بحيث يقطع بأنه ما أراد الشارع حفظه فى مرحلة الشكّ ، كما هو الحال فى موارد أدلة البرائة الشرعية .

و أخرى احتمال وجوده مع عدم العلم بأنه لو كان ، هـــل أراد الشارع حفظه فى مرحلة الشكّ أو لا ؟ و هو مورد البرائة العقلية .

و ثالثة ــ بأنه يحتمل وجوده ، ويقطع بأنه لو كان حفظه عند الشارع مهتمّا به ،كالأحتمال فى أطراف الشبهة المحصورة ، و كما نحن فيه ،وهو قيام الأمارة على شئ ، و لو بعد الفحص و الظفر بها بمقدار المعلـوم بالاجمال ، و العقل مستقل بما ذكرنا ، فالأمارة توجب دعوة العقـل بلزوم الحركة على طبقها لأجل دفع الضرر المحتمل ، و هذا هوالمقصود من الحكم الطريقى الغير المنافى لكونه مدلول الأصول .

و أما تصحيح المطلب من أن مفاد الأمارات تتميم الكشف، وجعـل العلم التنزيلى للمكلف، فغير قابل للمصحّحيّة ، حيث انه لما كان جعـل العلم تنزيلا و لا يكون تكويناً ، فلا محالة لابد و أن يكون بلحاظ الاثر . و هو لا يخلو اما من جعل الظن منزلة العلم فى نفسه ، و اما من الأمر بتنزيل المكلّف ، جعله منزلة العلم ، وعلى كل حال ، هذا الأثر امـا استحقاق العقاب على المخالفة و اما وجوب العمل ، أما استحقـاق العقاب ، فلا مجال له ، لأنه أثر عقلى لا شرعى ، و أما اذا كان الأثـر عبارة عن الوجوب ، فننقل الكلام فيه ، فلأنه لا يخلو اما أن يكون وجوباً حقيقياً على كلّ حال و اما وجوباً صوريّاً محضاً و امّا وجوباً صوريـاً اصطلاحاً ، لا مجال للأول و الثانى ، و الثالث لا يتمّ الا بما قلنا ، ثـم انه ربما ينتج المسلكين فى بعض الموارد ، مثل نتيجة مقدّمات الانسداد حيث انه لا مجال للكشف بعد اتمام المقدمات على فرض عدم العلـم الأجمالى بالأحكام كما سيجيء ــ ان شاء الله ــ حيث ان العقل حينئذ

لما كان محتملا لكون أغراض فى البين على تقدير وجودها بينهما ،فهو بنفسه مستقل بلزوم الاتيان بالمحتملات و لو فى دائرة المظنونات بخلاف المسلك الآخر أعنى كون الملتزم تتميم الكشف ، فانه على تقدير عدم العلم الاجمالى وعدم كوننا كالبهائم ، فيلزم على الشارع أن يبيّن و يجعل لنا أمارات مثلا ، و لو بجعل الظنون حجة .

((قوله(قده) : محرّم بالأدلة الأربعة ... الخ)) .

اعلم أنه لابد أن نتكلم أولا فى أن حرمة التشريع من الأحكام العقلية القابلة لورود حكم الشرع عليها مولوياً أيضا و لو من باب الملازمة ، و يكون مثل قبح الظلم و العدوان و حسن العدل والاحسان أو من أحكامه غير المستتبعة للحكم الشرعى بحيث لو ورد عليه دليل فى خطابات الشارع كان ارشاداً محضاً كوجوب الاطاعة و حرمة المعصية ، ظاهر كلام المصنف (قده) هو الأول حيث استدلّ عليها بالأدلة الأربعة الظاهرة فى استقلال كل واحد منهما بالدليلية ، و قد أيّده بعض الأعاظم(قده) بأن المناط فى الأحكام غير المستتبعة للأحكام الشرعية وقوعها فى سلسلة معلولات الأحكام ، كقبح المعصية و حسن الأطاعة ، لا فى ما اذا كانت واقعة فى سلسلة علل الأحكام الراجعة الى باب التحسين و التقبيح العقلى الناشى عن ادراك المصالح و المفاسد ، فان الأحكام العقلية و الراجعة الى هذا الباب كلها تكون مورداً لقاعدة الملازمة و تستتبعها الخطابات الشرعية ، و مسألة قبح التشريع من هذا الباب ، لأن حكم العقل بقبحه ، ليس واقعاً فى سلسلة معلولات الأحكام ، بل هو حكم ابتدائى من العقل ، لما فيه من

المفسدة من تصرف العبد فيما ليس له .

وان شئت قلت : ان التشريع من أفراد الكذب الذى يستقل العقل بقبحه ، والشرع بحرمته ، ولكن الذى يقتضيه النظر الدقيق خلافه ، حيث انه لا دليل على ما ذكره من المناط وأن الفارق بينهما ، هو هذا بل الميزان غير ذلك ، حيث ان الخطاب المولوى ، ما يحصل بسببه داعوية حادثة ومالَه محركية مستقلة والارشادى لا يكون كذلك والا فنفس الخطابين من حيث اللفظ والانشاء والشدة ، وصدورهما من المولى الى العبد وغيرها سيان ، ولا تتحقق الداعوية الا بترتيب استحقاق العقاب من أمر المولى ونهيه غير الحاصل قبل الخطاب ، وفى الأوامر والنواهى الارشادية ، لا يكون كذلك بل كان استحقاق العقاب مع قطع النظر عن خطاب الشارع موجوداً ، كالأمر بالاطاعة والنهى عن المعصية فكل خطاب من الشارع كان مستتبعاً لاستحقاق العقاب ، كان مولوياً ، كان على طبقه حكم من العقل مثل حرمة الظلم وقبحه والامر بالعدل وحسنه ، أو لم يكن كالصلاة والزكاة وكل خطاب عنه لم يكن كذلك ، كان إرشادياً ، والعجب منه (قده) كيف غفل عن هذا المطلب وفرّق بينهما بما هو غير فارق من الوقوع فى سلسلة المعلولات والعلل ، بلا أن يكون معه دليل أو برهان ، وكونها فى سلسلة العلل يرجع الى باب التحسين والتقبيح العقلى الناشئ عن ادراك المصالح والمفاسد ، غير موجب للحصر فى سلسلة العلل حيث ان نفس الاطاعة والمعصية مما يحكم العقل بحسن الأول وقبح الثانى مع انهما فى سلسلة المعلولات ويكون الخطاب الوارد من الشرع

بالنسبة اليهما ارشادياً .

اذا عرفت هذا ، فلا يخفى أن التشريع فى أمر المولى مما يستقل بقبحه العقل بحيث يرى فاعله مستحقاً للعقاب لأنه تجاسر عليه ، و هتك له ، و طغيان بالنسبة اليه ، فلو ورد حينئذ خطاب من الشارع فى الكتاب الكريم أو الروايات الواردة عن الأئمة الطاهرين يكون ارشادياً بل الظاهر من قوله تعالى (آللّهُ أذِنَ لكم أم على اللّهِ تَفْتَرون) أنه أرشاد الى حكم العقل بأن الافتراء لما كان محرّماً عند الكل بحكم العقل فيكون الاسناد بلا اذن محرّماً .

فان قلت : ان الافتراء حرام عقلا ، و لا اشكال أن حرمته الشرعية لا تكون ارشادية بل من المحرمات المولوية كالظلم و الكذب .

قلت : الافتراء حرام عقلا و شرعا استقلالا ، اذا لم يكن بالنسبة الى المولى . و لذا لا يستحق عليه العقاب ، مع قطع النظر عن حرمته الشرعية كالظلم ، و أما اذا كان بالنسبة الى المولى فلما كان مستحقا عليه العقاب ، لا يكون النهى الشرعى بالنسبة اليه مولوياً .

و بالجملة كلما كان راجعاً الى المولى مثل الاطاعة و المعصية و التشريع و أمثال ذلك ، يكون الخطاب الوارد بالنسبة اليه ارشادياً ، لمكان استحقاق الثواب و العقاب ، وعدم حصول الداعوية الزائدة عمّا هو حاصل قبله ، و كلّما لم يكن كذلك فالخطاب بالنسبة اليه مولوى .

ومما ذكرنا ظهر أنه لا تكون حرمة التشريع من جهة أنه من أفراد الكذب المطلق كما فى كلام هذا البعض قدّه بل من جهة أنه من أفراد الكذب المخصوص وهو الكذب على المولى .

ثم ان متعلق القبح و الحرمة ، هل هو فعل القلب و الاسناد الى

المولى فيه ، أو الفعل المتشرع به ؟ ظاهر كلام المصنف (قده) الثانى ، كما لا يخفى على من لاحظه ، و ذهب غير واحد منهم المحقق الخراسانى (قده) الى الأول ، و الحق هو ما ذهب اليه المصنف لما سبق و عرفت فى باب التجرى ، من أنه ما لم يظهر فى الخارج عمل من المكلف لم يكن الفعل عند العقلاء حراماً و قبيحاً و ان كان مستحقاً للذّم من جهة الفاعل (نعم) فى المقام لا يحتاج الى تحقق الفعل الخارجى الذى هو محل البحث ، و هو اتيان الفعل عن تعبّد و إسناد ، حيث ان التشريع يتحقق بالاسناد باللسان ، بل هو أجلى أفراده كما فى الافتاء . فتأمل .

و بالجملة: الانصاف أنه اذا أتى بالعمل عن اسناد و تعبد ، يكون تشريعاً محرماً بحكم العقل و العقلاء ، و افتراءً على المولى عندهم .

و مما ذكرنا ظهر أن حرمة الفعل من جهة انطباق عنوان التشريع عليه الذى هو بنفسه من العناوين القبيحة ، و لولاه لا يمكن الالتزام بحرمته من جهة امكان أن يكون القصد و الداعى من الجهات والعناوين المغيّرة لجهة حسن العمل و قبحه ، كما فى تقريرات بعض الأعاظم (قده) حيث ان القصد ما لم يوجب انطباق عنوان قبح على الفعل مثل التجرى و التشريع ، لا يوجب تغيره عما هو عليه الا اذا قلنا بأن نفس القصد و العزم حرام كما ذهب اليه المحقق الخراسانى (قده) و قد عرفت أنه بمعزل عن التحقيق و لا يلتزم به هو أيضا ، بل بناء عليه ، القبح و الحرمة واقفان على نفس القصد ، فلا وجه لحرمة الفعل . فافهم .

ثم انه قد استشكل على المصنف المحقق الخراسانى (قده) بأن صحة الالتزام بما أدّى اليه من الأحكام و صحة نسبته اليه ـ تعالى ـ ليستا من آثار الحجية، بحيث يستدل بعدمهما على عدم الحجية، لأن حجية الظن على تقدير الحكومة بناء على الانسداد، محققة، مع أن صحتهما لا تكون.

و الانصاف أنه غير وارد على المصنف (قده) حيث ان لزوم العمل على طبق الظنّ على الحكومة فى مقام اسقاط التكليف، و الكلام فى صحة التعبّد فيما نحن فيه فى مقام اثبات التكليف، مع أنّ المصنف (قده) لما لم يكن مبناه مجعوليّة الحجية بل المجعول عنده هوالحكم التكليفى، فلابد من البحث فى اثبات جواز التعبّد و جواز الاسناد الى الله تعالى و حرمتهما.

ثم الظاهر أن حرمة التشريع و عنوانه لا يدوران مدار عدم الحكم الواقعى، بل اذا لم يعلم بأن فى الواقع حكماً و أسند اليه تعالى يكون تشريعاً محرماً وان كان فى الواقع موجوداً كما أنه لو أسند مع العلم لا يكون تشريعاً و لو لم يكن فى الواقع موجوداً، لأنّ حكم العقل موضوعه اسناد ما لا يعلم أنه من المولى، و ليس من أحكامه الطريقى الذى يكون لحفظ الحكم الواقعى المرتّب على الموضوع الواقعى، كما قيل انه كذلك فى باب الضرر حيث ان العقل يحكم بدفع ما لا يؤمن معه من الضرر الواقعى أيضا.

و ما قيل: بأنه فى باب الضرر، ربما يقع فيه الشكّ بأن له حكم واحد مرتب على مطلق مالا يؤمن الضرر، أو أن له حكمان: حكم مرتب

عليه ، و حكم مرتب على الضرر الواقعى ، فمن غرائب الكلام ، حيث أن الحاكم لا يمكن أن يشك فى حكمه من جهة الموضوع الا أن يكون المقصود الشك بالنسبة الى غير الحاكم ، و هو بعيدٌ عن ظاهر الكلام .

و أغرب من ذلك ، الاستشهاد لوحدة الحكم ، بحكاية تسالم الاصحاب على أن سلوك الطريق الذى يُظنّ أو يقطع فيه الضرر والخطر ، يكون معصية ، و يجب اتمام الصلاة فيه ، و لو بعد انكشاف الخلاف ، و تبيّن عدم الضرر ، حيث ان حكم الأصحاب بوجوب اتمام الصلاة ليس من جهة حكم العقل بقبح سلوك الطريق المظنون الضرر ، كى يحتاج الى قاعدة الملازمة بغير المسلّمة عند الكل حتى يكون السفر معصية ، بل من جهة الحكم الابتدائى من الشارع فى باب الضرر الواقعى ، الا أنه لما كان احراز موضوع الضرر بنحو القطع غالباً ، غير ممكن فيصير الظنّ بمنزلة القطع ، و الا يلزم لغوية الأحكام المترتبة على الضرر ، و هذا يسمى انسداداً صغيراً يجريها الاصحاب فى باب الضرر ، و ربما يؤيده ترتب الحكم فى بعض الموارد فى الأخبار على الخوف ، و لو كان حكماً شرعياً مولوياً طريقياً بالنسبة الى الحكم الشرعى المترتب على واقع الضرر ، كان لنا أدلّ ، فافهم .

((قوله (قده) : فان حرمة العمل بالظن يكفى فى موضوعها عدم العلم بورود التعبّد ... الخ)) .

قد أورد عليه المحقق الخراسانى : بأن الحجية من الاحكام المجعولة و اذا كان المستصحب من الأحكام ، لا يحتاج فى الأستصحاب الى الأثر و انما لزوم الأثر فى الاستصحابات الموضوعية و لو سلّم أنها

من الموضوعات الخارجية التى يتوقف جريان الأصل فيها على أن يكون فى البين أثر عملى الا أن ذلك لا يمنع من استصحاب عدم الحجية فان حرمة التعبد كما تكون أثراً للشك فى الحجية كذلك تكون أثراً لعدم الحجية واقعاً فيكون الشك فى الحجية مورداً لاستصحاب عدم الحجية فان الحرمة كما تكون أثراً للشك فى الحجية كذلك تكون أثراً لعدم الحجية واقعاً ، فيكون الشك فى الحجية مورداً لكل من الاستصحاب والقاعدة المضروبة لحال الشك و يقدّم الاستصحاب لحكومته عليها كما هو الحال فى استصحاب الطهارة بالنسبة الى قاعدتها ثم جعل ضابطاً كلياً ، و هو أن الأثر اذا كان مرتباً على الشك فقط ، فلا مجال الا للقاعدة و ان كان مرتباً على الواقع فقط ، فلا مجال الا للاستصحاب و ان كان مرتبا على الواقع و الشك ، فلكل من القاعدة و الاستصحاب مجال الا أن الاستصحاب يقدّم لحكومته عليها .

و قد أجاب عنه بعض الأعاظم (قده) بعد ما بيّن لزوم ترتب العمل حتى فى الاصول الحكمية ، لأنها وظائف عملية و المجعول فيها الجرى العملى بأنه و ان كانت الحجية من الأحكام الوضعية و كانت بنفسها مما تنالها يد الجعل الا أنها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها أثر عملى أصلا ، و الآثار المترتبة عليها ، منها ما يترتب عليها بوجودها العلمى لكونها منجزة للواقع عند الاصابة و عذراً عند المخالفة .

و منها ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها كحرمة التعبد وعدم جواز اسناد مؤداها الى الشارع ، فعدم الحجية الواقعية بنفسه ، لا يقتضى الجرى العملى حتى يجرى استصحاب العدم ، اذ ليس

لاثبات عدم الحجية أثر الا حرمة التعبد بها ، و هو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجداناً ، لما عرفت من أن الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد ، فجريان الاستصحاب لاثبات هذا الأثر يكون من تحصيل الحاصل ، و لكن لا يخفى أن ما أورده المحقق المذكور على المصنف ، و ان كان غير وارد لكن لا لما ذكره بعض الأعاظم (قده) من تحصيل الحاصل بل من جهة أنه لا مجال لجريان الاصل عند ثبوت الحكم بالدليل الاجتهادى ، لتحقق موضوعه حيث انه بالاسناد عند الشك فى الحجية و التعبد بتحقق موضوع التشريع ، و هو محرم بالأدلة الأربعة الاجتهادية ، و لا مجال معه لجريان الأصول . و بعباره اخرى القاعدة المضروبة عند الشك .

والذى يقال: ان ما هو محكوم بالاستصحاب عبارة عن الحكم الظاهرى المجعول عند الشك بالحكم الواقعى ، و حرمة التشريع المترتب على ما لا يعلم أنه من الدين لم يكن من الاحكام الظاهرية والقواعد المضروبة و الا لكان الاستصحاب حاكماً عليها ، و ان كان المجعول فيهما شئ واحد حيث ان موضوع القاعدة ، الشك فى الحكم و مع الاستصحاب لا شك فى البين ، فافهم و تأمل فى المقام فى تقرير بحثه ، تجد ما فيه محل النظر .

(و ما يتوهم) من أن الموضوع لذلك الحكم الواحد اذا كان الشك فى الحجية و العلم بعدم الحجية و المفروض أن العلم بعدم الحجية لا طريق الى اثباته ، بل لا يتحقق ثبوته الا بنفس الاستصحاب ، وموضوع الاستصحاب حفظ الشك ففى رتبة جريان الاستصحاب لاثبات العلم

تجرى القاعده ولا تصل النوبة الى الاستصحاب (مدفوع) بأن المقصود من كون المستصحب ذا أثر عملى، كونه مقتضياً له، والا فالوجوب الواقعى أيضا لا أثر له الا بنحو الاقتضاء، ويترتب الأثر بعد العلم الوجدانى او التنزيلى، فتأمل.

وما يقول فى ردّه بتقديم استصحاب الطهارة والحلّية على قاعدتهما، من أن المجعول فيهما شيئان الواقعى فى الاستصحاب والظاهرى فى القاعدة، وهذا وجه التقديم والحكومة، لأنه يرفع الشك فى الواقع الذى هو الموضوع فى القاعدة، فهو مدفوع، بلزوم عدم جواز الدخول فى الصلاة اذا توضأ بالماء المشكوك طهارته بواسطة جريان القاعدة أو عدم بطلان الصلاة اذا ظهر نجاسته بعد الصلاة لأنه لو كان المجعول بالقاعدة الظاهريه، فلا يحرز شرط الصلاة اذا كان الشرط، الطهارة الواقعية، فلا يجوز الدخول فيها، وان كان الشرط الأعم من الظاهرية والواقعية فلازمه بطلان الصلاة بعد كشف الخلاف وكلاهما خلاف الاجماع فيكشف عن أن الأثر فى كليهما شئ واحد وهو البناء على الطهارة الواقعية، والوجه فى عدم تقديم الاستصحاب فى المقام هو: ما قلنا من عدم وصول النوبة الى الأصل مع وجود الدليل ففى الحقيقه لا يكون تقديم القاعدة، ولذا ما عبّر المصنف (قده) بالقاعدة.

وأما تقديم قاعدة الاشتغال على استصحابه الذى يصرح به المصنف (قده) فيمكن حلّه بأنه ليس من باب تقديم القاعدة على استصحاب الحكم الشرعى، بل من باب تقديم الحكم العقلى الاستقلالى

الذى موضوعه الأعم ، على استصحاب موضوع حكم العقل ، فيكون مثل المقام . فافهم و اغتنم .

((قوله (قده) : فالقسمان من قبيل الصغرى و الكبرى لتشخيص المراد ... الخ)) .

قد يتوهم أن صغروية الأول لكبرى القسم الثانى ، يوجب أن يكون البحث الراجع اليه من المبادى ، و يكون خارجاً عن الابحاث الأصولية لأن مسائل علم الأصول ، هى الكبريات التى تقع فى طريق الاستنباط ، و أما الأبحاث الصغروية ، فلا تدخل فى علم الأصول ، كالبحث عن الأوضاع اللغوية و القرائن العامة من وقوع الأمر عقيب الحظر ، و الاستثناء عقيب الجمل المتعددة و نحو ذلك ، فالبحث عن جميع ذلك يكون بحثاً عن المبادى ، كالبحث عن الرواة و سلسلة السند ، ولكن لا يخفى أن كون البحث عن حجية الوضع اللغوى من قبيل الصغرى للقسم الثانى ، و هو حجية الظواهر ، لا يوجب خروجه من مسائل علم الأصول ، بعد ما كان بنفسه بحثاً كلياً ، و يكون من الكبريات التى تقع فى طريق الاستنباط و ان كان جزئياً اضافياً بالنسبة الى البحث الآتى و كذلك الحال بالنسبة الى غيره من المذكورات ، و لذا ما التزم أحد فى خروج مثل البحث فى أن وقوع الأمر عقيب الحظر أو توهمه عن علم الأصول .

و بالجملة لا فرق بين البحث فى أن الأمر المجرد حقيقة فى الوجوب أو الندب فى اللغة ، و النهي كذلك حقيقة فى الحرمة أو الكراهة ، و بين البحث فى أن الأمر المقرون بقرينة الحظر ظاهر فى الوجوب أ و

الترخيص فان كان الثانى داخلا فى المبادى فالأول كذلك و ان كان الأول داخلا فى مسائل العلم كما هو المسلّم فالثانى كذلك ٠

و هذا القائل المعظم و ان كان يقول بخروج بحث دلالة الأمر على الوجوب و النهى على الحرمة من الأصول ، كما يصرح به فى باب الاستصحاب ، و لكن ليس له وجه وجيه ، لما قلنا بأنه بعد ما كان كبرى كلية و قاعدة كذلك ، تقع فى طريق الاستنباط للحكم الفرعى الكلى ، لا وجه لاخراج هذه الأبحاث المهمة عن الأصول ، و الا يلزم أيضا خروج بحث الاستصحاب عنه حتى فى الشبهات الحكمية بناء على التحقيق من ثبوته بالأخبار ، فان دليله حينئذ النهى الوارد مثل قوله (ع) لزرارة ــ لا تنقض اليقين بالشك ــ و دلالته على الحرمة فى أصله او فى شقوقه بالظهور اللغوى ، و هو معترف بأنه من المسائل الأصوليه ٠

و أما قياس المذكورات بالبحث عن الرواة و سلسلة السند ، فقياس مع الفارق حيث ان البحث عن أحد الرواة ، بحث صغروى محض ، راجع الى وجود الموضوع لأحد الأبحاث ، و هو حجية خبر العادل بلا أن يكون فيه كبروية أصلا ، بخلاف البحث عن المذكورات ، كما قد عرفت ٠

((قوله (قده) : لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية ٠٠٠ الخ)) ٠

لا يخفى أنه على تقدير كون العلم الاجمالى من قبيل الشبهة المحصورة ؛ لا مجال للقول بعدم قدحه ، لاحتمال كون الظاهر

المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية التى أمرنا بالرجوع فيها الى ظاهر الكتاب، لان غاية ما يمكن أن يقال فى وجهه أنه لا معنى للتعبد بأصالة الظهور فى آيات القصص، و أمثالها، لأنه لا يترتب عليها أثر عملى، حتى يقع التعارض بينها فيها، و بينها فى آيات الأحكام، مع أنه مردود بوجود أثر عملى بالنسبة اليها أيضا، و هو جواز النقل و الإخبار حيث انه لو لم تكن اصالة الظهور بالنسبة اليها حجة، لا يجوز حكاية القصص بنحو ارسال المسلّم، بل لا بد من نقلها احتمالا، و هو خلاف المعمول بين المفسرين و العلماء، بل جميع المسلمين، و هذا لا يكون الا من جهة أن جواز النقل و الاخبار عما يكون الكلام ظاهراً فيه من الآثار العملية، حيث انه بعد ما نزّل الظن بمنزلة العلم، و صار علماً يكون من آثاره جواز الاخبار ·

(نعم) لو قلنا بأن مفاد دليل الحجية تنزيل المظنون منزلة الواقع يشكل الاخبار بنحو القطع حيث ان جوازه ليس من آثار الواقع لكن هذا على خلاف مذاق المصنف (قده) بل مسلكه الأول الذى يعبّر عنه بتتميم الكشف ·

((قوله (قده): عدم الدليل على حجية الظواهر اذا لم تفد الظنّ ··· الخ)) ·

اعلم ان غاية ما يمكن أن يقال فى وجه اشتراط أحد الأمرين فى حجية أصالة الظهور، أن بناء العقلاء فى جميع الأعصار و الأمصار فى معاملاتهم و أمور معاشهم، عدم العمل بالظواهر غير المفيدة

للظن ، او اذا كان الظن على خلافها ، ألا ترى أن التجار يتوقفون فى تجاراتهم اذا حصل الظن على خلاف الظواهر التى بيدهم لبيع الاشياء و شرائها فى سعر الأجناس و قيمتها و تنزلها ، و هذا دليل على أن الميزان فى أصالة الظهور افادتها للظن ، وعدم كون الظن على خلافها ، و لكن الانصاف أنه لا يكون كذلك بناء العقلاء بالنسبة الى الظهورات الواردة فى مقام الاحتجاجات و المخاصمات .

و منها الأوامر الصادرة من المولى الى العبيد ، فان الظهور و ان كان من جهة كشف المراد حجة الا أن تعيين مراد المولى من الظاهر عند العقلاء تابع للظن النوعى ، و يصح للعبد أن يحتج عليه بأنه لو كان مرادك غير ما كان اللفظ ظاهراً فيه ، لا بدّ لك من نصب القرينة ، نعم لو كان المقصود ، الوصول الى واقع الغرض ، لا سقوط الأمر لا بدّ من الاطمينان و الوثوق بالمراد ، بل فى بعض المقامات لا يكتفى بها ويدور الامر مدار القطع بالواقع ، كما هو المعمول فى اتيان بعض المستحبات كزيارة عاشوراء مثلا فيأتى بجميع محتملاتها و هذه الأمور خارجة عن محل الكلام ، و هو مقام الامتثال لأمر المولى و اسقاطه .

و مما ذكرنا : يظهر التشويش فى كلمات بعض الاعاظم (قده) من لزوم الوثوق و الاطمينان فى تعيّن المراد من الظواهر و تقييد الحجية فى أصالة الظهور الذى هو محل الكلام فى الأصول بحصولهما ، و لكن فى حجية ظواهر الأخبار يقول بحجيتها و لو لم تفد هما ، معتذراً بأن ما قلنا بلزومهما فهو فى مقام تعيّن واقع مراد المتكلم من

ظواهر كلامه ، فالمقصود من هذا التفصيل ان كان ما ذكرناه فهو حسن متين ، لأن بناء العقلاء فيما اذا كان المقصود تحصيل الغرض عدم الاكتفاء بالظواهر ، بل قلنا ربما لا يكتفون بالظن بل يحصّلون القطع ، لكن هذا غير مرتبط بمقام حجية الظواهر الذى هو محل الكلام فى الأصول ، وكان محل نظر المصنف (قده) وان كان المقصود أن حجية الظواهر فى تعيين مرادات المولى فى باب الأوامر والنواهى مقيّدة بحصول الوثوق والاطمينان ، فقد عرفت خلافه وأنه للعبد أن يحتجّ على المولى عند مطالبته لمراده بأزيد من ظاهر كلامه ، فراجع تقريرات بحثه ، تجد صدق ما قلناه .

والعجب أنه فى بعض كلماته ينفى بناء العقلاء فى جميع المقامات على التعبّد مع الشك وعدم حصول الوثوق والاطمينان ، والظاهر أنه لذلك يقول فى المقام : أن ماذكر ليس تفصيلا فى بناء العقلاء حتى يقال لا معنى للتفصيل فى بناء العقلاء ، بل هذا التفصيل اقتضاه دليل الحجية و طريقة الاحتجاج بين المولى والعبد وليت شعرى هل يكون دليل الحجية فى مقام الاحتجاج بين المولى والعبد ، غير بناء العقلاء على ما ذكر وهل لا يكون ذلك تفصيلا فى بناء العقلاء وتعبدهم بالظواهر مع الشك فى مقام وعدم تعبدهم بها معه فى مقام آخر .

((قوله (قده) : وفيه أن المتيقن من هذا الاتفاق هوالرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ... الخ)) .

لا يخفى أن مقصود مثل السبزوارى (قده) حجية قول اللغوى

من جهة كونه من أهل الخبرة و ما نقله من مسلّمية المراجعة الى أصحاب الصناعات فى كل عصر و زمان ، بيان الاتفّاق العملى على مراجعتهم فى الأمور الراجعة اليهم ، و من المعلوم أنه كم فرقٌ بين باب الشهادة و بين قول أهل الخبره، حيث ان الأول اخبار عن المحسوسات و الثانى اخبار عن الحدسيات و ما هو شرط العدد و العدالة شرعاً يكون فى الأول ، و أما الثانى ، فلا يعتبر فيه شئ منهما ، بل و لا الايمان و الاسلام ، فبناء العقلاء مع عدم ردع من الشارع بل امضاء منه (ص) الا فى قليل من الموارد كردعه عند الترافع، و ذلك لما يستفاد الحصر من قوله (ص): انما أقضى بينكم بالبيّنات و الأيمان، أوفى باب خيار العيب لو تمّ الاجماع الذى نقله المصنف (قده) يكون حجّة . و أما لزومهما فى حجية قول الرجال فهو غير مسلّم عند الكل و الذى يجعلهما شرطاً ربما لا يجعله داخلا فى قول أهل الخبرة بل يدخله فى باب الشهادات من جهة أنه يتخيّل أنه اخبار عن المحسوسات .

((قوله (قده) : فعلمنا من ذلك أن المقصود من الآية ارادة نفى احتمال تعمّد الكذب عن العادل ... الخ)) .

لا يخفى بعد التأمل ان إرادة نفى تعمد الكذب فى إخبار العادل لا ينحصر فى اخباره عن الحسيات بل يمكن تعمد الكذب فى الحدسيّات بالنسبة الى العادل و الفاسق كإخبار المنجّم فى مثل أوّل الشهر يمكن أن يكون إخباره مع تعمّده فى الكذب كما هو ربما يقع فى زماننا من جهة أمر الحكومة أو مثله فالاحتمال بالنسبة الى العادل

منفى بخلاف الناس .

و بالجملة ما ذكره (قده) لا يكون موجباً لاختصاص مدلول الآية بالإخبار عن حسٍّ و الذى يمكن أن يستفاد منه اختصاص قوله تعالى (فتبيّنوا) لأن التبين لا يكون الا فى المحسوسات فيجب أن يتفحص من أن إخباره صحيح و صدق، بأن شهد بعض الناس بأنه سمع المخبر به عن المروى عنه مثلاً، و أما فى الحدسيات فلا يمكن هذا المفحّص والتثبت .

((قوله (قده) : من هنا يتضح دخولها فى مسائل أصول الفقه ... الخ)) .

قد أورد عليه بعض المحققين (قده) فى الكفاية، بأن المقصود من ثبوت السنّة بخبر الواحد ، ان كان الثبوت الحقيقى فهو بحث عن وجود الموضوع الراجع الى المبادى و ان كان المقصود الثبوت التعبّدى، فهو بحث عن عوارض الخبر الحاكى عن السنّة بناء على أنها تكون عبارة عن قول الامام (ع) و فعله و تقريره حيث ان معنى الثبوت التعبدى، وجوب العمل بالخبر مثل وجوب العمل بها ، فعلى كل حال لا يدخل بهذا التقريب فى مسائل علم الأصول .

و قد أورد عليه بعض الأعاظم (قده) على ما فى تقريرات بحثه بأن المراد من ثبوت السنة، و لا ثبوتها ، ليس هو الثبوت الواقعى ولا ثبوتها ، ليرجع البحث عن وجود الموضوع و لا وجوده، بل المراد منه هو أن البحث عن حجية الخبر يرجع الى البحث عن ان مؤدّى الخبر، هل هو من السنة أو لا ؟ و ان شئت قلت : ان البحث انما هو عن انطباق السنة على مؤدى الخبر و عدم الانطباق ، و هذا لا يرجع

الى البحث عن وجود السنة و لا وجودها ، بل يكون البحث عن عوارض السنة بداهة أن انطباق الموضوع وعدم انطباقه ، يكون من العوارض اللاحقة كالبحث عن وجود الموضوع فى زمان أو مكان ، و لا وجوده ، و لا يخفى على المصنف أنه (قده) ما أتى بشئ فى هذا التصحيح و الاشكال. أما كون مؤدى الخبر من السنّة فهو عين البحث عن وجود الموضوع ، ان كان المقصود السنة الحقيقة ، و ان كان المقصود السنّة التعبديه . فمعناه وجوب العمل ، و قد عرفت أنه من عوارض الخبر .

و أما تعبيره الثانى أعنى الانطباق وعدمه ، فمع تسليم أن انطباق الموضوع على شئ ، عبارة عن عوارضه أنه ليس المقصود الانطباق الحقيقى ، لأنه ليس البحث فى مسألة حجية الخبر ، عن صدقه الذى هو معنى المطابقة و كذبه الذى هو معنى اللامطابقة بل المقصود الأنطباق التعبّدى الذى معناه وجوب العمل بالخبر .

و بعبارة أخرى ليس المقصود انطباق حقيقة قول الامام (ع) أو فعله أو تقريره على قول الراوى وعدمه ، حتى يرجع الى صدقه و كذبه .

((قوله (قده) : فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصّصة بما سيأتى ... الخ)) .

اعلم أنه لا دلالة لها على المنع عن العمل بالظنّ فى الفروع أولا: من جهة ورودها فى العقائد و الأصول ، و ليس لها عموم لفظى كى يقال ان المورد غير مخصّص له ، بل الغاية التمسك باطلاقها و لا اطلاق لها بعد أن المتيقن فى مقام التخاطب الأصول ، وعلى تقدير

العموم أو الاطلاق لها فلما كان أدلة حجية الخبر الواحد أخص منها مطلقاً ، يخصّص بها ، ولذا التزم (قده) بالتخصيص ، ولكن يمكن أن يقال انها حاكمة عليها ، بناء على مسلكه (قده) من أن مفاد دليل اعتباره تتميم الكشف وجعل الظن منزلة العلم ولا فرق فى ذلك بين الأخبار الواردة فى اعتباره والسيرة القائمة عليه ، حيث ان الظاهر أن العقلاء يعاملون معاملة العلم مع الظنّ الحاصل من خبر الثقة ، ولا يعتنون باحتمال الخلاف .

