

Princeton University Library



32101 086396734

هذا

هو المجلد الرابع
من الحاشية على كفاية الاصول
في الامارات والاصول للمحقق المدقق
الشيخ محمد سلطان العلماء مد
ظله العالی علی رؤس
الانام

سنة ١٣٧١ هجرى قمرى

طبعت في المطبعة الموسوى رالك

Sultān al-‘Ulamā, Muḥammad

Hāshiyah ‘alā Kifāyat al-uṣūl

هذا

هو المجلد الرابع

من الحاشية على كفاية الاصول

في الامارات والاصول للمحقق المدقق

الشيخ محمد سلطان العلماء مد

ظله العالی على رؤس

الانام

سنه ۱۳۷۱ هجرى قمرى

طبعت في المطبعة الموسوى اراك

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين و صلى الله على محمد واله الطاهرين

وبعد فهذه حاشية قد علقتها على المجلد الثاني من كفاية الاصول في الادلة العقلية والشرعية لاستادنا العلامة آية الله الخراساني قدس (قوله او بمقلديه) اقول (ربما يقال باشتراك الاصول والامارات بين المجتهد والمقلد غاية الامر ان المجتهد لما كان متمكناً من تعيين مفاد الادلة و مجارى الاصول بما لها من الشروط دون غيره ينوب في ذلك عن المقلد انتهى) والتحقيق اختصاصها بالمجتهد ولاحظ للمقلد فيها كما هو ظاهر كلام الاستاد (بيانه) ان الشك العارض للمقلد في الحكم الشرعي اما مقيد بالشك المستمر الى ما بعد الفحص بدعوى كون ازوم الفحص ارتكازياً في الاذهان منزلاً منزلة القرينة المتصلة اللفظية فيكون المقيد بالبقاء موضوعاً للاصول العملية العقلية لا مجرد حدوث الشك و من البين ان البقاء عين الوجود الاول وليس كالعوارض المتأخرة عن الموضوع فمتى حدث الشك للمقلد و شك في بقائه الى ما بعد الفحص عن الامارة كى يكون مجرى للاصل او ارتفاعه بالفحص كى لا يكون مجرى الاصل كان هذا من باب الشبهة الموضوعية ولا يصح التمسك بالعمومات كقوله (٤) (لا تنقض اليقين بالشك) لهذا الفرد المشكوك في موضوعيته (واما تقييد الشك بما بعد الفحص في الاصول العقلية كاصاله البرائة والتخيير ظاهر اذ لا بيان لا ينطبق على مجرد الشك البدوى المنقضى بالفحص بالضرورة (واما ان يكون الشك بمجرد حدوثه موضوعاً للاصول اللفظية فلا شك ان الظهور فيها ليس حجة قبل الفحص و لا يحصل العلم بعدم الامارة للمجتهد غالباً كى يحرز ان ذلك الشك الطارى للمقلد هو الشك الباقي فيكون مشمولاً للعمومات و ربما يتمسك المجتهد على نفى الفحص الزائد بادلة نفى العسر والجرح فقصارى ما يحصل للمجتهد بعد الفحص والبحث و امعان النظر في مفاد الادلة هو الظن بالحكم الشرعي و هو حجة للمقلد ولم يقم

2271

509406

K528

942

v. 4

دليل شرعى على نياية المجتهد عن المقلد لا فى مقدار الفحص و لا فى تعيين مفاد
الادلة فاذن يكون المجتهد هو الذى ينتهى الى اصل من الاصول بعد اليأس عن الدليل
لا المقاد هذا كله فى الاصول (و اما فى الامارات المعتبرة من باب الظن الخاص
كنخير الواحد فلو فرض ان المقلد من ذوى العلم قد شرع على خبر في حكم من الاحكام
بحيث يصدق انه نهض عنده رواية عن النقات مسلسلة عن الامام ع كى يكون مشدولا
لحظاظ (صدق العادل) و كان عاجزاً عن الفحص اللازم فلامحالة يكون عهده على
المجتهد فالكلام فيه هو الكلام فى الاصول و او فرض ان له مكنة على الفحص و كان
عاجزاً عن الترجيح والتخيير رجع امره الى المجتهد فالذى يقوم عنده خير العادل
و يصدق عليه انه جائه خبران متعارضان و يكون مخاطباً بالاختار بالمرجحيات او
التخيير هو المجتهد لا المقلد نعم ربما يتفق لواحد انه يشك فى كونه مجتهداً او
مقلداً او لمقلدانه لم يدر تكليفه ولم يجد من ينقل فتوى مجتهد فلاجرم ان ضرورة
العقل داعية له الى العمل بالظن فيما اذا لم يمكن الاحتياط او الى البرائة والتخيير
العقلى عند الدوران بين المحذوران لكن هذا لا ينهض وجهها للتعميم فى عنوان
المكلف بعد اختصاص الاصول الاربعة الشرعية والامارات المعتبرة بالمجتهد التى
يبعث عنها فى الاصول (نقل وتعقيب) قد استشكل المحشى قد فى نهاية درايته .
بان المحذور عدم ارتباط حكم المقلد به فلا يتصور فى حقه تصديق عملى و جرى
عملى ولا نقض عملى و ابقاء عملى فمن يتعنون بعنوان الموضوع ليس له تصديق عملى
ليخاطب به ومن له تصديق عملى لا ينطبق عليه العنوان ليموجه اليه التكليف انتهى)
و يمكن الجواب بان الشك واليقين الحاصل للمقلد هو الموضوع للاصول الشرعية
ولا عبرة بما يحصل للمجتهد من الشك واليقين فيما اذا كان التكليف مختصاً بالمقلد
كالتكاليف المختصة بالنسوان مثلاً و رجوع المقلد الى المجتهد انما يكون فى
خصوص عدم قيام الامارة على خلاف الاصل والمقلد عاجز عن الاطلاع على ذلك
و ظن المجتهد او قطعه بالعدم طريق شرعى للمقلد على عدم الامارة واقعا و غب
ذا فالمتبع هو ما استقل به عقله من البرائة او الاحتياط على خلاف ما ادى اليه نظر

مجتهد حسب ما صرح به الاستاد في مبحث الاجتهاد و كذا اليقين السابق والشك اللاحق
 في حكم الاستصحاب هو الموضوع المحكم المماثل المجموع من قبل الشارع (والاشكال)
 بعدم اليقين للمقلد بحدوث الحكم في الشبهات الحكمية غالباً كي يشمل خطاب
 لانتقاص اليقين بالشك (مدفوع) بان حدوث الحكم بعلم او علمي المجتهد يكون
 طريقاً شرعياً للمقلد لحدوثه واقعا نظير ما اذا اخبر العادل بحدوثه سابقا فالشك
 ثابت للمقلد بالوجدان واليقين بالطريق الشرعي والمفروض ان اليقين في موضوع
 الاستصحاب طريق محض بالنسبة الى الواقع لا انه اخذ موضوعاً للمحكم المماثل
 كما ان ظن المجتهد اوقطعه طريق محض للمقلد لم يعتبر على نحو الموضوعية
 على ما هو التحقيق في حجية فتوى المجتهد للمقلد (ويمكن ان يقال ان لكل من
 التعميم الى المقلد او التخصيص وجه بناء على الطريقة لوضوح ان حكم المقلد
 متفرع على حصول الظن للمجتهد و يكون متأخراً عنه رتبة اذ الظن موضوع له و
 ان كان مأخوذاً على نحو الطريقة وح لو كان البحث عن الامارات والاصول بالنظر
 الى قيامها عند المجتهد وحصول الظنون النوعية او الشك واليقين له في مجاري
 الاصول كانت المباحث المحررة كاختصاص المجتهد ولو كان البحث بالنظر الى الشك
 واليقين الموضوع الاصول الاجرم ان البحث عنها يعم المقلد لظهور ان دائرة سعة الحكم
 وضيقه تدور مدار سعة الموضوع وضيقه والمفروض ان الموضوع هو الشك واليقين الحاصل
 لكل مكلف وان يقين المجتهد وظنه طريق محض لثبوت الموضوع وكذا قيام الامارات
 عند المجتهد طريق الثبوت حكمها للمقلد (نعم بناء على موضوعية ظن المجتهد
 لا شك ان البحث عنها مختص بالمجتهد وكيفما كان الامر في التخصيص والتعميم
 سهل لايهمنا النقض والابرار فيه انما المهم ما اشرنا اليه من طريقة فتوى المجتهد
 لحكم المقلد ويظهر الثمرة في مسألة البقاء على رأى المجتهد الميت نظراً الى
 جعل الحكم المماثل من ناحية الشارع على الشك الحاصل للمقلد في الاصول الشرعية
 بمعونة طريقة ظن المجتهد في احراز عدم الامارة وطريقة يقينه بحدوث الحكم
 في الشبهات الحكمية او لم يكن يقين للمقلد من اليقين ان الموضوع هو الشك