وما قيل بأن نسبتها الى الآيات الناهية نسبة الورود بل التخصص لان عمل العقلاء بخبر الثقة ليس من العمل بالظن ، لعدم التفاتهم الى احتمالهم مخالفة الخبر للواقع ، مدفوع ، بأن المراد من عدم الالتفات الى احتمال الخلاف ان كان أنهم لا يحتملون الخلاف عند ورود خبر الثقة ولو قبل التأمل والتشكيك فهذا على تقدير تسليمه علمٌ ، ويخرج عن موضوع البحث وان كان المراد عدم اعتنائهم فيرجع الى التنزيل ، وهو عين الحكومة ، ولولا الحكومة فلا يمكن أن يقال بأنه لا تكون الآيات رادعة عن السيرة ، فانه يلزم فى رادعيّتها الدور ، لأن الردع عن السيرة بالآيات الناهية يتوقف على أن لا تكون السيرة مخصّصة لها ، وعدم كونها مخصّصة لها يتوقف على أن تكون رادعة عنها ، حيث ان هذا الدور فى الحقيقة أيضا جار فى ذلك الطرف لأن كون السيرة مخصصة لها يتوقف على أن لا تكون هى رادعة عنها وعدم رادعيّتها يتوقف على أن تكون السيرة مخصّصة لها ، ولا يكفى عدم ثبوت الردع بعد تعارض الاحتمالين كما قاله بعض

المحققين (قده) حيث أنه لابد من احراز الامضاء بالنسبة الى السيرة فى حجيتها لوضوح أن عدم الردع الحقيقى اليقينى ما لم يكشف عن الامضاء لم يكن حجة فكيف بعدم الردع التعبّدى .

((قوله (قده) : فعن الرواية الأولى فبأنها خبر واحد ... الخ)) .

مع أن الخبر بعد أن صار حجّة يخرج عن عدم العلم ويدخل فى قوله (ع) ـ ما علمتم أنه قولنا ـ هذا مع أن الظاهر من قول السائل ـ قد اختلفوا علينا ـ فيه صورة التعارض و هو خارج عن محل الكلام .

((قوله (قده) : عدم مجيئ الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لأجل عدم ما يتبيّن ... الخ)) .

اعلم أن العمده فى وجه دلالة الآية الشريفة على المفهوم و الوجه فى عدم دلالتها عليه ، هو أن الموضوع فى المنطوق هو خبر الفاسق حتى يكون انتفاء الحكم عند انتفاء مجيئ الفاسق ، من باب انتفاء الموضوع و يكون من قبيل (ان رزقت ولداً فاختنه) حيث انه يتوقف حينئذ تحقق الجزاء على وجود الشرط عقلا و كل ما كان كذلك ، لامفهوم له قطعا ، و الا يلزم أن يكون لكل قضية مفهوم حيث انه يمكن أن تتشكل كل قضية بصورة القضية الشرطية ، بجعل موضوعها فى تلو أداة الشرط أو أن الموضوع النبأ المطلق حتى يدل ترتب وجوب التبين عليه عند تحقق الشرط ، و هو مجئ الفاسق على انتفائه عنه عند عدم تحققه بناء على دلالة القضية الشرطية على ترتب سنخ الحكم لا شخص الحكم و ان

قيل: انه بناء على كون الموضوع ، هو نبأ الفاسق أيضا يدل على المفهوم لانه فى مقام حصر وجوب التبين فيه، ولكن من المعلوم أنه لا بد من اثبات ذلك بقيام قرينة عليه و هى مفقودة كما أن ما ذهب اليه هذا المحقق (قده) من امكان تقريب الاستدلال بأن يكون الموضوع النبأ المطلق بالبيان الذى أتى به فى الكفاية لا يتم به المطلب مالم يستظهر من القضية أن الموضوع هو النبأ المطلق لا النبأ الخاص و فى مقام الاستظهار لا بد من اثبات وجود قرينة فيها عليه ، و الا فللخصم أن يقول : الموضوع هو النبأ الخاص أو امكان ذلك .

و قد أتى بعض الأعاظم (قده) على ما فى تقريرات بحثه ببيان فى مقام امكان استظهار كون الموضوع فى الآية مطلق النبأ ، قال ما هذا لفظه (و لكن الانصاف أنه يمكن استظهار كون الموضوع فى الآية مطلق النبأ ، و الشرط هو مجئ الفاسق به من مورد النزول ـ فان موردها كما تقدم كان اخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق فقد اجتمع فى اخباره عنوانان : كونه من الخبر الواحد ، و كون المخبر فاسقاً ، و الآية الشريفة انما وردت لافادة كبرى كلية لتميّز الأخبار التى يجب التبين عنها عن الأخبار التى لا يجب التبين عنها ، و قد علّق وجوب التبين فيها على كون المخبر فاسقاً فيكون الشرط لوجوب التبين هو كون المخبر فاسقاً ، لا كون الخبر واحداً ، اذ لو كان الشرط ذلك لعلّق وجوب التبين فى الآية عليه ، لأنه باطلاقه شامل لخبر الفاسق فعدم التعرض لخبر الواحد و جعل الشرط خبر الفاسق ، كاشف عن انتفاء التبين فى خبر غير الفاسق) انتهى .

ولا يخفى عليك بعد التأمل ان المطلب لا يتم الا بالمقدمة التى جاء بها فى ضمن كلامه و هى كون ورود الآية الشريفة فى مقام اعطاء كبرى كلية لتميز الأخبار التى يجب التبين عنها عن الأخبار التى لا يجب التبيّن عنها ، و من المعلوم أنه لو كانت الآية دالّة على هذه الكبرى ، فلا بحث و لا نزاع ، و تمام الكلام و البحث فى هذا المطلب و أنها هل وردت لتميّز الأخبار التى وجب التبين عنها عن غيرها أو لا يدل الا وجوب التبين عن خصوص خبر الفاسق ساكتاً عن غيره .

(نعم) كونها فى مقام افادة كبرى كلية فالظاهر أنها مما لا اشكال فيه ، لعدم كون الحكم مختصاً بمورد الآية و هو خبر وليد و لكن يكفى فى كون مفادها كبرى كلية ، وجوب التبين عن خبر كل فاسق .

و أما حديث اجتماع العنوانين و كون الحكم معلقا على العنوان العرضى و لزوم اللغوية أو تأخر الحكم عن موضوعه برتبتين لو كان الموضوع عنوانه الذاتى ، فقد أجاب عنه المصنف ، و ردّ تقريب مفهوم الوصف من امكان كون ذكر عنوان الفاسق لنكتة من أهمية خبر الفاسق لوجوب التبين من غيره أو للاشارة الى فسق الوليد و الا لو تمّ هذا المطلب ، فتكون كل قضية وصفية ذات مفهوم ، و هو كما ترى .

و التحقيق أن يقال : ان التنوين فى قوله ـ تعالى ـ بنبأ ـ ان كان للتنكير ، فالحق مع المصنف ، من أن القضية سيقت لبيان الموضوع ، لأن الموضوع حينئذ نبأ خاص و هو الذى جاء به الفاسق ، و لا اطلاق له بالنسبة الى حالتى وجود الشرط و عدمه ، و أما ان كان للتمكن الذى لا يوجب زيادة على معنى الجنس ، فالموضوع حينئذ هو

النباء المطلق .

فان قلنا بأن القضية الشرطية تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء فتدلّ الآية على انتفاء وجوب التبين عند انتفاء مجيئ الفاسق ، والظاهر أنه للتمكن حيث ان التنوين فى الفاسق أيضا يكون للتمكن لمعلومية أن المقصود ليس خصوص فاسق واحد ، الوليد أو أحد الفساق ، على البدل ، ولا يكون للنكرة معنى غيرهما ، فالمقصود طبيعة الفاسق ، فاذا كان هذا حال الفاسق ، فكذا الكلام بالنسبة الى النباء لأنه ليس المقصود خبر واحد من أخبار كل فاسق على أحد المعنيين فى النكرة .

((قوله (قده) : فيتعارض المفهوم و الترجيح مع ظهور التعليل ... الخ)) .

قد أورد عليه بعض الأعاظم (قده) أنه لا وقع لهذا الأشكال ولا يعارض عموم التعليل للمفهوم ، بل المفهوم يكون حاكماً على العموم ، لأنه لا يقتضى إلغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع و جعله محرزاً وكاشفاً عنه ، فلا يشمله عموم التعليل لا لأجل تخصيصه بالمفهوم لكى يقال انه يأبى عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه ، فليس خبر العدل من أفراد العموم ، لأن أقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم ، و المفهوم يقتضى أن يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع ، فلا يعقل أن يقع التعارض بين المفهوم و عموم التعليل ، لأن المحكوم لا يعارض الحاكم و لو كان ظهور المحكوم أقوى من ظهور الحاكم و كانت النسبة بينهما العموم من وجه ، و الأنصاف انه لا وقع لهذا الايراد على الاشكال حيث انه و ان كان المفهوم على فرض تحققه

حاكما على عموم العلة و يخرج موضوعه عن افرادها لان الحاكم متكفل لعقد وضع دليل المحكوم و لا يعارض المحمول المذكور فيه ، و لأجل ذلك لا تلاحظ النسبة بينهما بل يقدّم الحاكم و لو كان أضعف دلالة عن دليل المحكوم ، لكن هذا اذا انعقد الظهور للقضية الشرطية فى المفهوم ، و مع اقترانها بالعلة كيف ينعقد لها ظهور فيه ، أما بناءعلى القول بعدم وضع القضية الشرطية للانتفاء عند الانتفاء و انما تدل فى بعض المقامات بالقرائن ، كما ذهب اليه المحقق الخراسانى (قسده) فواضح ، حيث ان العلة لو لم تكن قرينة على خلافه ، لم تكن قرينة عليه ، و أما بناء على قول المشهور من وضعها للانتفاء عند الانتفاء ، فلايخفى أن الظهور البدوى فى المفهوم ، و ان كان يتحقق بالنسبة اليها،ولكن الذى يكون المدار فى التقديم و التعارض وغيرهما هو الظهور الاستقرارى الذى لا يتحقق الا بعد تمامية كلام المتكلم و مع اقترانها بهذه العلة المحتملة لأن يكون المقصود بالجهالة المذكورة فيها ، مطلق عدم العلم الحقيقى الشامل لقول العادل الذى علم تنزيلى وعلى فرض تاميه التنزيل ، لا يستقر الظهور .

و بعبارة أخرى: التنزيل و جعل قول العادل من أفراد العلم و إخراجه عن أفراد العلة ، يتوقف على عدم ارادة مطلق عدم العلم من الجهالة و هو يتوقف على التنزيل ، و هذا بخلاف ما لو تمّ المفهوم بحسب الدلالة التصديقية و الظهور الاستقرارى ، بأن كان فى كلام آخر فانه لا يتوقف التنزيل على شئ فيصير حاكماًعلى العلة المذكورة فى كلام آخر و كان مخرجاً عن موضوعها .

فان قلت : اذا سلّمت الظهور البدوى و الدلالة التصورية للقضية فى الصدر فلا يكون الذيل صالحاً لصرفه عنها بل الصدر يكون قرينة على الذيل فيستقر الظهور، و يتم المطلب .

قلت : أما كون الصدر قرينة على الذيل فليس أمراً كلياً ، بل ربما يكون الأمر بالعكس كما فى قوله رأيت أسداً يرمى ، و أما استقرار الظهور فصيرورة الدلالة التصورية تصديقية مع الاقتران بما يصلح للقرينية ،فكلاّ .

قال فى تقريرات بحثه (١) فى طى الفرق بين الدلالة التصورية و بين الدلالة التصديقية ـ(و لذا كانت الدلالة التصديقية تتوقف على فراغ المتكلم من كلامه ، فإنّ لكلّ متكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ، من القرائن ، فما دام متشاغلاً بالكلام لا ينعقد لكلامه الدلالة التصديقية انتهى)ـ و هذا الكلام و ان كان فى مقام القرائن التى تمّت قرينيتها الا أن المقصود : الاستشهاد بقوله ـ فما دام متشاغلا لا ينعقد لكلامه الدلاله التصديقية ـ و عدم الفرق بين احتفاف الكلام بما يحتمل القرينية ، و القرينة الموجوده فى عدم انعقاد الظهور التصديقى للكلام ممالا يخفى، غايته أنه فى الثانى يوجب انعقاد الظهور فى خلاف الصدر ، و فى الأول يوجب الاجمال ، و كون الجهالة المذكورة فى العلة فى المقام ممّا يحتمل أن يراد منه مطلق عدم العلم الشامل لقول العادل فى الواقع، مما لا اشكال فيه .

و بالجملة فالحق مع المصنف (قده) من عدم انعقاد الظهور للصدر بناء على كون المراد من الجهالة عدم العلم .

---

(١) الميرزا النائينى (ره) .

اللهم الا ان يتشبث فى مقام الجواب عن هذا الاشكال : بأن المراد من الجهالة السفاهة و فعل ما لا ينبغى صدوره عن العاقل ، كما لا يبعد بحسب القرائن المقامية فى مورد نزول الآية الشريفة .

و أما تعبير المصنف (قده) بالعموم و الخصوص فى المقام مع أنه بناء على مسلكه لا يلاحظ النسبة بين المفهوم و العلة على تقدير تمامية العلة ، فالظاهر أنه بمذاق المستشكلين ، من صاحب العدة و الذريعة و الغنية و المعارج ـ أعلى الله مقامهم جميعاً ـ و مما ذكرنا ظهر أنه لا تتم الحكومة اصلا ، فلا يحتاج الى ما أجاب عنها شيخنا الأستاذ ـ اعلى الله مقامه ـ على ما عثرت بعد ما ذكرت فى مكتوباتى لتقرير بحثه فى سالف الزمان ، على أصل الاشكال و الجواب عنه ، و هو أن العلة المذكورة فى التعليل ، و هى الندامة بفعل الجهالة ، لا تكون فى البين ، لو صار قول العادل معتبراً أو علماً بمحكومية التعليل ، حيث انها تحصل عند كشف الخلاف اذا كان حين العمل محتملا للخلاف و متمكنا من تحصيل العلم و الامتثال اليقينى ، نعم فيما اذا تمت الأمارة من حيث الاعتبار لا يترتب عليه الملامة حيث ان العقلاء يعذرونه و لأجل القيدين ، لا يصح أن يقال ان الندامة تحصل للشخص بعد انكشاف الخلاف ، و لو فى القطع ، فهذا لا يصلح أن يكون علة كان الحكم مداره ، لما أشرنا اليه من أن الندامة انما تحصل فيما اذا كان الشخص يرى نفسه متمكناً من ايجاد العمل بخلاف ما يعتقده لأجل احتمال الخلاف ، و هذا مفقود فى القطع .

و بالجملة العموم فى العلة الأولى وان فرض محكوميته للمفهوم و لكن العموم فى علّة العلّة باقٍ بحاله و هو مانع عن حجيّة المفهوم و محكومية العله ·

لا يقال : ان هذا لوتمّ يكون جاريا فى جميع الأمارات المعتبرة حيث انها تحصل الندامة منها عند كشف الخلاف ، مع أنه لا يرفع اليد عنها ، بواسطة التعليل ·

فانه يقال : أما أولاً ـ فالجواب عن ذلك مما قد سبق فى ردّ ابن قبة من امكان قيام المصلحة ، بحيث يتدارك ما يفوت بل بعد تمامية دليل الاعتبار نستكشفه قطعا ·

و أما ثانياً ـ ففى تلك الموارد لابد أن يرفع اليد عن اطلاق الندامة · و القول بأن المقصود الندامة التى تكون ملازمة مع الملامة ولا يلزم تخصيص الأكثر ، حيث انه يمكن خروج نوع من الندامة و ذلك لدوران الأمر بين رفع اليد عن أدلة اعتبار تلك الأمارة و بين تقييد اطلاق الندامة ، و لا ريب أنه يتعين الثانى بخلاف المقام ، حيث أنه بعد ما تم دليل الاعتبار ، و يدور الأمر بين رفع اليد عن أحد الاطلاقين ، و لمّا لم يكن لأحدهما مرجح فيحكم بالاجمال ، فافهم جيداً و تأمل ، فانه ربما يمكن بناء على ذلك ، رجوع الأمر الى دوران الأمر بين التخصيص و التخصص على مذاق الخصم (بل هو المتعين ، لأنه اذا كان مفهوم الصدر حجة لا يلزم تقيّد زائد بالنسبة الى الندامة ، بل يكون من أفراد الندامة غير الملازمة مع الملامة المفروض خروجها

بعنوان الكلى و النوع ، بخلاف العكس و الأخذ بعلّة العلّة ، فانه موجب لرفع اليد عن اطلاق القضية الشرطية فى المفهوم و تقييدها بغير المقام) فالأولى فى الجواب ما ذكرنا .

((قوله (قده) : بأن المراد بالجهالة السفاهة ... الخ)) .

لا يخفى انه لا يكون خلاف ظاهر اللفظ لو لم يكن قرينة فى البين لاستعمال كثيراً فى لسان الشرع و العرف كما فى دعاء كميل و رفع البُعد عن هذا المعنى فى الكفاية ، لكن فى البين قرينة على ان المقصود منها مقابل العلم و هى قوله تعالى (فتبيّنوا) فان المراد منه التثبّت و طلب العلم و الظهور و الاطمينان و هى لا تكون الا فى مقابل عدم العلم .

((قوله (قده) : فلأن دخوله يستلزم خروجه ... الخ)) .

قد قيل : بأنه لا يستلزم من دخوله خروجه ، غاية الأمر يلزم عدم كونه حجة فى الواقع ، و هو لا ينافى حجيّته ظاهراً ، بيان ذلك أن نسبة مفاد كل دليل ومضمونه الى دليل اعتباره نسبة الحكم الواقعى الى الظاهرى ، بمعنى أنه عند الشك فى واقعية المضمون و تحققه فى الخارج ، يجب فى الظاهر ، المعاملة معه معاملة الواقع ، فلو قلنا : بأن خبر السيّد يشمل نفسه بالنسبة الى مضمونه و هو عدم الحجية فالسيّد يحكى عدم حجية ذاك الخبر ، و معناه أنه ليس عدم الحجية بالنسبة الى الأخبار من الأحكام ، و معنى تطبيق دليل الاعتبار على هذا المضمون و حجيته ليس الا البناء فى الظاهر على أنه فى الواقع

كذلك ، و لكن لا يخفى أن نتيجة الدور حاصلة ومعى عدم حجية خبر السيد (قده) .

((قوله (قده) : و لكن قد يشكل الأمر ... الخ)) .

ظاهره أن هذا الاشكال على تقدير لزوم كون الخبر مع الواسطة أخباراً بلا واسطة بعدد المخبرين كما هو مفروض الجواب عن دعوى الانصراف بحيث لو فرض عدم الانصراف ، لا يتوجه الاشكال و لكن ستعرف انشاء الله أنه يتوجه على بعض الوجوه و لو على فرض عدم الانصراف .

و اعلم ان ملخص الاشكال أن خبرية الوسائط ولو تنزيلا يتوقف على نفس الحكم أعنى وجوب التصديق .

و بعبارة أخرى أنه بعد ما كان كل واسطة خبراً مستقلا فيجب تصديقه مستقلا ، فلابد أن يكون جميع الأخبار موجودة حتى يشملها وجوب التصديق ، و من المعلوم أن غير خبر الأخير و هو الذى يرد علينا ، غير موجود فى الخارج بالوجدان ، و انما يتحقق وجوده تعبداً من تطبيق الدليل على الأخير أو على سابقه .

و خلاصة الجواب بناء على مسلك المصنف (قده) من أن مفاد دليل الاعتبار ، عبارة عن تتميم الكشف ، هو أن تطبيقه على الخبر الموجود الواصل الينا يفيد العلم بتحقق سابقه تعبداً و توقف علم الشخص ببعض أفراد العام على تطبيقه على البعض الآخر مما لا محذور فيه أصلا و اذا علم بوجود فرد آخر يترتب عليه الأثر و يطبق عليه دليل الأعتبار ،

فيعلم بوجود فرد ثالث ، و هكذا الى أن تنتهى السلسلة الى الإخبار عن قول الامام ، و أما بناء على كون مفادها تنزيل المؤدى منزلة الواقع فلما كان الراوى فى الأخير يروى أخبار سابقه ، فمعنى وجوب تصديقه ، البناء على وجود الأخبار عنه ، و أن الخبر صدر منه .

و الاشكال عليه بأن تطبيقه بالنسبة الى كل لاحق ، يحقق موضوع السابق ، و ترتب الحكم و الأثر عليه يحتاج الى تطبيق آخر بالنسبة الى كل واحد منها (مدفوع) بأنه لا يحتاج الى الأثر اذا كان احراز الموضوع بالتنزيل و وجوده بالتعبد لأن معنى التنزيل و التعبد وجوب ترتيب الأثر وبهذا يجمع بين النسختين فى تقرير الاشكال من المصنف (قده) حيث انه فى احداهما وجّه الاشكال بالموضوع وتحقق الخبر ، وفى الأخرى وجّهه فى الأثر المترتب على الوسائط وهو وجوب التصديق الذى لا يتحقق الا من ناحية الحكم .

و ما ترى فى الترديد فى الجواب عنه (قده) أيضا بحسب النسختين مبنى على الترديد فى الاشكال ، و لعمرى هذا واضح لا يحتاج الى الالتزام باضطراب كلمات المصنف فى هذا المقام و حمل الضروب الواقعة على بعض النسخ فى السؤال و الجواب فى بعض النسخ من جهة عدم مساعدة الأجوبة كلها بالنسبة الى وجوه الأشكال كلها و حيث ان الاشكال متعدد و الجواب متعدد ، كما فى تقريرات بحث بعض الأعاظم ببيان أن الاشكال تارة من جهة تحقق الموضوع و أخرى من جهة الأثر المترتب عليه ، و ذلك لما أشرنا اليه من أن الوجود التنزيلى للشئ لا يكون الا وجوب ترتيب الأثر فلا يكون الاشكال و الجواب متعدداً ، و ان كانا مختلفين فى التقرير ، بل لا يكون الجواب

مختلفاً ، بل بجواب واحد يجيب عن كلا المستقريين فى الاشكال ووجهه ما ذكرنا .

و منه ظهر أن لزوم اتحاد الحكم و الموضوع ، كما ذهب اليه المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية أيضا ، ليس فى الحقيقة اشكال آخر و ان كان يمكن تقريبه بنحو آخر ، حيث انه و لو فرض امكان تحقق الموضوع و الأثر من ناحية الحكم الا أنه لابد و أن يكون غير الحكم لا نفسه ، و لذا لا يكون الجواب عنه الا ما يجاب به عن أصل الاشكال ، و هو كون القضية طبيعية تنحلّ بعدد الوسائط بل الرواة الى قضايا متعددة ، فاذا لوحظ فى التنزيل طبيعة الأثر لكل واحد منها وجوب التصديق ، فغاية ما يلزم أنه يكون الحكم و الموضوع متحدّين سنخاً لا وجوداً ، و انما الممتنع اتحادهما بحسب الوجود .

ثم انّه يكون فى المقام تقرير لشيخنا الأستاذ (قده) فى بيان كيفيه تعدد الحكم و الموضوع و اتحادهما لا بأس بالاشارة اليه و لعله لا يخلو من افادة و استفادة ، و هو انه لا يكون المراد من جعل الأثر: الطبيعة ، كون المقام مثل سائر القضايا الطبيعية التى ، يعلّق الحكم على طبيعة الشئ . بيان ذلك يتوقف على مقدمتين :

إحديهما ـ وضوح الفرق بعد التأمل بين الانشاءات الطلبية و الأنشاءات الوضعية ، من جهة أن جميعها و ان كانت فى مقابل القضايا الخبرية ، يقصد المتكلم تحقق المفهوم فى الخارج ، و لكن فى الأول منهما يكون اللفظ أيضا كاشفا و حاكيا عن شئ و هو الارادة المنقدحة فى نفس المولى بحيث تكون تلك الارادة منشأ للآثار من حكم العقل

بلزوم الامتثال و حرمة العصيان و ترتب الثواب على الموافقة ، و العقاب على المخالفة ، بخلافها فى الوضعيات حيث لا يكون كاشفاً عن شئ و لا يكون واسطة فى الاثبات أصلا بل محض فى الواسطة فى الثبوت كما لا يخفى .

ثانيتهما ـ ان الأنشاء الطلبى قد يكون حاكياً عن ارادة شخصيه فى نفس المولى كان متعلقا بموضوع شخصى تارة ، و بطبيعة من الطبايع أخرى بحيث لا يختلف الحال فى تحقق الارادة فى نفس المولى ، غاية الأمر فى الثانى بعد ما القى الى المخاطب ينحل عند العقل بإرادات متعددة حسب تعدّد ما يوجب فى الخارج من أفراد الطبيعة ، كنهى الشارع عن شرب الخمر ، و هذا الكلام سارٍ فى جميع الطبايع السارية ، و قد يكون حاكياً عن سنخ الارادة ، أى عن إرادات متعددة قائمة كل واحد منها بفرد خاص من الطبيعة ، انتزع من جميعها جامع عرضى واحد و جعلها تحت لفظ واحد مثل لفظ (يجب) و حينئذ يكون الحكم متعلقاً بالطبيعة و لكن شتّان بين هذا النحو من القضية الطبيعية و النحو الاول منها و هذان فى مرحلة الامكان و من جهة الكبرى مما لا اشكال فيه ، و انما الإشكال فى الصغرى و أن الممكن لأحد النحوين أى صورة ؟ لا اشكال فى أن ما هو الممكن دخوله فى القسم الأول أن يكون أفراداً عرضية فى البين يلاحظها المتكلم مع إلغائه قيودها و خصوصياتها ، ثم يعلّق على هذه الطبيعة السارية حكماً من الأحكام ، و اما اذا كان فى البين أفراد طولية يحصل كل منها بتعلق ارادة المولى على الآخر منها ، فلا يمكن أن يعلق بجميعها

أى الموضوعات الملغاة عنها القيود و الخصوصيات ارادة واحدة حيث ان المفروض أن تحقق الطبيعة فى ضمن فرد ، يتوقف على تعلق ارادة على فرد آخر ، فلابد فى مثل هذه المقامات أن يتعلق بكل فرد من أفراد الطبيعة عند تحققه ارادة شخصية قائمة به ، ثم لو كان بصدد جميع هذه الارادات المتعددة فى تعبير واحد لابد أن ينتزع من الموضوعات مفهوماً و من الأحكام أيضاً جامعاً عرضيًا يشير بهما الى الأحكام و الموضوعات .

اذا عرفت ذلك فنقول : لا يخفى ان المقام أيضا من القسم الثانى لأن كل خبر سابق حكمه موضوع للخبر اللاحق حيث ان أبا بصير مثلا اذا قال: قال محمد بن مسلم ، قال زرارة: سمعت الصادق (ع) يكون قول الصادق (ع) موضوعاً لوجوب التصديق بالنسبة الى قول زرارة لأنه فى الواقع لو أخبر زرارة به يشكّ فى صدقه وعدمه فينطبق عليه وجوب التصديق ، ثم لو أخبر بهذا الخبر محمد بن مسلم ، يشك بأنه صادق فى ذلك أو لا ، فيشكّ فى خبر زرارة و حكمه ، فيتحقق الموضوع لوجوب التصديق بالنسبة الى محمد بن مسلم فى طول تعلق الحكم لخبر زرارة لما عرفت أنه فى مرحلة الشك فى وجوده و تعلق الوجوب به ، وكذا الحال بالنسبة الى خبر ابى بصير ، فاذا ثبت أنه لا يمكن أن يكون المقام من القسم الاول فلا ينبعث فى نفس المولى ارادة شخصيّة متعلقة بطبيعة الخبر ، بل لابد أن يكون عند تحقق كل خبر ارادة شخصية تتعلق به .

ثم ان هذه الأخبار الطولية الموجودة فى الخارج المنطبق على

كل واحد منها ، وجوب تصديق مستقل وعلى حده تختلف من جهة كون الوجوب فى بعضها حكماً بالنسبة الى سابقه مع كونه موضوعا للآخر اللاحق ، و فى بعضها يكون حكما فقط ، و لا يكون موضوعاً أصلا كما فى الأخير ، فالوجوب فى الوسائط من جهةٍ حكم و من جهةٍ موضوع ، ثم فى مقام التعبير ، يمكن أن ينتزع من هذه الوجوبات بملاحظة كونها موضوعات ، مفهوم جامع ، و يجعل موضوعَ الحكمِ و ينتزع من الوجوبات بملاحظة كونها أحكاماً مفهوم الوجوب و يجعل حكماً للمفهوم الأول فحينئذ يكون الحكم و الموضوع متحدين ، لكن سنخاً لا شخصاً ، فيصير معنى صدِّق العادل : يجب عليك ترتيب أثر الوجوب لكن الوجوب فى الحكم حاكيا عن شئ و فى الموضوع حاكياً عن شئ آخر و كان (قده) يقول أن هذا مراد أستاده المحقق المذكور (قده) من القضية الطبيعية فى المقام ، لا القضية الطبيعية المعهودة ، و لذا يلتزم فى تصحيح المطلب فى أخذ قصد القربة فى متعلق الأمر بامكان كون الأمر طبيعة الأمر ، و ذلك لما عرفت من أن القضية الطبيعية بمعناها المعهود ، و هو أن يتعلق بطبيعته ، ارادة شخصية ، تنحلّ بنظر العقل بارادات متعددة غير جارية فى هذه المقامات الطولية ، فدعوة خصوص الأمر بالصلاة مثلا لا يكون داخلا فى الموضوع و لو جعل ما فى الموضوع طبيعة الأمر ، حيث ان العقل يرى الطبيعة المأخوذة فى الموضوع بحدّ لا يشمل نفس هذا الأمر ـ هكذا وجدت فى مكتوباتى السابقة فى تقريرات بحثه (قده) و لكن لا يخفى أن عدم جدوى كون القضية طبيعية ، فى امكان أخذ قصد القربة فى الموضوع من جهة أنه لا يكفى قصد طبيعة الأمر فى

العبادة، بل لابد أن يقصد خصوص أمر المتعلق بموضوعه، و يكون هو الداعى و المحرك نحو العمل ضرورة أنه لا يكفى فى امتثال أمر الصلاة قصد الأمر بالصوم المنطبق عليه طبيعة الأمر، كما أن حديث تطبيق دليل الاعتبار بالنسبة الى كل واحد من الرواة بالنسبة الينا لابد و أن يكون مبدؤه آخر السلسلة و هو الخبر الواصل الينا، فيتحقق بتطبيقه على كل لاحق، الموضوع السابق و إلّا لا يكون موضوعاً للوسائط لاوجداناً ولا تنزيلا، لولا تطبيقه أولاً على الأخير، و فرض وجود الخبر فى الواقع بمعنى أنه لو أخبر فى الواقع الصفّار عن الامام (ع) يشمله دليل الاعتبار، كما قد عرفت فى تقريب بحث الأستاد (قده).

و القول بأن المخبر به بخبر الصفّار الحاكى لقول العسكرى فى مبدأ السلسلة لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشئ أو حرمته، وجب تصديق الصفّار فى اخباره عن العسكرى (ع) بمقتضى أدلة خبر العادل فيكون وجوب تصديق الصفار، من الآثار الشرعية على خبر الصفار، فالصدوق الحاكى لقول الصفار قد حكى موضوعا الخ، الظاهر فى أنه لابد أن يكون تطبيق دليل الاعتبار من مبدأ السلسلة كما فى تقريرات بحث بعض الاعاظم (ره) بل فى حاشية فى ذيل الصفحة يصرّح بأن حلّ الاشكال الرابع من مبدأ السلسلة لا يكون مفيداً، حيث ان فرض الوجود لا يحقق الوجود، و قد عرفت أنه لا وجود لخبر الصفار، لا حقيقة ولا تنزيلا، قبل تطبيق دليل الاعتبار على خبر الصدوق، حتى ينطبق عليه دليل الاعتبار و قبل تطبيق دليل الاعتبار على خبر المفيد لا وجود لخبر الصدوق حتى يطبّق عليه دليل الاعتبار، و هكذا الى الأخير

فلابد أن ينطبق دليل الاعتبار أولا على الأخير الموجود المحرز بالوجدان مثل خبر الشيخ (قده) حتى يتحقق به الموضوع لسابقه، وهو خبر المفيد، ثم يطبق عليه شئ يتحقق الموضوع لسابقه و هو خبر الصدوق و هكذا.

و منه و مما تلونا عليك سابقاً من عدم تعدد الاشكال حقيقة، ظهر أن الجواب أيضاً واحد، و أنه لابدّ و أن ينحل الاشكال فى كلا التقريرين من مبدأ السلسلة، كما قد ظهر أنه لا يكفى تطبيق واحد على الأخير، و لو جعل القضية طبيعية فى رفع اشكال لزوم اتحاد الحكم و الموضوع، كما صرّح به بعض المحققين فى الكفاية، و قال (قده) بأنه بعد دفع الاشكال بذلك لا مجال للاشكال فى الوسائط حيث أنه لو كان مقصوده (قده) تطبيق واحد بالنسبة الى الأخير و هو خبر الشيخ، كما هو الظاهر من العبارة فلا يتحقق الموضوع لخبر المفيد تنزيلا لو فرض كون القضية طبيعية، و أما وجوب تصديق المفيد من جهة إخباره عن الصدوق فلا يتمّ الا بتطبيق آخر، و لو كان مقصوده تطبيقات متعدّدة، مع جعل القضية طبيعية، فهذا حقيقة الجواب، لكن هذا عين الجواب عن اشكال الوسائط، فراجع كلماتهم (قدّهم) و تأمل (دام غنم).

((قوله (قده): لكن الانصاف عدم جواز الإستدلال بها من وجوه))

قد يقال(١) فى وجه الاستدلال بالآية الشريفة على وجه يندفع ما أورده المصنف على الاستدلال بها من الاشكالات الثلاثة المذكورة فى المتن بتقريب ملخصه أنه بعد ما كان الحذر واجباً لكونه غاية للواجب، و المقصود من الحذر من حيث العمل لا مجرد الخوف والتحذّر القلبى، فمقتضى العموم الاستغراقى فى قوله تعالى ـ و ليتفقّهوا ـ و قوله تعالى ـ و لينذروا ـ و قوله تعالى ـ لعلّهم يحذرون ـ وجوب

(١) القائل هو بعض الاعاظم الميرزا النائينى (قده).

الحذر العملي منه ، سواءٌ حصل العلم من قول المنذر أو لم يحصل ، غايته أنه يجب تقيّد اطلاقه بما اذا كان المنذر عدلاً لقيام الدليل على عدم وجوب العمل بقول الفاسق ، فان مفادها بعد ما ذكر من الأمور هو وجوب قبول قول المنذر والحذر منه عملاً عند اخباره بما تفقّه من الحكم الشرعي ، اذا كان المنذر عدلا ، ولا نعني بحجية خبر العادل الا ذلك فراجع تقريرات بحثه (قده) ولكن لا يخفى أن كون العموم فيما ذكر من أقواله ـ تعالى ـ لا يجدي في رفع الاشكالات ، أما بالنسبة الى الأولى فلوضوح أن الاستغراق لا يفيد الا كون قول كل منذر من أفراد المنذرين حجة ، لكن قوله ، حجة على الاطلاق سواءٌ حصل العلم من قوله أو لا ، فلا يتمّ الا بالاطلاق ، وهو لا يتمّ الا على فرض تمامية مقدمات الحكمة ، فلو فرض أن الآية من هذه الجهة ليست في مقام البيان واحتملنا اختصاص وجوب الحذر بصورة حصول العلم ، فكون العموم للاستغراق لا يرفعه ولا يثبت الاطلاق .

وأما بالنسبة الى الثاني فلأن لسان الآية ليس مثل أدلة الاعتبار إعطاء الحجية لقول المنذر حتى يصير بسببها ما أنذر من الدين والاحكام ، واطلاق حجية قوله الملازم لكونه من الدين أول الكلام ، ولا يفيده العموم الأستغراقي .