واليقين الشرعى باق للمقلد بعد موت المجتهد فاذن لامانع من استصحاب الحكم المماثل فى الاصول الشرعية والامر فى الامارات اوضح بعد البناء على كون فتوى المجتهد طريقا لثبوت خبر العادل عند المقلد فما كان ثابتا للمقلد بمعونة قيام الخبر من الحجية او وجوب التصديق قبل موت المجتهد كان باقيا بعده وهذه مسألة مهمة معركة للاراء وسينجلي وجه الحق فى محله انشاء الله (و هل للمجتهد ان يفتى على طبق الاصول العقلية او الشرعية ولو مع عدم الشك الفعلى للمقلد او على طبق مؤدى الامارات بان هذا الفعل حرام و ذاك حلال مع القول بمجرد جعل الحجية و هذه ايضا مسألة اخرى وستقف على تحقيقه فى مبحثه (قوله فاما ان يحصل له القطع به او لا) اقول المالك فى الحصر العقلى و هو الدوران بين النفى والاثبات انما يتم فيما اذا كان المنفى قسماً ينتهى اليه القسمة و ينقطع عليه سواء كان المثبت قسماً ينقطع القسمة عليه ام لا بل كان مقسماً يستأنف منه قسمة اخرى وهكذا فى الثالثة والرابعة الى ان ينتهى القسمة و ينقطع على المنفى فاذن ينحصر الاقسام فى المثبتات والمنفيات ويكون الحصر عقلياً لان المفروض كون المنفى قسماً ينقطع عليه والمثبت وان وقع مقسماً فى القسمة الثانية لكنها منحصرة بين النفى والاثبات ومن المعلوم انه لا واسطة بين النفى والاثبات وهذا بخلاف ما اذا لم ينقطع القسمة على المنفى و هكذا فانه ليس الحصر فيه عقلياً كان يقال الاشياء الموجودة فى البيت لا تدخل اما ان يكون كاساً ام لا والثانى اما ان يكون سراجاً ام لا والثالث اما ان يكون فراشاً ام لا وهكذا الى ان تنتهى القسمة الى كل ما هو موجود فى البيت ولا كك الامر فى القسمة المنحصرة بين المنفى والمثبت بحيث يكون المنفى قسماً ينتهى اليه القسمة لا مقسماً يستأنف منه القسمة ثانياً لوضوح ان الحصر عقلى بينهما و ان استأنف القسمة من المثبت فانها قسمة اخرى دائرة ايضا بين النفى والاثبات فهى ايضا حصر عقلى كما يقال فى المواد الثلاث (الماهية بالنسبة الى الوجود والعدم اما ثابت احدهما بالضرورة ام لا والثانى ممكن والاخر ضرورى الوجود ام لا والاخر واجب الوجود والثانى ممتنع الوجود اذا تمهد ذلك) فنقول التقسيم الى القطع والظن والشك حصر عقلى لانه اما هناك رجحان فى

واحد من طرفي النقيض ام لا والثاني هو الشك والاول امار جحان مانع عن النقيض
 ام والثاني هو الظن والاول هو القطع و من البين انه لا يتأتى الحصر العقلي
 الى المباحث المذكور بحيث تنطبق على هذه الثلاثة لما فيه عليه الاستاد من لزوم
 مخدور التداخل في الاحكام (بيانه ان البحث ليس مقصوداً على الظن الشخصي بل
 عنه و عن الظن النوعي المجامع مع الشك ولا جامع ذاتي بين الظن الشخصي و
 النوعي كي يجعل لها مبحثاً واحداً ببحث فيه عن احكامهما فلا بد من جعل كل
 واحد منهما في مبحث لكيلا يتداخل الاقسام في الاحكام فبدخول الظن النوعي
 فيها خرج الحصر عن كونه حصراً عقلياً الى الحصر الاستقرائي و تزايد الاقسام و
 بجعل المباحث ثلاثة تداخل الاقسام في الاحكام و مقصود الاستاد من العدول الى
 ما افاده في ذيل كلامه ليس الحصر الحقيقي بل المراد هو الحصر الاستقرائي صونا
 عن التداخل (واما وجه ما افاده في صدر كلامه من تشيئة الاقسام على نحو الحصر
 العقلي فانما يستبين من التعميم والتخصيص اما التعميم فلان القطع بالحكم يعم القطع
 بالحكم الواقعي والظاهري المجعول في مورد الامارات و الاصول و اما تخصيصه
 بالحكم الفعلي بمعنى كونه بحيث لو علم به لصار حتمياً منجزاً فلان القطع بالحكم
 الانشائي لا يجب اتباعه عقلاً فاقطع بالحكم الشرعي الفعلي قسم واحد وان كان
 البحث عن ثبوته في مورد الامارات والاصول بحثاً عن الصغرى ومع عدم القطع
 بالحكم الشرعي الفعلي يكون المرجع هو حكم العقل فان حصل ظن مع تمامية
 مقدمات دليل الانسداد فهو حجة وهذا لا يكون داخل في القطع وان كان حجة
 قطعاً لكنه تعليلي يمكن المنع عنه شرعاً بخلاف القطع بالحكم الشرعي فانه حجة
 بالذات وان لم يكن ظن كذلك فالمرجع هي الاصول العقلية وكلاهما قسم واحد
 والحصر عقلي اذا لم يكلف الملفت اما قساطع بالحكم الشرعي ام لا والثاني مورد
 حكم العقل ولكن انحصاره في الظن الانسدادي والاصول العملية حصر استقرائي و
 هنا اباحت كثيرة ولا ينبغي تضييع الوقت بالاطناب في هذا المقال مع ضيق المجال
 فان امامنا مباحث مهمة تشغلنا عن ذلك (قوله لا شبهة في وجوب العمل على وفق

القطع) اقول القطع صفة نفسانية من مقولة الكيف له ماهية و وجود و وجوده عين
 مرأنيته و كاشفيته عن المرئى و ضرورة عدم تحقق المرأة بالمرئى لامحيص من وجود
 المرئى بالفعل بحيث لا ينفك عن المرأة الفعلية و ايس ذالا الضرورة المحاصلة الحاضرة
 لدى القاطع و هى المحسوسه بالذات فى عالم الخيال او المعقولة بالذات فى عالم
 العقل و الامور الخارجة عن العالمين معلومة بالعرض و قد ينفك القطع عن المقطوع
 بالعرض و يقع الخطاء و لا كك الامر فى المعالوم بالذات فمادام القطع يكون موجوداً
 يكون المقطوع بالذات موجوداً ثم ان قضية مرأنية القطع للخارج كون نظر القاطع
 و احاطه متوجهاً الى الخارج و يكون المرئى بالذات مابه ينظر الى الخارج فالقطع
 مرأة محض و الصورة الحاصلة آلة به ينظر الى الخارج و العلم بالنتيجة و ان كان
 يحصل من العلم بالضررى و العلم بالكبرى واقعا و فى نفس الامر اذا الصورة المكسوبة
 التى هى النتيجة «معاولة» المنصورتين الكاسبتين حسيما هو قضية السخية اللازمة بين
 المعالوم و العلة لكن العلمين لمكان كونهما مرأتين للخارج كان الحد الاوسط و
 الاكبر بنفسهما واقعين فى القياس لا بوصف كونها معلومين و اللمية و الانية تدوران
 مدار عليا الاوسط للنتيجة و معلوليته اهما (اذا تمهد ذلك ظهر ان وجوب العمل
 على طبق القطع عقلا هو وجوب العمل على طبق المقطوع فعهما كان نتيجة القياس
 المر كوز فى ذهن القاطع هو حسن فعل او قبحة او الوجوب او الحرمة كان حكم
 العقل هو لزوم الاتيان بذلك الفعل فى الخارج بلا التفات الى القطع المتعلق به و
 متى كان نتيجة القياس المر كوز تنجز التكليف كان لازمه الحكم باستحقاق المدح
 و الثواب او الذم و العقاب بلا التفات الى القطع بل يكفى ان تنجز وصفا للتكليف
 الفعلى بما هو و هذا كله خاصية مرأنية القطع و لا ينخلع عن هذا الشأن الا اذا
 وقع الملاحظ بالاستقلال الى القطع فى النظرة الثانية و ح امكن جعله موضوعا لحكم
 من الاحكام و لا يمكن ذلك فى النظرة الاولى ضرورة ان وجود صفة القطع فى عالم
 النفس انما يتحصل بصيرورته مرأى لما هو فى خارج النفس كى ينعكس فيه صورة
 مطابقة للخارج المعلوم بالعرض و تكون مابه ينظر الى الخارج و المرأنية عين

وجود القطع و مع عدم التوجه الى الخارج لسم يتحصل هناك صورة حاصلة لدى النفس فلا يتحقق حقيقة المرئية التى عين وجود القطع و عند تحققها فكل حكم صدر من العقل فهو حكم للخارج المعلوم بالعرض لا للمعلوم بالذات و لا لصفة القطع كما هو قضية فناء المرأة فى المرئى مع انحفاظ الاثنية الواقعية بينهما فى نفس الامر و هذه خاصية المرئية و بها تمتاز عن اتحاد الماهية مع الوجود اذ هى فى مراتب الواقع باسرها كما هو شان الماهية الا بشرط اللاتعيين تبعين ما فى جميع مراتب الكون (قوله و صريح الوجدان به شاهد و حاكم) اقول قد تقدم قدامك ان القطع لدى القاطع فى النظرة الاولى مرأة محض و اللحاظ متوجه الى الخارج و يمتنع تسوجيه الحكم الى القطع فى تلك النظرة فضلا عن كونه وجدانياً فمركز حكم العقل انما هو القطع الملحوظ بالاستقلال اما ابتداء من ناحية العقل المستقل او من القاطع فى النظرة الثانية و مهماتوجه اليه اللحاظ بالاستقلال خرج عن كونه مرأة ويكون الحاضر عند الحاكم نفس ماهية القطع معرفة عن الوجود الحقيقى الذى كان عين المرئية و الماهية الحاضرة لديه وجود ذهنى للقطع الحقيقى و تكون تلك الماهية ما بها ينظر الى القطع الحقيقى كما هو الشأن فى سائر الصفات الوجدانية فانها كالموجودات الخارجية لها وجود حقيقى محمول عليها بالحمل الشايع وبه يبرز ما فى كون ذاتها من الآثار المرغوبة عنها ولها وجود ذهنى به يحصل ماهياتها فى عالم الذهن و هى محمولات عليها بالحمل الاولى ولا خبر هناك من الآثار المرتبة على الوجود الحقيقى الا ترى ان الشبع والروى يكرنان موجودين بوجودهما الحقيقى للشعبان والريان بخلاف تصورهما فى حالة الجوع والعطش فان ماهيتهما معرفة عن الوجود الحقيقى حاضرة فى عالم الذهن و الحاصل ان القطع حين كونه ملحوظا بالاستقلال ينخلع عنه المراتية التى هى عين وجوده الحقيقى ويبقى هناك نفس ماهيته التى هى بالحمل الاولى لكنه يكون ما به ينظر الى ذلك القطع الحقيقى الموجود بالحمل الشايع (اذا تمهد ذلك فنقول عند ارتسام ماهية القطع فى عالم العقل تحصل لديه الموضوع