وأما بالنسبة الى الثالث ، وهو كون الانذار مشتملاً على التخويف فهو أن ما أجاب عنه (قده) من ان الاشتمال على التخويف أعم من الصراحة والضمنية غير مرتبط باستغراقية العموم ، فلأن الانذار لا بدّ أن يكون مشتملا على التخويف باحدى الدلالات اللفظية ، ولا يشمل

كل شئ يكون من تبعاته العقاب و الا يلزم ان تكون جميع أوامر الشرع إنذارات ، لأن فى مخالفتها العقاب و أن لا يتصف النبى (ص) بكونه بشيراً فى مقابل كونه نذيراً مع أن الله ـ تبارك و تعالى ـ يقول فى حقه بشيراً و نذيراً ، فافهم .

و بالجملة الانذار هو الاخبار و الأبلاغ المشتمل على التخويف لفظاً بحسب اللغة و العرف و المصنف (قده) لا يلتزم بأن الانذار يصدق على الفتوى حتى يقال بأن الفتوى مثل الرواية لا تكون صريحة فى التخويف ، بل يقول: اذا خوّف المخبر لا يكون التخوف واجباً الا على المقلّد ، لانه يرجع الى اجتهاده ، ولا يجب على المجتهد الآخر التخوف من تخويف المجتهد .

و بالجملة المخبر اذا نقل عن الامام (ع) الحكم متضمنا لما يتبعه من ترتب العقاب ، فاما أن يكون ترتب العقاب فى كلام الامام (ع) و اما أن يكون فى كلامه لا ستفادته ممن الامام (ع) أو من مكان آخر ، أما الأول فلا يكون إنذاراً بل هو نقل للانذار و هو عين ما يقول به المصنف من حجيته لمجتهد آخر من حكاية ألفاظ ما سمعه عنه (ع) .

و أما الثانى فهو راجع الى اجتهاده و فتواه و هو لا يكون حجة إلا لمقلّديه ، و منه ظهر ما فى كلام بعض المحققين (قده) فى الكفاية من أن حال الرواة فى السابق حال نقلة الفتوى فى زماننا ، فكما يصح منهم التخويف كذلك من الرواة ، و اذا شملت الآية الرواية المتضمنة للتخويف ، تلحق بها الروايات المجرده لعدم القول بالفصل ، حيث ان التضمين ان كان فى كلام الامام (ع) بحيث يحكى عنه (ع) فليس

إنذاراً بل هو نقل للانذار وان كان باستفادته فهو راجع الى اجتهاده وفتواه، ولا يلزم التخوف منه على مجتهد آخر اجماعاً وانما يجب على مقلّديه .

((قوله(قده) : و يرد عليها ما ذكرنا من الايرادات فى آية النفر ... الخ)) .

قد يستشكل عليه بأنه لو سلمت الملازمة، لا مجال للايرادين من دعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص بما اذا أفاد العلم، فانهما تنافيهما، لكن نفس الملازمة ممنوعة فان اللّغويّة غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً وامكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه بين الناس، ولكن لا يخفى أن المصنف (قده) أيضا بصدد استظهار هذه الفائدة أو ابداء احتمالها، ومن المعلوم بعد ظهورها فى هذا المعنى أو احتماله، لا مجال لدعوى الملازمة بعد ما لم يكن قوله مما لا يفيد العلم غالباً، ولذا يستثنى فى آخر كلامه (قده) ما اذا لم يكن قوله مما يفيد العلم غالبا فيلزم القبول لئلا يلزم اللغوية .

((قوله(قده) : و يُعدّون من أهل العلم فى مثله ... الخ)) .

قد يستشكل عليه بأن كثيراً من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل العلم والذكر، مثل زرارة و محمد بن مسلم فاذا ثبت حجية روايتهم تثبت حجية رواية غيرهم من العدول لعدم الفصل، ولكن المصنف (قده) أجاب عن هذا الاشكال، فان علمية مثل زراره وكونه من أهل الذكر لفقاهته و إحاطته بالأحكام، لا توجب كون سؤاله عن بعض

مسموعاته سؤالا عن أهل العلم و أهل الذكر كما هو الحال فى السؤال عنه عن بعض محسوساته الخارجية مثل موت زيد و ولادة بكر و مجئ عمرو ، و من المعلوم أنه لا يكون محل البحث فى حجية الخبر ، الاحكاية نفس المسموعات من الألفاظ و الأصوات بحيث لو كان الراوى غير عارف باللسان و لا يعرف معنى الرواية أصلا بأن كان تركياً أو هندياً أوفارسياً لا يعرف عربياً ، لكن نقل الألفاظ يكون نقله حجة ،

ولكن الانصاف أن كون مثل زرارة من أهل الذكر ليس منحصراً فى جهة فقاهته و استنباطه للأحكام ، بل من جهة احاطته بالأخبار و الآثار و الأحاديث ايضا يكون من أهل الذكر ، و ليست هذه المسموعات مثل ساير المسموعات و المحسوسات ، و لذا يعدّ علم الحديث من المعلوم فى مقابل ساير العلوم ، فتأمل جيداً حتى لا يختلط عليك ما أفاده المصنف (قده) والاشكال و ما قلناه .

((قوله (قده) : و أما السنة فطوائف ... الخ)) .

قد يتوهم أن كل واحد من الطوائف ، ليس متواتراً لا لفظاً و لا معنى ، فلا يمكن التمسك بها لما نحن بصدده ، لكن قد يجاب أنها و ان كانت كذلك الا أن مجموعها متواترة اجمالا ، و لكن لا يخفى أن التواتر الاجمالى لا يفيد الا حجية ما هو أخص منها مضموناً و من المعلوم أنه لا يفى بمعظم الأحكام بحيث يوجب عدم الانسداد ، الا أن يقال اذا صار ما هو أخص مضموناً حجة فاذا وجد فى أخبار الباب ما هو كذلك أى أخص مضموناً ، يستدل به على حجية غيره من أخبار الثقة أو العدم ، و به يتم المطلب .

. ولكن الانصاف أن الطائفة التى تدل على حجية أخبار الثقة ربما تبلغ حد التواتر و مجموع الأخبار يوجب قطع الانسان بحجيتّها .

((قوله (قده) : و أما الاجماع فتقريره من وجوه ... الخ)) .

اعلم أن جميع التقاريرترجع إمّا الى الاجماع القولى ، و إمّا الى الاجماع العملى ، و إمّا الى طريقة العقلاء .

و الاجماع القولى عبارة عن اتفاق العلماء قولا و بحسب الرأى و الفتوى بحيث يستكشف منه رأى الامام (ع) و الاجماع العملى عبارة عن عمل عدة من المسلمين ، يكون كاشفاً عن رأيه بحسب الامضاء ،أوعدم الردع سواء كان العاملين العلماء أو العوام أو مجموعهما ، لأن الوجه فى حجيّة الاجماع قولاً أوعملا ، رأى المعصوم (ع) و لا وجه لاختصاص الاجماع العملى باتفاق العلماء فى العمل ، كما ذهب اليه بعض الأعاظم (قده) حتى ينحصر تحققه فى المسألة الأصولية لان اتفاقهم بما هم علماء لا يكون فى المسألة الفرعية ، لأنها يشترك فيها العالم والعامى ، وانما يكون الاجماع الذى هومن الأدلة اجماع العلماء وذلك لما ذكرنا أن الوجه فى حجية الاجماع هورأى الامام (ع) فاذا كان عمل عدة كاشفاً عن رأيه (ع) كان حجة ولوكانوا غيرعلماء ولم يرد فى آية ولا رواية أن أجماع العلماء بما هم علماء حجّة بل ما رووه مخالفونا الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم من قوله (ص) : ((لا تجتمع أمتى على الخطأ)) لا يدل على حجّية خصوص اجماع العلماء وهذا من غرائب الكلام بعد وضوح مدرك الاجماع .

نعم الاجماع فى خصوص الاجماع القولى هو اتفاق العلماء ، لكن من جهة أن الفتوى لا تصدر و لا تتحقق إلّا منهم ، و هو عبارة عن

الاتفاق فى الفتوى لا من جهة أن للعلماء دخل فى مدركيّته و كونه من الأدلة ، و لعل هذا وجه الالتباس ، و أنه (قده) ذهب الى أن الاجماع العملى أيضاً لابدّ أن يكون من العلماء .

و بالجملة فالاجماع العملى عبارة غالباً عن سيرة المسلمين ، و لذا ما جعله المصنف الذى هو المرجع فى مثل هذه الأمور وفوقها غيرها .

نعم قد يتفق تحقق الاتفاق فى العمل من خصوص العلماء كاستدلالاتهم بالأخبار الموجودة فى الكتب المعتبرة ، و هذا أيضاً داخل فى الاجماع العملى ، و يمكن أن يقال بأن استدلالاتهم بها من جهة الحركة على طبق فتاويهم بحجيّتها ، فالاتفاق فى الحقيقة فى الفتوى .

و أما طريقة العقلاء فهى عبارة عن بنائهم بحسب العمل على شئ بما هم عقلاء و أهل العرف ، لا بما هم مسلمون و ان كانوا منهم ، و لا يخفى أنه لو ثبت تحقّقه الى زمان الشارع ، و أنه (ع) ما ردع عنه ، فيكون حجة اذا كان عدم الردع لا من جهة خوف أو تقية ، لأنه يكشف عن رضائه ، و إلّا يجب عليه الردع .

و منه ظهر أنه لا يحتاج الى الامضاء ، بمعنى بيان اعتبارها ، لأن عدم الردع يكشف عن الرضا ، و لا فرق فى ذلك بين المعاملات وغيرها ، ببيان أن المعاملات أمور اعتبارية و تتوقف صحّتها على اعتبارها و لو كان المعتبِر غير الشارع ، فلابدّ من امضاء ذلك و لو بالعموم أو الاطلاق ، حيث ان المعاملة الكذائية ان كان ممّا لا يقبله الشرع فلابد من ردعه ، و الا يكشف عن امضائه و رضائه ، و لا حاجة فى اعتباره لها

الى أزيد من ذلك ، كما أنه لا دليل على اعتبار العقلاء لها بأزيد من ذلك . ـ فافهم ـ وانما يحتاج الأمر الاعتبارى الى الامضاء القولى فيما اذا كان راجعاً الى نفس الممضى بناء على عدم كفاية الرضا فى المعاملة الفضوليه .

ولا يخفى أنه لا تظهر الثمرة بالنسبة الى بعض المعاملات المستحدثه كعقود التأمين المتداوله فى زماننا بناء على عدم دخولها فى أحد عناوين المعاملات لوضوح أنه لا تظهر الثمرة الا بالنسبة الى المعامله الموجودة فى زمان الشارع ، فان قلنا بكفاية عدم الردع تكون صحيحة عنده (ص) وان قلنا بلزوم الامضاء القولى لا تكون صحيحة عنده ، وأمّا ما لم يكن منها فى زمانه (ص) عين ولا أثر فلا معنى لجعله محل الثمرة ، وأنه لو قلنا بكفاية عدم الردع يكون صحيحاً .

((قوله (قده) قلت قد عرفت انحصار دليل حرمة العمل بما عدا العلم فى أمرين ... الخ)) .

لا يخفى أن كون حرمة العمل بما عدا العلم من احدى الجهتين المذكورتين ، لا يوجب رفع الاشكال ، لان عدم كون العمل بالخبر الموثق عندهم من باب التشريع من جهة حجيته عندهم ، ولهذا لا يلازم عدم كونه تشريعاً محرماً بالنسبة الى الشارع بعد تحقّق موضوعه لغة ، بل هو حرام شرعاً وعقلا حتى بحكم العقلاء ، لأن الكلّ متفق على أن اسناد العبد الى المولى ما لا يكون عليه حجة بينهما ، محرّم ، وهكذا الكلام بالنسبة الى الجهة السابقة ، حيث ان العمل به فى مقابل الأصول المعتبرة عندهم لفظياً أو عملياً ، من جهة اعتباره عندهم

وكونه حجة لديهم ، وهذا أيضا لا يلزم أن يجوّز العمل به شرعاً فى مقابلها ما لم تثبت حجيته عنده .

فان قلت : ان باب الاطاعة والعصيان وما يتبعهما من ترتب الثواب والعقاب ، راجع الى العقل والعقلاء ، والحاكم فيهما ليس الشارع ، فاذا كان العمل بالخبر الموثق حجة عندهم ، فهو اطاعة لأمر المولى ، ولا يكون تشريعاً محرماً ، بل فى طرف نقيضه بحيث يعدّ تاركه عاصياً ويرونه مستحقاً للعقاب وهذا هو مقصود المصنف (قده) كما صرح به فى ضمن كلامه .

قلت : لا يخفى على المتأمل أن الكلام فى حجية الخبر فى مقام اثبات التكليف ، لا فى مقام اسقاطه ، والاطاعة عبارة عن اسقاط التكليف لا إثباته .

وأما الجواب عن الاشكال كما فى تقريرات بحث بعض الأعاظم (قده) بأنه : بعد ما نُزّل الظن عندهم منزلة العلم فلا يكون العمل به عملا بغير علم فلا يشمله قوله تعالى ـ لا تقف ما ليس لك به علم ـ وأن الظن لا يغنى ، فهو أيضا غير تمام ، لأن تنزيلهم الظن منزله العلم لو كان بحسب الحقيقة بمعنى أنهم فى أنفسهم يجعلون الظن من أفراد العلم ولو من باب التوسعه عند العقل من قبيل المجاز عند السكاكى ، فيمكن الالتزام بأن الخطابات المذكورة لا تشمله ، لأنه ليس عندهم غير علم بل يصدق عليه العلم ولو تنزيلا ، ولا وجه لأن يقال ان الشارع ليس تابعاً لتنزيلهم وتشمله الخطابات بعد ما لم يكن علماً وجداناً ، لان الخطابات لما كانت على طبق متفاهمات العرف والعقلاء ، فحيث

يكون عندهم علماً فلا تشملها .

و لكن لا يخفى أنه ليس عندهم كذلك ، و لا يتنزّلونه فى أنفسهم منزلة العلم أولاً ، بل معنى الاعتبار عندهم ترتيب آثار العلم عليه عملا ابتداء بلا وساطة التنزيل كما هو الحال فى سائر التزاماتهم مثل حجية الظواهر وغيرها ، و معنى عدم الالتفات الى احتمال الخلاف ، عدم الاعتناء بآثاره ، و من المعلوم أن معنى نهى الشارع عن العمل بالظن ، لا يكون الا ذلك ، أى حرمة ترتيب آثار العلم أو الواقع على الظن و الا فليس معنى اعتبار الظن القياسى و حجيته عند من يعتبره الا ترتيب آثار الواقع أو العلم عليه .

و بالجملة فى جميع الموارد ، معنى بناء العقلاء ترتيب آثار الواقع و العلم عملا على غيره ففى بعضها أمضاه الشارع يقيناً مثل ظواهر الألفاظ ، و فى بعضها ردعها يقيناً بأدلة خاصة مثل القياس ، و فى بعضها مثل المقام فكل واحد من الردع و الامضاء محل البحث ، حيث ان الردع بالخصوص لم يكن فى البين ، و انما الكلام فى أن هذه الآيات صالحة للردع عنها أو لم تكن ؟

و الانصاف أن دلالتها من الجهة المذكورة لا قصور فيها ، وأنها غير محكومة لبناء العقلاء على اعتبار خبر الثقة و لا موروده بالنسبة اليها .

نعم من جهة لزوم الدور فى ردعها عنه ، لا تتم دلالتها عليه .

و بيانه أن رادعيتها تتوقف على عدم كونها مخصّصة بالسيرة بمعنى كون عمومها حجة بالنسبة الى مطلق أفراد الظن الشامل للخبر الموثق

وعدم مخصصيتها يتوقف على عدم امضاء السيرة و الردع عنها ، فاذا كان الردع بالآيات حسب الفرض ، حيث انه لا رادع سواها ، يلزم الدور ، و هذا هو مراد بعض المحققين فى الكفاية من لزوم الدور ، لا ما هو الرائج فى ألسنة كثير من أهل العلم ، بل المذكور فى تقريرات بحث بعض الأعاظم (قده) من أن رادعيتها تتوقف على عدم كون السيرة مخصصة لها و هو يتوقف على راد عيتها لوضوح أنه لا معنى لمخصصية السيرة من حيث انها سيرة و بناء العقلاء حيث أنها مع قطع النظر عن امضاء الشارع لا وجه لمخصصيتها ، و انما تكون اذا أمضاها .

و لكن لا يخفى أنه لو تمّ هذا الدور يلزم مثله فى التمسك بالسيرة لحجيّة الخبر ، كما ذكر فى الكفاية ، حيث ان اعتباره بها يتوقف على عدم الردع بها عنها و هو يتوقف على تخصيصها بها ، و هو يتوقف على عدم الردع بها عنها .

و لا يخفى أنه بعد تعارض الأمرين و لزوم الدور فى الطرفين ، لا يمكن الرجوع الى السيرة فى اثبات حجيّة الخبر ، كما فى الكفاية من جهة أنه يكفى فى حجيّته بها عدم ثبوت الردع عنها ، لعدم نهوض ما يصلح لِرَدْعها ، لأجل أن ما جرت عليه السيرة المستمرة فى مقام الاطاعة و المعصية ، و فى استحقاق العقوبة و المثوبة يكون متبعا فى الشرع بحكم العقل ما لم ينهض دليل على المنع عن أتباعه فى الشرعيات ، لما أشرنا اليه من أن باب الاطاعة و العصيان و ما يتبعهما من استحقاق الثواب و العقاب ، و ان كان بحكم العقل و لا يكون بيد الشرع ، الا أن الكلام فى حجية الخبر من جهة إثبات التكليف ، و باب الاطاعة مقام

اسقاط التكليف، مع أنه يمكن أن يقال : بأنّ بناء العقلاء على العمل بالعموم ما لم يحرز المخصص ، و المفروض عدم نهوض السيرة على مخصصيّتها للعمومات المذكورة .

((قوله (قده) : كان العلم الاجمالى بحاله ... الخ)) .

لا يخفى أن ما يمكن أن يكون وجه حصول العلم بوجود الأحكام بين بقية الأخبار و سايرالأمارات، أنه ربما يكون تراكم الظنون موجباً لحصول العلم بعد ما لم يكن مقدار منها موجباً له ،و أما ما قيل بأنه قد يكون الشئ بنفسه ليس مورداً للعلم الاجمالى الا أن ضمّه الى بعض أطراف المعلوم بالاجمال يوجب حصول العلم الاجمالى، مثلا لو كانت اناءات ثلاث فى الجانب الشرقى من الدار و اناءات ثلاث أخرى فى الجانب الغربى ، وعلم اجمالا بأنه أصاب أحد الاناءات الشرقية قطرة من الدم وعلم اجمالا أيضا أن زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة أخرى من الدم امّا فى أحد الاناءات الشرقية غير ما وقعت فيه القطرة و اما فى أحد الاناءات الغربية ، ففى الفرض ، الإناءات الغربية ليست مما تعلق العلم الاجمالى بنجاسة أحدها ، لاحتمال أن تكون كلتا القطرتين وقعتا فى الاناءات الشرقية ، و لكن ضم الاناءات الغربية الى الاناءات الشرقية يوجب زيادة فى أطراف المعلوم الاجمالى و لو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الاجمالى فى الاناءات الشرقية ، فتكون الاناءات الستّ كلها من أطراف العلم الاجمالى ، فانه لو عزلنا أحد الاناءات الشرقية ، فالعلم الاجمالى الذى كان بنجاسة أحدها بسبب وقوع احدى القطرتين فى خصوص أحدهما ينحل لا محالة ، لأنه لا

يعلم اجمالا بنجاسة أحد الانائين الباقيين كما لا يعلم بنجاسة أحد الاناءات الغربية ، لكن من ضمّ الاناءات الغربية الى الانائين الباقيين فى طرف الشرق يحصل العلم الاجمالى بنجاسة أحدهما ، وحال الامارات الظنية مع بقية الأخبار ، بعد عزل طائفة منها ، حال الاناءات بعينه ، وعليه تكون الامارات الظنية من أطراف العلم الأجمالى وحالها حال الأخبار .

ففيه أنه لا يكون وجها لكون سائر الامارات من أطراف العلم الاجمالى حيث ان هذا تشبيه غير مرتبط بالمقام ، لأنه لا يكون لنا علم اجمالى بين بقيه الأخبار و ساير الامارات غير العلم الاجمالى بين خصوص الأخبار ، بل لنا علم اجمالى بوجود الأحكام فى جميع الأطراف من الأمارات ، وعلم اجمالى بوجودها فى خصوص الأخبار ، وانما الشك فى أن أطرافهما متحدة و منحصرة فى خصوص الأخبار أو مختلفة و هى منتشرة فى جميع الأطراف .

و بعبارة أخرى : انما الشك فى أن المعلوم الاجمالى فى كل واحد منهما بمقدار الآخر ، أو فى خصوص الأخبار أقل منه فى المجموع ، و الانصاف أنه لا علم بوجود الأحكام فى المجموع بأزيد مما فى الأخبار منها ، بخلاف المثال حيث أن المفروض وقوع القطرة الثانية فى غير ما وقعت القطرة الأولى فيه ، فحينئذ يكون فى البين علمان و معلومان أطرافهما مختلفة ، و أطراف الثانية تكون الاثنين من الشرقية و جميع الغربية ، ومن المعلوم ان هذه الخمسة تكون شبهة محصورة مستقلة ، و من الواضح أن التفكيك فى أطراف الشبهة المحصورة يوجب عدم العلم فى

كل واحد من بعض الأطراف المنفك عن الآخر و يحصل العلم عند ضمّ مجموعهما . فافهم و تأمّل جيداً .

و يمكن تقريب المطلب بنحو آخر ، و هو أنه لو علم اجمالا بوجود الأحكام زائدة عمّا علم فى خصوص الأخبار ، يكون وجودها مردّداً بينها و بين سائر الأمارات ، فلا يحتاج الى العزل و الضمّ ، و لو لم نعلم به فلا يجدى العزل و الضم فى حصول العلم بها ، و لا يكون كاشفاً عنه أصلا ، كما لا يخفى .

والتحقيق كما أشرنا اليه أن انحلال العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيره ، انما هو بسبب العلم الاجمالى بوجود الاحكام فى الأخبار ، كما ذهب اليه المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية .

((قوله (قده) : ان اللازم من ذلك العلم هو العمل فى مضمون تلك الأخبار)) .

قد يقال : بأن المقصود حجية مطلق الظن بالحكم و لو من مثل الشهرة بعد ما كانت حجية الخبر الصادر من جهة تضمنه لحكم الله الواقعى ، و لكن لا يخفى أن التنجز بالنسبة الى الأحكام الواقعية حسب الفرض لا يكون مطلقاً بل فى دائرة الأخبار ، و لازمه حجية الظن بمضمون تلك الأخبار و لو كان من جهة مثل الشهرة ، كما اذا كان فى البين خبر ضعيف ، لكن من جهة عمل المشهور ظُنّ بأن مضمونه حكم الله بخلاف ما ظن بصدور خبر ، لا يظن بأن مضمونه حكم الله ، و هذا هو مراد المصنف (قده) بل صريح كلامه كما لا يخفى .

ثم لا يخفى أن مسألة الانحلال و عدم الانحلال بالنسبة الى

العلم بوجود الأحكام فى جميع الأمارات من جهة العلم الاجمالى بصدور أخبار كثيرة فى دائرة الأخبار الصادرة من جهة تضمنها للأحكام الواقعية كما هو تقريب المصنف (قده) أو من جهة أنها تفيد أحكاماً ظاهرية بعد جريان الأصول اللفظية و الجهتية، كما هو تقريب بعض الأعاظم (قده) حيث ان هذا التقريب و ان كان تاماً فى نفسه، و به يرتفع الاشكال الأول، الا أنه لو فرضنا انحلال العلم الاجمالى فى دائرة جميع الأمارات بسبب الأخبار، فهذا مما لا فرق فيه بين أن يجعل حجية الأخبار الصادره من جهة تضمنها للأحكام الواقعية أو من جهة أنها تفيد حججاً و أحكاماً ظاهرية.

و العجب أنه كيف جعل فى تقريرات بحثه (قده) فرقاً بينهما فراجع.

ولكن الانصاف انه بناء على عدم الانحلال كما هو مفاد كلام المصنف (قده) يرد عليه: انه فى البين علم آخر حيث انه اذا ضمت بقية الاخبار الى سائر الأمارات نعلم بوجود الأحكام الواقعيه لا بنحو الحجية، و هذا العلم منجز و لا بد من الاحتياط أو الأخذ بالمظنون، و اذا أنكر العلم بوجود الأحكام الواقعية بعد العزل و الضم فهو على خلاف فرض المصنف (قده) فى الاشكال، و الفرق بين هذا البيان و بيانه (قده) حصول العلم بعد العزل و الضم بوجود الاحكام الواقعية فى الأخبار الكاشفة عن الأحكام الواقعية و سائر الأمارات فى بيانه (قده) فى كيفية حصول العلم بين الحجج و سائر الأمارات، فافهم.

((قوله (قده): فالأولى أن يقال: ان الضرر و ان كان مظنوناً

الا أن الشارع قطعاً أو ظناً ... الخ)) .

قد أورد بعض الأعاظم على ما أفاده المصنف في المقام من ردّ استدلال الخصم بتدارك المصالح الفائتة و المفاسد العائدة قطعاً أو ظناً بواسطة جريان الأصول الشرعية .

أولا ـ بأن تدارك الضرر و المفسدة انما يجب اذا كان الشارع أوقع المكلف في الضرر أو المفسدة الواقعية ، و ذلك ينحصر بالتعبد بالأمارات في مورد انفتاح باب العلم و تمكن المكلف من الوصول الى الواقع و ادراك المصالح و المفاسد الواقعية فان التعبّد بها مع مخالفتها للواقع قبيح الا أن يتدارك ، و أما التعبد بالأصول العملية في الشبهات الحكمية فلا يكون الا في صورة عدم التمكن من ادراك الواقع ، حيث انها لا تجرى الا بعد الفحص عن الدليل الاجتهادي و اليأس عن الظفر به ، و من المعلوم أن المكلف حينئذ بنفسه وقع في خلاف الواقع حيث انه مع قطع النظر عن تعبد الشارع أيضاً لا يقدر على ادراك الواقعيات .

و ثانياً ـ بأن العموم في كل مورد انما يشمل الأفراد التي لا يتوقف شمول العام لها الى مؤنة زائدة من أمر آخر ، الا اذا بقي العام بلا مورد لولا تلك المؤنة الزائدة ، و شمول عموم أدلة الأصول لمورد الظن بالحكم ، يتوقف على اثبات تدارك الضرر و المفسدة و اذا توقف على ذلك فمن اول الأمر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بلا مورد لأن المشكوكات تبقى تحت العموم .

و ثالثا ـ بأنه بعد تسليم كون الظن بالحكم يلازم الظن بالضرر، على تقدير ترك العمل بالظن، لا يبقى موقع للبرائة و الاستصحاب لاستقلال العقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن معه من الضرر المستتبع للحكم الشرعى بحرمته، و يكون هذا الحكم العقلى وارداً أو حاكماً على البرائة العقلية و الشرعية و على الاستصحاب، هذا ملخص ما أفاده (قده) فى تقريرات بحثه، فراجع تفصيله.

و لكن لا يخفى ما فيه، أما بالنسبة الى الايراد الأول، فهو جريان الأصول فى الشبهات الحكمية و ان كانت مجاريها بعد الفحص واليأس وعند عدم التمكن من الأحكام الواقعية بعلم و لا علمي، الا أن ادراك ملاكاتها من المصالح و المفاسد، تحت الاختيار، و أمر مقدور للمكلف، لوضوح امكان العمل بالظن، فلو لا ترخيص الشارع باجراء الأصول، كان ملزماً بحكم العقل بالعمل بالظنون، و به كان يدرك المصالح الواقعية و لا يقع فى مفاسد الأحكام، و منشأ الاشتباه الخلط بين عدم امكان احراز الأحكام الواقعية بأنفسها و بين عدم امكان احراز ملاكاتها و الذى لا يوجب على الشارع التدارك، هو الثانى لا الأول، و قد عرفت أنه لا يكون كذلك بل يمكن ادراكها.

و أما بالنسبة الى الثانى فهو أنه لو كان شمول العموم فى العام متوقفاً على مقدمة خارجية، غير فردية الفرد للعام، فحكم العام لا يشمله الا فى ما اذا لم يبق تحت العام أفراد كثيرة لو كان المتوقف خارجاً، و أما اذا كان نفس الشمول بحسب ظاهر اللفظ، و أصالة الظهور تاماً، فلا مانع من اجراء حكم العام و لو كان كاشفاً عن ثبوت مقدمة خارجية

و هو المتدارك فى المقام ·

و بعبارة أخرى؛ فرق بين التوقف على اثبات التدارك، و بين الكشف عن المتدارك بعد تحقق الشمول، و المقام من الثانى لا الأول·

و أما الأيراد الثالث، فلو قلنا بالملازمة بين حكم العقل و حكم الشرع، و أنه كلّما حكم به العقل حكم به الشرع، فهو وارد على المصنف و أنه لا مجال لجريان الأصول بعد حكم العقل بوجوب العمل بالظن من باب وجوب دفع الضرر المظنون، و الملازمة المذكورة و ان كان مما ارتضاه المصنف المرتضى (قده) الا أنه لا مجال للمنع عنه، كما حقق فى محله ·

ثم انه (قده) بعد هذه الايرادات، أتى بتقريب آخر لابطال الاستدلال، و تفصيل المطلب ملخصه ـ أن الأحكام التى يظن بها بظنون غير معتبرة إما أحكام عبادية و اما احكام نظامية، أى واجبات كفائية مثل الطبابة و الخياطة، و إما أحكام شخصية و الظن بها فى العبادات لا يلازم الظن بالضرر، حيث ان المصلحة و المدار فيها، متقوّم بقصد الامتثال و القربة، و هو لا يمكن أن يحصل الا فى صورة العلم بالأمر، و هو يتوقف على احراز الواقع يقيناً، حتى يعلم الأمر الواقعى، أو الظن الخاص حتى يعلم بالأمر الظاهرى ·

و أما الأحكام النظامية فمخالفة الظن فيها لا يلازم الظن بالضرر حيث ان الضرر فيها ليس ضرراً شخصيا، بل الملاك فيها راجع الى النوع، و العقل لا يحكم بلزوم دفع الضرر غير الراجع الى الشخص ·

و أما الأحكام الشخصية فلا يكون فوات المصلحة و الوقوع فى

المفسدة ضرراً .

أما الاول ـ فلأنه يرجع الى عدم النفع .

و أما الثانى ـ فلأنها أعم من الضرر .

و فيه بالنسبة الى القسم الأول: أولا ـ أن تحقق العبادة لا يتوقف على العلم بالأمر، بل احتمال الأمر يكفى ، فضلا عن الظن به ، و لذا يكون الاحتياط فى العبادات ممكناً ، بل مما جرت عليه السيرة المستمرة من أهل الشرع فاذا أتى بمظنون العبادة بمحركيّة الأمر المظنون فقد أدرك المصلحة ، و اذا خالفه فقد فاتت منه ، اذا صادف الظن مع الواقع .

و ثانياً ـ عدم امكان قصد الأمر و التقرّب لا يوجب خلوّ الواقع عن المصلحة ، حيث ان المفروض أن الاحكام بوجودها الواقعى تابعة للمصالح و المفاسد و ناشئة عنها، فحينئذ اذا صادف الظن مع الواقع فإمّا أن لا يكون فى الواقع هذا الواجب العبادى ، و اما أن يكون ، وعلى الثانى إمّا أن لا يكون ناشئاً عن الملاك و المصلحة و إمّا أن يكون. و الأول يلزم التصويب ، و الثانى خلاف الفرض ، بل يلزم تبعية ملاكات الأحكام للعلم بها ، و هذا محذور أشدّ من التصويب الباطل المحال الذى ردّه العلّامة (قده) بلزوم الدور . و الثالث هو مدّعى الخصم و مطلوبه . نعم بناءً على عدم التمكن من العبادة لا يقدر على دفع هذا الضرر المظنون ، لا أنه لا يلزم الظن بالضرر ، فتأمل جيداً .

و بالنسبة الى القسم الثانى : أن مخالفة الظن فيها ، و ان كان

لا يلازم الظن بالضرر الشخصى ، الا أن المجتهد فى مقام الفتوى بالحلّية و بالنسبة الى النوع ، أوقعهم فى الضرر ، ولا إشكال فى ان ايقاع النوع فى الضرر قبيح محرم . و بالنسبة الى القسم الثالث: أن مرجع فوت المصلحة و ان كان الى عدم النفع الا أن فيه خسراناً يقيناً ، و الّا لا تكون مصلحة ملزمة ، و به يمتاز عن المصلحة غير الملزمة .

و بعبارة أخرى: بعض المصالح و ان كان وجوده نفعاً وعدمه عدم النفع ، و ليس بنفسه نقصاً ، الا أنه ربما يلازم نقصاً وخساره ، كما أن فى عدم التغذى للبدن فى مدةٍ يحتاج اليه ، لبقاء الحياة خسارة كاملة ، و هى الموت ، و ربما يكون هذا هو المراد من قولهم : ان فى فوت المصلحة الملزمة ضرر ، (نعم) بالنسبة الى الوقوع فى المفسدة كلامه (قده) تامّ حيث انها أعم من الضرر .

ثم انه لابد فى مقام الجواب عن هذا الاستدلال بناء على تبعية الأحكام للملاكات فى المتعلّقات لا فى أنفسها كما هو التحقيق - و إلّا لا يجب امتثالها حيث ان لازم ذلك سقوطها بمجرد تحققها لحصول المصلحة و الغرض - أن يلتزم بأن فوت المصلحة لا يلازم الضرر من جهة ان فى استيفاء المصلحة ضرراً أحيانا كما هو الحال فى جميع الواجبات المالية و ما يحتاج الى بذل المال فيه أو فى بعض مقدماته ، و انما كان الملاك فى ايجابها الشارع لمصالحها النوعيه أو للمصالح الراجعة الى غير المكلف من الأمور الدينية و تشييد مبانيها ، أو الفقراء و أمثالهم ، و فى غيرها لا يكون بحدٍّ يظن بالضرر فى مخالفة ظن المجتهد ، أو أن المفسدة التى ملاك الحرمة هى أعم من الضرر ، ضرورة

أن ما يوجب تنفر الطبع بحيث يكون ارتكابه قبيحاً يكون فيه المفسدة، ولا يكون فيه الضرر .

وأما ما يقال : بأن دفع المفسدة المظنونة واجب أيضا ، ففيه: أن العقل لا يحكم بذلك وأنه ليس بحكم الضرر عند العقل والعقلاء .

فان قلت: هذا ينافي الملازمة المسلّمة بين حكم الشرع والعقل وأنه كلّما حكم به الشرع حكم به العقل حيث انها مبتنية على كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد ، فكيف لا يحكم العقل بوجوب دفع المفسدة المظنونة مع أنها لا تخلو إمّا أن يكون ضرراً أو مفسدة غير الضرر .

وبعبارة أخرى: ان حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون من جهة حكمه بوجوب الدفع عن الضرر الواقعي غاية الأمر أنه امّا طريقى الى الضرر الواقعى ، واما استقلالي ، لكن ملاكه حفظ الواقع وعدم الوقوع فى الضرر الواقعى ، وعلى كل حال : الحال كذلك فى المفسدة بناء على قاعدة الملازمة .