فاذن يتسنى للعقل الحكم عليه (فتارة يجمعه موضوعا للمحسن و يحكم بان العمل على وفقه حسن اذ المفروض انكشاف الواقع على ما هو عليه لدى القاطع و مع وجود المصلحة المازمة فى المقطوع فلا محالة يكون العمل على طبق القطع حسنا فهذا معنى وجوب العمل على وفقه اذ شأن العقل النظرى الادراك و شأن العقل العملى البحث والالزام (واخرى) يجمعه العقل موضوعا لاستحقاق العقاب والثواب فيما اذا كان متعلق القطع بتنجز التكليف و يحكم العقل بان مخالفة القطع توجب استحقاق العقوبة والحكم باللزوم والاستحقاق وجدانى ضرورى لوضوح انكشاف الواقع على ما هو عليه بلا سترة ولا حجاب بخلاف الظنون الشخصية والنوعية فانها لمكان السترة فيها تمس الحاجة الى اقامة البرهان على حجيتها المنتج للمقطع بالحجية الذى هو حجة بالذات فسلالة حجية الامارات منتهية الى القطع والقطع حجة بذاته و لزوم الجرى على طبقه ضرورى غنى عن البرهان

(قوله لعدم جعل التأليف حقيقة بين الشئى و لوازمه) اقول قد عرفت ان المرآتية عين وجود القطع والوجود عارض للماهية لا كمعرض العارض المتأخر رتبة عن المعروض بل هو عروض فى ظرف التخيلية والتجريد ولا يتخلل الجعل التأليفى بين الماهية والوجود اذ هو ثبوتها لا ثبوت شئى لها فاذن لا يتخلل الجعل التأليفى بين ماهية القطع و مرآتيته اصلا و ليست المرآتية التى هى عين وجود القطع من اللوازم اذ هى متأخرة عن المازومات عروضاً اما فى الخارج كحرارة النار او فى الذهن كالكلية لمفهوم الانسان او فى مرتبة ماهية المازوم مع قطع النظر عن الوجودين كالزوجية للاربعة بل المراد من اللوازم هو الحجية للقطع و كونه منجزاً للواقع و اما عدم تخلل الجعل التكويني التأليفى بين الشئى و لازمه فلو ضوح ثبوته له بالضرورة الذاتية و الضرورة تدفع الحاجة الى العلة و الامكان مناط الحاجة فالجعل يتعلق الى نفس الشئى اولاً و بالذات ثم ينسب الى لازمه بالعرض بتبع جعل المازوم بسيطاً و قد اشبعنا الكلام فيه فى مبحث مقدمة الواجب فى تأسيس الاصل (و اما عدم تعلق الجعل التشريعى فلا بد لبيانته من تقديم مقدمة و هى انا قد اسمعناك

ان ما هو الحاضر لدى العقل المستقل او عند عقل القاطع فى النظرة الثانية هى ماهية القطع المعرة عن الوجود المرآتى والقطع بوجوده الحقيقى المرآتى هو الذى يكون موجوداً للقاطع فى النظرة الاولى و فانياً فى المرآتى الخارجى و متلوناً بلونه والحكم كله للمرآتى ولا حكم له مادام كونه مرآة لهو القطع المفهومى الحاضر لدى العقل (تارة يجعل ما به ينظر الى ذلك القطع الحقيقى فيصير القطع الحقيقى ما فيه ينظر فاذن يتسنى للعقل ان يحكم عليه بلزوم الاتباع وبكونه حجة منجزاً للمواقع وهذا القطع المنظور فيه تمام الموضوع لحكم العقل) واخرى يجعل ماهية القطع ما بها ينظر الى الخارج المكشوف بالقطع الحقيقى فتكون ما بها ينظر الى القطع الحقيقى من حيث هى مرآة للخارج كالمراآتتين المحسوستين المتقابلتين و انت تنظر فى احدهما و هى مقابلة للآخرى المنطبعة فيها صورة ذى الصورة فلك ان تنظر الى ذى الصورة فالمرآة المقابلة لوجهك مرآة للمرأة و لك ان تنظر الى المرأة المنطبعة فى مرآتك من حيث انها جسم صيقى ذو طول و عرض كذا فاذن يتحصل هناك قضيتان موضوع واحدة منهما نفس الواقع فيرجع ايجاب متابعة القطع شرعاً الى جعل حكم مماثل لنفس الموضوع الواقعى كما هو شان المراتية المحضة فيلزم اجتماع المثليين على تقدير الاصابة و اعتقاداً على تقدير الخطأ اذا المفروض انكشاف الواقع لدى القاطع و عدم احتمال الخطأ مضافاً الى انه يلزم كون البعث ثانياً لغوا اذ لو لم يمتنع البعث المقطوع فى نفس القاطع كان الثانى كالأول لديه والمفروض صدور الثانى من الأمر بداعى البعث لا بداعى التاكيد و الا لم يلزم محذور اجتماع المثليين لا فى الواقع و لا فى نظر القاطع و ليس هناك ملاك آخر واسم بطره عليه عنوان آخر كما هو المفروض فى محل البحث (واثن نوقش فى لزوم محذور اجتماع المثليين ففى الطلب الانشائى نظراً الى كونه من الامور الاعتبارية فلاشك فى لزومه فى مياديه من الحب والارادة و قد فرغنا عن تحقيق ذلك كله فى مبحث اجتماع الامر والنهى (و اما الكلام فى القضية الثانية اعنى وجوب اتباع القطع شرعاً فمن المعلوم انه ليس وجوباً نفسياً يستتبع استحقاق العقوبة على مخالفته

علاوة على تبعات الواقع اذا المقصود منه تسجيل الواقع و تشييته على المكلف فهذا وجوب شرعى طريقى كوجوب تصديق العادل و يكون الدائى على انشائه تنجيز الواقع و حيث ان طريقية القطع ذاتية له فحجيته وتنجيذه للواقع لازمة له لا تنفك منه بتاتا فلا يمكن تطرق الجعل اليها اصلا فانشاء وجوب الاتباع من ناحية المولى عبث الا ان يكون بداعى الارشاد الى حكم العقل (و ربما يقال كما فى الدرر بنزوم محذور التسلسل لان الامر بمتابعة هذا القطع لا يوجب التنجز بوجوده الواقعى بل لابد فيه من العلم و هذا العلم ايضا كالسابق يحتاج فى التنجز الى الامر و هكذا مضافا الى انه لو فرضنا امكان التسلسل لا يمكن تنجيز القطع لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجا الى الجعل انتهى) و فيه ما نهىنا عليه من ان الامر بمتابعته انما لتشبيت الواقع و تنجيذه وليس وجوبا نفسيا مماثلا للواقع كى يحتاج تنجيذه الى امر آخر مضافا الى انه لا معنى لمتابعه القطع الثانى المتعلق بالقطع الاول اذ ليس القطع السابق من سنخ عمل الجوارح كى يجب بوجوب متابعة القطع اللاحق والمفروض ان الموضوع هو القطع لا الواقع و قد مر آتيا ان محذور توجيه وجوب المتابعة الى الواقع بتوسيط القطع المرآتى هو اجتماع المثنيين اذ التكليف الثانى كالاول من سنخ واحد و ليس احدهما نفسيا والآخر طريقيا لاتحاد الموضوع حسب الفرض فلا يلزم التسلسل فى كلمتا المرحلتين اصلا نعم لو كان وجوب متابعة القطع وجوبا نفسيا كما ربما يترأى من عبارة الفصول فى مبحث التقليد لكان للزوم التسلسل وجه ولا يندفع محذور التسلسل بجعل القضية طبيعية اذ انما يجدى فيما اذا تحصل من مجرد ترتيب المحمول على الموضوع فرد لعنوان الموضوع لا فيما اذا توقف على امر آخر كتعلق القطع بوجوب المتابعة ثانيا كى يشمل الحكم (توضيحه) ان قول المتكلم كل خبرى صادق (لاشك انه يشمل كل ما كان من الاخبار موجودة قبل النطق بهذا الكلام انما الاشكال فى شموله لنفسه و هو لزوم محذور كون الحكم موضوعا لنفسه اذ ان الحكم متأخر طبعا عن موضوعه ولا ثبوت له فى مرتبة موضوعه فكيف يشمل قوله كل خبرى هذا الخبر المتحصل بثبوت الحكم

(واجيب عن الاشكال بان هذه قضية طبيعية فلا مانع من شمولها لنفسها اذا المفروض انه يتحصل من مجرد الحكم بالصدق في هذه القضية فرد آخر يصدق عليه مفهوم الخبر فيشماه الحكم بالصدق المترتب على نفس طبيعة الخبر الملحوظ من حيث هو خبر ولا حاجة الى لحاظ الافراد و لو اجمالاً كى يمتنع لحاظ المحمول في مرتبة لحاظ الموضوع و من البين ان هذا الجواب لا ينسحب فيما نحن فيه لوضوح انه بمجرد انشاء وجوب متابعة القطع لا يتحصل هناك وجوب آخر كى يشماه ذلك الانشاء بل لابد من تعاقب القطع بذاك الوجوب كى يتعاقب به وجوب المتابعة ثانياً فيكون تعدد الوجوب بتعدد القطع في الخارج فاذاً تكون القضية حقيقية لا طبيعية بمعنى انه كلما فرض حصول النطق في الخارج حصل هناك وجوب آخر و هكذا الى ما لا يتناهى ولا كك الامر في الطبيعية اذ لا يحصل منها الافرد واحد يزيد على الافراد المتناهية فلا يازم التسلسل وهذا التسلسل وان لم يكن باطلاً بمعونة برهان التطبيق و نحوه لان الانشاءات المتسلسلة من سنخ الاعتبارات الغير المتأصلة و ليست من سنخ الموجودات المترتبة في سلسلة العالم والمعلومات كى ينهض على بطلانها برهان التطبيق لكنه لا يخلوا عن المحذور الذى نبه عليه في الدرر من عدم امكان تنجز القطع لعدم الانتهاء الى ما لا يكون محتاجاً الى الجمل و من هنا توجه النظر فيما في نهاية الدراية (قال مضافاً الى انه لو فرضت القضية الطبيعية لعمت نفسها ايضاً من دون لزوم التسلسل انتهى) و فيه ما نبهنا عليه من كون القضية حقيقية و لازمها التسلسل حسبما اوضحنا سبيله (ايحاط) يمكن اعتبار الامر بالطاعة في قوله تعالى اطيعوا) على نحو القضية الطبيعية لكيلا يازم التسلسل نظراً الى انه يحدث بمجرد الامر بالطاعة فرد آخر من الامر بالطاعة بلا حاجة الى تحقق شئ آخر في الخارج لكى يازم تكثير الاوامر الى ما لا يتناهى فاذاً لا حجر في كون الامر بالطاعة امراً مولوياً نفسياً لكن الاشكال في كون الاوامر الشرعية من سنخ الطبيعية الصرفة من دون لحاظ الخارج لما حققنا في مبحث الامر بالطابع ان اللحاظ فيها متوجه الى الخارج فنكون بمنزلة القضايا الحقيقية فمهما كان الامر

بالاطاعة امرأ مولايًا نفسيًا لزم من تحقق فرد منه حدوث امر آخر وهكذا الى ان
 يتسلسل والمحدور فيه لزوم استحقاق عقوبات متعددة بمجرد ترك واحد من المأمور
 به (لا يقال ينقطع هذه الاوامر باتيان المكلف فعلاً واحداً وهو ما امر به اولاً او
 انقضاء زمانه و عدم الاتيان به في وقته فتكون لتلك الاوامر اطاعة واحدة تستتبع
 عقوبات منكرة (لأننا نقول قضية كونها اوامر نفسية عدم التداخل فيما يستتبعها من
 التبعات و ان كان يحصل موافقتها باتيان المأمور به بالامر الاول و كذا مخالفتها
 بتركه و نظير ذلك ما لو نذر ان يصلي الصلوة الواجبة في المسجد مثلاً فإنه مع الاتيان
 بها فيه يحصل امتثالاً و بترك الصلوة يستحق عقوبتين و باتيانها في غير المسجد يستحق
 عقوبة واحدة فلو تعلق نذر آخر بالمنذور بان يقول نذرت ان اصلي تلك الصلوة
 المنذورة بالجماعة فلا شك انه يتعدد الوجوبات المستتبعة لتعدد المثوبات والعقوبات
 مع وضوح تحقق امتثال الجميع باتيان الصلوة الواجبة في المسجد جماعة و مما
 نذكرناظهر النظر في ما في الدرر (قال في مقام الجواب عن التسلسل ما هذا لفظه
) اما الاول فإنه لا يوجد من الأمر الا انشاء امر واحد متعلق بطبيعة الاطاعة والقضية
 الطبيعية تشمل الافراد المحققة بها فلا بأس بانحلل الامر المتعلق بالطبيعة الواحدة
 الى اوامر غير متناهية لانتهائها الى ايجاد واحد مضافاً الى انقطاع هذه الاوامر باتيان
 المكلف فعلاً واحداً و هو ما امر به اولاً لو انقضاء زمان ذلك الفعل انتهى) و فيه
 خلط بين القضية الطبيعية والحقيقية وقد عرفت الفرق بينهما ونبهنا على ان الانتهاء
 الى ايجاد واحد هو الاساس في لزوم التسلسل في الانشاءات لوضوح امتناع التسلسل
 في المتشاءات الخارجية المتعددة بتعدد الانشاءات في الخارج على نحو القضية
 الخارجية ضرورة انقطاعها بانقطاع تلك الانشاءات على تقدير تعددها وتعلق الانشاء
 بكل واحد منها بحياها وانما يتصور التسلسل فيها على نحو الحقيقية بان ينحل
 انشاء واحد الى انشاءات غير متناهية حسبما اوضحنا سبيله وسيمر عليك انشاء الله
 ببيان المراد من القضية الطبيعية في مبحث حجية الخبر الواحد عند تعرض الاستاد
 لذلك (قوله مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً عظيماً وحقيقة في صورة الإصابة

اقول قد تقدم قدامك ان المرکز للمحكم المولى المتعلق بالقطع تارة يكون هو الواقع
بمعونة مرآتية القطع له و اخرى نفس القطع (اما امتناع صدور المنع المولى
بالنسبة الى الواقع فازوم التضاد فى صورة الاصابة اذا المراد من المنع ليس بمجرد
رفع الحكم الواقعى كى يقال انه يلزم الخلف لا محذور التضاد بل المراد جعل ما
ينافى الحكم الواقعى و هو الترخيص فى فعل الحرام وفى ترك الواجب ومن المعلوم
ان الترخيص ضد الحكم الواقعى فيلزم التضاد فى صورة الاصابة واقعا و فى صورة
الخطأ اعتقادا اذا لقاطع يرى الواقع فلا يصدق ضده فيمتنع ترتب الاثر عليه لدى
القاطع (واما امتناع صدور المنع المولى بالنسبة الى حكم العقل بازوم متابعة
القطع فلرجوعه الى نفى اللازم اعنى الحجية عن الملزوم لوضوح ان حكم العقل
يلزوم الاتباع ناش عن كون القطع حجة بذاته ومن البين ان اللازم لا يرتفع بمجرد
انشاء النفى الشرعى فاذا كان النفى التشريعى مضادا مع اللزوم العقلى واقعا
اذ لا يتصور الخطأ فى حكم العقل باللزوم لمكان كون القطع تمام الموضوع لهذا
الحكم (قوله وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة) اقول قد يكون المصلحة
فى الفعل ملزمة ولكن الوجوب انشائي نظرا الى عدم استعداد المكلفين لتوجيه
الخطاب الفعلى اليهم وربما يقتضى مصلحة التسهيل عدم البحث فى برهنة من الزمان
و ليس هناك مفسدة فى الفعل اصلا كى يقع الكسرو الانكسار فى مقام الجعل فح
لا غرو فى التفكيك بين المثوبة والعقوبة وان موافقته توجب استحقاق المثوبة لا العقوبة
(وهم ودفع) ربما يتوهم قياس النهى عن اتباع القطع على النهى فى صورة الانسداد
مع ان الظن مطم و لو عن القياس فى هذه الصورة يجب اتباعه لولا النهى (واجاب
عنه الاستاد بان النهى عنه لا يكون احكاما ظاهريا لا ينافى الحكم الواقعى لو
خالفه و التفاوت انحفاظ مرتبتى الواقع والظاهر مع الظن لبقاء السترة بخلاف
القطع لانكشاف الواقع تمام الانكشاف انتهى ملاحظا) (واورد عليه فى الدرر بان
العمدة ملاحظة المقطوع والمظنون فان تعلق كل من القطع والظن بالحكم الفعلى
فلا يعقل المنع اما فى حال القطع فواضح و اما فى حال الظن فلان المنع عن العمل

بالظن يوجب القطع بعدم فعالية الحكم الواقعى او كان على خلاف الحكم الظاهرى
وهذا ينافى الظن بالحكم الفعلى انتهى مائضاً) والجواب عن الايراد بان الفعلية
تنقسم الى تعليلية وتنجزية والمراد من الاولى ان انشاء الحكم انما يكون بمرتبة
او تعاق العلم به صارت حتمية منجزة فتصير الارادة الانشائية فعالية بمجرد تعاق
العلم بها بخلاف الظن بها لكون حجته مجمولة فمهما قامت عليها امارة معتبرة
شرعا او عقلا كانت كاشفة عن الارادة والكرامة الفعليتين فى موردها كشفا انما
بمعونة جعل الحجية لها ومع ورود المنع عن العمل بها لم تكن كاشفة عن ذلك و
ان كانت هناك ارادة شأنية او كراهة كك وهذا بخلاف القطع المتعلق بها فانه
كاشف بنفسه عن الارادة والكرامة الفعليتين فى مورد لان المفروض ان القطع
الذى هو كشف تام هو المتمم لتلك المرتبة الموجب لصيرورتها حتمية لا اعم من
الظن فاذن يمتنع ورود المنع عن العمل بالقطع فظهر مما ذكرنا الفرق بين القطع
والظن المعتقدين بالحكم الفعلى التعليقى فلا اشكال وسيأتى له مزيد ايضاح انشاء الله
عند تعرض الاستاد فى الامر الرابع (مسلك بديع) قد سلك المحشى قده فى نهاية دراية
مسلكا بديعاً و فرع عليه فروعا هنا و فى مبحث التجرى والاساس الذى بنى عليه
بنيان تلك الفروع ان حكم العقل بالحسن والقبح ليس داخلاً فى القضايا
الضرورية البرهانية بل هو داخل فى القضايا المشهورة و سننبه انشاء الله على
فساد الاساس فى مبحث التجرى و مع هدمه تنهدم الفروع (قوله فهل يوجب
استحقاقها فى صورة عدم الاصابة على التجرى) اقول فى هذا المبحث ابحت
من جهات شتى و هى هذه هل القبح فى التجرى قبح فاعلى مترتب على مجرد سوء
السيرة و خبث الطينة و من المعلوم ان الذات المتصفة به لا يستحق بهذالك
مؤاخظة و عقوبة و ان استحق الذم كذم الخزرة على كدورتها و مدح اللؤلؤ
على صفائه و على هذا القول فهل يمكن تعاق الحرمة الشرعية على الفعل و على امكانه
فهل مر كرها نفس الفعل او الفعل المقطوع او الفعل المتجربى بدو على فرض وقوعها
فهل على نحو الايجاب الجزئى امكان وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة و