قلت : لا ملازمة بين الملازمة المذكورة وعدم حكم العقل بوجوب دفع المفسدة المظنونة ، ووجهه يظهر مما أشرنا اليه آنفا، حيث انه لما كانت الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد ، فالعقل اذا انكشفت لديه تلك المصلحة مثلا يحكم على طبق الشرع، بأن هذا الأمر واجب وهكذا الحال بالنسبة الى المفاسد ، ولكن ربما كان الملاك راجعا الى غير المكلف ، وهو من المصالح النوعية او الأمور الدينية او غيرهما ،

فلا حكم للعقل بوجوب دفع المظنون من مثلها من المفاسد أو جلب المظنون منها من المصالح ، فافهم و اغتنم .

لا يقال: قد سبق آنفاً فى جواب عدم وجوب حفظ المصالح النوعية أنه غير لازم بأن ذلك بالنسبة الى آحاد المكلفين و المقلدين ، أمّا بالنسبة الى الفقيه لا يجوز الافتاء للكلّ بالارتكاب لانه القاء الكل فى المفسدة.

فانه يقال : ذلك فيما كانت المصالح والمفاسد النوعية من سنخ واحد كالخبازة و الخياطة كلاً أو بعضاً، أما المقام ففى بقية الاحكام و التكاليف، ولا يخفى تعدد سنخها بحسب حالات الاشخاص و التكاليف وكونها محلاً لابتلاء المكلّف فانه يختلف باختلافات كثيره ، فافهم .

((قوله (قده) : المقدمة الاولى انسداد باب العلم و الظن الخاص ... الخ)) .

لا يخفى أن بعضهم مثل المحقق الخراسانى (قده) جعل المقدمات خمساً : أولها - العلم الاجمالى بوجود الأحكام الواقعية فى المشتبهات.

و قد أورد عليه بأنه لا يكون من المقدمات ، حيث ان المقصود ان كان العلم بوجود الشريعة من الأحكام فهو من البديهيات الأولية ، ولا ينبغى جعله من المقدمات كوجود الشارع، و الا يلزم جعل كل ما يتوقف عليه المدعى من المقدمات حتى وجود الصانع، و ان كان العلم بوجود الأحكام فى الوقايع المشتبهة فهو لا يكون من مقدمات دليل الانسداد ، بل هو من أحد الوجوه الثلاثه التى تبتنى عليها المقدمة

الثانية على ما سيأتى بيانه ان شاء الله ـ والانصاف أنه على المنهج المعمول بينهم ، لا بدّ من كونه من المقدمات سواء كان المقصود العلم بوجود الشريعة من العلم بها ، أو العلم الاجمالى بوجودها فى المشتبهات .

أما الأول ـ فأصل مقدميتها مما لا نزاع فيه باعترافه (قده) .

و أما وضوحها و بداهتها فلا تكون مانعة من جعلها من المقدمات ، ضرورة أن مقدمة الشئ التى تذكر لاستنتاج المدعى ، تارة تكون بديهية و أخرى نظرية .

و أما تشبيهها بأصل وجود الشارع بل الصانع فغير مرتبط ، لأن كلامنا فى المقام فى الفروع و الأحكام ، لا أصول الدين و العقائد ، وفى الاول يبحث عنه بعد المفروغية عن الثانى .

و أما الثانى ـ فلوضوح أن مقدمة مقدمة الشئ ، مقدمة له فلابد أن يذكر أولا حتى يسهل الأمر أخيراً ، فالأولى بناء على هذا المنهج جعله من المقدمات و حمل ترك المصنف (قده) لها على وضوح المطلب ، كما صرح به أكبر مقرري بحثه الميرزا الآشتيانى (قده) فراجع .

و لكن التحقيق أن يقال : انه لما كان فى الانسداد مسالك ، يمكن أن يتم المطلب بكل واحد منها ، فالاحتياج الى المقدمة المذكورة وعدمه ، من جهه أن بعضها يبتنى عليها ، و بعضها لا يبتنى عليها ، و ذلك لما سيأتى فى بيان منهج شيخنا الأستاد (قده) من أن السبب للاحتياج الانسدادى الى حجية الظن ، من جهة احتياجه الى شئ يكون بيانا يُرفع به موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فان قلنا : بأن

البيان منحصر بالعلم ، فلابد أن تترتب المقدمات على الخمس ، و ان قلنا بأنه لا ينحصر به بل يمكن أن يكون شئ آخر بياناً ، كالظن الذى تمم الشارع كشفه أو نفس بعض الاحتمالات على ما سيجئ بيانها مفصلا ـ ان شاء الله ـ فلا يحتاج الى المقدمة الأولى ، بل لو فرض حينئذ عدم العلم بوجود الأحكام و لو اجمالا لا من جهة العلم بوجود الشريعة و لا من جهة أخرى ، أو لم نقل بمنجزيته كما هو مذهب البعض ، يتم المطلب أيضا .

((قوله (قده) : و لا يخفى أن منعه فى غاية السقوط ... الخ)) .

لا يخفى أن المحقق الخراسانى (قده) منع عن حكومة قاعدة نفى العسر و الحرج على الاحتياط اللازم فى المقام ، و ان لم يكن قد منع عن تقدمها بالنسبة الى العمومات ، اذا كانت موضوعاتها حرجياً ، وذلك من جهة زعم أن لسان أدلتها مثل قوله ـ تعالى ـ (ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج) نفى الحكم بلسان نفى الموضوع مثل قوله (ص) : لا ضرر و لا ضرار ـ فلابد أن يكون الموضوع الذى تعلق به الحكم حرجياً ، و من المعلوم أن موضوعات الأحكام بأنفسها و لو بأجمعها ليست حرجية بل الشريعه سمحة سهلة ، و انما الحرج من جهة الجمع بين المحتملات ، فلازم ذلك التزام الانسدادى بلزوم الاحتياط الا اذا كان مخلاً بالنظام المرفوع بالعقل و النقل مسلماً .

و قد أورد عليه بعض الأعاظم (قده) بأن المقام مثل الاضطرار ببعض أطراف العلم الاجمالى ، بل فى بعض تقريرات بحثه أنه من أفراد الأضطرار الى بعض الأطراف ، فكما أن الاضطرار الى بعض

الأطراف يوجب تكليفاً توسطياً ، بمعنى أنه لو كان الحكم فى الفرد المضطرّ اليه كان مرفوعاً ، و لو كان فى الفرد غير المضطر اليه كان فعلياً ، ففى المقام أيضا كذلك ، حيث ان رفع الحرج يحصل بعدم لزوم الاحتياط فى بعض الأطراف .

و لكن لا يخفى ما فيه بعد التأمل، حيث انّا و ان لم نلتزم بكون لسانها نفى الحكم بلسان نفى الموضوع ، بل التحقيق ما ذهب اليه المصنف من أنه مفاده نفى الحكم الذى يلزم من قبله الحرج ، و لكن لا لما ذهب اليه من التقدير كما سيجئ ـ انشاءالله ـ ولكن على تقدير كون لسانها كذلك لا يكون مثل باب الاضطرار ، حيث ان أحد الأطراف المضطرّ اليه لو كان متعلقاً للتكليف، فالحكم فى الواقع تعلق بالذى يكون مضطراً اليه و ليس كذلك فى المقام ، لأنه لو كانت الأحكام فى الواقع فى المشكوكات مثلا و تركت هى لأجل رفع الحرج ، لم تتعلق الأحكام بأمور حرجية وموضوعات كذلك . اذ الحرج يلزم من الاحتياط فى المجموع ، لا خصوص المشكوكات .

نعم، المقام مثل الاضطرار فى مقام الرفع، أى كما أن رفع الاضطرار ببعض الأطراف ، كذلك رفع الحرج أيضا يحصل بارتكاب بعضها فى المقام و هذا هو المنشأ للخلط و الاشتباه ، و غفل عن أنه أولا لابد من توجه الخطاب و تطبيق مدلوله ، ثم الملاحظة بأن امتثاله بأى نحو؟ و من المعلوم أن مدلوله بحسب ما ذهب اليه (قده) توجه الخطاب بالموضوع الحرجى ، و نفى التكليف عنه ، و هو لا يكون الا مجموع الأطراف ، لا خصوص المشكوكات فى المثال ، بخلاف باب الاضطرار ، فان الخطاب

تعلق بنفس الفرد الذى يرفع به الاضطرار، لأنه المضطر اليه، بخلاف المشكوكات، فليست هى بأنفسها حرجية وان كان انتفائهما ورفعهما سيان، أى تحصيل لكل واحد منهما بترك أحد الأطراف، بل يمكن أن يقال: الحرج اذا كان يتحقق بفعل المجموع، فرفعه لا يكون الا برفع المجموع، غاية الأمر رفع المجموع قد يتحقق برفع الجميع، وقد يتحقق برفع البعض، فرفع البعض اما مقدمة لرفع الكل واما ملازم له، ولا يكون عينه، فافهم و تأمل واغتنم ·

وأما حديث كون المقام من أفراد الاضطرار حقيقة، فهو واضح الفساد، حيث ان كلام المحقق الخراسانى، ليس فى العسر المخل بالنظام الذى دل العقل والنقل على رفعه، وانما هو فى العسر غير المخل به، الذى يكون فيه المشقة، ومن المعلوم أنه لا يبلغ حدّ الاضطرار، ولا تكون القدرة فيه مسلوبة عقلا ولا عرفاً، ولذا يصح التكليف بالنسبة اليه ·

ثم انه قد أورد عليه ثانياً بأنه يمكن أن يكون حاكماً بالنسبة الى ما حكم به العقل من الاحتياط فى الأطراف لانها من تبعات حكومته بالنسبة الى الأحكام، والانصاف أنه (قده) أيضا لم يأت فى هذا الايراد الثانى بشئ يُفهم محصّله، لأنه حسب فرض المحقق المذكور، لا يكون حاكماً على الأحكام المجهولة المنتشرة فى الأطراف، حتى يكون من تبعات حكومتها عليه ·

نعم هذا كلام متين بالنسبة الى مسلك المصنف (قده) حيث ان المنفي لو كان حكماً، يلزم من قبله العسر، فالأحكام الواقعية المنتشرة

فى الأطراف بسبب مجهولية أطرافها جاء من قبله العسر .

ثم انه (قده) أوردعلى كون لسان أدلة نفى الحكم بلسان نفى الموضوع (أولا) بأن نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، انما يكون فيما اذا كان مدخول النفى موضوعاً ذا حكم امافى الشائع السابق واما فى زمان الجاهلية واما فى هذه الشريعة ليرد النفى على الموضوع بلحاظ نفى حكمه كما فى مثل قوله (ص) : (لا رهبانية فى الاسلام) و (لا ضرر فى الاسلام) وقوله تعالى : (لا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج) وقوله (ص) : (لا شك لكثير الشك) و (لا سهو للامام مع حفظ المأموم) وفى مثل نفى الضرر والعسر والحرج لا يمكن ذلك فان الحكم المرتب على الضرر مع قطع النظر عن ورود النفى عليه ، ليس هو الا الحرمة ، فيكون مفاد قوله (ع) : (لا ضرر) بناء على أن يكون من قبيل نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، هو نفى حرمة الضرر ، و هو كما ترى يلزم منه عكس المقصود ، فان المقصود عدم وقوع الضرر ، لا عدم حرمته و الترخيص فيه ، و أما العسر و الحرج ، فليس له حكم حتى يكون النفى بلحاظه .

(وثانيا) بأن توهم كون المفاد ، نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، انما يكون له سبيل فى مثل قوله (ص) : لا ضرر و لا ضرار ، و أما قوله ـ تعالى ـ (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) فهو مما لا سبيل اليه ، فان النفى ، وردعلى الدين ، و هو عبارة عن الأحكام و التكاليف الشرعية فمعنى قوله : (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) هو أنه لم يجعل فى الأحكام حكما حرجياً ، فالنفى من أول الأمر ، ورد على الأحكام لا على الموضوع .

(وثالثا) بأنه لا ينافى الحكومة كون لسانها نفى الحكم بلسان

نفى الموضوع .

ولا يخفى ما فى الأول و الثانى . أما الأول ، فيمنع عدم كون الحكم على الضرر قبل نزول الآية فى هذه الشريعة ، بل جميع الأحكام العامة المتعلقة بحالتى الضرر وعدمه ، فى جميع أبواب الأحكام للموضوعات الضررية كالغسل و الوضوء و الصلاة وغيرها ، فلا نسلّم كون الحكم بالنسبة الى الضرر كان منحصراً بالحرمة ، كى يلزم من نفيه اثبات الضرر و الترخيص ، وكذلك الحرج ، و سيأتى ـ ان شاء الله ـ أن حكومتها أو تقدّمها ، انما يكون بالنسبة الى الأحكام التى تعلقت بالموضوعات المطلقة التى لولا هذا الحكم لكانت تعمّ حال الضرر .

و العجب أنه (قده) معترف بهذا المطلب ، فكيف غفل عنه وجعل حكم الضرر فى هذه الشريعة منحصراً بالحرمة .

و أما الثانى ـ فلأنه لو كان وجه التسليم بعد الاغماض و التنزل فى الآية ، كون التعلق و ورود النص على الدين ، و هو ليس للأحكام فمن المعلوم ، أن المعروف فى قوله (ص): لا ضرر، أيضا ورود الضرر على الاسلام الذى هو عين الدين .

و التحقيق أن يقال : بأن نفى الحكم بلسان نفى الموضوع ممّا يمكن التزامه فى قوله (ص) (لا ضرر و لا ضرار) بل بتقريب شيخنا الأستاذ (قده) يمكن القول بأن المقصود نفى حقيقة الضرر فى الخارج فى هذه الديانة المقدسة غاية الأمر ، الضرر الخارجى المستند الى الشارع ومن المعلوم أنه فى غاية الامكان ، لان منشأه و هو الحكم أمر وضعه و رفعه بيد الشارع ، فرفعه حقيقة بيده ، فلا داعى الى القول بأن المقصود نفى

الحكم بلسان نفى الموضوع و الالتزام بالمبالغة ، بل اللازم ابقائه على ظاهره .

و أما الآية الشريفة فى الحرج فقد أشرنا أن المقصود ، نفى الحكم الحرجى ، لا بتقريب تقدير ـ لا حكم حرجى ـ كما هو المنقول عن المصنف (قده) فى مثل: لا ضرر، لأنه خلاف الظاهر ـ ولا لورود النفى على الدين ـ لما عرفت ، بل لأن الظاهر من الجعل الوارد فى الدين الجعل التشريعى لا التكوينى ، و الجعل التشريعى لا يكون الا الحكم ، فهذه عبارة أخرى عن قوله تعالى: ما جعل عليكم فى الدين من حرج .

((قوله (قده) : تعيّن الانتقال الى الاطاعة الظنية)) .

قد يقال : بأن نتيجة المقدمات الى هنا ، لا تكون حكومة العقل بالاطاعة الظنية ، و لو قلنا بأن المشكوكات ملحقة بالموهومات ، بل يكون لزوم العمل بالمظنونات من باب التبعيض فى الاحتياط ، حيث ان معنى الاطاعة الظنية تعذر الاطاعة العلمية الاجمالية كتعذر الصلاة الى القبلة عند العلم بها و الى أربع جهات عند الجهل بها ، فتصل النوبه حينئذ الى الصلاة الى الجهة المظنونة .

و بالجملة معنى الاطاعة الظنية اتيان العمل بنحو يظن معه الفراغ عن الواقع ، و هذا لا يكون الا بالنسبة الى التكليف الواقعى المنجّز المتعذر من اتيانه يقيناً تفصيلا و اجمالا، و أين ذلك ممّا نحن فيه ، الذى يدور أمر التكليف بين أن يكون فى طائفة مظنونة أو طائفة أخرى مشكوكة أو طائفة ثالثة موهومة ، فلا معنى لأن يكون حكم العقل

بوجوب الاتيان بالمظنونات من باب حكمه بتعين الامتثال الظنى عند تعذر القطعى منه ، بل هو من باب حكمه بتنجز التكاليف المعلومة اجمالا فى مقدار من أطراف العلم وعدم تنجزه فى مقدار آخر .

و لكن لا يخفى على المتأمل أنه اذا فرض تعسر المشكوكات و لحوقها بالموهومات ، هل فرق بين المقام و الصلاة الى الجهة المظنونة من القبلة ، حيث ان فى كليهما تعذّر الامتثال العلمى التفصيلى و الاجمالى منه؟ و هل يكون وجوب الصلاة الى القبلة الواقعية منجزاً على المكلف مطلقا عند تعذره من اتيانها الا الى هذه الجهة المظنونة؟ حاشا! بل لا يكون معناه الا أن القبلة لو كانت فى هذه الجهة كان وجوب الصلاة منجّزاً عليه ، و لو كان فى غيرها لا يكون منجّزاً عليه ، كما أنه فى المقام ان كانت الأحكام الواقعية فى المظنونات كانت منجزة وان كانت فى غيرها من المشكوكات و الموهومات لم تكن منجزة عليه .

نعم لو قلنا ان خروج المشكوكات عن الاحتياط و لحوقها بالموهومات من جهة الاجماع على جريان الأصول فى المشكوكات الكاشف عن حجية الظن ، فلا يكون حينئذ من باب الحكومة ، لأنه يرجع الى تقرير الكشف كما سيجئ ـ انشاء الله ـ كما أنه يمكن أن يقال : بأن الواقعيات كما لم يكن وجود جميعها مظنونا فى دائره الظنون ، بل فى مجموع المشكوكات أيضا يظن بوجودها ، و إلّا لا تكون الأطراف ثلاثة ، بل لابد و ان يكون للعلم طرفان المظنونات و الموهومات ، لأن لازم الظن بوجودها فى هذه الدائرة الظن بعدمها فى غيرها ، وغايته أن مفاد الأمارة الظنية أن مؤداها مظنون الواقع ، و هذا لا يفيد الحصر

فيها و النفى عن الغير .

فان قلنا : بأنه لا يجب الاحتياط فى المشكوكات، فيكون العمل بالمظنونات من باب التبعيض فى الاحتياط، لا من باب الاطاعة الظنية و هذا المطلب و ان أشير اليه فى بعض تقريرات بحثه ، لكن المصرّح فى البعض الآخر، أنه لا تكون الحكومة و لو على تقدير دوران الواقعيات فى أحد الأطراف الثلاثة كما قد عرفت.

و لكن التحقيق: أن العمل بالمظنونات ، و لو على التقدير المذكور يكون من باب الاطاعة الظنية ، غاية الأمر ، تبعيض فى الاطاعة الظنية من جهة تعدد الواقعيات و كثرتها ، وعدم لزوم هذه الاطاعة بالنسبة الى جميعها ، و الا فلو لم يكن بمناط الاطاعة الظنية ، لم يتترك الموهومات لرفع الحرج ، مع أن نسبتها و نسبة المظنونات الى الواقعيات من جهة الاحتمال سيّان ، و هو (قده) يصرح كما قدعرفت بأن المقام مثل الاضطرار الى أحد الأطراف غير المعيّن فلابد أن يكون تعيين المظنونات إمّا للترجيح و إمّا للأقربيّة الى الواقع، و المرجح من غير جهة الأقربية من جهة الكثرة يرجع الى الأقربية من حيث الطريقية ، و هو لا يتم الا على دوران الواقعيات بين أحد الدوائر الثلاثة ، و هو خلاف الفرض ، مع أنه يرجع الى المقدمة الأخيرة ، و مفروضه عدم وصول النوبة بعدُ اليها فتعيّنها الأقربيّة المذكورة ، فافهم و اغتنم .

و مما ذكرنا ظهر أنه لا وجه لأن يقال: بناء على التقدير المذكور يمكن دعوى الظن بوجود الواقعيات فى الموهومات، فلا يكون تركها من جهة تحقق الاطاعة الظنية فانه يقال : لا اشكال فى أن منا ط

الاطاعة الظنية و هو الأقربية الى الواقع فى الظنون ، أزيد و أشد من الشكوك ، و فيها أشد و أزيد من الموهومات ، غاية الأمر من جهة الكثرة و العدد كما قد عرفت ·

((تنبيـــــه))

قد ظهر مما ذكرنا أن ترك الاحتياط بالنسبة الى الموهومات لا يكون الا من جهة أبعديّتها عن الواقعيات سواء كانت من الطريقيـة أو من العدد و الكثرة ، و لا يخفى أن هذا عين بطلان الترجيح بـــلا مرجّح المذكور فى المقدمة الأخيرة ·

و ما ربما يقال : بأنه لا تصل النوبة اليها و لا يُحتاج اليها بعد عدم تمامية هذه المقدمة ، فهو من جهة أن نظر الانسدادى الى تعين خصوص الظن و رفع الاحتياط ، حتى فى المشكوكات ، و الا لو كـــان نظر هذا القائل بعدم الاحتياج وعدم وصول النوبة اليها أصلا ، فهـو لا يكون صواباً ، اذ قد عرفت أنه لولاها لم يلزم التبعيض فى الاحتياط بالنسبة الى المظنونات و المشكوكات ، بل يخيّر بينه و بين الاحتياط فى المشكوكات و الموهومات ، و لذا ترى المصنف (قده) مع أنه قـــال بالتبعيض فى الاحتياط فى هذه المقدمة ذكر المقدمة الاخيرة و أطلق لزومها ، فافهم واغتنم و لا تغفل ·

((قوله (قده) : اعتبار الظن بالطريق موقوف على هذه المسأله ··· الخ)) ·

قد يستشكل عليه ، بأنه بعد ما كان الاجماع الظنى على عـــدم

وجوب الاحتياط فى المشكوكات ملازماً للظن بجريان الأصول فيها ، فتلحق المشكوكات بالموهومات ، فان الظن باعتبار الأصل العدمى وجريانه فيها ، وان لم يكن ملازماً للظن بعدم الواقع وجداناً و لا يصير موهوماً كذلك الا أنه يوجب اللحوق بالموهومات من حيث الأثر لأنه يوجب الظن بالفراغ ، و الخروج عن العهدة و بقاء الوهم ببقاء الشغل ، و من المعلوم أنه لا يجب الاحتياط فى الموهومات فبنفس هذا المطلب يتم كفاية الظن بالطريق ، و لا يحتاج الى تمامية المقدمات و وصول النوبة الى الاخيرة منها ، ثم يقول: و لذا أغمض المصنف (قده) عن هذا الجواب وعدل عنه الى ما فى الحاشيه من قوله (قده): مرجع الاجماع قطعياً كان أو ظنياً .. الخ .

و لكن لا يخفى أن هذا الاشكال غيروارد على المصنف (قده) ، و لا يتم ما ذكره المورد (قده) من لحوق المشكوكات بالموهومات بمجرد قيام الاجماع الظنى ، حيث ان الظن باعتبار الأصول ، و ان كان موجباً للظن بالفراغ فى مواردها ، و لكن احتمال العقاب لا يزال باقيا فيها ، من جهة منجزية العلم الاجمالى ، وعدم ابطال الاحتياط رأساً ، و من المعلوم أنه مورد قاعدة دفع الضرر المحتمل ، و هذا بخلاف الموهومات الحقيقية ، فانها مورد لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، وكذا المشكوكات لو قلنا بأن النتيجة حجية الظن ، بل وكذا اذا قلنا : بأن الظن بالطريق مثل الظن بالواقع بعد تمامية المقدمات .

و ما يقال ـ كما فى كلمات المصنف (قده) ـ فى وجه الحاق الظن بالطريق ، بالظن بالواقع ، من أنه يوجب الظن بالفراغ ، المقصود منه

الظن بحصول الامتثال الواقعى الحقيقى ، الموجب لحكم العقل ببرائة الذمة بعد ذلك قطعاً ، لا أن المقصود الظن بالفراغ فى مقابل بقاء الذمة احتمالا ، لوضوح أن الثانى منافٍ لمدارية الظن و سقوط الاحتياط فى دائرة الموهومات و المشكوكات ، فتأمل جيداً .

و أما وجه العدول الى ما فى الحاشية مع أنه ليس بعدول حقيقة بل جواب آخر ، هو أن مجرد وجود الاجماع على عدم وجوب الاحتياط فى المشكوكات الملازم لجريان الأصول فيها ، لا يكفى فى الترخيص فى المشكوكات ما لم تكن الحجج المكافية بمقدار المعلومات بالأجمال، منصوبة من قبل الشارع ، حيث انه ما لم ينحلّ العلم الاجمالى بالانحلال الحقيقى ، أوالانحلال الحكمى الى العلم التفصيلى ، لا تجرى الأصول فى بقيه الأطراف . فيكشف الاجماع على اجراء الأصول ، عن نصب الشارع الحجج الكافية ، و هى لا تكون الا الظنون ، فتنتج المقدمات بضميمة الاجماع، حجية الظن على الكشف، لا الحكومة ، حتى يبحث عن تماميتها أو لزوم التبعيض فى الاحتياط ، و لذا أورد على المصنف (قده) بأن هذا رجوع عن الحكومة الى الكشف ، و مع ذلك يستنتج نتائج الحكومة فيما بعد مما سيجئ فى التنبيهات وغيرها ، و ستعرف ـ إن شاء الله ـ أن هذا الايراد أيضاً غير وارد عليه ، و المقصود فعلا بيان أن وجه ما أفاده فى الحاشية سواء كان منه (قده) أو كان من سيّد تلامذته الميرزا الشيرازى (قده) مع امضائه ليس توجّه الخدشة والأشكال الى ما فى المتن .

ثم ان لشيخنا الأستاذ-أعلى الله مقامه ـ اشكالا فى كون الاجماع

على عدم وجوب الاحتياط و جريان الأصول كاشفاً عن نصب الطـــرق ،و الانحلال بجعل الظنون حجة من طرف الشارع، و هو أنه بناء على كون العلم الاجمالى علة تامة للتنجز ، بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعيـة لا يمكن اجراء الأصول فى بعض الأطراف،الا بعد العلم بنصب الطرق و لا يكفى النصب الواقعى لها ، لوضوح أنه مع القطع بنصب الشـارع الأمارة فى بعض اطراف العلم يوجب جواز الترخيص شرعاوعقلا ،واجراء الأصل فى الطرف الآخر و لو لم يكن فى الواقع قد نصبه ، كما أنه مـع عدم العلم به لا يجوز و لا يجرى ، ولـو كان ناصبا لهـا فى الواقـع و هذا واضح بعد أدنى تأمل ، ففى الحقيقة:الانحلال ، و العلم بنصب الطرق فى البعض علّة للترخيص و جريان الأصل فى الآخر ، فكيـف يمكن الاستكشاف و العلم بالنصب، معلولاً لجريان الأصل .

و مما ذكرنا ظهر أنه لا يمكن أن يقال ان المقام من أفراد البرهان الإنّى حيث انه يستكشف العلة من المعلول ، و ذلك لما أشرنا من أن العلة لجريان الأصل العلم بالنصب، لاالنصب الواقعى ، فلا يمكـن تحقق الاجماع على جريان الاصول بناء على العلّية ، نعم بناء علـى كون العلم الاجمالى مقتضياً له ، فلا مانع عنه ، لكن لا يدلّ على جعـل الشارع الظنون حجة ، لإمكان أن يكون الترخيص و اجراء الأصول مـن باب منع المانع عن اقتضاء المقتضى ، بل بناء عليها لا يمكن تحقـق الاجماع ظناً بل و لا احتمالا ، فلو كان فى البين اتفاق و كان اجماعا ، لابدّ و أن يكون مسبوقاً باجماع آخر على نصب الطرق ، و كون الظنـون حجة من طرف الشارع .

و بعبارة أخرى فان منصوبية الطرق و حجية الظنون عندهم مسلم بها و مما اتفقوا عليه ، و لذا اتفقوا على لازمه و هو جريان الأصول .

و الانصاف: أن هذا المطلب من الاستاذ (قده) و ان كان فى غايه الدقه ، الا أن المستفاد من الحاشية المذكورة ، بعد التأمل عين هذا المطلب ، حيث أنه (قده) يقول: مرجع الاجماع قطعيا كان ، أو ظنياً ، على الرجوع فى المشكوكات الى الأصول ، هو الاجماع على وجوب الحجة الكافة فى المسائل التى انسدّ فيها باب العلم حتى تكون المسائل الخالية عنها ، موارد للأصول ، حيث انه (قده) ما جعل الاجماع على الرجوع فى المشكوكات الى الأصول ، كاشفاً عن وجود الحجة و انما جعله كاشفاً عن الاجماع على وجود الحجة ، وبين التعبيرين بون بعيد ، و فرق كثير ، كما لا يخفى على المتأمل البصير ، بل يستفاد من ذيلها و هو قوله : و مرجع هذا الى دعوى الاجماع على حجية الظن بعد الانسداد ، مطلب آخر أعلى و أدق مما ذكر ، و هو ان لازم الاجماع المذكور ، الاجماع على حجية الظن ، عند الانسداد ، و هذا خارج عن المسألة المبحوث عنها ، و لا يكون داخلا فى استنتاج حجية الظن من مقدمات الانسداد ، لا من باب الكشف ، و لا من باب الحكومة ، بل هو قريب لما ذهب اليه صاحب الفصول ، أو عينه ، و هو أنا كما نعلم بوجود الأحكام الواقعية المشتبهة فى الأطراف ، كذلك نعلم بأن الشارع نصب لنا طرقاً اليها و سيجئ شرحها ـ انشاء الله ـ و من المعلوم أنه بناء عليه ما عدل المصنف عن مذاقه المذكور فى المتن من الحكومات ، او لزوم التبعيض فى الاحتياط ، حتى يورد

عليه و يتعجب منه كمال التعجب ، بأن مقتضى الحاشية الرجوع والعدول الى الكشف، و لكن فيما بعد ذلك يذكر و يرتّب آثار الحكومة ونتائجها.

و الانصاف: أن استفادة عدوله (قده) الى الكشف، من العبارة المذكورة ، فى غاية العجب، سيّما من مثل المورد (قده) و ان كان المذكور فى تقريراتى لبحث شيخنا الأستاذ (قده) أيضا هكذا ، و لكن الانصاف و التأمل التام ، يأبى عن حمل الكلام على هذا المطلب ، أى العدول و الرجوع ، مع أنه لو كان المستفاد منه أن تحقق الاجماع كاشف عن نصب الشارع، الطرق و الظنون حجة ، لا بالمعنى الذى كان خارجاً عن مقدمات الأنسداد ، لا يلزم منه الرجوع و العدول الى الكشف، حيث انه لو كان الاجماع قطعياً يستكشف عن حجية الظنون و أنها طرق الى الواقعيات عند الشارع ، و أما اذا كان ظنياً فلا يفيد شيئا أصلا ، حيث انه اثبات الظن بالظن .

و توهم أنه يوجب الظن باعتبار الأصول و لا فرق عند الانسداد بين الظن بالطريق و الحكم الظاهرى ، و بين الظن بالواقع و الحكم الواقعى .

مدفوع بما أجابه (قده) فى المتن من أنه فرع تمامية المقدمات ، و منها ابطال الاحتياط ، فلو كان ابطال الاحتياط متوقفاً عليه يلزم الدور .

و ما ذكره بعض الأعاظم من الاشكال و الخدشة على الدور و الجواب .

مدفوع بما قلنا و ذكرنا آنفا . فافهم و تأمل فى جميع ما ذكرنا و اغتنم .

ثم انه قد أشرنا فى صدر المسألة أنه كان لشيخنا الأستاذ (قده) منهج آخر فى الانسداد وكانت عنده مسالك متعددة يلحق هذا المنهج بكل واحد منها ،ولهثمرات متعددة ،وهى وان كانت مفصلة الا أنا نذكرها مختصراً ، لأن لا نكون تاركين لذكرها حفظاً لذكره (قده) ولأن يستفيد منها كل بحسب فهمهو استعداده فنقول ـ وعلى الله الاتكال ـ لا اشكال فى أن الأحتياج الى الظن ليس الا من جهة أن يرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، التى أطبق العقلاء عليها فى مورد عدم البيان من المولى ، بحيث لو لم يوجد بيان ، تجرى هذه القاعدة بلا محذور أصلا ، فلابد أن يتكلم فيما يصلح أن يكون بياناً ، و بيان ما يترتب عليه من الآثر .

فان بنيناعلى أن البيان الرافع لموضوع القاعدة ، عبارة عن العلم و منحصر به فحينئذ لا بد أن ينضمّ الى المقدمات الأربعة المذكورة فى المتن ، مقدمة أخرى ، و هى العلم الأجمالى بوجود الأحكام فى البين ، وعلى ذلك يكون عدم جواز الاهمال باجراء البرائة من جهة تنجز ذلك العلم، ولا يخفى أن نتيجة ذلك انحصار البيان فى العلم ، أنه يلزم أن يكون فى البين فى المقام ،علم متعلق بالأحكام ، و الالتزام بتنجزه أولاً و الأحتياج الى ابطال العسر و الحرج ، ثانياً ، حيث أن مقتضى تنجز العلم : اتيان جميع المحتملات و كون الظن حجة فى مقام الاسقاط لا الاثبات ثالثاً ، حيث انه يثبت التكاليف بنفس العلم ، و تعين كون الحجية من باب الحكومة لا الكشف ، رابعاً ، حيث انه بعد حكم العقل أولا بلزوم الامتثال فى جميع المحتملات ، غاية الأمر ، بعد ما يرى أن

أن اتيان جميع المحتملات، ارتكاب العسر و الحرج يقيده فى المظنونات فحينئذ يكون تضيقاً فى حكومة العقل، فلو كان فى الواقع قد تصرف فيه الشارع، يكون من باب الارشاد، لما عرفت من استقلال العقل و لا يخفى أنه لا يمكن الالتزام بامكان أن يجعل الشارع المظنونات، أبدالاً عن الواقعيات، و كان مقتصراً باتيانها عنها لوضوح أن لسان الامارة، لا يكون كذلك، و ان كان لسانها أن مؤداها هو الواقع، ومما يدل على ذلك أنه لو كان من باب جعل البدل، يلزم أن يكون امر المحتملات، دائراً بين المظنونات و الموهومات، مع أن تقسيم الكل الى الثلاثة مما لا يخفى. بيان ذلك أنه لو كان تعيّن ما هو معلومات فى مؤدياتها، يلزم أن يظن بعدم الواقعيات فى غيرها و هو معنى الوهم، هذا كله اذا كان البيان منحصراً بالعلم.

المسلك الثانى ـ و هو أن لا يكون البيان منحصراً بالعلم بل يكون الكاشف الظنى الذى تمّم الشارع كشفه أيضا، بياناً و رافعاً لموضوع القاعدة، وعلى هذا و لو لم يكن فى البين علم بالأحكام، أو كان و لم يكن منجزاً، فمن عدم جواز الاهمال الثابت بالاجماع و الضرورة والعقل، يستكشف عن أنه جعل الشارع الظن حجة و تم كشفه، وعليه لا تلزم المقدمة الأولى و لا المقدمة الرابعة، أى ابطال العسر و الحرج، و لا يكون الظن حجة فى الاسقاط، بل حجة فى أصل الاثبات، و لا يكون الا من باب الكشف.