المفسدة هذه جهات البحث على القول بالقبح الفاعلي المستتبع للمؤاخنة و على القول بالقبح الفاعلي المستتبع للمؤاخنة و العقوبة فهل مر كزه مجرد العزم على المعصية او الفعل الخارجى او كلاهما بمعنى حدوث التجري بالعزم وبقائه الى صدور الفعل الخارجى فيكون القبح العقلي منطبقاً على كليهما وهل الفعل الخارجى مر كز للحرمة او العقيد بالقطع او الفعل المتجرى به على القول بالحرمة الشرعية وهل تثبت الحرمة الشرعية بالملازمة و على تقدير الحرمة الشرعية هل تنقلب الى حكم آخر بوقوع الكسر و الانكسار بين المصالح و المناسد الواقعيين هذه جهات البحث على القول بالقبح الفاعلي ولا يذهب عليك انه على القول بالقبح الفاعلي انه لا يقتضى التجري القبح العملى ولا مفسدة فى نفس الفعل فلا جرم ان الحرمة انما تستند الى امر خارجى متحد او ملازم له يكون مقتضيا لطر و المفسدة الملازمة على الفعل المتجرى به و فتقييد الفعل بالقطع او بالتجري لا لمكان دخل القيد فى ايجاب المفسدة بل لغرض آخر من الحفاظ رتبة الحكمين كما سيأتى بيانه من ذى قبل (اذا تمهد ذلك فنقول التحقيق امتناع الحرمة الشرعية على القول بالقبح الفاعلي سواء كان مر كزها نفس الفعل او العقيد بواحد من القيدين (اما الاول فللزوم اجتماع المثلين فى نظر القاطع و اجتماع الضدين واقعاً اذا الواقع لا يخلو عن حكم من الاحكام و المفروض مخالفة القطع للواقع كما هو المراد من التجري و عدم تقييد الفعل بالقطع او التجري لكى يجدى فى اختلاف رتبة الحكم الواقعى مع الحكم المترتب على المقطوع او المتجرى به نظراً الى ان القطع المخالف للواقع جهل به وهو كالكشك فى تأخر الرتبة و عنوان التجري فى طول الواقع فاذن لا محذور فى حكم آخر يكون مترتباً على واحد من العنوانين و سيأتى له مزيد ايضاح ان شاء الله

(و اما الثانى وهو كون المقطوع مر كزاً للحرمة لانفس الفعل فلا امتناع حصول العلم للمكاف بتملك الحرمة و عدم امكان بلوغها الى مرتبة التنجز كى يحكم العقل بلزوم الامتناع و يلزم من حصول العلم خروج القاطع عن كونه قاطعاً بحرمة الفعل بعنوانه و لازم ما انتفاء الموضوع للحكم الثانوى المترتب على المقطوع (بيان الملازمة انه

لا شك ان عنوان المقطوع في طول الواقع بمعنى ان الواقع المفروغ عن كونه
 ذا حكم يصير متعلقا للمقطع لدى القاطع و ان لم يصادف الواقع و يكون متعلق
 قطعه هو الواقع لا المقطوع و ح يتوقف تصديق القاطع الحرمة المرتبة على الفعل المقطوع
 على تصور الموضوع لوضوح ان التصديق بالحكم فرع تصور الموضوع فلو فرض تصور
 الموضوع و حصل التصديق لبتلك الحرمة المتعلقة بالمقطوع لزم انتفاء قطعة بالحرمة
 الواقعية فاذن ينتفى الموضوع لتلك الحرمة لان المفروض ان القطع بالواقع كان موضوعا
 لتلك الحرمة و بانتفاء القطع به ينتفى الحكم هذا بيان الملازمة (و اما بطلان
 التالي فلملزوم عدم حصول غرض الأمر او انتفاء الموضوع اذ مع عدم علم التكليف
 بتلك الحرمة لا قبيل الى مرتبة التنجز فلا يحصل الانزجار للمكلف الذي هو
 الغرض من النهي المولوى و مع فرض علمه بها ينتفى الحكم بانتفاء الموضوع و
 هذا المحذور انما يخضع بما اذا اخذ القطع بالحكم موضوعاً لا القطع بالموضوع
 و سيأتى توضيحه في ذيل المبحث (ولا يذهب عليك انه لا يلزم في هذه الصورة
 اجتماع الضدين اذا المفروض ثبوت الجهل بالواقع مع عدم مصادفة القطع للواقع
 كما في الاصول الشرعية و تغاير الرتبة كاف في ارتفاع محذور التضاد حسب ما يأتى
 حيانه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي (ثم على تقدير امكان جعل الحرمة
 على المقطوع فهل يقع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة في مقام الجعل
 كى يكون الحكم على طبق القالب منهما و لازمه كون الحكم واحداً واقعاً و
 ربما لا يبقى ملاك للحرمة المتعلقة بالمقطوع بقاءً فاذن يكون ثبوت الحرمة على
 المقطوع على فرض امكانها على نحو الموجبة الجزئية (الجواب) نعم يمكن ذلك
 نظراً الى ان التجري المنطبق على المقطوع لا اقتضاء و هناك مقتضى آخر للحرمة
 وربما لا يقاوم المقتضى لحكم آخر في نظر الحاكم (واما الثالث و هو كون متعلق
 الحرمة هو الفعل المتجرى به فللزوم امتناع العلم بالتكليف كما مر بيانه فيما اذا
 اريد من التجري الطغيان بالمعنى الخاص المنطبق على المقطوع الغير المصادف
 للواقع و ان اريد به مطلق الطغيان الجامع بين التجري والعصيان فلا يلزم المحذور

المذكور اذ هو منتزع من ظهور سوء السريرة و لو بالعزم على المعصية ولا ينتزع من فعل الحرام او ترك الواجب كى يكون فى طول الواقع حسبما يأتى بيانه و لكنه مبنى على امكان التفات المكلف الى الجامع وسيأتى التكلم فيه عند تعرض الاستاد (و هل يلزم محذور التضاد فى هذه الصورة (قلنا) نعم لوضوح شمول الاطلاق للمحاشى لهذا العنوان الجامع (تلخيص) و قد تلخص مما ذكرنا انه لا يخلو اما ان يؤخذ قيد فى الموضوع لا ينطبق الا على حالة الغفلة عن الواقع بحيث يكون السترة باقية فلازمه عدم لزوم محذور التضاد الا انه لا يخلو عن محذور امتناع العلم بالتكليف الثانوى وان يؤخذ قيد فيه لا يكون مانعاً عن سريان المحاشى ولا يكون السترة باقية فلازمه اجتماع الضدين فنستنتج من ذلك كله لزوم صرف الظواهر الدالة على حرمة الفعل المتجرى به عن ظاهرها على تقدير ظهورها فيها اللهم الا ان يقال يحتمل ان يكون فى الواقع عنوان يكون فى طول الواقع بحيث يمتنع سريان المحاشى اليه فى مقام جعل الحكم الواقعى مع فرضى امكان التفات القاطع اليه كما فى الشك والظن مثلاً و هذا شق ثالث و مع احتماله يصح التمسك بتلك الظواهر على تقدير ظهورها فى حرمة الفعل المتجرى به نظراً الى عدم اشتراط احرار القابلية لشمول العمومات والاطلاقات حسبما حقق فى محله هذا كله على القول بالقبح القاعلى (واما التكلم فى الابحاث على القول بالقبح الفعلى ففى طى شرح كلمات الاستاد (قوله الحق انه يوجب شهادة الوجدان) اقول الاستناد الى الوجدان مبنى على كون الحسن والقبح داخليين فى الوجدانيات التى هى قسم من اقسام البرهان الستة و ربما يترأى من عبارة المحشى فى نهاية درايته انكار ذلك واستند الى ما فى كتب الحكمة والميزان حيث انهم اخرجوا الحسن والقبح من الاقسام الستة وادخلوها فى المشهورات (قال فى شرح المطالع المشهورات وهى قضايا يحكم العقل بها بواسطة عموم اعتراف الناس بها اما لمصلحة عامة كقولنا العدل حسن والظلم قبيح او بسبب رقة كقولنا مساواة الفقراء محمودة او حمية كقولنا كشف العورة مذمومة او بسبب عادات وشرائع و آداب كقولنا شكر المنعم واجب و ربما تشبه بالاويات والفرق بينهما انه لو قدر انه

خاق احد دفعة من غير مشاهدة احد و مما رسة عمل ثم عرض عليه هذه القضايا
توقف فيها بخلاف الاوليات فانه لا يتوقف فيها والمشهورات قد تكون حقة وقد تكون
باطلة والاوليات لا تكون الاحقة انتهى كلامه) والحق ان الحكم بالحسن والقبح
من الضروريات والسند هو الوجدان وناهيك فى ذلك استناد القائلين بالحسن والقبح
الى الضرورة (قالوا ان حسن الاحسان والعدل والصدق وقبح الاسائة والظلم
والكذب حاصل بالضرورة) واجاب العلامة الطوسى فى التجريد عن شبهة التفاوت
بين القبيلتين بتفاوت التصور حيث اعترض الاشاعرة بانه لو كان العلم بحسن
الاحسان وقبح العدوان ضروريا لما وقع التفاوت بينه وبين العلم بان الواحد
نصف الاثنين لكن التالى باطل بالوجدان) و توضيح الجواب ان الحكم
بالضرورة ربما يختلف على بعض الناس لعدم تصور اطراف القضية فان من
تولد من الامهات الوحشية و كان نية فسى البربرية ربما يكون عقله قاصراً
عن تصور ماهية الاحسان والعدوان و لا جل ذلك لا يدرك حسن الاول وقبح
الثانى بخلاف الانسان المتمكن فانه لمكان كمال عقله لا يتوقف فسى الحكم
بها فيهما وهذا هو الفارق بين القبيلتين ثم لو كان التفاوت بمجرد خروجهما
عن الاوليات ودخولهما فى المشهورات الحقة مع تسليم كونهما من المستقات
العقلية لكان الامر سهلاً ولكن الخطب فى ذلك حيث ان الاشاعرة المنكرين للحسن
والقبح تشبثوا بنيل كونهما من المشهورات وها هى عبارة التفاتانى فسى
شرح المقاصد (قال تمسكو فى كون الحسن والقبح عقليين ووجه الاول ان
مثل حسن العدل والاحسان وقبح مثل الكفر والعدوان مما اتفق عليه العقلاء
حتى الذين لا يتدينون بدين كالبراهمية والدهرية وغيرهم بل ربما يبالغ
فيه غير المليين حتى يستقبحون ذبح الحيوانات مع اختلاف اغراضهم وعاداتهم
و رسومهم ومواضعاتهم فلولا انه ذاتى للفعل يعلم بالعقل لما كان كذلك (والجواب
منع الاتفاق على الحسن والقبح بمعنى المتنازع فيه و هو كونه متعلق المدح و
والنم عند الله تعالى و استحقاق الثواب والعقاب فى حكمه بل بمعنى ملائمة

غرض العامة و طباعهم و عدمها و متعلق المدح و الذم فى مجارى العقول والمعادات
ولا نزاع فى ذلك انتهى كلامه، وهذا الجواب كما ترى مبنى على كونها من المشهورات
و فى كلماته الآتية ايضاً شهادة على ذلك و كذا فى كلمات صاحب المواقف
و غيرهما من هؤلاء الجماعة فراجع (فالقول بدخولها فى المشهورات هدم لاساس
التحسين والتقييح العقلين) قوله بمجرد سوء سريرية او حسنها (اقول اختلاف
الناس فى حسن السريرة و سوءها يعود الى اختلاف الطينة كما نطق به الاخبار
المستفيضة لو لم تكن متواترة و ليست الطينة جابرة على الطاعة او المعصية وانما
هى على نحو الاعداد لا على نحو العلية والايجاب فان المخلوق من طينة المعلنين
يصدر عنه الافعال الجميلة باختياره كما ان المخلوق من طينة السجين يصدر عنه
الافعال القبيحة باختياره و المخلوق من الطينتين يأتى بما يلائمهما بالاختيار و
المتخلق بسوء السريرة لا يستمتع عقاباً ولا بعداً عن حضرته تعالى ما لم يصدر عنه
سيئة فانه مع ما عليه من سوء السريرة متمكن من فعل الطاعة بمعونة المجاهدات
الشرعية و يترقى فى الدرجات العالية ازيد من المتخلق بالطينة الحسنة كما هو
مفاد (قوله : افضل الاعمال احمضها) وانما يستحق العقوبة على تقصيره بالاختيار و
اما اثبات حقيقة الاختيار فقد فرغنا فى مبحث الطلب و الارادة (قوله ضرورة ان
القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات) اقول لاريب ان الافعال
بوجوداتها الحقيقية هى التى تختلف بحسب الآثار خيراً و شراً و تتفاوت بحسب
المنافع والمضار والمصالح والمفاسد كما و كيفاً الا ترى ان الضرب والا بلام يوجب
الوجع فى البدن و يورث الحزن والفم فى النفس وان الاعطاء والاهداء يورث الفرح
والسرور الرافع للسقام والهم و من البين ان القطع مرأة بوجوده الحقيقى لتلك
الافعال بما فيها من المزايا والخواص و حقيقة المرئية ليست الا مجرد انكشاف
المرئى بما فى كمونه من الآثار و تكون صفة الكاشفية فى طول المكشوف ولازمها
عدم تغير المكشوف عما هو عليه من الحسن والقبح بمجرد تعلق القطع بهما والالزم
انقلاب المرأة الى مرتبة المرئى و سيرورة المرأة مرئياً والقطع مقطوعاً ههنا مثلاً

او فرض تغير الماء المشروب الفاقد للجهة المقبحة عما هو عليه الى القبيح بمجرد انطباق المقطوع عليه لزم انقلاب القطع الذى هو مرأة محض و كاشف بحت عن حقيقة الى رتبة المكشوف

(لا يقال قديؤخذ القطع تعلم الموضوع او جزئه كما لو فرضنا ان المقطوع البولية نجس فاذن يمكن ان يكون القطع دخيلا فى الجهة المقبحة التى هى ملاك وجوب الاجتناب) لاناقول انما الكلام فى القطع الطريقى المحض ضرورة انه فيما اذا كان تمام الموضوع امتنع الخطاء فلا معنى للمتجرى فيه و فيما هو جزء الموضوع و وقع الخطاء فى الجزء الآخر لم يكن جزء الموضوع لان المفروض انه لم يصادف الواقع و لم يتعلق به لكى يكون جزء للموضوع اذ الجزء هو القطع المتعلق بالواقع و مع عدم كونه جزء لم يكن دخيلا فى ترنب الاثر الشرعى فاذن لا يوجب تغيير الواقع عما هو عليه فهو كالقطع الطريقى المحض الذى لم يؤخذ جزء للموضوع و مما ذكرنا ظهر ان القطع لا يصير ملاكاً للمحبوبية والميغوضية ضرورة انهما تدوران مدار الجهات المحسنة والمقبحة الكامنة فى الافعال الخارجية و قد عرفت عدم تغيرها بمجرد تعلق القطع بها (قوله لا يكون اختيارياً) اقول وجه عدم كون المقطوع بما هو مقطوع غير اختيارى ظاهر لعدم كونه مسبوقاً بمبادئ الاختيار من التصور فضلا عن التصديق والجزم لكن الالتفات اليه ممكن الا انه لا يصدق المكلف بكون هذا العنوان حراما فاذن يمتنع وصول هذا الحكم الى مرتبة التنجز فيما اذا اخذ القطع بالحرمة موضوعا لها حسبما مر بيانه سابقاً (ثم ان الاستاد زاد فى تعليقه على الفرائد بما هذا الفظه بل لا يكون اختياريا اصلا اذا كان التجري او الانقياد بمخالفة القطع بمصداق للموجب او الحرام او موافقته انتهى) واورد عليه المحشى فى نهاية در ايته (قال ان الحركة لا تخلو عن كونها اما بقسر القاسر او بالطبع او بالارادة وشرب هذا المايح الشخصى المشار اليه بالاشارة الحسية ليس معاولا لقسر القاسر و لا بالطبع قطعا بل معلول للارادة غاية الامر ان تعلق الارادة

الشخصية بهذا المايح الحسى بواسطة اعتقاد انه الخمر و تخلفه لا يوجب كون هذا الشرب الشخصى بلا ارادة انتهى) وفيه (ان الحركات الناشئة من العضلات هى التى تكون اختيارية سواء كانت منشاء لتحقيق شرب الخمر او شرب الماء و كونها اختيارية لا يلزم كون شرب الماء اختياريا لوضوح ان الحركة سنج من الوجود ليست داخلية تحت مقولة من المقولات بخلاف شرب الماء الحاصل منها (والحاصل انه مهما كانت الافعال الناشئة من حركات العضلات مسبقة بمبادئها من التصور والتصديق بما هى عليه من العنوان الخاص كانت متصفة بالاختيار و من البين ان شرب الماء بهذا العنوان الخاص لم يكن مسبوقا بمبادئ الاختيار فلم يقع بالاختيار و شرب الخمر المسبوق بالمبادئ لم يقع فى الخارج فما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع و متعلق الارادة شرب كلى يمتنع الاشارة الحسية اليه و ان كان مضافا الى الصورة الشخصية (وقال فى ذلك كلامه و بالجملة الشوق الكلى الى شرب الخمر يتخصص بشرب هذا المايح الخاص بواسطة اعتقاد انه الخمر والخطأ فى التطبيق لا يخرج هذا الشرب عن كونه اراديا انتهى) و فيه انه يمتنع تحقيق شرب الخمر المتخصصة بالخصوصيات من الرائحة واللون والطعم بوجود شرب الماء المبائن لها ماهية ووجوداً و بالعكس و كون احدا العنوانين اختياريا لا يوجب كون الآخر اختياريا (و اما حديث الخطأ فى التطبيق فانما ينسحب فيما اذا تعلق القصد اصالة بالعام و اعتقد انطباقه على خاص خطأ فنتطبيقه على هذا الخاص خطأ لا يوجب عدم وقوع العام اختياريا ضرورة كونه وجوداً للعام لا مبائن له فهذا هو الخطأ فى التطبيق و من البين ان العام هنا ليس متعلقا للقصد تبعا فضلا عن الاصاله و سينجلي و جهة من ذى قبل انشالله (و دعوى ان كل عنوان يكون ملتقنا اليه حال ايجاده و كان بحيث يقدر على تركه يصير اختياريا وان لم يكن موداً للمغرض الاصلى مثلا لو شرب الخمر مع العلم بكونه خمرأ لا لانه خمر بل لانه مايح بارد يصح ان يعاقب عليه لانه شرب الخمر اختيارياً و ان لم يكن كونه حمراً داعيا و محرراً له على الشرب لانه يكفى فى كون شرب الخمر اختياريا صلاحية كون الخمرية