المسلك الثالث ـ و هو أن المنجز مطلقاً حتى بالنسبة الى الأمارات، بناء على كونها حجة من باب الظن الخاص، إحرازالاهتمام

بالنسبة الى التكاليف المحتملة، بحيث يقطع بتعلق غرض الشارع بحفظ الوجود، و لو فى ظرف الشك و الظن، و سيجيئ أنه من كثرة المحتملات وعدم كوننا كالبهائم، نستكشف أنه فى البين تكاليف فحينئذ من جهة أنه كلما يشدّ قوة الاحتمال بالتكليف الواقعى، كان أقرب باحراز الاهتمام فالعقل لا يرى الأغراض المهتمة، أى لا يقطع بها، الا فى دائرة المظنونات، فلا يلزم ابطال الاحتياط، بلزوم العسر و الحرج، و يكون الظن حجة فى مقام الاثبات، لا الإسقاط.

و أما كون الحجة من باب الكشف و الحكومة، و ان كان شيخنا العلامة (قده) يقول بأنه يمكن كلاهما، و لم يكن لنا طريق لاثبات الكشف، لامكان ايكال الشارع الى العقل، و لكن يمكن أن يقال: بأن التحقيق خلاف ذلك حيث ان العقل بعد احراز الاهتمام فى المظنونات، يستقل بلزوم الاتيان بها، بحيث لو تصرف الشارع و لو فى الواقع، كان ارشادياً.

المسلك الرابع ـ دعوى أن قاعدة البرائة لا تجرى الا فيما اذا احرز ما يحتمل أن يكون به أساس الدين، وعلى ذلك تلزم جميع المقدمات الأربعة، كما لا يخفى.

هذا مجمل المسالك، و أما تفصيلها: فبالنسبة الى المسلك الأول و هو انحصار المنجز فى العلم، فمع احراز العلم الاجمالى كما هو كذلك، والالتزام بمنجزيته كما هو التحقيق فيكون المقام من باب اضطرار الشخص الى احد أطراف العلم الاجمالى، حيث انه لا اشكال فى أن امتثالها بجميع الاطراف موجب للعسر و الاضطرار المرفوع أحدهما

بقوله ـ تعالى ـ ما جعل الله عليكم فى الدين من حرج، و الآخر بحكم العقل ، و لو نوقش فى الأول ، لا مجال للمناقشة فى الثانى ، صغروياً و كبروياً كما لا يخفى .

فنحن نتكلم فعلا على الثانى و سيجئ ـ انشاء الله ـ فى شرح الاية ، وبالجملة اذا كان فى البين العلم الاجمالى بين المحتملات، يكون من قبيل الاضطرار الى أحد الأطراف غير المعين ، لأن الاحتياط فى جميع الأطراف، يوجب الحرج المخل بالنظام ، فلا محالة يحكم العقل من رفع اليد عن الاحتياط بمقدار رفع الحرج و رفع الاختلال .

و لكن لا يخفى أن وصول النوبة الى حجية الظن و تعيّن دائرته من بين الدوائر مع تمامية المقدمة الأخيرة ، يتوقف على كون هذا العلم الاجمالى علماً واحداً فى جميع المحتملات، و أما لو ادعى أنه يكون لنا أزيد من علم واحد ، بأن يقال : لنا ثلاثة علوم ، كل واحد منها فى أحد الدوائر الثلاثة من المظنونات و المشكوكات و الموهومات مستقلا أو منضماً ببعض المظنونات مع بعض المشكوكات أو الموهومات أو بالعكس فلا تصل النوبة الى حجية خصوص المظنونات، بل تكون نسبة الجميع الى حكم العقل على السوية ، حيث انه لا بد من أحد الموافقات ،ولا يقدر على الموافقات الثلاث، و لما لم يكن لأحدها ترجيح ، تخيّر بين الجميع .

اللهم الا أن يقال : ان المعلومات فى المظنونات أزيد منها فى غيرها .

لا يقال : لا مجال للتسوية ، بل بناء على ذلك التبعيض من

من الكل فى الامتثال ، لئلا تلزم المخالفة القطعيه .

فانه يقال : لا مجال لهذا لما عرفت فى السابق من أن القدرة لماكانت شرطاً للتكليف الواقعى الفعلى ، فبعد ما لم يكن قادراً بالنسبة الى الجميع ، لم يبق جميعها على فعليتها ، يعلم يتنجز أحد هذه العلوم الثلاثة ، و سيأتى تفصيله ـ ان شاء الله ـ ولكن التحقيق هو الأول أى لا يكون لنا الا علم واحد فى جميع المحتملات حيث انه لو عزل من المظنونات الشخصية التى هى أحد الدوائر طائفة ، و ضمّ الى البقية منها دائرة أخرى أو بعضها ما لم يكن لنا علم آخر لاحتمال مطابقة جميع تلك المعزولة للواقع ، و لا نعلم بأزيد منها بالأحكام الواقعية ، تكون غيرها شبهات بدوية .

و بالجملة بعد ما كان العلم واحداً و يكون اتيان جميع المحتملات مخلاً بالنظام ، لا يرضى الشارع به قطعاً ، فلابد أن يكون تاركاً لبعض المحتملات بمقدار بقاء النظام ، و لا اشكال فى أنه لو لم يكن الترجيح فى البين ، فالعقل يحكم بالتخيير ، لأنه يرى أحد التكليفين المشروطين بترك الآخر فى البين .

و بالجملة يعلم اجمالا بأحد التكليفين المشروطين ، فالعقل يحكم بالتخيير ، لعدم ترجيح فى البين ، و نتيجة أنه باتيان كل واحد منهما يسقط التكليف ، إما بالامتثال أو لعدم القدرة من جهة تفويتها مع المعذورية .

و إمّا بملاحظة المقدمة الخامسة من ترجيح الظن على غيره فالعقل بعد ملاحظه ذلك ، لا بد من الالتزام بأنه يحكم بحكم الزامى فى العمل

بالمظنونات و يرخص فى غيرها ، و لكن يشكل ذلك من جهة أن حكمه بالترخيص فى طرف المشكوكات و الموهومات ان كان مطلقاً سواء عمل بالمظنونات أو ترك ، يلزم أن لا يكون فى البين علم اجمالى منجّز ، حيث ان معنى تنجّز العلم الاجمالى ، ان يكون فى كل واحد من الأطراف على تقدير وجوده فعلياً ، والمفروض أن نتيجة المطلب خلاف ذلك ، و ان كان على تقدير اتيان المظنونات .

و أما على تقدير تركها فيحكم أيضا باتيان باقى المحتملات ،فيلزم الالتزام بالترتب فى الجمع بين حكمين فعليين بأن يكون احدهما مطلقاً و الآخر مشروطاً ، غاية الأمر أن هذا الترتب فى حكم العقل ، لا فى حكم الشرع ، و لكن لا يخفى أن ظاهر الكلمات بل صريحها كون الترخيص فى غير المظنونات مطلقاً ، و أن الظن مرجع كما يقول من يقول بحجيته بالخصوص (نعم) يمكن أن يصحح ما ذهب اليه الانسداد ى من الترخيص المطلق على الالتزام بمقدمتين .

احد يهما ـ أنه لا يخفى جريان البرائة بالنسبة الى المقدار الزايد من المعلوم فى الاطراف المحتملة لذلك العلم الاجمالى مما يحتمل أن يكون فى البين تكاليف أخر .

الثانية ـ أنه قد عرفت أنه لا ملازمة بين كون الأمارة موجبة للظن بالواقع مع الظن بأن بعض الواقعيات المعلومة بالاجمال منطبق على مؤدّاه ، لما عرفت من أنه لا يكون لسان الأمارة تعيين الواقع و الا يلزم أن لا يكون فى البين مشكوكات أصلا بل كانت المحتملات منحصرة بين المظنونات و الموهومات ، و نتيجة المقدمتين : أن المظنونات مع

المشكوكات مشتركة فى أنه لا يكون فيها الا الاحتمال المساوى من حيث الطرفين فى تطبيق الواقعيات على مؤدياتها ، و المقدار الزايد عن الرجحان من المظنونات يكون من الأصل تحت البرائة ، لأنها لم يتعلق بها العلم و لم تكن من أطراف المعلومات بالاجمال ، فاذا كان احتمال المطابقة فى المشكوكات و المظنونات مساوياً فلا يكون الظن مرجعاً أصلا كى يثبت ما ذكره .

هذا كله فيما اذا كان دليل عدم لزوم الاتيان بجميع المحتملات ، الاضطرار المرفوع بحكم العقل ، أو قلنا : بأن التعسر عند العرف كالتعذر بنظر العقل ، و أما اذا كان الدليل عليه مثل قوله ـ تعالى ـ (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) فقد يناقش بأنه غير دال عليه حيث ان ظاهره عدم مجعولية أحكام عسرية ، ولو بنفى موضوعاتها فى الدين ، و من المعلوم أن الأحكام الواقعية التى جعلها الشارع فى الدين بل الدين عينها ، لا يكون حرجياً و انما يلزم الحرج من ارتكاب محتملاتها ، و لا تكون الآية ظاهرة فى مرفوعية أحكام يلزم من قبلها حرج ، و لكن يمكن أن يجاب عنه بل قد أجاب عنه (قده) و قال : بأنه يمكن التمسك بها بأحد الوجهين :

الاول ـ أنه لا اشكال فى أنه يكفى فى رفع الشارع أو وضعه مجرد أن يكون منشأه و لو بوسائط بيد الشارع ، و لو لم يكن بنفسه قابلا للوضع و الرفع ، و لذا نقول بأن عمومات نفى الضرر تكون باقية على ظهورها ، و يكون مفادها نفى حقيقة الضرر ، و أن الضرر فى الخارج مستنداً الى الشارع لم يكن ، و لو لأجل عدم مجعولية الحكم الضررى ،

فيمكن أن يكون المنفى فى المقام أيضاً الحرج الذى يجئ من قبل الشارع ولو برفع منشأه وهو اطلاق الأحكام الواقعية فى أى الأطراف كان ولكن قد أشرنا سابقا الى أنه لا يمكن قياس المقام بباب الضرر وعمومات نفيه، حيث انه يمكن أن يلتزم بها، بأن الظاهر النفى التكوينى، فيلتزم بما ذكر، ولكن فى المقام لما كان الظاهر النفى التشريعى، وأنه ـ تعالى ـ لم يشرع ولم يجعل فى الدين أمراً حرجياً، ومنشأ هذا الاستظهار، كما أشرنا اليه سابقاً وجود كلمتي الجعل والدين، وهذا مما لا ينكره المصنف، كما صدّقنى الأستاذ (قده) فى أيام البحث.

الثانى ـ أنه ولو سلّم كون ظاهر الآية نفى الحرج فى الأحكام، لكنه أيضا منطبق فى المقام من جهة أن اطلاق الحكم فى كل من الأطراف على تقدير وجوده عند وجود سائر الموضوعات، كان حرجياً، كما لو كانت الأحكام الواقعيه فى المظنونات وكانت فعليتها مطلقة، ولو فى ظرف اتيان المشكوكات أو الموهومات.

لا يقال: هذا الاطلاق لو كان بملاحظة حال الاحتياط والاتيان بالمحتملات، فلا اشكال فى عدمه، حيث انه لا تكون الأحكام الواقعية مطلقة حتى بالنسبة الى حال الاطاعة والامتثال، وأما اذا كان بالنسبة الى انضمام ذوات موضوعات المشكوكات والموهومات، وهى ذوات الأفعال الخارجية، فلا اشكال فى اطلاقها، ومن جهة اطلاقها يحكم العقل بترك سائر الأضداد لإتيانها، والا فكل موضوع معلوم مفصّل، يكون إتيانه عند اتيان سائر الأفعال الخارجية حرجياً وعسرياً، فلابد من تقيدها بعدم اتيان البقية.

فانه يقال : الإطلاق بملاحظة الامتثال و حكم العقل بلـــــزوم الإتيان ، لكنه بالنسبة الى الأطراف التى تكون مقابلة للمظنونات و كذا بالعكس . ولا اشكال فى أنه يمكن أن يكون الشئ الذى هـو فى رتبة علّة شئ آخر ، واقعـا فى رتبه ذلك الشئ المعلول أيضا ، ككون شخص فى رتبة أب و ابنه ، فتأمّل جيداً .

فتلخص من جميع ما ذكرنا أن للانسداد مسالك و مشارب أربعة، و هى فى النتيجة مختلفة من حيث الكشف و الحكومة ، بل فـــى بعض المقدمات أو عدمه ، و قد عرفت أنه بناءً على الأول أى انحصـــار المنجّز بالعلم ، تلزم المقدمات الخمس، ونتيجة الحكومه و التبعيض فى الاحتياط ، وعلى الثانى و هو عدم انحصار البيان بالعلم بل شموله للعلمى : عدم الاحتياج الى المقدمة الأولى ، و هى وجود العلـــــم الأجمالى، و نتيجته الكشف .

و فى لزوم المقدمة الرابعة ، و هى بطلان العسر و الحرج ، و عدمه ما عرفت . و هكذا بالنسبة الى بقية المسالك ، فلا نطيل بذكرها . هذه خلاصة ما كان يقرر و يبيّنه (قده) فى بحث الانسداد ، و الانصاف أنهـا مع قطع النظر عن تمامية جميع مطالبها و عدمها ، قد أتى فى ضمنهـا بمطالب عالية دقيقة ، لم يسبقه اليها أحد، شكر الله مساعيه و مساعـــى جميع العلماء ــ رضوان الله عليهم أجمعين ــ .

((قوله (قده) : فيردّ هذا الوجه أن العلم الاجمالى بوجـــــود الواجبات و المحرمات يمنع ... الخ)) .

قد ذهب المحقق الخراسانى (قده) الى القول بانحلال العلم الاجمالى

بواسطة جريان الأصول المثبتة للتكليف، وهى مع انضمامها الى المقدار المعلوم من الأحكام من اليقينيات مثل الاجماعات والآيات الناصّة والأخبار المتواترة أو المحفوفة بالقرينة العلمية كذلك، لأنه يمكن دعوى أن مجموعها بمقدار الأحكام المعلومة اجمالا، فلا مانع من جريان الأصول النافية فى مجاريها، أما وجه جريان الأصول المثبتة مع أن العلم بانتقاض الحالة السابقة فى موارد الاستصحاب منها، موجود، وهو فى نفسه وان كان مانعاً عن جريانه عنده من جهة مضادّة حرمة النقض المقتضى لصدر أخبارها مع جواز النقض المقتضى لذيل بعضها، الا أنه يقول: ان المجتهد لما كان يستنبط الأحكام تدريجياً، وفى كلّ استنباط ربما يكون غافلا عن مسألة أخرى راجعة الى نفسه أو الى مقلّده، والحال أن الشك المأخوذ فى دليل الاستصحاب، هو الشك الفعلى، فلا مانع من اجرائها فى كل مسألة، فان قضيته لا تكون الا حرمة النقض بالنسبة اليه وليس فيه علم بالانتقاض، كى يلزم التناقض فى مدلول دليله من شموله له، وهذا هو الوجه فى جريان الأصول النافية فى أنفسها، اذا لم يكن مانع آخر بعد كفاية الأصول المثبتة مع انضمامها الى اليقينيات للواقعيات.

ولكن الانصاف عدم تمامية هذا المطلب من جهات:

أما أولا ـ فمن جهة أن الشك المأخوذ فى الاستصحاب وان كان هو الشك الفعلى، والمجتهد فى مقام الاستنباط فى كل مسألة ربما كان غافلا عن الشك فى المسألة الأخرى، الا أنه يعلم اجمالا بطرو الانتقاض بالنسبة الى بعض هذه الاستصحابات التى يبتلى بها فى

مقام الاستنباط لأحكامه ، و أحكام مقلّديه ، فيقطع بطروّ الاجمال حكماً بعموم الاستصحاب و اطلاقه بالنسبة الى موارده ، فلا يمكن له اجراؤه فى مورد من موارده لأنه لا يكون من قبيل الشبهة الموضوعية والمصداقية للعام .

و أما ثانياً ـ فدعوى كفاية الأحكام الظاهرية الثابتة بهذه الاستصحابات المثبتة و لو مع انضمامها الى اليقينيات ، للمنع عنها مجال ، للقطع بأن الأحكام الواقعية أزيد منها .

وأما ثالثا ـ فانه لا يمكن اجراء الاصول النافية فى أنفسها ، لأن المفروض العلم بوجود الأحكام فيها على خلافها، و لذا يجب الاحتياط بالنسبة اليها .

و بعبارة أخرى ، انها تكون من أطراف المعلوم بالاجمال و الا لا يجب الاحتياط بالنسبة اليها .

لا يقال : لا ينافى كونها من أطراف العلم الاجمالى وعدمه لكن بعد الأنحلال تخرج عن كونها كذلك كما هو الحال فى جميع موارد الأنحلال .

فانه يقال : انها فى أنفسها مورد للعلم بوجود الأحكام الواقعية بينها ، بل العلم بوجود الأحكام فيها على خلافها أظهر من العلم بوجودها فى موارد الأصول المثبتة ، لأن الأصول العدمية ، أزيد من الاصول المثبته بمراتب شتى ، و لذا يعترف (قده) بلزوم التناقض فى مدلول الاستصحاب لو كان الشك فعليا بالنسبة اليها ، و ان المصنف (قده) يلتزم بلزوم المخالفة العملية بالنسبة اليها ، و يجعل هذا هو

المانع و المحذور من جريانها فيها ·

و بالجملة فجريان الأصول المثبتة فى مواردها و مجاريها ،لا يوجب زوال العلم بالأحكام الواقعية الموجودة فى موارد الأصول النافية ، و لا يجعلها شبهات بدوية ·

ثم انه (قده) على تقدير عدم الانحلال ، يقول بأن موارد الأصول النافيه مطلقا ــ ولو من مظنونات التكليف ــ تكون محلا للاحتياط فعلا ،وترفع اليد عنه فيها كلا أو بعضاً بمقدار رفع الاختلال و رفع العسر ، على ما عرفت ، لا محتملات التكليف مطلقا ، و مقصوده (قده) بعد اصلاح قوله ــ و لو من مظنونات التكليف ــ مظنونات عدم التكليف ، كما يظهر وجهه بالتأمل ، أنه لا يلزم العمل بالمظنونات و لا يكون الظن مرجعاً عند الانسداد ، بل يعمل بالاصول المثبتة مطلقا حتى فى المشكوكات و الموهومات ، و يحتاط فى موارد الأصول النافية ، لو لم يلزم حرج أو اختلال ، و عند اللزوم يترك مقدار منها و لو من مظنونات التكليف لرفع العسر ·

لكن فيه: أن الأصول الجارية لو كانت هى الأصول الشرعية ، فهى فى الاطراف الموجوده للاحتمال فلا تكاد تجرى من جهة العلم الاجمالى بكون البعض الأخبار الصادرة عنهم (ع) فى هذه الموارد فيعلم اجمالا بعدم حجية بعض هذه الأصول من جهة حكومة الأمارة النافية و المثبتة على الأصل ، فيترك العمل بالكل ، و ان كانت هى الأصول العقليه مثل الاحتياط فى الأقل و الاكثر ، بناء عليه و فى المتباينين مثل العلم بوجوب القصر أو الاتمام ، فلا معنى لتقديمه بأن يؤتى بالاحتمالين فى

المشكوكات و الموهومات بازاء العمل ببعض المظنونات، حيث انه كما يُلزم العقل باتيان هذين الطرفين لهذا العلم الاجمالى الصغير، كذلك يُلزم باتيان جميع المحتملات، و منها المظنونات لامتثال العلم الاجمالى الكبير، فيدور الأمر بين ترك أحد المحتملين فى هذين الطرفين و العمل بالظن، و بين العكس، و لا مرجّح لأحدهما على الآخر.

اللهم الا أن يقال: اذا عمل بهذه الأصول العقلية فقد عمل بالظن، لأن الظن قائم على أحد الطرفين فى المتباينين، و المفروض أنه قد عمل بكليهما، و هو قائم على الأكثر فى الأقل و الأكثر، والمفروض انه أيضاً قد عمل به، فيتعين الاشكال فى الشق الأول.

((قوله (قده): و فيه أولا امكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة ... الخ)).

قد يستشكل بهذا المنع بأن مقصود صاحب الفصول، تبعاً لأخيه المحقق (قدهما) لما لم يكن جعل خصوص الطريق التأسيسى من الشارع بل أعم منه و من الطرق العقلائية الممضاة عنده، فلا يلزم أنه لو كان لبان، و أنه اذا نصبه الشارع لكان مثل الشمس فى رابعة النهار، لأن أصل الطريق ربما كان معمولا عندهم و الامضاء لا يحتاج الى مؤنة زائدة، بل يكفى فيه عدم الردع، و هما مما يمكن أن لا يصل الينا.

و لكن لا يخفى أنه و لو كان مقصوده (قده) الطرق الامضائية و لكن مع ذلك للمنع عنه مجال واسع، لأنه ربما لم تكن مصلحة فى امضائها ولذلك لم يمضها.

و أما كفاية عدم ردعها فى الامضاء ، فقد عرفت سابقا ما فيه بل قد قيل بردعها بمثل الآيات الناهية، مع أنه لو قلنا بالكفايه ، و انه ولا يحتاج الى التصريح بالأمضاء ، كما فى تقريرات بحثه ، فهذا رجوع عن الانسداد الى الانفتاح ، و الظن الخاص، لأن المتيقن أن بناء العقلاء على العمل بالخبر الواحد ، فاذا ثبت امضاؤه و لو بعدم ثبوت الردع، فيصير حجة شرعية .

وبالجملة، الكلام مع قطع النظر عن ثبوت طريق شرعى و لو بالامضاء، و مع قطع النظر عن حجية ظن بالخصوص ، و الّا فحجيّته عند الانفتاحى كالشمس فى رابعة النهار ، و الّا لا يصير انفتاحياً، حيث انه لابدّ و أن يرى مثل دلالة آية النبأ وغيرها تامة أو يرى تواتر الأخبار السابقه مع صراحة دلالتها ، أو يتمسك بالسيرة القطعية الممضاة عنده ، أو يتمسك بمجموعها و يرى كل واحد منها تاماً ، و هذا ليس الا كالنار على المنار و الشمس فى رابعة النهار ، وعبارة المصنف فى هذا المقام وان كانت موهمة لخفاء النص مطلقا و لو على تقدير الانفتاح ، و لكن يظهر خلافه بالتأمل ، مع أنه لو كان مراده ذلك أيضا يكون مخدوشاً .

و ممّا يؤيد أن مقصود المصنف (قده) مطلق الطريق المنصوب شرعاً و لو إمضاءً، ردّه لما سيجئ عاجلا على الايراد بنفى العلم الاجمالى لنصب الطريق، بأن ثبوت مطلق الطريق اجمالا مما لا ينكر ، حتى على مذهب من يقول بالظن المطلق ، غاية الأمر أنه يجعل مطلق الظن طريقاً عقلياً ، رضى به الشارع، فنصب الشارع للطريق بالمعنى الأعم من الجعل و التقرير معلوم، حيث أنه فى مقام الجواب عنه يقول : بأن

مطلق الظن ليس فى عرض الطرق المجعوله ، حتى يتردد الأمر بين كون الطريق هو مطلق الظن و طريق آخر مجعول ، بل الطريق العقلى بالنسبة الى الطريق الجعلى ، كالأصل بالنسبة الى الدليل بحيث ان وجد الطريق الجعلى ، لم يحكم العقل بكون الظن طريقاً ، لأن الظن بالواقع لا يعمل به فى مقابلة القطع ببرائة الذمة ، و من الواضح أن القطع ببرائة الذمة كما يحصل بالطريق الجعلى التأسيسى كذلك يحصل بالطريق الامضائى الذى يكون ظناً خاصاً ، و أن مطلق الطريق المنصوب تكون نسبته الى الطريق العقلى نسبة الدليل الى الأصل .

و بالجملة: بناء على الانسداد ، للمنع عن نصب الطريق و لو امضاءً مجال واسع . فضلا عن احتماله الذى ادعاه المصنف ، ولا دليل على لزومه عليه ، لامكان ايكال الناس الى الطرق العقلائيه فى الامتثال ، وفى مقام اسقاط التكاليف المتوجهه من الموالى العرفية الى العبيد كذلك ، و هى الامتثالات العلمية ان كانت ممكنة ، و الا فالرجوع الى الظنون بمراتبها .

و أما اشكاله الآخر على المصنف (قده) من أن مقصوده العلم بنصب الطرق بمقدار الكفاية عن الواقعيات ، و لأجله ينحل العلم الاجمالى بالواقعيات ، و ليس مقصوده صرف الأحكام الواقعية عن مواردها الى مؤديات الأمارات او تقيدها بها ، حتى يلزم التصويب و ان كان شيخنا الأستاذ (قده) أيضا يقول به و يحمل عليه كلام صاحب الفصول (قده) فسنذكر ـ ان شاء الله ـ عن قريب تفصيل الكلام ، فيه حتى يتبين حاله .

و توضيحه يتوقف على توضيح الكلام في حجيه الظن بالطريق وعدمها على تقدير تماميه مقدمات الانسداد ·

فنقول : ان الانسدادي قد يدّعى بأنه لا علم لنا بأن الشارع قد نصب لنا طرقا الى الأحكام الواقعيه ، و لا يلزم منه محذور أصلا ، حيث انه يمكن أن يوكلنا الى ما يحكم به العقل عند الانسداد ، كما قد عرفت آنفا ، و قد يدعى القطع بأنه جعل لنا طرقا اليها ، و هذه الطرق قد تكون في الأمارات التي بأيدينا من الخبر و الشهره و الاجماع المنقول و امثالها · و قد يدعى بأن الشارع جعل طرقا حتى في الموارد الخاليه عن الأمارات الموجوده الظاهريه مثل المشكوكات و الموهومات ، و لا محذور من جعل الشارع الطريق بالنسبه اليها حيث ان المراد تتميم الكشف و الاحتمال ، فيمكن له تتميم أحد طرفي الشك أو نفس الوهم و جعله طريقا الى الواقع ، او كانت أمارات في موارد ها و لم تصل الينا ، فتأمل جيدا ·

أما بناء على الاول فلا اشكال في عدم حجيه الظن بالطريق حيث انه لم يعلم بوجود الطريق بين المحتملات حتى تصل النوبه الى الامتثال الظني بالنسبه اليها و انما علم بوجود الأحكام الواقعيه ، فلابد أن يؤتى بها فاذا لم يكن اتيانها بنحو القطع فالعقل يحكم باتيان ما هو أقرب اليها ·

وأما بناء على الثاني فحينئذ لا اشكال في انحلال العلم الاجمالي الكبير المتعلق بالواقعيات ، بعد امكان كون جميعها في الأمارات فيكون المعلوم المنجز بنظر العقل في أطراف الأمارات من جهه احتمال تطابق الطرق المجعوله المقطوعه معها ، فاذا كان الاحتياط بالنسبه اليها جميعا

ممكناً فهو، والّا فبالقدر المتيقن من كونه مجعولاً، و لو بالاضافة الى غيره حتى تكون وافية بالمقدار المعلوم بالاجمال ، و ان لم يكن قدر متيقن، فلابد من الاتيان بما هو أقرب اليها باتيان المظنونات أى مظنونات الطريق، فالعبرة على هذا الفرض بكون الشئ مظنون الطريق ولا تصل النوبة الى كون الشئ مظنون الواقع، فاذا كان مراد صاحب الفصول (قده) هذا القسم الوسط فلا يتوجه عليه الايراد إلا من جهة انكار الصغرى، أى العلم بوجود الطرق المجعولة .

و أما اشكال بعض الاعاظم عليه بعد ما يحتمل ، بل يوجه كلامه بالانحلال، بعدم تماميته من جهة أن الانحلال فرع العلم التفصيلى بنصب الطرق بمقدار المعلوم بالاجمال كى تتمّ أصاله الظهور و أصالة الجهة ، و أما مع العلم الاجمالى فلا ينحل العلم الاجمالى الكبير .

مدفوع بأن العلم الاجمالى اذا كانت أطرافه أقل من أطراف العلم الاجمالى الأول، كما هو المفروض، وكانت أطرافه معينة فى أطراف العلم الاجمالى الاول كما هو المفروض أيضا، حيث ان المفروض فى هذه الصوره، العلم بنصب الطرق فى الأمارات لا فى المشكوكات و الموهومات، يوجب الانحلال ، وتعيّن لزوم العمل بالنسبة الى خصوص أطرافه ، ولا وجه للزوم العلم التفصيلى بوجود هاكى تتوجه أصالة الظهور و الجهة ، حيث ان لزوم العمل بما علم من الأمارات فيها الدالة على الوجوب و الحرمة ، لا رافع عنه بعد منجزّية العلم و كفاية حجية أصالة الظهور ، و أصالة الجهة لدفع ما لا يحتمل أن يكون من أطرافه .

و بعبارة أخرى: احتمال الوجوب و الحرمة من الواقعيات فى

المشكوكات و الموهومات موجود ، لكن يدفعه تعيين الواقعيات فى الظنون بمعنى نصب الطرق على الواجبات و المحرمات فى الظنون ، و هذا يكفى فى الحجّية و إلّا لا يترتب على المعلوم بالاجمال من الظهور و الصدق أثر فى مقام أصلاً مع أن ترتّب الآثار عليه الى ماشاء الله ، ألا ترى ردّ الأصوليين الأخباريّين القائلين بعدم حجيّة ظواهر الكتاب لأجل العلم الاجمالى بورود المخصصات و المقيدات بأن الزائد على القدر الذى نظفر به بعد الفحص غير معلوم ، مع أنه لو كان العلم الاجمالى بورود المخصص غير مضرّ بأصالة العموم فى العمومات لكان هذا أولى فى الجواب ، مع أنه لا علم تفصيلا بالصدور و لا بالجهة ، و هل فرق فى انهدام الظهور و أصالة العموم بسبب القرينة على خلافهما بين المخصص و الحاكم ؟ فالحق لو كان نظره الى هذه الصورة يكون المطلب تماماً ، و ان كان أصل توجيه كلامه الى الانحلال بعيداً فى الغاية ، حيث ان كلماته كالصريح فى الصرف و التقييد فراجع .

وأما الكلام فى أن العلم الاجمالى فى الدائرة الصغيرة الذى يكون فى عرض العلم الاجمالى فى الدائرة الكبيرة ، هل يوجب انحلاله ؟ أو لا بد و أن يكون فى الرتبه السابقه عليه ؟ فمحلّه فى البرائة و الاشتغال ، و سيأتى تفصيلها ـ ان شاء الله ـ .

و أما بناء على الثالث ، فلما لم يكن العلم بالطرق المجعولة موجباً لانحلال العلم بالأحكام ، لماعرفت فى الشق السابق ، فيكون كل واحد منهما ، منجّزاً ، فاذا لم يكن الاحتياط ممكناً ، فلابد أن يؤتى بما هو أقرب الى واحد من مظنون الواقع أو مظنون الطريق ، هذا كله

بناء على منجزيّة العلم الاجمالى ، فعلى هذا المسلك ، لا وجه للالتزام بتسوية الظن بالطريق و الظن بالواقع، بناء على عدم العلم بالطرق المجعوله ·

و توهم أن الظن بالطريق ظن بالحجية الواقعيّة ، و الظن بالحجة الواقعية ظن بالمؤمّن ، بل قطع بالمؤمّن عند انسداد باب العلم وعدم التمكن من الاحتياط التام ، كالظن بنفس الواقع ·

مدفوع بأنه لاوجه لحجيّته بعد ما كان المنجّز و المثبت للتكليف العلم الاجمالى و انما يكون تنجزه بالنسبة الى نفس الواقعيات فبعد كون جميع المحتملات عسرياً ، فالعقل بجعل الترخيص فيما هو أبعد عن نفس الواقع ، و لو كان مظنون الحجية ، و ما لم يعلم بالحجية و لو اجمالا، لم يكن الظن بها حجة ، فالتعبيرعنه بالظن بالمؤمّن ليس فى محله لأن المؤمّن ما كان بحكم العقل مفرغاً للذمة ، و الحجة بوجودها الواقعى ليس مؤمّناً ، بل اذا بلغت ووصلت الى المكلف كانت مؤمنا فاذا لم تكن الحجية الواقعية معلومة ، فلابد فى المؤمنّية من حكم العقل بذلك ، و من المعلوم أن العقل لا يحكم بذلك بل يشك بمؤمنّية الظن بالطريق ، فيحكم بعدمها ، بخلاف الظن بالواقع فانه يقطع بذلك ويحكم به قطعاً ، كما عرفت ·

لا يقال : يقطع الشخص بالمؤمّنية اذا سلك بالطريق القائم على شئ مشكوك الوجوب أو موهوم الوجوب ، لأنه اما ان لا يكون هذا الشئ واجباً أو يكون واجباً ، فان كان واجباً فقد أتى به ، و ان لم يكن واجباً فكان الطريق موجباً للترخيص بالنسبة اليه ·

فانه يقال : لا يخفى أن الكلام فيما اذا دار الامر فى مقام رفع اليد لرفع العسر و الحرج بين أحد الأمرين:أحدهما الظن بالواقع ، و الآخر الظن بالطريق .

و ما قلت من القطع بالمؤمّنية و المأمونية انما هو بملاحظة نفسها ، وأما بملاحظه اتيانها مع ترك الظن بالواقع الذى هو من أطراف العلم الاجمالى بنصب الطرق فى مطلق المحتملات الذى لا يوجب انحلال العلم الاجمالى الأول ، بل كان شيخنا الأستاذ يقول بالانحلال فى هذه الصوره أيضا ، أى عدم الأثر للعلم الاجمالى الأول ، فلا يكون الظن بالواقع حجة لمكان احتمال انطباق الواقعيات بمجموعها على موارد الطرق المحتملة ، و لكن يحتاج الى التأمل كما قد ظهر الحال بالنسبة الى المسالك التى أسّسها (قده) لإتمام مقدمات الانسداد و الاستنتاج منها ، و أنه لا يجمع بين حجية الظن بالطريق و الظن بالواقع على غير التقدير المذكور ، حيث انه لو قلنا بأنه من نفس عدم جواز الاهمال نستكشف البيان .

فان قلنا بأن ما يصلح للبيانية خصوص الشئ الذى تمّم الشارع كشفه الذى هو المسلك الثانى ، فحينئذ لو لم نعلم من غير طريق الانسداد بوجود طرق مجعولة فهوواضح ، حيث انه لا وجه لحجية الظن بالطريق أصلا . و لو علم بوجودها ، فلو فرض أنه كان المعلوم بالنسبة الى الطرق المعروفة و الأمارات المعهودة ، فيتعين بنظر العقل أن الطرق المتممة كشفها ، فى هذه الدائرة ، و لا يحكم بمرجعية مطلق الظن ، و لو كان مورده خالياً عن الأمارة فحينئذ لو تمكن من جميع

الأطراف فهو، وإلّا لابد من اجراء المقدمات ثانياً بالنسبة اليها حتى يعيّن الطريق بالطريق ·

ومن هنا ظهر لك حال العلم بمجعولية الطرق على المسلكين الآخرين، وأنه وان كان العقل يعين الظن فى المرجعية لأنه المتيقن من اهتمام الشارع على الثالث، وكونه دخيلا فى أساس الدين على الرابع، الا أن العلم بوجود طرق مجعولة بين الأمارات يوجب تعين موارد الاهتمام، أو ما هو الدخيل فى الأساس فيما هو معلوم فيزيل موضوع حكم العقل باليقين فى دائرة الظنون ·

وبعبارة أخرى: حكم العقل بناء على المسلكين، بمرجعيّة الظن بالواقع على تقدير عدم العلم بنصب الطرق، وحينئذ لا وجه لحجية الظن بالطريق، ومع العلم بنصب الطرق فى الأمارات المعهودة لا وجه لحجية الظن بالواقع، فافهم وتأمل واغتنم ·

((قوله (قده): الوجه الثانى ما ذكره بعض المحققين ··· الخ))

قد يتوهم بل قد يقال بأن مبنى هذا الوجه قابلية القطع للردع كما هو مختار هذا البعض، وبعض الاساطين (قدهما)، فكما أنه فى حال الانفتاح، القطع بالأحكام أو بحكم منها قابل للردع، فلابد من العمل به، ورود الامضاء بالنسبة اليه، كذلك فى حال الانسداد، فالعلم الاجمالى بوجود الأحكام غير مؤثر أصلا، حيث لم يثبت امضاء من الشارع بالنسبة اليه، فان علمنا بمفرّغ من جعل طرق فيها والافهو من العمل بمظنون الطريق، ولذا يجب عنه مع انكار أصل المبنى: أنه لو كان القطع فى المؤثريّة محتاجاً الى الامضاء علاوة عن عدم الردع،

فهو مسلّم ، و أما لو لم يكن كذلك ، كما هو الظاهر المشهور من مثلهما فحينئذ مقتضى المؤثّرية فى نفس القطع موجود ، فلو لم يردع عنه ، يكون حاله حال الامضاء ، و لكن لا يخفى أنه لا يبتنى على ذلك بل الظاهر أن مقصوده أنه فرق بين مقام اثبات التكليف و مقام اسقاطه و أنه فى الأول: العلم علة تامة لتنجز التكليف عقلا ، و غير معلّق على شىء أصلا ، و لكنه فى الثانى ليس كذلك ، بمعنى أنه للشارع تعيين المفرّغ سوى الفرد المأمور به ، بأن يكتفى به ، و لو لم يكن من أفراده .

و بهذا يجمع بين علّية العلم للتنجز ، و بين الأصول و القواعد الجارية فى وادى الفراغ ، مثل قاعدة الفراغ بعد العمل مع أن المأتى به ، لم يحرز أنه هو المأمور به حقيقة ، مع أن تنجز العلم بنحو العلية مقتضاه عدم الاتيان بالفرد المشكوك كونه من أفراد المأمور به ، و ذلك ليس الا من جهة أن وادى الفراغ ليس بيد العقل منحصراً بمعنى أن تعيين المفرغ و الحكم بفراغ الذمة عما اشتغلت به الذمة ، ليس بيده بل بيد المولى و الشارع أيضا ، و له أن يقول للعبد: انى أكتفى بهذا الشئ عما اشتغلت ذمتك به ، نعم فى صورة العلم بالفرد الحقيقى يكون العقل مستقلا بالكفاية ، ولا يحتاج الى تصريح المولى و الشارع بالاكتفاء .

و ما يستفاد من المحقق صاحب الوجه ، من أن حال العلم بأداء الواقع كذلك أى يحتاج الى حكم المكلّف و الشارع بفراغ الذمة ، محمول على التسامح ، وأنه (قده) ذكره تبعاً للفرد التنزيلى بمعنى أن الانسان فى عالم الفراغ لا يتوقف على حكم العقل ، بأن هذا

مفرغ من جهة أنه فرد واقعي ، بل يدور مدار حكم المولى بالتفريغ من جهة أنه ربما عيّن مفرغاً غير الفرد الواقعي ، فلا وجه لاستغراب بعض الأعاظم (قده) بل جعله أغرب من قوله (قده): الواجب علينا أوّلاً تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم المكلّف ، وجعله مما لا محصّل له ، بل قد عرفت أنه عين التحقيق . كما لا وجه لاشكاله (قده) على ماجعله مقدمة ثانية لكلام المحقق صاحب الحاشية ، وهو أنه (قده) جعل الطرق المنصوبة في عرض الواقع ، ثم أورد عليه بأن ذلك خلاف أصول المخطّئة وأنه يقتضي الاجزاء مع أنه ليس معنى جعل الطريق الى الشئ ، كونه في عرضه ، بل معناه جعل مؤداه هو الواقع الجعلي ، وبه يتم مذهب أهل الصواب من المخطّئة ، وعليه فيبنى على عدم الاجزاء ووجوب الاعادة والقضاء ، عند انكشاف مخالفة الطرق للواقع ، حيث انه (قده) لم يأت بكلام ظاهر ، بل موهم على أنه يكون الطرق في عرض الواقع بالمعنى المذكور أصلا الا قوله (قده): « وبعبارة أخرى لابد من المعرفة بالتكليف وأداء المكلف به على وجه اليقين أو على وجه منتهٍ الى اليقين ، من غير فرق بين الوجهين ، ولا ترتيب بينهما .... » ، ولا يخفى أن المستفاد من هذا الكلام ليس ما استفاده (قده) حتى يورد عليه الاشكال ، بل المقصود الظاهر منه أن العمل بكل واحد من الواقع والطريق مفرّغ ، ولا يلزم على المكلف العمل بالواقع أولا بتحصيله ، ثم ان لم يمكن تحصيل الواقع ، فالعمل بالطريق ، بل يجوز العمل بكل واحد منهما للتمكن منهما ، وهو كذلك ، لأن الطرق المنصوبه ليس نصبها في خصوص حال عدم التمكن من العلم والانسداد ، بل

يشمل التمكن و الانفتاح ، كما صرح به ، فى حال السلف و أصحاب النبى و الأئمه (ص) فى كلامه قبل ذلك ، و لا يرتبط هذا بعرضية الأحكام الظاهرية للأحكام الواقعية اللازم منها التصويب ، و لذا صدّقه المصنف (قده) بقوله : (أقول : ما ذكره فى مقدمات مطلبه من عدم الفرق بين علم المكلف بأداء الواقع ، الخ ...) و بالجملة لا يرد على كلامه الايرادان ، و لا يكون مقصوده ما ذكر أصلا ، و لذا لم يردّه المصنف (قده) بالايرادين ، و ماوجه عليه الاشكالين ، بل ما أشار الى ما قد قيل أولا من أنه على مبناه فى حجية القطع ، و أنه قابل للردع ، مع أنه أبصر بمذاقه و أعرف بمنجزية القطع ، و بطلان التصويب ، نعم يرد عليه ما أورده المصنف (قده) و أتى بما لا يحتاج الى شئ بعده ، و هو أن لازم نصب الطريق و لو فى عرض الواقع بالمعنى الذى قلنا ، أنه عند التمكن منهما يتخيّر المكلف بين العمل بالواقع و بين العمل بالطريق و عند عدم التمكن من أحدهما يتعين العمل بالآخر ، و عند عدم التمكن من كليهما يكون الظن بكل واحد منهما ، قائماً مقام العلم به ، و لا تنحصر الحجية حينئذ بالظن بالطريق ، و لا يحكم العقل أولا بأنه لا بد من تحصيل المفرغ فى حكم المكلف ، لأن تفريغ الذمة عما اشتغلت به ، إمّا بفعل نفس ما أراده الشارع فى ضمن الأوامر الواقعية و إمّا بفعل ما حكم به حكماً جعلياً ، بأنه نفس المراد ، و هو مضمون الطرق المجعوله فتفريغ الذمة بهذا ، على مذهب المخطّئة من حيث انه نفس المراد الواقعى بجعل الشارع ، فكيف يكون هو المناط فى الامتثال منحصراً .

((قوله(قده) : لكنك قد عرفت مما سبق ، أنه لا دليل على بطلان جريان أصالة البرائة و أصالة الاحتياط ... الخ)) .

قد يقال(١) بأن الاحتياط فى الوقايع المشتبهة لا ينحصر دليله بالعسر و الحرج ، حتى يقال ان العسر و الحرج انما كان يلزم فى مجموع الوقايع ، لا فى كل واقعة ، بل لو انحصر دليله فى ذلك كان هو التبعيض فى الاحتياط ، و كان دليل الانسداد عقيماً ، لا تصل النوبة الى المقدمة الرابعة لأخذ النتيجة كشفاً أو حكومة ، بل يقف الدليل على المقدمة الثالثة لأخذ النتيجه ، فالعمدة فى بطلان الاحتياط انما هو الاجماع على أن بناء الشريعة ليس على الاتيان بالمحتملات و امتثال التكاليف على سبيل الاحتمال ، و أنه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص .

ثم قال : ولذلك بنينا على الكشف ، و أبطلنا الحكومة ، لان قيام الاجماع على هذا الوجه يلازم جعل الشارع حجية الظن ، و نصبه طريقا الى التكاليف و أيّده باعتراف المصنف بذلك فيما تقدم ، من قوله (قده) ـ فى الحاشية التى ذكرناها سابقا ـ و هو قوله :(قلت : مرجع الاجماع قطعياً كان أو ظنياً ، الخ) ثم قال : (و مفاد هذا الاجماع ، بطلان الاحتياط فى كل مسألة ، لا فى مجموع المسائل ، فان كل تكليف فى كل واقعة يقتضى الاتيان به بعنوانه الخاص ، فلا يجوز الاحتياط و لو فى مسألة واحدة) انتهى .

و لكن لا يخفى أن الوجه فى عدم لزوم الاحتياط و اثبات المقدمة

(١) القائل هو بعض الأعاظم الميرزا النائينى (قده) .

و ان لم ينحصر بلزوم الحرج ، بل يمكن دعوى الاجماع بأن الاحتياط ، غيرلازم فى الشريعه ، كما أقرّ به المصنف (قده) فى السابق ، لكن الذى يكون محققاً على تقدير ثبوت الاجماع هو ثبوت الاجماع على أن الاحتياط فى جميع محتملات التكاليف و فى مجموع الأطراف - بأن يحتاط فى المظنونات والمشكوكات و الموهومات - غير لازم ، لا أن لا يجرى فى كل مسألة مسألة .

و أما الاجماع فى كلام المصنف (قده) أخيراً و أشار اليه فى الحاشية ، و هو إن كان مفاد إلحاق المشكوكات بالموهومات ، و لازمه مرجعية الظن شرعاً ، لما قد تقدم من أنه يكشف إنّاً عن جعل الشارع الظنون حججاً كافية لبيان الواقعيات حتى ينحل العلم الاجمالى كى يمكن الرجوع الى أصالة عدم التكليف فى المشكوكات التى هى من أطراف العلم الاجمالى ، الا أنه قد عرفت عدم تماميته و عدم وصوله الى مرتبة القطع بل كان تحققه مظنوناً ، و ما لم يصل الى حد القطع ، لا يفيد كما صرح به المصنف بقوله (قده) - ما لم ينته الى حد القطع الى آخره - مع ما عرفت أيضا فى السابق ، أنه على تقدير تماميته ، لا يكون دليلا على المطلب ، و لا يكون راجعاً الى الكشف ، بل يكون دليلا شرعياً ، على أن الظن حجة عند الانسداد ، و يخرج عن الدليل العقلى مع ما عرفت من أن تحقق الاجماع على جريان البرائة و عدم وجوب الاحتياط لا يمكن أن يكون كاشفاً عن مرجعية الظن ، لعدم اجتماعه مع منجزّية العلم الاجمالى بنحو العلية التامة ، لانه ما لم ينحلّ العلم الاجمالى فى نظر المكلف أولا لا يمكن للشارع الترخيص و الحكم بجواز اجراء

الأصول العدمية فى أطراف العلم الاجمالى ، و أنه لا يكون المقام من أفراد الدليل ، الا أن يكون هذا الاجماع مسبوقاً بالاجماع على مرجعية الظن و أن الظنون حجة عند الشارع و أن الاجماع المدعى فى المقام من لوازم ذلك الاجماع و تبعاته ، ولا يخفى أنه حينئذ يصير أبعد عن الدليل العقلى .

و بالجملة فالاجماع الذى ادّعاه المصنف فى أول المطلب فى اثبات المقدمة الثالثة و صرّح بأنه محقق ، غير الاجماع الذى ادّعاه ثانيا وذكره فى الحاشية ، و الذى يكون محققاً هو الأول ، لكن لا يكشف عن مرجعية الظن ، لعدم دلالته على عدم جريانه فى كل مسألة مسألة ، و انما يدل على عدم جريانه فى مجموع الأطراف ، و مفاده مفاد أدلة نفى الحرج ، و الذى يدل على مرجعية الظن ، هو الثانى ، لكن لا يكون قطعياً مع ما فيه من الاشكالين الأخيرين ، و منشأ الاشتباه : الخلط بينهما و جعلهما واحداً . هذا كلّه مع أنه لو فرض تمامية الاجماع على عدم جريانه فى كل مسألة مسألة ، و كان ذلك كاشفاً عن حجية الظن ومرجعيته فهو دليل على عدم وجوب الاحتياط فيها ، لا أنه دليل على عدم جوازه و لا على أنه يلزم اتيان مؤدى الظن بعنوانه الخاص ، لأن لزوم العمل بالظن فى باب الطرق و الأمارات ، حتى بناء على حجيتها من باب الظن الخاص ، ليس معناه عدم جواز ادراك الواقع فى قباله و لزوم التعبّد به ، إلا بناء على لزوم قصد الوجه و لو فى الظاهر ، و قد عرفت خلافه من الأصل فضلا بالنسبة الى الحكم الظاهرى ، فاذا قامت أماره على وجوب صلاة الجمعة يمكن أن يأتى بها بقصد الاحتياط و رجاء

درك الواقع ، واذا قامت على عدم وجوبها ، جاز أيضا أن يأتى بها بقصد الاحتياط و رجاء درك الواقع احتمالا ، و لا ينافى ذلك حجيتها و اعتبارها ، لا على الظن الخاص، و لا على الظن المطلق .

نعم لو قام الاجماع على أن بناء الشريعة ليس على الاتيان بالمحتملات و امتثال التكاليف على سبيل الاحتمال ، و أنه لابد من امتثال كل تكليف بعنوان الخاص ، كما يدّعيه صاحب الاشكال ، لا معنى للاتيان به رجاء و لا يكون الاحتياط مشروعاً ، و لكن لا يخفى أنه من أين يثبت هذا الاجماع ؟ و دون اثباته خرط القتاد ، و هذا احتمال ممكن وقد احتمله (قده) فى أوايل المطلب فى اثبات المقدمة الثانية ، ولكن لا أظن أن يلتزم به أحد فى مقام الاثبات و استنتاج النتيجه بنحو القطع كما فعله هو فى المقام، كما أنه قد ظهر مما ذكرنا سابقا ، مافى كلامه من أنه بناء على كون الدليل على عدم لزوم الاحتياط ، الحرج ، يلزم التبعيض فى الاحتياط ، و لا تصل النوبة الى المقدمة الأخيرة ، لما أشرنا اليه من أنه لا ينافى كون النتيجة التبعيض فى الاحتياط ، بمعنى لزوم الاتيان بالمظنونات و المشكوكات، مع المقدمة الأخيرة ، لأنه لولاها لا يلزم الاحتياط بالنسبة اليهما بل يمكن التبعيض فى الاحتياط باتيان المشكوكات و الموهومات ، و ترك المظنونات ، أو التبعيض فى الكل فراجع ما بيناه فى السابق .

ثم انه (قده) جمع بين الاشكال المذكور على المصنف (قده) وبين الاشكال على قوله بأن الدليل على عدم جريان البرائة هو لزوم الخروج عن الدين ، و هو الوقوع فى المخالفة القطعية الكثيرة ، و لازمه عدم

جواز جريان أصالة البرائة فى المجموع، بأن مقتضى العلم الاجمالى بوجود الأحكام الواقعية بين المشتبهات، يقتضى عدم جريانها فى كل مسألة مسألة، لعدم جريان الأصول فى أطراف الشبهة المحصورة و ما فى حكمها أصلا ·

و لا يخفى أنه بناء على فرض العلم الاجمالى و تنجزه و أنه من المقدمات، و الا فلا وجه للجمع بين الاشكالين بل كل واحد منهما على مسلك و مبنى، و قد عرفت أنه (قده) مثل المصنف (قده) ما جعله من المقدمات، الا أن يقال عدم الذكر فى المقدمات من جهة الوضوح كما قوّيناه بالنسبة الى المصنف (قده) ·

و بالجملة ما بنى عليه الكشف من الاجماع، لما لم يكن مسلّماً فلا وجه للقول بالكشف و كلية النتيجة، فان بنينا على التبعيض فى الاحتياط فهو، و إلّا فيرتب آثار الحكومة و هى عدم الاهمال من حيث السبب، لأن العقل لا يفرّق بعد تعذر العلم و عدم التمكن من الامتثال اليقينى بين الأسباب فى حصول الظن لأن نظره الى الأقربيّة الى الواقع ·

نعم، يبقى الاشكال فى خروج الظن القياسى عن هذه الكلية، و ستعرف الجواب عنه ــ ان شاء الله ــ و أما بحسب المرتبة، فان كان حصول الظن الاطمينانى أو ما هو أقوى من سائر المراتب وافياً للأحكام المعلومة بحيث انحلّ العلم الاجمالى بها، أو لم يلزم الخروج من الدين من اجراء البرائة فى غيرها، فهو المرجع، و الا فمطلقها حجة ·

و أما بحسب الموارد، فقد يقال: بأنه لا فرق بنظر العقل بين أبواب الفقه، بل فى أية مسألة من كل منها حصل، فهو حجة، و قد

يقال : بأنه فى غير الموارد التى علم و أحرز اهتمام الشارع فيه مثل باب الفروج و الدماء و الأموال ، فانه يجب فيه الاحتياط ، لإحراز الواقع ، و لا ينافى هذا مع ما تقدم من احتمال بطلان الاحتياط فى كل مسألة مسألة ، فانه مع قطع النظر عن سبب آخر ، و كان فى البين نفس الأحتمالات للتكاليف الواقعية ، كما أنه لو اقتضى نفس المسألة لزوم الاحتياط كدوران الأمر بين القصر و الاتمام فرفع الاحتياط من الموارد لا يقتضى ارتفاعه عن أطراف هذا العلم الاجمالى الشخصى ، بل بناء على الكشف يمكن أن يقال بعدم كشف المقدمات عن حجية الظن فى هذه الموارد . و قد يردّ هذا القول الثانى بأن مجرد إحراز الاهتمام ، لا يكفى فى لزوم الاحتياط و رفع اليد عن الظن ، بل يجب على الشارع ، ايجاب الاحتياط فى الموارد التى يلزم رعاية الواقع فيها ، لأهمية الملاك و المصلحة التى اقتضت تشريع الحكم على طبقها ، فانه لا سبيل للعباد الى تشخيص الملاكات و المصالح النفس الأمرية ، و أنه فى أى مورد يلزم رعاية المصلحة كيفما اتفق و فى أى مورد لا يلزم الا من طريق السمع ، و ايجاب الاحتياط فى الموارد المشتبهة وعدمه ، لا بدّ و أن يكون ايجاب الاحتياط و اصلاً الى المكلف و الا فهو لا يزيد على نفس التكليف الواقعى ، فكما أن احتمال التكليف لا يكون ملزماً عند العقل ما لم يكن من أطراف العلم الاجمالى كذلك احتمال ايجاب الاحتياط ...

و التحقيق: أنه لو بنينا على الكشف ، لكن كانت القضية مهملة من جهة عدم ابطال الاحتياط فى جميع الموارد أو عدم جواز اجراء البرائة

كذلك، فيلزم الاحتياط فى هذه الأبواب الثلاثة، ولا يكون الظن حجة، وان كانت مطلقة كلية، فلا يجب الاحتياط فيها، حيث ان الظن حينئذ حجه شرعية مثل الظنون الخاصة، ولا أظن أن يلتزم أحد بلـــــزوم الاحتياط فيها اذا قام مثـــل البينة على خلافه .

وان بنينا على الحكومة فالعقل لا يستقل بحجية الظن فى موارده، لأن المفروض من إحراز ايجاب الاحتياط من الشارع من جهة احـــرا ز اهتمامه بحفظ الواقعيات فيها، حتى عند الشك، ومعنى ما ذكرنا أنه يكون فى هذه الموارد، شك فى التكليف، فقطع بأنه لو كان فى البين ومطابقاً للواقع، أراد الشارع حفظ وجوده فى هذه المرحلة، أى مرحلة الشك، ومن المعلوم أنه مثل هذا الاحتمال بيان للواقع مثل الاحتمال فى أطراف الشبهة المحصورة، والشبهات قبل الفحص فى الأحكـام، فمنه ظهر ما فى الكلام السابق من أن احتمال أهميه التكليف مثـــل احتمال أصل التكليف، ولا يزيد عليه، وهو مدفوع بالأصل، ولا يكون مجرى له، وذلك لما أشرنا إليه من أنه فى بعض المقامات يكون نفـــس احتمال التكليف منجّزاً .

نعم لابد أن يتعلق بشئ لو كان مصادفاً للواقع، كان الشـــارع أراده فعلا، ولم يلغـــه، كما هو الحال فى الشبهات قبل الفحص، وكل واحد من أطراف العلم الاجمالى فى الشبهة المحصورة، وأمـــا احراز هذا المطلب، فهو من تضاعيف أبواب الفقه وكيفية اهتمام الشارع بالأعراض والأنفس، بل قيل فى الأموال الكثيرة أيضا، وهذا معنـــى إحراز إيجاب الاحتياط من الشارع المقدّم على الأصول العدمية، فهل

ترى أحداً من الأصحاب يلتزم بجريان أصل البرائة و أصالة الاباحة فيما اذا دار أمر نفس بين أن يكون مهدور الدم أومحقون الدم ، و لم تكن أمارة على تعيّن أحدهما و لم يكن مردداً بين الوجوب و الحرمةو يحكم بجواز قتله اعتماداً على الأصل ، حاشا ثم حاشا ، و ذلك ليس الا من جهة استكشاف ايجاب الاحتياط من اهتمامات الشارع فى هذا الباب ، مع أنه لا حاجة الى استكشاف ايجاب الاحتياط الشرعى ، حتى يمكن أن يدفع ، بل يكفى نفس الاحتمال لوجود التكليف بنحو لو كان أراد الشارع حفظه فى مرحله الشك ، لما قلنا : بأن نفس مثل هذا الاحتمال بيان رافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، و مخصص لأدلّة الأصول ، كما هو الحال فى الاحتمال قبل الفحص فى الشبهات الحكمية .

و بالجملة قد عرفت فى بعض أبحاثنا السابقة أن احتمال وجود التكليف على أنحاء ثلاثة :

فتارة: يشك فى التكليف و وجود الغرض ، لكن لا يعلم أنه بنحوكان المولى يريده منه حتماً حتى فى مرحلة الشك ، و هو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

و أخرى: يشكّ فى التكليف لكن يقطع بأنه لا يريده منه فى مرحلة الشك ، و هو مجرى مثل أصالة الاباحة .

و ثالثة: يشكّ فى التكليف ، لكن يقطع بأنه على تقدير مصادفته للواقع ارادة منه فى هذه المرحلة ، كما فى المقام ، و أطراف الشبهة المحصورة ، و فى الشبهات الحكمية قبل الفحص ، غاية الأمر منشأ

القطع فى هذه المقامات مختلف ، فقد يكون العلم الاجمالى وكون العام فى معرض التخصيص أوغير ذلك ، وقد يكون احراز اهتمام الشارع ، فلا يكون مجرد احتمال ايجاب الاحتياط حتى يقال:لا يزيد على نفس التكليف الواقعى كما أنه قد ظهر أنه لا يلزم أن يكون احتمال الملزم للتكليف المحتمل من أطراف العلم الاجمالى .

والعجب أنه يقول هنا : يلزم فى كون احتمال التكليف ملزماً عند العقل أن يكون من أطراف العلم الاجمالى ، مع أنه فى الصفحة السابقة فى مقام توجيه نقصان الاجماع على عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة ، يقول ـ بعد لزوم العلم الاجمالى فى عدم جريان البرائة فى الشبهات ـ : ((بل يمكن تقريب الوجه الاول ، وهو الاجماع على وجه يقتضى عدم جواز الرجوع الى البرائة فى كل واقعة واقعة ، بدعوى أن انعقاد الاجماع على عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة ليس لقيام دليل تعبدى عند المجمعين عليه ، بل لأجل ما استقلّ به العقل من قبح الاعتماد على البرائة قبل الفحص واليأس عن الظفر بمراد المولى ، لأن من وظيفة العبد ، الفحص عن الأحكام الى أن قال : فلا يجوز للعبد الرجوع الى البرائة فى كل مسألة مسألة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الاجمالى... الخ)) وهل يكون وجه عدم جريان البرائة مع قطع النظر عن كونها من أطراف العلم الاجمالى الّا أن الاحتمال منجّز للواقع ؟ وهل يكون وجه المنجّزيّة الّا أنه عند الشك فى التكليف على تقدير مصادفته للواقع ، أن المولى هل أراد من العبد فى مرحلة الشك ، ولم يجز عنه .

ثم العجب منه (قده) أيضاً أنه بعد التزامه بجريان الظن المطلق مطلقا فى الموارد المذكورة، قال: ولو كان البناء على فتح باب الاحتمال، لكان احتمال عدم جعل الشارع حجّية مطلق الظنون النافية للتكليف فى جميع الموارد أقرب وأولى، لأنه يمكن أن يتوهم أن مقدمات الانسداد انما تجرى لإثبات التكاليف المعلومة بالاجمال والخروج عن عهدتها، فتختص النتيجة بالظن المثبت للتكليف، ثم دفعه بأن جعل الشارع الظن حجة لا يفرق، بين تعلقه بالنفى أو الاثبات مثل الظن الخاص، ولا يخفى أن عدم لزوم الاجتناب فى الموارد التى ظن بعدم التكليف فيها، لا يحتاج الى جعل الشارع الظن حجة فيها لأنها هى الموهومات التى لا يجب الاحتياط فيها بأحد الوجوه الثلاثة، ولا تصل النوبة الى كون الظن فيها حجة من طرف الشرع أو العقل.

((قوله (قده): الأول كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقى بمعنى كونه واجب العمل قطعاً على كل تقدير ... الخ)).

لا يخفى أن المعروف أن تيقّن الاعتبار، بالمعنى المذكور فى المتن (وهو عبارة عن كونه حجة مطلقاً سواءً كان غيره حجة أم لا، بخلاف غير المتيقن، فانه يمكن أن لا يكون حجة مع حجية غيره) وان كان يعدّ من المرجحات، وان الكلام فى كفايته وكونه وافياً بالمعلوم بالاجمال من الأحكام وعدمه، كما سيأتى ـ ان شاء الله ـ الا أن الانصاف بعد تدقيق النظر أنه لا وجه لكون شئ من الأمارات متيقن الاعتبار بين جميعها، حيث انه لا وجه لحصول اليقين ولو بملاحظة انسداد باب العلم باعتبار أمارة من الأمارات الظنية الا كونها مظنون الحجية بالظن

الخاص لحصول الظن بها من أدلتها الدالة عليها ،كما صرح به المحقق الخراسانى (قده) فى الكفاية، مثلا الخبر المزكى بتزكيه العدلين ، مع سايرالشروط المذكورة ، لما أفاد أدلّة اعتباره ، القطع بالحجية وإلّا صار ظناً خاصاً ، أفاد الظن باعتباره ، بخلاف سايرالأمارات ، فلا يحصل الظن باعتبارها ، والا فلو لم يكن هذا هو الوجه لتيقن الاعتبار ، لكان هذا الظن و سايرالظنون سيّان ، ولا وجه لدعوى كون بعضها متيقن الاعتبار ، ومن المعلوم أن هذا الظن بالاعتبار بالخصوص ، لا يفيد القطع بها عند الانسداد لأنه كما يحتمل أن لا يجعله الشارع حجة مع قطع النظرعن الانسداد ، لأجل عدم المصلحة فى حجيّتها،كذلك يحتمل أن لا تكون المصلحة فى حجيتها عند الانسداد ، و يحتمل حجية غيرها أو جميعها ، ولا وجه لأن يقال : انه حجة على كل حال غير ما ذكر ، و قدعرفت أنه لا يتم ولا يكون مدركاً و منشأ للقطع و اليقين و الى هذا يمكن أن يكون نظر المصنف، و أشار بقوله : فتأمل .

و مما ذكرنا ، ظهر أنه لو كان فى البين منها متيقن الاعتبار،لا يكون الا ما ذكره المصنف(قده) من الخبر المزكى رواته بتزكية العدلين وعدم العمل فى تصحيح رجاله ولا فى تميز مشتركاته بظن أضعف نوعا من سايرالأمارات الأخر، ولم يوهن لمعارضته شئ منها وكان معمولا به عند الأصحاب كلّاً أو جلّاً ، وكونه مفيداً للاطمينان من حيث الصدور لأنه المتيقن من الأدلة التى تمسّكوا بها على حجية الخبر الواحد،لما عرفت من أن الوجه فى تيقن الاعتبار لا يكون الا كونه مدلولاً للأدلة التى تمسكوا بها على حجية الخبر .

و منه ظهر أن المتيقن بملاحظة دليل الانسداد هو عين المتيقن بالنسبة الى أدلة حجية الخبر الواحد ، سواء كان الخبر المشروط بالشروط الخمسة المذكورة ، أو الخبر الموثوق صدوره من جهة السند أو عمل الأصحاب ، و الا فلا وجه لجعل متيقن الاعتبار هو الخبر الموثوق الصدور ، كما ذهب اليه بعض الأعاظم (قده) و أورد على المصنف (قده) بأن المتيقن اعتباره بملاحظة الانسداد ، هو هذا ، و لا يكون هو الخبر المذكور فى المتن المشروط بالشرائط المذكورة ، و لا منافاة بين أن يكون المتيقن باعتبار دليل الانسداد هو هذا و المتيقن بملاحظة أدلة الخبر بالخصوص هو ذاك ، و لكن قد عرفت المنافاة بينهما ، و أنه لابد و أن يكون المتيقن اعتباره بملاحظة دليل الانسداد هو المتيقن اعتباره من أدلة حجية الخبر ، و إلّا لا وجه للتيقن أصلا ، كما لا يخفى .

و بالجملة قد تبين أنه لا وجه للتيقن الاعتبار بالنسبة الى امارة سوى كونه مظنون الاعتبار ، و هو لا يصلح وجهاً لكونه متيقن الاعتبار ، بل يرجع الى المرجّح الثالث ، و هو كون بعض الظنون مظنون الاعتبار ، و ستعرف فى كلام المصنف (قده) بل ربما فى كلامنا ـ ان شاء الله ـ ان مرجعه أيضا الى المرجّح الثانى ، فالمدار على تمامية المرجح الثانى و ستعرف ـ ان شاء الله ـ عدم تماميته ، فلابد من الالتزام بتعميم النتيجة .

فان قلت : اذا كان منشأ تيقّن الاعتبار حصول الظن من أدلة الاعتبار باعتبار بعضها ، يلزم أن تكون جميع الأمارات المظنون اعتبارها مثل الشهرة ، و الاجماع المنقول ، و الخبر المزكى بعدل واحد ، و غير

من المتيقن اعتبارها ، ولا ينحصر بالخبر المزكى بعدلين ، و المشروط بالشرائط المذكورة أو مطلق الموثوق بالصدور ، مع أنهم لا يقولون بذلك .

قلت : نعم، الظن بالحجية لا ينحصر بما ذكر ، ولكن مراتب الظن باعتبار المذكورات مختلفة ، و اذا كان اعتبار بعضها من جهة حجيته بالخصوص مظنوناً بالظن الاطمينانى ، لا يكون غيره متيقن الاعتبار ، و لذا يقولون على فرض عدم كفايته لمعظم المسائل ، بحيث لا يكون مانعاً عن اجراء الأصول فى غير موارد ها كحجية المتيقن اعتباره ، بالاضافة الى بقية الأمارات و هكذا حتى حصل بمقدار الكفاية ، بل هذا أدلّ دليل على ما قلنا، و أن الوجه و المنشألتيقن الاعتبار ، لا يكون الا ما ذكرنا ، نعم لو كان المستنتج هو خصوص الطريق الواصل بنفسه فيكون حينئذ مظنون الاعتبار بالظن الخاص فى الدرجة الأولى ، اذا كان وافياً، مثل الخبر الموثوق صدوره متيقن الأعتبار ، لا لأجل احتمال أنه حجة و يحتمل عدم حجيته غيره ، لمكان الظن بحجيته دون غيره كما فى (الكفاية) بل من جهة أنه لا يكون فى الأمارات وافياً لمعظم الأحكام الا الخبر المذكور ، نعم لو كان كل واحد من الأمارات وافياً له و فرض كون الحجة الطريق الواصل ، يكون الظن بالحجية موجباً لتيقن اعتباره، فافهم .

((تنبيه))

لا يخفى أنّا لم ننكر امكان كون بعض الظنون متيقن الاعتبار ، بل قلنا : انه لا وجه لدعوى وجوده و لا وجه لما ادّعوه .

و منه ظهر حال المتيقن اعتباره بالاضافة، كما لا يخفى عدم منافاة كونه متيقن الاعتبار مع عدم كونه من الظنون الخاصة لأن الكلام تيقن اعتباره بملاحظة الانسداد لا مطلقا ·

((قوله(قده) : مع أن اللازم على هذا أن لا يعمل بكل مظنون الحجية بل بما ظن حجيّته بظن قد ظن حجيّته، لأنه أبعد من مخالفة الواقع، و بدله على التقريب المتقدم)) ·

قد أورد عليه بأن الظن بحجية ظن، يلازم الظن بادراك بدل الواقع على تقدير مخالفة الظن للواقع، و لا يحتاج الى كون الظن بحجية ظن مظنون الحجية بظن آخر، بل لو فرض حصول الظن كذلك لم يترتب عليه أثر أصلا ·

و ما أفاده المصنف (قده) من أنه يكون أبعد عن مخالفة الواقع و بدله، ممّا لا نعقله، فانه لو فرض حصول ألف ظن، فلا يحصل من ذلك الا الظن بادراك الواقع أو بدله، مثلا لو فرض حصول الظن بالواقع من الشهرة، ثم حصل الظن بحجية الشهرة من الخبر الواحد، ثم حصل الظن بحجية الخبر من الاستقراء، ثم حصل الظن بحجية الاستقراء من الاجماع المنقول، ثم حصل الظن بحجية الاجماع المنقول من أمارة ظنية أخرى، فهذه الظنون المترتبة لا توجب الا الظن بحصول الواقع أو بدله، و هذا حاصل من الظن بحجية الشهرة الحاصل من الخبر الواحد، و الظنون المترتبة لا توجب حصول ظن آخر بل لا توجب قوة الظن بالواقع أو بدله الذى كان حاصلا فى المرتبة الأولى ·

و فيه: أن الظنون المتأخرة المتعلقة بالحجية غير الأول المتعلق بها و ان كانت لا توجب حصول ظن آخر، بل مفاد المجموع مفاد الأولين، و هو الظن بحصول الواقع أو بدله، الا أنه توجب قوة الظن الأول بحيث يكون عدم تصادفه للواقع أى لادراك الواقع أو بدله أبعد، لوضوح أنه كلما كثر الظن ضعف احتمال عدم جعل الشارع، فاذا خالف الظن الأول، المتعلق بالحجية و هو الخبر الواحد فى المثال، فيمكن أن يكون الظن الاستقرائى مطابقاً للواقع، و اذا كان هو أيضاً مخالفاً للواقع فيمكن أن يكون الاجماع المنقول مطابقاً للواقع، و هكذا ٠

و بالجملة مخالفة عشرة ظنون كلّها للواقع أبعد من مخالفة ظنين للواقع، و هذا أمر واضح، بل قدعرفت فى بعض كلمات المورد فى بعض المباحث السابقه، أن تراكم الظنون من حيث الكثرة، قد يفيد القطع و أن بعضها مطابق للواقع، فاذا كان هذا حال الظنون المتعددة المتعلقة بأشياء متعددة، فكيف حال تعلقها بشئ واحد مثل المقام، لتعلق غير الأول بالبدل و الواقع الجعلى، فتأمل ٠

و ما ذكرنا هو مراد المصنف لا أنه يفيد شيئا آخر غير الظن بالواقع أو البدل، و لذا علّله (قده) بقوله (قده) لأنه أبعد عن مخالفة الواقع و بدله ٠

((قوله (قده): فيشكل توجيه خروج القياس ٠٠٠ الخ)) ٠

اعلم أن الاشكال فى خروج القياس تارة مع قطع النظر عن الانسداد، و أخرى مع ملاحظة دليل الانسداد، أما الأول فمن جهة أنه كيف يمنع الشارع عن العمل بالقياس، مع أنه قد يصيب الواقع

و معها يلزم تفويت المصلحة عن العبد؟.