رادعا له و كونه قادراً على تركه و نظير هذا محقق فيما نحن فيه بالنسبة الى الجامع فان من شرب مايعا باعقادانه خمر يعلم بان هذا مصداق لشرب المايح و يقدر على تركه فكيف يحكم بعدم كون شرب المايح اختياريا له (ممنوعة) ضرورة ان الجامع طبيعة مهمة موجودة بعين وجود الخاص كما هو شأن الكلبي الطبيعي بالنسبة الى وجود الفرد و يكون مقصوداً بعين تعلق القصد بالخاص و ليس هناك ارادتان واحدة متعلقة بالخاص و اخرى متعلقة بالجامع وهذا بخلاف ما اذا تعلقت الارادة بالاصالة الى الجامع فانه ينشأ منها ارادة اخرى بالخاص كي يتخصص الجامع في مرحلة اليجاد بالحصصة الخاصة و ناهيك في ذلك قول العلامة الطوسي قده في التجريد (قال والحركة الاختيارية الى مكان تتبع ارادة بحسبها و جزئيات تلك الحركة تتبع تخيلات و ارادات جزئية انتهى) مراده انه ينبعث من الارادة الكلية المنبعثة من تصور المسافة الممتدة ارادات جزئية متعلقة بكل واحد من اجزاء المسافة اذ تحقق الكلبي بها يستدعي ارادات جزئية و لا تكفي تلك الارادة الكلية اذ الكلبي مالم يتشخص لم يوجد و لا كذلك الامر في الارادة المتعلقة بالجزئي فانه ليس هناك الا ارادة واحدة متعلقة به وان صح نسبتها الى الكلبي الموجود فيه نظراً الى كونه لا بشرط المتحد مع الحصاص و الجزئيات و ليس في مجرد الالتفات و القدرة المتساوية النسبة كفاية في اختيارية الفعل بل لابد من تأثير الارادة فيه و المفروض ان الارادة صارت مؤثرة في صدور الخاص خاصة فظهر من ذلك كله انه لا يصير العام المتحقق في ضمن خاص مقصوداً و اختيارياً بمجرد قصد خاص آخر قصد بخصوصيته فلا يصير شرب المايح المتحقق في ضمن شرب الماء اختيارياً بمجرد قصد شرب الخمر فلا يكون شرب المايح بما هو عام منطبق على الخاصين اختيارياً بل يصح نسبة الارادة اليه بما هو طبيعة مهمة غير منطبقة الا على شرب الخمر الذي لم يقع في الخارج و قد عرفت ان مجرد صحة هذه النسبة غير كافية في الاختيارية (و قياس ما نحن فيه بالمشال المضروب قياس مع الفارق لان كونه مايعا بارداً ان كان داعباً واقفاً في ناحية العلة الغائية فمن البين انه علة لانبعثات الارادة

الى المراد ولا يكون داخلا في حيز المراد فلا محالة ان متعلق الارادة هو شرب
الخمر لكونه مايعا بارداً يحصل به التبريد فيكون شرب الخمر مقصوداً بالاستقلال
وان كان المقصود بالاستقلال هو شرب المايح البارد بما هو عام منطبق على شرب
الخمر وغيره فهذا هو العام الذي يكون مقصوداً بالاصاله و قلنا انه لا بد من تعاقب
ارادة اخرى بالخاص فينبعث من القصد الى العام قصد الى الخاص فيصير شرب الخمر
مقصوداً ايضاً لا لكون الفرد مقدمة لوجود الكلي كى تكون الارادة بالنسبة اليه
تبعية بل لعدم كفاية الارادة المتعلقة بالكلي لحصوله في الخارج بل لا محيص من
ترجيح خاص دون آخر في مقام ايجاده بايجاد الفرد فيما اذا كان متعدداً و اما
اذا كان منحصراً في فرد واحد فالارادة المتعلقة بالعام كافية في ايجاده في ضمن
هذا الفرد نعم لو لوحظ عنوان التبريد الذي هو فعل توليدى و توجه القصد بالاستقلال
اليه فلاجـرم ان شرب الخمر يصير مقدمة لتحقيق عنوان التبريد فمنه ينشأ ارادة
تبعية الى شرب الخمر فيصير اختياريا ايضاً و لو كانت الارادة تبعية و مما ذكرنا
ظهر ما في الدر من النظر

(قوله العقاب انما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان) اقول قد سبق
سنا اشباع الكلام في تحقيق صفة الاختيار في مبحث الطلب والارادة و ان وعائها
قبل العزم عند تهاجم البواعث والصوارف والتزاحم بينها فمهما وقع الكسر و
الانكسار تم الاختيار و اول منازل ظهور النفس بالطغيان هو العزم عليه في الجوانح
و آخرها هو الجرى عليه في الجوارح (و دعوى ان الهتك امر قصدى والالم يستحق
عليه العقاب فلو انطبق الهتك على مجرد العزم القصد و لزم اما عدم كون الهتك
قصدياً او كون القصد قصدياً و ان فرض صدقه على القصد مستلزم لترتب عقابين
لتحقيق المالك في كل من القصد والفعل وهما مقولتان متبائنتان ليس بينهما اتصال
على حد اتصال الامور التدرجية ليكون الكل هتكاً واحداً (مدفوعة) بان القصد
اختيارى لا بمعنى كونه بالقصد الكى يتسلسل بل ملك اختيارية انما يكون نفس
تصور الشئى الملائم والتصديق به بعد ترجيح الدواعى على الصوارف (و هذا مراد

الاستاد من كون بعض مبادئ العزم يكون وجوده غالباً بالاختيار للممكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب عليه من سوء العاقبة (وهذا الممكن هو ملاك الاختيار نعم ربما لا يخطر بباليه خلاف ما اختلج فى خياله كى ينقصد الاعتقاد عن ملاك الاختيار وهذا هو الجاهل القاصر المعذور عند العقل و يحسب انه يحسن صنعا فلا ينطبق عليه عنوان التجرى اصلاً (و أما دعوى استلزام ترتب العقابين نظراً الى ان العزم والفعل مقولتين متباينتين (فقيه) انهما من مظاهر النفس وظهور النفس فى مظاهر القوى الباطنة والظاهرية ليس على نحو الاتحاد والحلول كى يلزم التجافى عن مقام تجرده الذاتى فمع كونها متباينات ماهية و وجوداً و اثرأ تكون مظاهر للنفس و لا ينشلم وحدة النفس فى ظهوره عند نزوله فى هذه المنازل فظهور النفس بالتجى و الطغيان من بدوان اعتقاد الاعتقاد والعزم على السوء الى صدور العمل ظهور واحد لايتثنى ولايتعدد بتعدد المجالى والمظاهر حسبما حقق فى علم آخر و لا فرق فى ذلك بين التجرى والعصيان كما يشهد عليه الوجدان فعا فى نهاية الدراية بعيد عن الصواب (وقد فرع فى صدر كلامه على كون الحسن والقبح من القضايا المشهورة عدم كون العزم على الظلم ظلماً اذ ليس مخلاً بالنظام ولاذا مفسدة نوعية توجب تطابق آراء العقلاء على قبحه (و قد سبق منا هدم بنيانه فلا وجه للتفريع (قوله فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم (اقول هذا قول صاحب الفصول و هو مبنى على وقوع التزاحم بين الجهات الواقعية والظاهرية ويكون الحكم على طبق اقويهما فلنجعل الكلام اولاً فى الحكم العقلى بالحسن والقبح وهل يمكن التزاحم و الكسر والانكسار بين الجهات المحسنة والمقبحة الواقعية و الظاهرية (فنقول العنوان الثانوى اما عنوان المقطوعة او التجرى او هتك حرمة المولى (اما الاول فقد تقدم قدامك ان القطع مرأة محض متلون بلون المرئى و يمتنع ان يكون جهة مغيرة للواقع و يكون الواقع باقياً على ما هو عليه من الحسن والقبح و لا ينقلب عنه بطر و عنوان المقطوع عليه قط (واما الثانى فلمكان كونه منتزعا عن المقطوع الغير المصادف للواقع و لم يتعلق به قصد و الارادة فلا يتصف بالحسن والقبح