و الجواب عنه: أما فى صورة التمكن من تحصيل الواقعيات بطريق علمى مثل قول الامام (ع)، أو قلنا بمقاله السيد (قده) و أتباعه من الالتزام بانفتاح باب نفس العلم بالاحكام، فلا اشكال حيث ان نهيه (ص) لا يفوّت الواقع عن العبد بل يصير حاله حال ساير الظنون التى ما دل دليل على اعتبارها، من حيث ان العقل يحكم بعدم جواز العمل به، و لو ما نهى الشارع عنه. و أما فى صورة عدم التمكن من الواقعيات فمن جهة غلبة مخالفة الظنون القياسية و كون خطائها أكثر من صوابها، كما يشهد بذلك بعض الأخبار الدالة على أن ما يفسده اكثر مما يصلحه، و لكن المقصود من كونها أكثر خطأ، ليس مجرد عدم وصوله الى الواقعيات و عدم اصابتها لها، كما فى نفس الكلمات، حيث ان ذلك لا يوجب حرمة العمل بها و لا يوجب رفع القبح عن تفويت المصالح فى موارد الاصابة، و لو كان أقل قليل، حيث ان اجتناب ما لا يكون حراماً ليس حراماً و لا قبيحاً و كذا ارتكاب ما لا يكون واجباً و المفروض أنه لا يلزم أن يأتى بها بقصد التعبد حتى يكون حراماً من هذه الجهة لعدم انحصار الكلام فى حجية الظن القياسى و عدمها فى خصوص العباديات بل لا يلزم قصد التعبد القطعى فيها، لامكان اتيانها بقصد الاحتياط أنه مظنون الوجوب، بل لا بد و أن يكون كذلك، بناء على الحكومة كما هو المفروض، كما لا يخفى، مع أن الظاهر أن عدم اصابتها ليست من جهة التشريع، بل من جهة مخالفتها لنفس الواقعيات، بل المقصود أداؤها الى ضد ما هو الحكم الواقعى، مثلا يكون فى الواقع

حراماً و يؤدى الى الواجب أو اباحته و يكون فى الواقع واجبا ، ويؤدى الى حرمته أو اباحته ، كما أن المستفاد من قوله (ع): ما يفسده أكثر مما يصلحه ، هو هذا ، و الا فمجرد عدم مصادفته للواجب الواقعى لا يكون إفساداً ، بل ارتكابه ربما يكون احتياطاً ، و ما ذكرنا من المعنى فى عدم المصادقة غالباً ، صالح لأن يكون علة للمنع و النهى ، و لو فى حال عدم التمكن من الوصول الى الواقعيات ، و معه لا يحتاج الى الالتزام بالمصلحة السلوكية التى ـ بعد مافهمنا حقيقة معناها على غير ما هو المصطلح ـ و لا حاجة الى الالتزام بأن القياس مشتمل على مفسدة غالبة على فوات مصلحة الواقع عند الاصابة لما فى العمل به من اتباع العامّة ومقابلة امام العصر (ع) ، كما أنه لا وجه للالتزام بأن الأحكام الواقعية مقيّدة بما اذا لم يؤدّ اليها القياس ، فلا يكون الحكم الواقعى فى مورد القياس على طبق ما أدّى اليه القياس ، لوضوح أن الكلام فى الظنون القياسية التى تكون طرقاً ناقصة الى الواقيعات ، بل الكلام يعمّ القطع القياسى كذلك و لا يمكن أن تكون الاحكام الواقعية مقيّدة بعدمها إلا على نحو نتيجة التقيد على مسلك بعض الأعاظم (قده) و قد عرفت عدم تماميته .

و أما الثانى فمن جهة أنه كيف يمكن منع الشارع عن العمل بالقياس ، مع أنه من أفراد ما حكم العقل بحجيّته من جهة أقربيته الى الواقع ، و لو كان ممكناً لا يمكن بالنسبة الى غيره بالبيان الذى ذكره المصنف فى المتن .

نعم ، بناء على تقرير الكشف لا يتوجه الاشكال ، حيث انه لا يكشف

عن غير ما منع عنه الشارع .

و قد أجيب عنه بأجوبة ذكرها المصنف (قده) فى المتن و كأنه (قده) ما رضى بها .

و لكن الانصاف أن الوجه الخامس الذى يذكره (قده) فى المتن مما يمكن الركون اليه فى حل الاشكال، و يلزم كون خروجه عن حكم العقل من باب التخصص لا من باب التخصيص، لأن الكلام بعد العلم بالمنع كما أنه (قده) يجب حينئذ الامتناع، و أما وجه صحته حينئذ بنظر الشارع لابد من أن يكون من جهة خصوصية فيه ذاتاً أو بالعرض، و يرجع الى جعل الشارع الأصل الجارى فى قباله حجة، و يكون مثل الظن بأن الخبر الذى لا يكون منافياً لحكم العقل قابل للتخصيص، و كل ظن غير القياس اذا كان فى الواقع واجداً لتلك الخصوصية لا يلزم من منع الشارع العمل به تخصيص لحكم العقل، و لكن الشأن فى ورود الدليل على منعه، و مجرد الاحتمال لا يكفى. و منه ظهر عدم تماميته لبعض ما ذكرنا فى عدم تمامية بعض الوجوه غير المذكورة فى المتن .

و قد يجاب عنه بأن حجية الظن عند الانسداد معلّق على عدم القطع بالمنع من الشارع، فاذا ورد المنع فى مورد ، لا يكون حكم للعقل أصلا .

و لكن لا يخفى أن حكم العقل بحجية الظن على تقدير تنجيز العلم الاجمالى ، و أن لزوم العمل به فى دائرة المظنونات من باب لزوم الامتثال فى أطراف العلم الاجمالى كالشبهة المحصورة ، لا يكون تعليقياً بل يكون تنجيزياً ، و بنحو العلّية التامة على ما هو التحقيق

فى باب العلم الاجمالى ·

نعم لو قلنا : بأن العلم الاجمالى فى التأثير فى وجوب الموافقة القطعية ، بنحو الاقتضاء ، فيمكن أن يمنعه مانع من الشرع أو غيره ، و لكن المجيب لا يلتزم به ، و هو خلاف التحقيق ، و لذا لا يُجرى الأصول فى موارد الظنون عند الانسداد ، و لو بالنسبة الى بعضها ولوكانت البقية بمقدار الوفاء بالمعلوم بالاجمال ·

و بالجملة، يكون حال الظنون فى المقام ، حال بعض الأطراف فى الشبهة المحصورة بعد تلف بعض الأطراف بسبب التنجز أو الاضطرار اليه كذلك ، حيث ان مقتضى تنجز العلم بوجود الأحكام و تأثيرها فى لزوم العمل ، ترتيب الأثر من لزوم العمل بجميع الأطراف ، لكن بواسطة عدم القدرة أو الحرج ، لا يلزم ترتيب الأثر بالنسبة الى المشكوكات و الموهومات ، و لكن بقى التنجز و التأثير بنحو العلّية بالنسبة الى بقية الأطراف ، أى المظنونات ، فكما لا تعقل الترخيصات الشرعية و العقلية ، و المنع عن العمل بآثار العلم فى أطرافها، فكذلك لا تعقل بالنسبة الى المظنونات فى المقام ·

فان قلت : فما معنى قولهم : ان احدى مقدمات حجية الظن فى المقام انسداد باب العلم و العلمى بالأحكام ، فاذا ورد الدليل القطعى على النهى عن العمل بالظن القياسى ، فقد انفتح باب العلم أو العلمى فى موارد ها و هذا معنى كون حكمه تعليقيا ·

قلت : نعم، معنى كون احدى مقدمات الانسداد ، انسداد باب العلم و العلمى ، و هو كون حكم العقل تعليقياً، لكن معناه أن لا يكون

فهم الحكم الواقعى بالعلم الوجدانى أو بالظن الخاص مفتوحاً ، و من المعلوم أن نفى الحجية عن ظنٍ لا يكون أحد هما، لا هو ولا لازمه ، و هو الأصل المتّبع فى كل مورد، الذى يجرى فيه لو لا حجية الظن ، وإلّا لأمكن منع حجيتها عن جميع الموارد و اجراء الأصول كلها فيها ، و هو كما ترى لا يكون انفتاح باب العلم أو العلمى ، بل يكون اجراء الأصول فى أطراف العلم الاجمالى الذى ينافى مع كونه بنحو العلّية فى التأثير و التنجيز .

و منه ظهر أنه لا وجه لأن يقال فى مقام تصحيح هذا الجواب و رفع الاشكال ، بأن: حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد يستحيل أن يكون على وزان حكمه بحجية القطع، لما عرفت من أنه بناء على كون العلم الاجمالى علّة تامة يجب أن يكون حكمه فى الظن على وزان حكمه فى القطع من جهة عدم اجراء الأصول و جواز المنع عن العمل بأثر العلم الاجمالى فى الأطراف ، و هذا غير مرتبط بجعل الطريق من الشارع فى بعض الأطراف الذى يكون معنى الظن الخاص و العلمى، الذى يكون انسداد بابه دخيلا فى المقدمات .

و أما العلم بنفى الطريق ما كان مأخوذاً عدمه فى المقدمات لا عينه و لا زمه ، و هو جريان الأصل ، و قد عرفت أنه يضادّ العلم الاجمالى الموجود فى البين ، و كون الظن كاشفاً ناقصاً بخلاف القطع، فانه كاشف تام غير مرتبط بمقام كونه مثله فى العلّية و الاقتضاء ، كما قيل .

و مما ذكرنا أيضا ظهر ما فى كلام المحقق الخراسانى (قده) فى مقام الجواب و هو قوله (قده) فى الكفاية جواباً عن الاشكال .

و أنت خبير بأنه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً و اصلاً وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب و لو كان أصلا ، بداهة أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم و لا علمى ، فلا موضوع لحكمه مع أحدهما، و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شئ، بل هو يستلزمه فيما كان فى مورده أصل شرعى ، فلا يكون نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه بل يرفع موضوعه ، الخ ·حيث انه قد عرفت أن الأصل الجارى فى كل مورد، ليس كالطريق المنصوب من طرف الشارع ، و ليس النهى عن ظن حاصل عن سبب خاص ، كنصب الشئ الذى يكون بملاحظته لاتتمّ المقدمات، لأنه عبارة عن الظن الخاص ، و الذى جعله الشارع طريقاً الى الواقعيات، فكم فرق بين الأمر بما لا يفيد الظن ، لكن على وجه الطريقية ، و أنه كان من الظنون الخاصة، و لو نوعاً، و بين النهى عن الظن الحاصل من السبب الخاص أو الأمر بالأصل الجارى فى المورد ·

و بالجملة فلا وجه فى مقام الجواب ، لأن يقال بالتعليق المذكور، و الا فلا فرق فى التعليق بين أن يكون معلقاً على عدم المنع من الشارع ، أو يكون معلقاً على عدم نصب من الشارع و لو كان أصلا، حيث ان المنع يلازم جعل الأصل غالبا ، و ما يستلزم المحذور محذور ، مع أن من يقول بأن المعلّق عليه ، مطلق الحجة و ما جعله الشارع، نفياً او اثباتاً ، لا فرق عنده بين الدليل على عدم حجية الظن و بين الأمر باجراء الأصل ، لا مجال للفرق بينهما ·

فان قلت : لافرق بينهما لأنه لو جاز اجراء الأصل و الأمر به

لجاز اجراء الأصول كلها لاطلاق أدلتها فيرتفع حكم العقل بحجيّة الظن بأصله ، و الى هذا أشار المصنف بأن هذا ميزان عدم قابليه حكم العقل للتخصيص .

قلت : كم فرق بين أمر الشارع بالخصوص فى مورد مثل أن يقطع باجرائه الأصل بنفسه (ع) فى ذلك المورد و بين جريانها بمقتضى اطلاق أدلتها ، فانه بناء على الاغماض عما ذكرنا من علّية العلم يمكن الأول و لا يمكن الثانى ، لأن الثانى يستلزم عدم بقاء التكاليف والخروج عن الدين و المحذورات السابقة بخلاف الأول ، فمجرد احتمال المنع الواقعى أو اجراء الأصل كذلك و امكانهما ما لم يصلا إلينا ، لا يفيد .

كيف و قد عرفت أن الوصول بحسب اطلاق الدليل أيضا لا يفيد ، و لو كان مجرد احتمال جريان الأصل مفيداً لكان احتمال المنع أيضاً كذلك بلا فرق بينهما أصلا ، كما لا يخفى .

نعم لو بنينا على عدم منجزّية العلم الاجمالى ، أو فرضنا عدمه ، و تمّمنا المطلب بأحد المسالك التى أشرنا اليها فى بيان كلام شيخنا الأستاد (قده) يمكن الجواب عن الاشكال بهذه التعليقة ، حيث ان الظن مرجع فيما أحرز الاهتمام بالتكاليف الواقعية ، و يجب الأحتياط فيما اذا لم يمنع الشارع عنه ، حيث انه بورود الدليل على عدم المنع يقطع بعدم الاهتمام وعدم ايجاب الاحتياط ، و كذا الحال بالنسبة الى المسلك الأخير منها ، لأنه مرجع بالنسبة الى ما يحتمل ابتناء أساس الدين عليه ، و بالدليل على المنع عن العمل به ، لا يحتمل ، كيف و قد كان لسان أدلة المنع عنه : أن فيه خراب الدين ، و أن السّنة

اذا قيست مُحِق الدين .

و أما الجواب عنه : بأن الحجة عبارة عن الظن الحاصل من الطرق المتعارفة و الأسباب العادية ، و الظن القياسى و إن كان ظناً حاصلا من الطريق المتعارف فى حد ذاته ، لأن العقلاء يعتمدون عليه فى أمورهم العادية المبتنية على أساس واحد ، و أما أحكام الشارع فلمّا لم تكن مبتنية على أساس واحد ، بل مبنى الشارع على تفريق المجتمعات و جمع المفترقات ، تخرج بذلك عن الأمور العادية و الطرق المتعارفة حقيقة ، و يكون مثل الظن الحاصل من الرؤيا فيكون خروج الظن عن دليل الانسداد خروجاً موضوعياً لا حكماً .. ففيه : مع أن ما يكون من تفريق الشارع بين المجتمعات بالنسبة الى غيره أقلّ قليل ، كما أشار اليه المصنف (قده) فى أحد الأجوبة ، أنه لما كان ملاك حكم العقل بالحجية الأقربية الى الواقع بسبب ما ذكر من تأثير العلم الاجمالى فى الأحكام الواقعية بنحو العلّية ، فهو لا يفرّق بين الأسباب ، و كلّما حصل الظن بأى مرتبة صار معتبراً بنظره من مطلقه أو خصوص الاطمينانى منه ، يكون بنظره حجة لأنه أقرب من مقابله من الوهم أو الشك الى الواقعيات التى أثر العلم الاجمالى بها فى التنجيز بنحو العلّية . نعم لو فرض تعلّق الظن الحاصل منه بحكم غير ما هو من المعلوم بالاجمال ، و كان خارجاً عن أطراف العلم الاجمالى ، لا وجه لحجيّته ، و لكن لا يخفى أنه على هذا التقدير ، لا فرق بين الظن الحاصل من القياس و بين الحاصل من غيره ، بل لا يحتاج الى المنع ، بل مقتضى أصالة عدم الحجية و حرمة العمل بالظن عدم حجيته ، و لكن هذا خلاف الفرض

لأن الكلام فى قيام القياس على افادة الظنون بالنسبة الى عدّة من الأحكام المشتبهة على نهج قيام ساير الأمارات بالنسبة اليها ، و من هنا ظهر أن الظن الحاصل بالحكم و لو من مثل الرؤيا لا بدّ وأن يكون حجة عند الانسدادى ، و لذا فالمعروف أن الظن الحاصل و لو من طيران الغراب حجّة عند الانسدادى ، نعم حصول الظن بالحكم الواقعى حقيقة من مثل طيران الغراب أو الرؤيا ، لا يتفق للانسدادىّ و الا فلو فرض أنه رأى أحد هم النبى (ص) فى المنام فى المسألة التى كان عويصه عنده بسبب تعارض الأخبار أو غيره ، و أمره بأحد الطرفين و قال (ص) مثلا: الترجيح مع الخبر الفلانى و حصل الظن منها بالحكم فكيف لا يكون له حجة ، و يمكن له أن يصرف النظر عن هذا الظن ، مع أنه يراه أقرب الى الواقع ؟ و العقل يحكم بلزوم الأخذ بما هو أقرب الى الواقع ؟ فنعم ما قيل : بأن الظن عند الانسداد بمنزلة القطع عند الانفتاح ، بمعنى كونه حجة عند العقل لا فى مقام كاشفيته حتى يقال انه كاشف تام و هذا كاشف ناقص ، و قد سبق منّا فى أول الكتاب أن البحث و الكلام ، حتى فى القطع فى حجيته و أن العقل يحكم بلزوم العمل على طبقه لا فى طريقيّته و أنها ذاتية له ، و لا يمكن التفكيك بينهما ، و الثانى علّة للأول فراجع .

و أما الجواب عن الاشكال و حلّه بامكان أن يكون فى ترك العمل به مصلحة راجحة بالنسبة الى مصلحة الواقع ، فيتدارك ما يفوت من الواقع — فليس فى محله أيضاً حيث ان الكلام ، تارة فى تفويت المصلحة و الإلقاء فى المفسدة و ما هو من تبعات ذلك من التضاد بين الحكمين

وغيره ، و أخرى فى أنه بعد منجزّية الواقع واستقلال العقل بلـــزوم الاتيان كيف يجوز للشارع الترخيص و التحريم ، و ما ذكر فى الجـواب فهو صالح بالنسبة الى الكلام الأول لا الثانى الذى يكون هو المبحـوث عنه .

و منه ظهر أنه لا يتم الجواب بما ذكرة المصنف(قده) فى الوجـه السادس من الأجوبة الذى ارتضاه سابقا من اشتمال العمل به علـى مفسدة راجحة على ما فات من العبد على تقدير المصادقة ، لما عرفـت من أنه يفيد للتدارك ، و لا يكون البحث فيه، و انما الكلام فى معقوليـة المنع و صحته فى مقابل حكم العقل منجزاً بلزوم العمل به ، لأنه أقـرب الى الأحكام الواقعية ، نعم هذا الوجه وجيه بالنسبة الى حال عـدم الانسداد ، لأن العلم الاجمالى بوجود الأحكام ، انحل بفضل الظنون الخاصة ، و أما بعد فرض الانسداد و فرض منجزّية العلم الاجمالـى بوجودها بنحو العلّية لا الاقتضاء ، كيف يمكن من الشارع المنع و كيف يمتنع العبد بمنعه ؟

و الذى اختلج بالبال بعد التأمل التام ، و الفكر الزائد فى حلّ هذه العويصة و الاشكال ، بحيث جاء فى الذهن أن هذا الاشكـال دليل مستقل على عدم الانسداد ، و حجية الظنون الخاصة ، أو هـذا دليل على فساد تقرير الحكومة و لزوم الكشف ، حيث ان الظنون غيـر القياسية لما كانت بمقدار نفى الأحكام الاجمالية الواقعية ، فلا محالـه جعلها الشارع حجة ، و انحلّ بذلك العلم الاجمالى و رخص فـى الظنون القياسية الّا على ما سبق من التحقيق السابق ، من أنه لابد و

أن ينحل العلم الاجمالى أولا بنظر المكلف، ثم يرخص الشارع فى بقية الأطراف ، أن السبب فى مانعية العلم الاجمالى عن حرمة العمل بالقياس ، احتمال التكليف المنجز و الفعلى فى مورده ، و لكن يمكن أن ترتفع فعلية التكاليف الواقعية فى موارده ببركة دليل المنع عنه كارتفاعها عن موارد الحرج بأدلّة نفيه ، فكما أن العلم الاجمالى المتعلق بالاحكام الواقعية مع كونه علّة تامّة للتنجز ، لا ينافى ارتفاع أثره ببركة أدلة نفى الحرج عن موارده ، كذلك لا ينافى ارتفاعه عن موارد الظن القياسى ببركة أدلة تحريمه ، و وجهه أن احتمال التكليف الفعلى ، ارتفع عن مورده و يكون الجمع بين أدلة الواقع و دليل نفى الحرج ، وجود التكليف التوسطى بمعنى أنه لو كانت التكاليف فى الموارد غير الحرجية يريدها الشارع فعلا و لو كانت فى موارد ها لا يريدها كذلك و كذلك المقام ، و الّا لا يمكن أن نقول بأن الأحتياط فى المشكوكات والموهومات لم يكن واجباً .

فان قلت : ان نفى التكليف عن موارد الحرج لعدم القدرة بخلاف المقام فان القدرة غير مسلوبة فيه .

قلت : لا نتكلم فى الحرج الذى يكون مخلّاً بالنظام ، و يكون غير مقدور حقيقة أو عرفاً بل الكلام بالنسبة الى لزوم الحرج الذى يكون عسراً ، و من المعلوم أنه أمر مقدور ، و لذا يتمسك بالآية الشريفة التى جعلت فى مقام الامتنان ، نعم الفرق بين المقامين : أن نفى التكليف عن موارد الحرج بالدلالة اللفظية ، حيث ان مثل الآية الشريفة تكون حاكمة على أدلة الأحكام أو يجمع بينهما بالجمع العرفى ، كذلك ، كما

ذهب اليه المحقق الخراسانى (قده) لكن فى المقام لا بد من التأويل والحمل، من جهة ضيق الخناق، فتأمل وافهم.

وهذا هو الذى انقدح فى ذهنى أخيراً لحلّ الاشكال ـ وانشاء الله ـ هو الصواب، وان كنا نحن بحمد الله مستريحين عن الاشكال من جهة عدم انسداد باب العلم والعلمى، بل أشرنا الى أنه على تقدير عدم الجواب عنه، شاهد ودليل على عدم الانسداد، فتأمل جيداً.

((قوله (قده): المقام الثانى فيما اذا قام ظن من أفراد مطلق الظن على حرمة العمل ببعضها المخصوص ... الخ)).

اعلم أن التحقيق فى المقام ان يقال انه على تقرير الحكومة بمنجزية العلم الاجمالى لا وجه لحجية الظن المانع وانما يكون الظن الممنوع حجة لما عرفت من أن مقتضى ما ذكر حجية الظن بالواقع وعدم حجية الظن بالطريق، حيث انه يدخل فى الموهومات أو المشكوكات الخارجة عن تأثير العلم الاجمالى بواسطة أدلة نفى الحرج، ومجرد كونه مظنون الحجية، لا يوجب كونه حجة ولا تحصل به البرائة القطعية، بخلاف الظن بالواقع، فانه يحصل مع العلم به القطع بالبرائة حسب ما مرّ تفصيله.

نعم لو كان العلم بنصب الطرق حتى فى حال الانسداد موجوداً، كما ادّعى صاحب الفصول وأخوه المحقق (قدهما)، يكون الظن بالطريق أيضاً حجة، ولكن قد عرفت أنه لا مجال لدعواه، كما أنه على تقرير الكشف لا مجال لحجيّة الظن الممنوع، حيث ان المرجح حينئذ هو الظن المقطوع حجيته عند الشارع، فيضرّه احتمال المنع فضلا عن الظن

بالمنع .

لا يقال : ان الظن بالمنع انما هو مع قطع النظر عن الانسداد و أما بملاحظته فلا نسلم المنع .

فانه يقال : لا نسلّم اختصاص أدلة المنع بحال الانفتاح ، لأن اطلاق دليل المنع و مدركه يقتضى منعه مطلقاً ، و المفروض امكان المنع حتى بملاحظة حال الانسداد ، و يمكن أن يكون مثل القياس .

و أما بناء على اختصاص الحجية بالظن بالطريق ، فقد صرح المصنف (قده) بأن مقتضاه حجية الظن المانع دون الممنوع ، و لكن لا يخفى بعد التأمل ، أنه لا ملازمة بين الالتزامين ، بل ربما يمكن أن يقال انه لا ربط بينهما ، لأن الظن بالطريق ، عبارة عن الظن بكون الشئ منصوباً من الشارع ، و بأنه مفرّغ لديه ، و من الواضح أن لسان الظن بالمانع لا يكون كذلك ، بل نفى الطريقية عنه ، و أنه غير منصوب من طرف الشارع ، الا أن يقال : من يقول بحجية الظن بالطريق يقول بأن المدار على الظن بالامتثال اثباتاً و نفياً ، و لسان الظن المانع ، عدم حصول البرائة و الفراغ بالظن الممنوع ، و لكن يرد عليه أن عدم حصول الظن بالمفرّغية عنده ، كافٍ و لا يحتاج الى الظن بعدم المفرّغية مع أنه على فرض كون الظن المانع من أفراد الظن بالطريق ، لا يثمر عند القائل بحجية الظن بالطريق ، مثل صاحب الفصول (قده) حيث ان مفاده عدم حجية الظن بالواقع ، و هو مسلّم عنده ، و مما ذكرنا ظهر أنه لا يكون المقام من دوران الأمر بين حجية الظن بالواقع و حجية الظن بالطريق ، عند من يقول بحجية كليهما مثل المصنف (قده) الا

أن يجعل الظن بالطريق أعم من الاثبات و النفى ، و هو كما ترى ، كما قد عرفت ، نعم يمكن أن يقال انه بعد ما كان نظر الانسدادى فى الحجية الى الظن بالامتثال و البرائة ، فالظن المانع و ان لم يكن من أفراد الظن بالطريق ، الا أن الظن الممنوع أيضا لا يحصل به الظن بالامتثال للظن بعدم حجيته فالظن المانع يكون موجباً لسقوطه عن الاعتبار ، و لكن هذا اذا لم تكن حجية الممنوع من جهة كونه من أطراف العلم الاجمالى المنجّز للواقعيات فى دائرة الظنون ، و الا فما لم يقطع بعدم اعتباره ، لابد من العمل به فراراً من مخالفة العلم الأجمالى .

و توهم أن الظن المانع يوجب القطع بعدم حجيته و خروجه عن حكم العقل بلزوم العمل على طبقه .

مدفوع بما سيجئ ان شاء الله ـ فى دفع هذا التوهم .

ثم انه بناء على فرض الدوران و أن الظن بعدم حجيّة الظن الممنوع من أفراد الظن بالطريق ، الذى يقول مثل المصنف بحجيته أيضا ، فلا وجه لأن يقال بتقديم الظن المانع من جهة حكومته على الظن الممنوع ، حيث ان الأخذ به ، يوجب التخصص ، بمعنى عدم الموضوع لحكم العقل فى طرف الممنوع ، بخلاف الأخذ بالظن الممنوع ، فانه يلزم التخصيص حيث انه لما لم يكن لسانه نفى الظن المانع ، يلزم رفع اليد عن الحكم بعد تحقق موضوعه ، لأن مسألة الحكومة و الجمع العرفى و أمثال ذلك غير مسألة الورود ، راجعة الى الأدلة اللفظية ، و لا تجرى فى الأحكام العقلية ، حيث انها أحكام بحسب الدلالات

اللفظية و العرفية ، فى مقام الشك فى المراد ، ولا يرفع بها حقيقة الشك ، مثلا الحكومة فى مثل الأصل السببى بالنسبة الى الأصل المسببى ، مرجعه الى دوران الأمر بين التخصيص و التخصص ، وتعيّن التخصص و تقدمه من جهة إبقاء العامّ على عمومه ، لأنه ما لم يقطع بوجود المخصص ، لا يرفع اليد عن عموم العام ، و هذا ليس الا حكم تعبدى عند الشك فى المراد ، ولا يرفع حقيقة الشك من البين ، فى الواقع أصلا . و أصالة العموم فى قوله (ع) ـ لا تنقض اليقين بالشك ـ توجب دخول الشك السببى فى مدلوله وتدل على شمول الحكم له فى الظاهر .

و أما الأحكام العقلية ، فلا يمكن أن يكون الشك و التردد بالنسبة اليها من جهة الشك فى الموضوع من غير جهة الشبهات المصداقية ، و لذا قلنا : ان الورود يجرى فى الأحكام العقلية كورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان ، بالنسبة الى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ، حيث انها توجب عدم الموضوع لها حقيقة لا تعبداً وتنزيلا ، كما فى الحكومة ، و ليس لها عموم لفظى و دلالة بعمومها يدخل أحدهما و انما عموم حكم العقل لبيّ تابع لأفراد الموضوع و ما فيه مناط الحكم ، و المفروض أن كل واحد من المانع و الممنوع ، فردٌ من الموضوع .

وبعبارة أخرى مقام صحة احتجاجات العبد بالمولى و بالعكس فى الخطابات بحسب دلالتها مقامٌ ، و مقام استقلال العقل و حكمه بشئ من جهه احراز الموضوع مقامٌ آخر ، ولا يرتبط أحدهما بالآخر أصلا ، كما لا يخفى ، و هذا مراد المصنف (قده) من قوله : ـ ومرجعه

كما تقرر في مسألة تعارض الاستصحابين الى وجوب العمل بالعام تعبداً ... الخ ـ

و بالجملة لا يكون دليل قطعي على عدم حجية الممنوع من الخارج كالقياس و انّما قام الظن غير المعتبر على عدم اعتباره ، و انما يدخل فيما قام دليل على عدم اعتباره بملاحظة دليل الانسداد كما زعم المتوهم ، و من المعلوم اذا لم يكن داخلا في العنوان المذكور يشمله دليل الانسداد لأنه ظن لم يقم دليل قطعي على عدم اعتباره مثل المانع ، و مجرد كون مدلول المانع عدم حجية الممنوع مطابقةً و كون مدلول الممنوع عدم حجية المانع بالالتزام بملاحظة دليل الانسداد ، لا يفيد بعد كون الدليل عقلياً ، ليس له عموم خطاب و دلالة .

و أما قوله (قده): أراد اخراج المقام من الأحكام الظنية و الشكيّة التعبدية الى الحكم القطعي غير المنافي لاستقلال العقل .

و بعبارة أخرى: كأنه (قده) يريد أن يجعل الظن المانع وارداً على الممنوع و مزيلاً لموضوعه قطعاً ، كي لا ينافي الأحكام العقلية كما أشرنا اليه آنفاً ، و لكن لا يخفى أنه لو كانت حجية المانع قطعيّة يتم المطلب و يكون وارداً ، و لا يبقى موضوع للممنوع ، لكن من أين هذا القطع ؟ و الكلام في اثباته ، و لا دلالة في البين ، كما قد عرفت حتى يدخله في مدلولها ، و مجرد عدم ثبوت عدم اعتباره شرعا ، لا يكون دليلا قاطعاً في دخوله كما قيل ، و الا لم يثبت بعد ، عدم اعتبار الممنوع أيضا بحسب الشرع ، فلو كان هذا المقدار كافياً في الدخول ، فلم لا يدخل الممنوع حتى يخرج المانع و لو بالملازمة ، بل يحتاج الى دليل

الحجية فاذا كان حجة فلا محالة يكون الظن الممنوع ظناً يثبت عدم اعتباره بدليل قاطع ، و لكن من أين تثبت هذه الحجية ؟

و أما المثبت بحسب الشرع ، فلا مثبت له ، اما بحسب العقل بملاحظة الانسداد ، فكل واحد منهما ظن و نسبتهما الى الحكم سيّان كما قد عرفت ، و أما حديث الحكومة ، فقد عرفت أيضاً الحال فيها وأنها فى الأدلة اللفظية ترفع الشكوك تعبداً و تنزيلا بحسب الدلالات الخطابية ، لا فى الحكم العقلى بنظر نفس الحاكم .

((قوله (قده) : ففيه أولا أنه لا يتم فيما اذا كان الظن المانع و الممنوع من جنس أمارة ... الخ)) .

قد أورد عليه بأن ذلك لا يضر بدعوى الحكومة أصلا ، ضرورة أن الحكومة انما تتصور فى الدليلين ، لا فى دليل واحد بالقياس الى نفسه ، فان لازم حجيته حينئذ عدم حجيته ، و ما يلزم من وجوده عدمه ، محال ، و المدّعى هو الحكومة فى غير هذه الموارد ، و لا يخفى أن هذا التزام بالاشكال ، لأن لازم المحالّية خروج المانع و دخول الممنوع و بقاؤه تحت الحكم ، فيصير حجة و هذا خلاف ما ادعاه المدعى لحجية ظن المانع دون الممنوع من كلّية دعواه ، و ان كان حمل كلام المصنف على هذا الاشكال بعيد ، و ان كان المنقول عن مجلس بحثه (قده) أن نظره فى الاشكال ، اليه ، لأن ظاهر كلامه أى المستشكل بل صريحه أن لازم الاشكال دخول ظن المانع دون ظن الممنوع فهو حينئذ يرجع الى مجرد استبعاد ، و أنه يبعد الالتزام بحجية بعض الأفراد من أمارة دون بعضها الآخر من نفس تلك الأمارة ، و الا فيمكن الجواب عن

الاشكال بالوجه الأول ، وأنه لا يلزم المحالية ، لإمكان كون الشهرة على عدم حجية الشهرة على عدم الشهرة فى المسائل الفقهية ، لا على الأعم منها والأصولية ، حتى يلزم شمولها لنفسها المستلزم للمحالية ، ومن هنا ظهر أنه لا وقع حينئذ للاشكال بأن الحكومة لو كانت لابد وأن تكون بين الدليلين ، والمقام ليس كذلك لوضوح أنه على ما ذكر ، تكون الشهرة فى المسألة الأصولية حاكماً ، والشهرة فى المسألة الفرعية محكوماً ، وليس بالقياس الى نفسه ، بل أصل هذه الدعوى ، أى ما ذكره من لزوم كون الحكومة بين الدليلين لا وجه له ، وأنه من الغرائب ، اذا كان المراد أنه لابد وأن يكون الدليلان من قبيل العامّين أو المطلقين ، لوضوح أن دليل الأصل السببى والمسببى فى المثال السابق بحسب الاطلاق والعموم واحد ، وهو عموم قوله (ع) : لا تنقض اليقين بالشك ، وفى المقام يكون عنوان عدم حجية الشهرة ، وان كان المراد تعدّد الدليل ، ولو من حيث التطبيق وبعد التطبيق ، كما هو الحال فى الاستصحابين فى المثال ، ففى المقام أيضا كذلك فافهم .

نعم ، ما أفاده (قده) فى الوجه الثانى من الجواب ، من أن دخول الظن الممنوع فى حكم العقل يلزم عدم بقاء الظن من المانع بعدم اعتبار الممنوع من جهة التنافى بين القطع باعتباره والظن بعدم اعتباره فيمكن الخدشة فيه ، لأن القطع بالاعتبار من جهة دليل الانسداد ، لا ينافى الظن الفعلى بعدم الاعتبار بالخصوص ، لأن مرجعه أن هذا الذى ظن بأن الشارع قد منع عنه ، فهو بحكم العقل حجة قطعاً ، ولا يلزم فيه محذور أصلا كما لا يخفى ، ومنه ظهر ما فى ذيل كلامه

(قده) ـ وحلّ ذلك ... الخ ـ لأنه ان أراد عدم بقاء الظن بعدم الاعتبار بالخصوص حتى فى حال الانسداد و مع ملاحظة الانسداد، فقد عرفت أنه لا منافاة بين بقائه و القطع بالاعتبار بل قد عرفت سابقاً أن اطلاق دليل المنع يقتضى منعه مطلقا، حتى مع الانسداد، غاية الأمر أنه لا يفيد القطع، و الا يكون مثل القياس.

و ان أراد عدم بقائه بملاحظة نتيجة دليل الانسداد، و أنه لم يكن عن الظن المطلق، فهو مسلّم و لكن لا يفيد مدعّيه، و لا يكون لسان دليل منعه الشرعى ناظراً اليه أبداً.

((قوله (قده): و الجواب عن الأول فبأن دليل الانسداد وارد على أصالة الحرمة ... الخ)).

لا يخفى أن ما اختاره أستاده الشريف (قده) عين ما اخترناه سابقاً فى المسألة من عدم حجية الظن بالطريق، و الظن بالمسألة الأصولية، و أن الحجية يختص بالظن بالمسائل الفرعية الواقعية، لما عرفت من أن لزوم العمل بالظن ليس الا من جهة تأثير العلم الأجمالى بوجود الأحكام بين المشتبهات، بحيث لو لم يكن الحرج لكان العمل فى المشكوكات و الموهومات أيضا واجباً، و قد عرفت أن العمل بالمظنونات يوجب القطع بالبرائة لا أنه يوجب الظن بها، كى يقال: ان الانسداد يدور مدار الظن بالبرائة، و هو حاصل بالعمل بالظن بالطريق، و كيف يمكن الاكتفاء بالظن بالبرائة مع أن احتمال عدمها و العقاب بعد، باق فلابد من احراز البرائة يقيناً، و الأمن من العقاب قطعاً، و قد عرفت أنه حاصل بالعمل بالمظنونات.

و أما الظن بالطريق فمع قطع النظر عن افادته الظن بالواقع ، لا يكون الا برائة ظنية حسبما اعترف به المصنف (قده) و لا يكون فيه القطع بها حيث انه لا ملزم للعمل به ، بل رخّص فى ترك العمل به من جهة أنه عين مشكوكات الواقع و موهوماته التى لا يلزم فيها الاحتياط فيبقى تحت أصالة حرمة العمل بالظن و لا يكون داخلا فى نتيجة دليل الانسداد ، كى يقال : دليل الانسداد وارد على الأصل المذكور، نعم لو قلنا بدليل العلم الاجمالى بنصب بعض الأمارات و الطرق من بينها كما ادعاه صاحب الفصول و أخوه المحقق (قده) فلازمه كون الظن بالطريق مثل الظن بالواقع ، و لكن قد عرفت أنه لا يكون كذلك .

و مما ذكرنا ظهر ما فى كلام المصنف (قده) بل المقدمات المذكورة انما تقتضى اعتبار الظن بسقوط تلك الأحكام و فراغ الذمة منها..الخ ،لما عرفت من أن مجرد الظن بسقوط الأحكام الواقعية و فراغ الذمة منها ،لا يفيد حيث انه ربما يوجب بقاء الواقع المحتمل المنجز بالعلم الاجمالى ، فيدخل تحت أصالة حرمة العمل بالظن و قوله ـ تعالى ـ ان الظن لا يغنى من الحق شيئاً ـ بل يحتاج الى القطع بسقوط الأحكام الواقعية و الفراغ اليقينى منها ، و هو يحصل باتيان المظنونات بعد عدم لزوم الاتيان بالمشكوكات و الموهومات ، كما قد عرفت سابقا .

((قوله (قده) : و أما الجواب عن الثانى ... الخ)) .

لا يخفى أن العمدة فى الجواب أن يقال انه لو أخذنا بالظن الحاصل من الشهرة و الاجماع المنقول ، عدم حجية الظن فى المسائل الأصولية على تقدير تسليم تحققهما ، يلزم المحال للزوم الدور ، حيث انه يلزم المحال للزوم الدور ، حيث انه يلزم من حجيّته عدم حجيّته ،

لوضوح أنه لو كان الظن الحاصل منهما حجة، يكون مفاده عدم حجية مطلق الظن الراجع الى المسائل الأصولية، و من المعلوم أن منها الظن بعدم حجية الظن فى المسائل الأصولية الحاصل منهما، و ما يلزم من وجوده عدمه فهو محال ·

و بالجملة لا يمكن شمول العام لفرد، يلزم من دخوله خروجه، و نظير هذا قد مرّ منا آنفاً فى الظن المانع و الممنوع ·

و لا يخفى أنه لا يكون المنع عن حجية الظن فى الأصول، مثل المنع عن الظن القياسى، و ما أحرز أن نظر المستدل الى كون المنع عنها مثل المنع عنه، كما زعمه بعض أعاظم مقررى بحث المصنف (قدهما) و أورد على غالب الأجوبة المذكورة فى المتن، بأنها مبتنية على كون حجية الظن فى المسألة الأصولية من جهة عدم قيام الدليل المعتبر عليه و بقائه تحت أصالة حرمة العمل بالظن، مع أن المنع عندهم كالمنع عن القياس، و ذلك لإمكان أن يكون نظر الكل أو الأكثر منهم الى أن المسألة الأصولية، لما كانت أهم من المسائل الفرعية، فلابد أن يثبت بالعلم، و لا يكفيه الظن، لا أنه كان عندهم دليل على عدم حجيته و المنع عنه بالخصوص مثل القياس، بل هذا هو المتعين فى نظرهم غالباً ·

و أما العمومات الناهية فى الكتاب عن العمل بالظن مثل قوله: ـ تعالى ـ انّ الظن لا يغني من الحق شيئاً ـ فاختصاصها، لو قيل من جهة المورد فانما يكون بأصول الدين لا أصول الفقه، و لو رفعنا اليد عن مواردها و أخذنا بعمومها أو اطلاقها فيدل على المنع عن

العمل فى الأصول و الفروع ، و لا يختص بالأول غاية الأمر أنه بأدلة حجية خبر الواحد ، يخصّص أو يقيّد ، و من المعلوم أن أدلة حجية خبر الواحد بعضها ـ كالأخبار ـ لا يختص بالأحكام الفرعية ، و ان كان بعضها يختص بها ، كما ادّعاه المصنف (قده) و لو قيل باختصاص الأخبار أيضا بالأحكام الفرعية ، لا يكون أيضاً دليل المنع فى المقام الا الأصل المستفاد من الكتاب ، و لا يكون دليل خاص فى البين يدل على المنع عن العمل بمثل القياس .

و بالجملة لا نظن أن يلتزم أحد بأن فى البين دليل خاص على عدم كفاية الظن فى المسألة الاصولية ، مثل الأدلة الواردة فى القياس حتى يتم كلام المُورِد ، فأجوبة المصنف (قده) فى قبال المستدل تامة حتى الرابع منها الذى يتراءى فى بادى النظر أنه يدل عليه مثل ما أوردنا فى المانع و الممنوع من عدم منافاة القطع بالاعتبار مع الظن بعدم الاعتبار بالخصوص ، و ذلك لأنه (قده) قد فرض حصول الظن من الشهرة بعدم الحجية بملاحظة الانسداد ، فعدم اجتماعه مع القطع بالحجية بملاحظته واضح بخلاف الأمر هناك ، فان القطع بالحجية و الظن بعدمها بلحاظين ، كما قد عرفت .

((قوله (قده) : فى اعتبار الظن فى أصول الدين ... الخ)) .

لا يخفى أن الكلام فى الظن فى أصول الدين لا ينحصر بملاحظة الانسداد ، حتى يقال : بأن باب الاعتقاد القطعى التفصيلى ، و ان كان منسدّاً ، الا أن باب الاعتقاد الاجمالى غير منسدّ ، و التدين بما هو الواقع اجمالا ممكن ، كما فى الكفاية ، و ذلك لأن الكلام فى جواز التعبد

و التدين بالظن فى العقائد و العمل بالجوانح وعدمه ، كالكلام فى جواز التعبد بالظن فى الأعمال وبالجوارح وعدمه ، وليس ذكر المصنف (قده) هذه المسألة متصلاً بمسألة الانسداد ، دليلاً و قرينة على أنها من لواحقها و أن الكلام فيها بناء عليها ، كما أن المسألة الآتية و هى جبر الخبر و كسره بالظن غير المعتبر ، لا يرتبط بخصوص مسألة الانسداد ، و انما ذكرنا كلتيهما بمناسبة بحث الظن .

ثم انه و لو كان الكلام فى كفاية حصول الظن وعدمها، أو جواز الاقتصار عليه أو عدمه فى العقائد ، كما فى بعض الكلمات ظاهراً لايختص أيضاً بحال الانسداد ، و لحاظ عدم التمكن من تحصيل العلم ، مع أن الكلام فى جواز التعبد وعدمه أو أنه يشمله أيضا ، و لكن هو يبتنى على أن يكون فى البين عمل للقلب غير القطع و الظن اللذين هما من الصفات الطارية عليه ، و التحقيق أنه كذلك حيث ان الالتزام و التسليم ، أمر غير القطع و الظن بل انقياد من العبد بحسب القلب و هذا أمر اختيارى قابل للتعلق الأمر به و النهى عنه ، و لا يلازم القطع بل يفكك وجوداً وعدماً عنه ، بحيث ربما لا يكون الانسان قاطعاً بأمر مع أنه كان يلتزم به كما أنه ربما يكون قاطعاً و لكن لا يلتزم به ، أى لا يكون مسلّماً له و ملتزماً به ، كأكثر الكفرة و أهل الخلاف ، فانهم يعلمون الحق و لكن لا يكونون مسلمين له و ملتزمين به ، بل يجحدون و يكفرون قال الله ـ تعالى ـ و جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم ـ و ربما يوجد فى هذه الأزمنة من كان موقناً بأعلمية الغير أو ديانته و علوّ مقامه و مع

ذلك لا يكون فى القلب مسلماً له و ملتزماً به ، و المقصود من تكثير الأمثلة بيان هذا المطلب و توضيحه ، بأنه لا شبهة فى أن الالتزام و التسليم ، عمل قلبى غير القطع و اليقين ، يقول (ع) فى الزيارة الجامعة ـ و قلبى لكم مسلّم ـ و الأخبار الواردة الدالة على تغاير المعرفة و الالتزام ، و أنه عمل القلب كثيرة جداً ، و ان أنكره عدة ، و يقولون : بأنّا لا نجد فى أنفسنا غير العلم و اليقين المسمّى بالمعرفة .

و العجب من بعض الأعاظم حيث أنكر العمل القلبى و الالتزام و بعد انكاره لذلك ، يقول : إنّ لنا شئ آخر وراء العلم و هو الرضا و طيب النفس فى مقابل الاستنكاف و الاستكبار القلبى ، و لا يخفى أن الرضا و طيب النفس ، و ان كان أعم من الالتزام و التسليم الذى هو المقصود من العمل القلبى فى المقام ، بل ربما يقابله ، حيث انه قد يتعلق بأمر يقع بعداً ، لكن الرضا الذى يكون فى مقابل الاستكبار القلبى لا يكون إلّا عين التسليم و الالتزام ، و هذا ربما يكون المقصود منه فى مثل قوله (ع) ـ رضيت بالله رباً وبالقرآن كتاباً و الكعبة قبلة ـ

ثم ان الكلام تارة فى وجوب تحصيل الظن فى الاعتقاديّات فيما اذا لم يمكن تحصيل العلم ، و أخرى فى أنه بعد حصول الظن هل يجب التدين به بعد حصوله ، أو يجوز أو لا يجوز ؟

أما الأول ـ فلا اشكال فى عدم وجوبه و لو بالنسبة الى القسم الأول الذى يكون وجوب تحصيل المعرفة بنحو الاطلاق فضلا عن القسم الآخر الذى يكون بنحو الاشتراط ، لأن المفروض أن الواجب هو المعرفة العلميه و الاعتقاد على طبقه و لا دليل على اعتبار الظن بمعنى أنه

يقوم مقام العلم مطلقاً حتى بالنسبة الى وجوب تحصيله ، بل اذا كان من القسم الأول ربما يتعين حينئذ مقالة المحقق الخراسانى من لزوم الالتزام بالواقع بنحو الاجمال ولا يجرى مقدمات الانسداد حتى يكون العقل حاكماً بحجيته ، نعم اذا كان فى البين معلوم اجمالى مردّد بين الأطراف بحسب الاعتقاد بالنسبة الى الواقع وكان بعض الأطراف مظنوناً ولا يكفيه الاعتقاد الاجمالى، يحكم العقل بحجية الظن والأخذ بالمظنون مثل أن يكون الامام فى زمان مردداً بين أشخاص، ولا يمكن تحصيل العلم بشخصه، وكانت المعرفة التفصيلية لازمة ، وقلنا بأن المعرفة الظنيه نوع من المعرفة .

ولكن لا يخفى أن هذا مجرد فرض ، لا واقعية له ولا تتمّ مقدماته .

وأما الثانى ـ فالظاهر أنه لا اشكال فى جواز التعبد به ، بل لزومه اذا كان المخبر به ممّا يلزم التعبد به ، وكان الظن مما ورد التعبد به بالخصوص لأنه بعد ما كان الالتزام والتسليم لأمر اعتقادى نوع من العمل ويكون اختيارياً ، وأدلة الاعتبار ولو بعضها مثل الأخبار الواردة على حجية الخبر لا تكون مختصة بخصوص الأحكام الفرعية ، بل لها اطلاق بل ربما كان ابتلاء أصحاب الأئمة بالأمور الاعتقادية فى زمانهم (ع) أزيد من ابتلائهم بالأمور الفرعية ولا أقل ، ما كان أقل منها مع كثرة الأخبار المتداولة بينهم المختلفة بحسب السند من حيث الصحة والضعف ، كانت راجعة الى الاعتقاديات ، وهذه قرينة على عموم حجيتها بالنسبة الى الاعتقاديات لا يكون مانع عن الالتزام به والحكم

بجواز التعبد مثل الخبر الصحيح الوارد فى الاعتقادات، بمعنى لزوم الالتزام تعبداً فيما يلزم وجوازه فيما هو جائز ·

و من هنا ظهر أنه لا مانع من التمسك بظواهر الكتاب و الأخبار المتواترة فى اثبات المطالب الاعتقادية و الالتزام على طبقها، الا أن يقال: ان دليل لزوم التعبد بالظواهر الاجماع العملى و بناء العقلاء و انما الشارع أمضاها لا أنه أسّسها ، و البناء من العقلاء ليس الا العمل الخارجى على طبقها ، و هو لا يشمل عمل القلب و الالتزام على طبقها ·

و هذا الكلام و ان كان له وجه الا أن الانصاف أن للعقلاء أعمال اعتقادية يلزمون على طبقها ، و لا تنحصر حجية الظواهر عندهم بخصوص الأعمال الخارجية ·

و أما ما أفاده المصنف (قده) فى وجه نظر كثير من الأصحاب غير القائلين بحجية الظواهر بل الأخبار الآحاد فى العقائد من أن معنى التعبد بها ، لزوم ترتيب آثار الواقع عليها و الآثار المرغوبة فى العقائد انما هى الآثار المترتبة على العلم بالواقعيات لا على أنفسها ، ففيه أولا ـ أن الآثار فى باب العقايد غالباً مما تترتب على نفس الواقعيات لا على العلم بها ، مثل وجوب عقد القلب على ذات البارى فى التوحيد ، و على النبى (ص) فى النبوة ، و هكذا بالنسبة الى الأئمة ـ عليهم السلام ـ و الى المعاد ، و غير ذلك حيث انه لا شبهة أن الانسان لابد و أن يلتزم بنفس ذات البارى أو النبى (ص) ، كما أن نفس تحصيل العلم و المعرفة مما يتعلق بنفس هذه الواقعيات ·

و بالجملة فهناك شيئان واجبان كلاهما متعلقان بالواقعيات: أحدهما العلم و المعرفة ، و الآخر عقد القلب و الالتزام. و منشأ الاشتباه ، أنه لما

لم يمكن عقد القلب بدون العلم توهم أن الالتزام وعقد القلب من آثار العلم بالواقع ، مع أن يمكن التفكيك بينهما بأن يكون اليقين ولا يكون الالتزام ، كما قد عرفت و أن لا يكون اليقين و يلتزم به حيث انه من الأمور الاختيارية ، و لذا قلنا : بأنه يمكن شمول أدله التعبد له مع أنه لو كانت من آثار العلم بها ، لابد و أن يلتزم الانسان بوجود الصانع المعلوم أو العلم بوجود الصانع ، مع وضوح أنه يقال: إنّى عالم بوجود الصانع و ألتزم بوجوده ـ تعالى ـ .

و ثانياً: أنه لو فرضنا أنها من آثار العلم بالواقع لا نفس الواقع ، و لكن من الواضح أنه قد أخذ العلم طريقاً الى الواقع، وعلى نحو الطريقيه الى متعلقه، لا على نحو كونه صفة خاصة قائمة بالنفس ، و من المعلوم أن مذاق المصنف (قده) كما هو التحقيق ، قيام الظن بدليل اعتباره مقام القطع الموضوعى المأخوذ على نحو الطريقية .

و بالجملة لا وجه لأن يقال ان أدلة اعتبار الأمارات ، تكون قاصرة عن شمولها للاعتقاديات ، ولا نظن أن يكون نظر القائلين بعدم حجيتها فيها الى هذا المطلب ، و الذى أظن أن يكون نظرهم الى الآيات الواردة فى النهى عن اتباع غير العلم و الأخذ بالظن فيها ، مع مسلمّية كونها واردة فى باب العقائد و موارد ها أصول الدين ، فكأنها من جهة موارد ها و كونها نصاً صارت بنحو كانت غير مخصصة ، فالعمدة البحث فى هذه الجهة و أنها هل لا تكون مخصصة بأدلة اعتبار الخبر أولا مانع من تخصيصها بمثلها ، و التحقيق أن يقال : انها و ان كانت قابلة للتخصيص الا أن شدّة المنع عن العمل بالظن فى هذه الآيات

و زيادة التأكيد على الاحتراز عنه ، صارت قرينة على عدم ارادة الظنون الاعتقادية فى أدلة اعتبارها و أنها خارجه عنها .

اللهم الا أن يقال: ان لسان أدلة الاعتبار ، لم يكن لسان التخصيص حتى ينافيها ، بل لسانها الحكومة و أنها علمٌ ، و بذلك يخرج عن الظن وعدم العلم و يدخل فى العلم بحكم الشرع ، فلا يكون العمل به و الالتزام بقول العادل اتباعاً للظن شرعاً ، حتى يدخل فى قوله ـ تعالى ـ إنْ يتّبعون الا الظن ـ و لا فى قوله ـ تعالى ـ إنّ الظنّ لا يُغنى من الحق شيئاً ـ .

((قوله (قده) : نعم يمكن أن يقال: ان مقتضى عموم وجوب المعرفة مثل قوله ـ و ما خلقت الجن و الانس ... الخ ـ

لا يخفى أن الاستدلال بهذه الآيات الشريفة و الأخبار المذكورة فى المتن لا يخلو عن الخدشة ، أما قوله ـ تعالى ـ و ما خلقت الجن و الانس إلّا ليعبدون ـ الظاهر أنه فى بيان أن الغاية لخلقة الثقلين المعرفة بالنسبة الى ذات البارى لا مطلق المعارف ، الا أن يقال : ان معرفة النبى و الامام راجعة الى معرفة الله عز و جل ، مع أنه لو فرض أن الغاية مطلق المعرفة ، و لكن ليس لها اطلاق من جهة المقدار ، اذ ليس فى مقام بيان مقدار لزوم المعرفة حتى يجب بمقدار المقدور .

و أما قوله (ع) ـ ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس ـ فليس الا فى مقام بيان أفضلية المعرفة من الصلاة و لا يدل على المدّعى ، من جهتين :

أما أولا ـ فمن جهة أن أفضلية المعرفة عن الصلاة لا يدل على وجوب المعرفة بل يمكن أن تكون مستحبة ، كما أن السلام مستحب لكن أفضل من جوابه الواجب .

و أما ثانياً: فمن جهة أنه أيضاً لا اطلاق فيها من حيث المقدار ، و لو فرض كونه مطلقاً بالنسبة الى جميع المعارف .

و أما آية النفر ، فلو فرض دلالتها على وجوب تحصيل المعرفة فى الأصول أيضا كما هو مقتضى اطلاقها و تمسك الامام (ع) بها ، لوجوب تحصيل معرفة الامام (ع) ، لكن لا تدل على وجوبه العينى الذى هو المدعى فى المقام ، و لذا يتمسكون بها على الوجوب الكفائى للاجتهاد .

فان قلت : لا اشكال فى أن مثل وجوب تحصيل معرفة الامام (ع) عينى لا كفائى ، فاذا تمسّك الامام (ع) بالآية لإثباته يدل على أن المراد فيها الوجوب العينى ، و لا فرق بين معرفة الامام (ع) و سائر المعارف .

قلت : نعم وجوب تحصيل معرفة الامام (ع) عينى لكن اثباته ليس بهذه الآية بل هى تدل على أن النفر واجب على عدّة و الواجب على البقية تحصيلها من النافرين ، كما هو الحال فى الفروع .

و أما ما أفاده فى الكفاية من أنها بصدد بيان الطريق المتوصّل به الى التفقّه الواجب ، لا بيان ما يجب فقهه و معرفته ، ففيه أن الظاهر أن وجوب النفر مقدمة للتفقّه الواجب ، و عمدة المقصود التفقه و الانذار على طبقه و من المعلوم أن التفقه و الانذار واردان على الدين ، و الدين عبارة عن مجموع الأحكام .

فان قلت : مقتضى ما ذكرت أن يجب على النافرين تحصيل المعارف

و يجب على غيرهم التعلم منهم ، فصار الوجوب بالنسبة الى الجميع و هو المطلوب .

قلت : قد مرّ في باب حجية الخبر الواحد أنه لا إطلاق للانذار و الحذر عقيبه ، بل ربما يحتمل أن يكون الواجب الحذر اذا حصل العلم للمنذَر بالفتح مع امكان أن يقال : ان تفقّه جميع أحكام الدين ، و لو كان واجبا على النافرين بمقتضى اطلاق الآية ، و لكن لا يجب الانذار و التعليم عليهم بالنسبة الى جميعها ، بل اذا ميّز القسمين و أن الواجب المطلق منهما أي مقدار منها ، فبالنسبة الى هذا المقدار يجب عليه التعليم ، أما بالنسبة الى القسم الأول و ما ثبت عنده أنه من أفراد الواجب المشروط ، لا يجب عليه الانذار و التعليم حتى يجب الحذر و التعلم على الغير ، و التفكيك بين الناس من جهة وجوب المعرفة ، لا مانع من الالتزام به ، كما ربما يلتزم به في الفروع ، حيث ان معرفة المستحبات لا تجب على العامي و المقلّد ، مع أن تميزها عن الواجبات و معرفتها لازم على المجتهد و المفتي ، كما أن الانذار بالنسبة اليها غير لازم على المتفقه و المنذر ، فافهم .

أما ساير المطالب الراجعة الى هذا الباب من أحكام الكفر و الاسلام والايمان ، و ميزان تحققها ، فقد أتى به المصنف (قده) لا مزيد عليه ، و الانصاف أن المحل أهلٌ لذكرها ، فما تطويله (قده) لها بغير موجب كما قيل .

((قوله (قده) : الا أن يدّعى أن الظاهر ، اشتراط حجية ذلك الخبر بافادته للظن بالصدور ... الخ)) .

لا يخفى أنه لا وجه لاشتراط الظن بالصدور من نفس الخبر، لأن غاية ما تدلّ أدلة اعتبار الخبر، من الأخبار، والسيرة، والاجماع العملى، هو كون الخبر مظنون الصدور أو موثوق الصدور حجة، ومن المعلوم أن عمل الاصحاب وذهاب المشهور يوجب الظن بالصدور، بل الوثوق به، نعم لابدّ وأن يكون استنادهم الى ذلك الخبر معلوماً، والّا لا يكون كاشفاً الا على مطابقة مضمونه للحكم ظناً أو وثوقاً، وهذا لا يفيد، لأن مطلق الظن بالحكم أو الوثوق به ليس من الظنونات الخاصة، وما قام عليه دليل معتبر، ومن ذلك ظهر ما فى القول باطلاق الخبر، وأن مجرّد مطابقة عمل المشهور للخبر الضعيف يوجب جبره، كما ذهب اليه غير واحد، ومنهم المحقق الخراسانى (قده) حيث يصرح فى الكفاية ويقول: فلا يبعد جبر ضعف السند فى الخبر بالظن بصدوره أو بصحة مضمونه ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به.

ولا يخفى أن المقصود من الظن بصحة المضمون، ان كان الظن بصدور المضمون عن الامام (ع) فهو داخل فى الظن بالصدور، اذ لا نقتصر فى باب حجية الخبر بخصوص نقل الألفاظ، بل يشمل الحجية نقل المعنى والمضمون، وان كان المقصود، الظن بأن مضمونه هو حكم الله الواقعى ولو عن غير دلالة الخبر، فهو الذى قد عرفت أنه ليس من الظنون الخاصة، وما قام عليه دليل معتبر.

وبالجملة فالميزان كما اعترف به (قده) دخول الخبر الضعيف تحت موضوع دليل الاعتبار، والموضوع فى تلك الأدلة، ليس الا الخبر المظنون الصدور أو الموثوق كذلك، ومن المعلوم أن مطابقة فتوى

المشهور خارجاً مع الخبر بلا إحراز استنادهم فى الفتوى الى ذلك الخبر، لا يجعل ذلك الخبر مظنون الصدور فلا يدخل تحت موضوع دليل الاعتبار، وهو الخبر المظنون الصدور أو الموثوق الصدور، ومن هنا ظهر أن عمل المشهور لا يوجب جبر قصور دلالة الخبر لأنه لابد فى اعتبار دلالة الألفاظ كون الظن بالمراد من نفس اللفظ لا من الخارج ومجرد عمل الأصحاب لا يوجب الظن بمراد المتكلم من اللفظ.

نعم اذا كان العمل قرينة قطعية على كون اللفظ عندهم مقروناً بقرينة لو رأيناها لكان اللفظ لنا أيضاً دالا على المطلب وظاهراً فيه يكون حينئذ عمل الأصحاب جابراً لقصور الدلالة، لكن يعبّر عنه بانجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب، لانه غالبا فى صورة يكون اسناد المشهور بالخبر معلوماً، الا أن دلالته قاصرة.

ومنه ظهر أن انجبار قصور الدلالة بفهم الأصحاب لا يكون، ولا يكون فهم الأصحاب حجة الا فيما اذا كان كاشفاً عن وجود قرينة قطعية مع اللفظ.

وبعبارة أخرى: الموضوع فى الحجية فى باب الألفاظ هو الظهور، فاذا كان العمل كاشفاً عن تحقق الظهور فى المعنى بواسطة وجود القرينة يكون جابراً لقصور الدلالة والا فلا.

وأما وهن الخبر الصحيح باعراض المشهور، فانه من جهة خروج الخبر عن موضوع دليل الحجية فاذا كان الاعراض وعدم العمل كاشفاً ولو ظنا بأنه كان فى الخبر خلل أعرضوا عن العمل به لاجل ذلك الخلل كان موهنا لأنه يخرج بذلك عن الظن بالصدور أو الوثوق به

و اذا لم يكن كاشفا عن ذلك لا يصير موهنا ، و هكذا الكلام فى موهنيّة الإعراض وعدم العمل لدلالة الخبر ، فانه لو كان كاشفاً عن وجود قرينة على خلاف ما يكون اللفظ ظاهراً فيه يكون موهناً لدلالته و الّا يؤخذ به لتحقق موضوع الحجيّة و هو الظهور .

لكن و ليعلم أنه لا يلزم فى الأول أى الموهنيّة للسند أن يكون بنحو معتبر كاشفاً عن وجود الخلل فيه ، بل اذا كان الاعراض أوعدم العمل موجبا للظن بعدم الصدور ، فهذا يكفى لخروجه عن تحت دليل الاعتبار ، بل اذا صار موجباً لارتفاع الوثوق بصدوره يكون كافياً فى وهنه لخروجه عن تحت دليله .

نعم اذا قلنا بأن الحجة نفس خبر الثقة أو العدل ، و لو لم يفد الوثوق بالصدور ، فلا يكون موهناً الا فيما اذا كان بنحو معتبر كاشفاً عن وجود الخلل فيه و أدلة حجية الخبر ، كما قد عرفت فى السابق و ان كان عمدتها تدل على حجية خبر الثقة مثل الأخبار الواردة فى حجية خبر الثقة و السيرة القائمة على العمل به ، الا أن الظاهر أن لزوم العمل به من جهة افادته الوثوق ، نعم فى خصوص الوهن فى دلالة الخبر ، لابد و أن يكون الكشف عن الخلل بنحو المعتبر يعنى بالقطع أو ما هو بمنزلة القطع ، لأن الميزان الظهور ، فما لم يكن عدم العمل قرينة على اشتمال اللفظ لقرينة ، كانت مانعة عن تحقق الظهور الموجود لم يكن موهناً له ، ولابد أن يؤخذ بالظهور و يجرى أصالة عدم القرينة .

نعم لوقلنا بأنه يشترط فى حجية الظواهر ، عدم الظن بالخلاف فلا يلزم أن يكون الكاشف عن الخلل معتبراً ، بل اذا كان الاعراض موجباً

للظن ، بأن المراد على خلاف هذا الظاهر ، يسقط عن الحجية و يكون موهناً ، فافهم .

و لكن قد عرفت فى باب حجية الظواهر أن التحقيق خلاف ذلك و أنه لا يشترط فى حجيتها عدم الظن على خلافها و لا وجود الظن على وفاقها .

و مما ذكرنا من الفرق فى موهنيّة السند و الدلالة من لزوم الكاشف المعتبر فى الثانى وعدمه فى الأول ، يظهر امكان الخدشه فيما أفاده المحقق الخراسانى (قده) من لزوم الكاشف المعتبر بالنسبة الى كليهما قال (قده) فى الكفاية: وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالته مع ظهوره الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل فى سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لو لا تلك القرينة لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة و لا دليل اعتبار الظهور بما اذا لم يكن ظن بعدم صدوره أو ظن بعدم ارادة ظهور حيث انك قد عرفت أن اعتبار خبر الثقة لأجل افادته الوثوق ، لا لنفسه و إلّا يلزم أن يكون حجة ولو كان المشهور على خلافه و كان موهون الصدور مع أنه كما ترى .

نعم يمكن أن يقال بأن خبر الثقة حجة اذا لم يكن موهون الصدور وكذا خبر العادل فالمدار ، ليس على احراز الوثوق بالصدور وعدم احرازه و ان كان الوثوق بعدم صدوره مضراً ، و بناء على ذلك يحتاج الى معرفة الرجال و حالات الرواة و لا يكون علم الرجال للاستنباط بلا فائدة ، كما قيل ببيان أن الرواية اما أن تكون موثوق

الصدور من جهة عمل الأصحاب ، و إمّا لا يكون فان كان يكون حجة سواءكان صحيحاً أو موثوقاً أو منجبرا بعمل الأصحاب، و ان لم يكن موثوق الصدور فلا يكون حجة أيضاً مطلقاً .

و بالجملة امّا أن تكون الحجة خبر الثقة من جهة حصول الظن بالصدور اى فى صورة حصول الظن بصدوره ، و امّا أن يكون فى صورة حصول الوثوق بصدوره ، و إمّا أن يكون نفس خبر الثقة حجة من جهة وثاقة راويه كما هو مقتضى الجمود على الألفاظ الواردة فى دليل الاعتبار .

و لا يخفى أنه لو قلنا بالاول أو الثانى يلزم حصول الظن بالصدور أو الوثوق به، و لازم ذلك كون الخبر الضعيف الذى عمل المشهور به مع احراز استنادهم اليه حجة إن قلنا بأن الظن بالصدق و لو من غير نفس الخبر كافياً .

و أمّا اذا قلنا بالثالث فيكون خبر الثقة حجة و ان لم يلزمهما و لازم ذلك عدم موهنيّة اعراض المشهور و عدم العمل عليه منهم ، و لكن لا وجه حينئذ للتعدى الى الخبر الموثوق صدوره .

و العجب من بعض المعاصرين حيث يقول ان الثابت بسيرة العقلاء و بعض الآيات الشريفة و الروايات التى تقدم ذكرها حجية خبر الثقة الذى يحصل الوثوق النوعى بوثاقة الراوى بمعنى كونه محترزاً عن الكذب و مع ذلك بعد ذلك يقول بأنه لا بد فى حجية الخبر امّا من الوثوق النوعى بوثاقة الراوى أو الوثوق الشخصى بصدق الخبر و مطابقته للواقع ، فراجع .

هذا تمام الكلام فى الجبر و الوهن بظن غير معتبر بواسطة أصالة حرمة العمل بالظن .

و اما الكلام فيهما بظن قام الدليل على عدم اعتباره مثل القياس ، فقد أتى المصنّف (قده) فى المتن بما لامزيد عليه ، و لا يحتاج الى توضيح ، و كذا الحال بالنسبة الى الترجيح بأحدهما فلانطيل الكلام فيهما ، مع أنى قد أصبت فى هذه الأيام بفوت ولدى السيد أحمد (ره) و اضطرب بالى غفر الله له و جعله ذخرا لمعادى ، و ذخيرة ليوم حسابى ، مع ضيق المجال و كثرة الأشتغال فنتم الكلام بالنسبة الى مباحث الظن و سنلحقه ان شاء الله بمباحث الشكوك و الحمد لله أوّلاً و آخراً و ظاهراً و باطناً .

وقد تمّ تسويد هذا الجزء من الكتاب بيد الراجى عفو ربه الغافر

عبد الله بن السيد محمد طاهر الموسوى الشيرازى

عفى عنهما فى النجف الاشرف فى شهر

ذى القعدة الحرام ١٣٦٥ من

الهجرة النبويه على

هاجرها ألف

!لتحية

و السلام .

محتويـات الكتـاب

الموضوع	الصفحه
مقدمة الناشر	٥
حجية القطع	٩
أقسام القطع	٢٧
قيام الامارات مقام القطع	٣٥
حرمة التجرى	٤١
فى بيان كلام صاحب الفصول	٤٧
العلم الحاصل من مقدمات عقليه	٥١
قطع القطّـاع	٥٧
العلم الاجمالى	٥٩
الموافقة القطعيه	٦٧
حرمة المخالفة القطعية	٦٩
حجية الظن	٧٣
فى التعبد بالظن	٨٥
حجية قول اللغوى	٩٧
خبر الواحد	٩٩
الانسـداد	١٣٩
انجبار الخبر الضعيف بالظن غير المعتبر	٢٢٩

-5294-

VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
JULY - SEPT. 1996
We're Quality Bound

(NEC)
KBP370
.A57
S557
1979
(juz 1)