كى يقع الكسر و الانكسار بين الجهتين (و اما الثالث فان كان الهتك متعلقا
 للغرض بالاصاله بحيث يصدر منه الفعل بداعى هتك حرمة المولى فلا محالة انه
 يتعلق به الالتفات والقصد وح امكن دعوى الكسر والانكسار بين الجهة الواقعية و
 الظاهرية لكنه غالباً لا يتعلق به الغرض بل غلبة الشهوة او الشقوة داعية للمتمردين
 طاعة المولى فالغالب فى العصاة عدم تعلق اغراضهم بهتك حرمة المولى كيف وقد
 نطق لسان حالهم بانه غلبت علينا شقوتنا و اما المنكرون للصانع فالهتك منفرد
 عندهم بانتفاء الموضوع فمهما حصل عنوان الهتك قهراً بمعونة قصد عنوان آخر لم
 يكن اختيارياً فلا يقع الكسر والانكسار بين الجهتين نعم هنا عنوان آخر وهو
 العصيان يكون ملتفتاً اليه ومتعلقاً لغرض العصاة دائماً و يتصف بالقبح عند العقل
 و يتحقق بالعزم على المعصية و لو لم يصادف الواقع و لمكان تعلق القصد بعنوانه
 العام صح كونه مركزاً للقبح و ان وقع الخطاء فى التطبيق الا انه يمتنع وقوع
 الكسر والانكسار بين الجهتين مثلاً اذا اشتبه عليه نبي بكافر فحسب انه ذلك الكافر
 و تجرى و لم يقتله لم يسقط عنه الدم و اللوم لوضوح عدم صدور ترك قتل النبي
 من علم واختيار كى يحكم العقل بحسنه حتى يكون مانعاً عن طرو عنوان العصيان
 اذا احسان لا يجامع العصيان فهذا معنون بالعصيان لا بالاحسان فلم يقع الكسر و
 الانكسار بين الجهتين لعدم جهة محسنة مزاحمة لجهة مقبحة فى البين هذا تمام
 الكلام فى قبح الفعل المتجرى به و قد عرفت انه لا ينقلب الى الحسن قط (وهل
 يقع الكسر و الانكسار بين الحكم الشرعى او بين مبادئه من المصلحة والمفسدة
 والجب والبغض والارادة والكراهة فاليك بيانه) قد اسمعناك آنفاً و سابقاً ان
 العناوين المنطبقة على الفعل المتجرى به ليست قابلة لتعلق الحكم العقلى بقبحها
 ولا للحكم الشرعى بحرمتها لعدم صدورهما بالاختيار باجمعهما الاعنوان العصيان
 وهو المرکز للقبح العقلى خاصة لكنه يمتنع تعلق الحرمة الشرعية به و اوبالملازمة
 للزوم التسلسل على القول باتحاد زمان النهي والعصيان واما على القول بتغاير زمانهما
 كما هو الحق عندنا فلا يلزم التسلسل اذ زمان العصيان يكون وعاء سقوط النهي

الاولى فلا يعقل تعلق النهى ثانيا بالعصيان بعد مضى زمان النهى و سقوط النهى وهذا بخلاف باب الطاعة فانه يمكن اتحاد زمان الامر والامتناع فى القضايا الحقيقية و قد سبق بيانه فى مبحث الواجب التعالىقى و مع اتحاد الزمانين و فرض كون الامر بالطاعة مولوايا بمعونة الملازمة يلزم التسلسل وقد مر بيانه فى هذا المبحث (والوجه فى امتناع تعلق الحرمة الشرعية بعنوان العصيان على قولنا هو ان العصيان يتأخر زمانا عن زمان المنهى و سقوط نهيه فلا يمكن تعلق النهى المولوى ثانيا عليه بمعونة الملازمة و على كلا التقديرين يمتنع تعلق الحرمة الشرعية المولوية لا ابتداء ولا بالملازمة فيكون الحكم موحدا فى القبح العقلى المستلزم لاستحقاق العقوبة عقلا وليس هناك حرمة مولوية اصلا كى تنقلب الى حكم آخر بوقوع الكسر و الانكسار مضافا الى ان اعمال جهة المولوية بانشاء الحرمة على عنوان المعصية انما يجب بقاعدة اللطف فيما اذا لم يستقل العقل باستحقاق العقوبة بالتعرض للمعصية و حصول المثوبة بالتجنب عن المخالفة و معه لا مالاك لا اعمال جهة المولوية بتاتا والمفروض استقلال العقل بذلك فاذن لا مجال لانشاء الحرمة على الفعل المتجرى به المعنون بعنوان المعصية هذا كله فى الحكم والحرمة (و اما وقوع الكسر و الانكسار فى مبادئها من المصلحة و المفسدة والحب والبغض فالتحقق عدمه و قد فرغنا عنه فى مبحث اجتماع الامر والنهى والمعقول من الكراهة فى المبدء الا على هى الكراهة التشريعية وهى مفقودة هنا اذ هى غير منفكة عن الحرمة المولوية و عدمها يكشف عن عدمها بطريق الان فظهر من جميع ما ذكرنا عدم التزاحم و عدم الانقلاب لافى حكم العقل ولا فى حكم الشرع وانه ليس فى التجزى ولا فى المعصية الحقيقية الا معصية واحدة وهى غير مقتضية الاعقاب واحدا و فرض تعدد العصيان هناك فلا محالة يتعدد العقاب ولو صار شديدا ضرورة تعدد المسبب بتعدد السبب ولا معنى للمتداخل بمعنى سيرورة العقابين عقابا واحدا اذ وحدة المسبب اعنى العقاب الواحد تكشف بطريق الان عن وحدة السبب اعنى كون المعصية واحدة مع ان المفروض تعدد المعصية عند المصادفة كما هو ظاهر المحكمى من كلام صاحب الفصول (حيث قال ان التجزى

على المعصية ايضاً معصية لكنه ان صادفها تداخلاً و عدا معصية واحدة انتهى) و
 يمكن توجيهه كلامه بان مراده ان مخالفة المعتقد من حيث هو معتقد المقاطع قبيح
 و كذلك مخالفة الواقع من حيث هى مخالفة للمواقع قبيح ايضاً و كل واحد سبب
 مستقل للمقبح لكن السببان فى صورة المصادفة يتحدان اذ لا تعد الا مخالفة واحدة
 عند العقلاء فلا يستحق الا عقاباً واحداً فيكون مراده من التداخل التداخل فى السبب
 و امامع عدم المصادفة فالسبب هو مخالفة المعتقد دون الواقع فيصير علة لاستحقاق
 العقاب نعم قبح المخالفة فى صورة المصادفة اقوى منه فى صورة عدمها و صاحب
 الفصول يقول باختلاف مراتب التجري و بهذا الترجيه يندفع عنه الاشكال بانه لا
 لامعنى للتداخل فى المسبب مع تعدد السبب فان المراد لتداخل فى السبب لا المسبب
 ولكن برد عليه انه لا قبح فى مخالفة الواقع مالم يتعلق به العلم فان الواقع المجهول غير
 منجز عند العقل ومع التنجز ليس هناك الا مخالفة الواقع لا الواقع و المعتقد كى
 يتداخل السببان كما ان فى صورة عدم المصادفة ليس الامعصية واحدة (تنبيهه لا
 يذهب عليك انه ليس مراد صاحب الفصول من التجري على المعصية هو التجري
 المأخوذ فى مفهومه عدم المصادفة للمواقع لكيلا يجتمع مع المعصية بل مراده
 مخالفة المعتقد من حيث هو معتقد فاذا يمكن تصادفه مع المعصية حسبما وجهنا
 به كلامه فلا يرد عليه ما اورد عليه فى تقريرات بعض الاعلام (قال ان التجري لا يعقل
 ان يجتمع مع المعصية حتى يتداخل العقاب بل التجري فى طرف النقيض للمعصية
 اذ قوام التجري هو عدم المصادفة للمواقع انتهى) و قد عرفت ان مراده من التجري
 هو مخالفة المعتقد فلا اشكال (ثم انه قد وجه كلام صاحب الفصول بوجه آخر
 لا يخلوا عن الخلل (قال يمكن ان يوجه كلامه بحيث يرجع الى امر معقول و ان
 كان خلاف ظاهر كلامه بان يقال ان مراده من المعصية المجتمعة مع التجري غير
 المعصية التى علم بها و تجرى فيها بل معصية اخرى كما لو علم بخمرية مايع
 فتجري و شرهه ثم تبين انه مبصوب فان فى مثل هذا يمكن ان يقال ان المكلف
 تجرى بالنسبة الى شرب الخمر و عصي بالنسبة الى شرب المغصوب بناء على ان

العلم بجنس التكليف و الالزام يكفى فى تنجز التكليف و ان لم يعلم فصله كما
 سياتى فى العلم الاجمالى فيقال فى المثال انه قد تعلق علمه بحرمة شرب المايى على
 انه خمر فى النسبة الى كونه خمرأ خطأ علمه و بالنسبة الى الحرمة لم يخطأ و
 صادف الواقع لانه كان مغصوباً فيكون قد فعل محرماً و يعاقب عليه و ان لم يعاقب
 على خصوص الغصبية لعدم تعلق العلم بهابل يعاقب على القدر المشترك بين الخمرية
 والغصبية فلو فرض ان عقاب الغصب اشد يعاقب عقاب الخمر اى عقاب مقدار شرب
 الخمر و لو انعكس الامر و كان عقاب الخمر اشد يعاقب عقاب الغصب لان المفروض
 انه لم يشرب الخمر فلا يعاقب عليه و فى الصورة الاولى انما يعاقب عقاب شرب الخمر
 مع انه لم يشرب الخمر من جهة ان عقاب ما يقتضيه شرب الخمر هو الممتنعين الاقل و
 المنفى عنه هو العقاب الزائد الذى يقتضيه الغصب انتهى كلامه) (و فيه ان القصد
 لم يتعلق بالجامع بما هو جامع بين الخمر والغصب بل تعلق بخصوص شرب الخمر
 و ان كان يصح نسبته الى الجامع المتحقق فيه على نحو الاهمال و هذا القدر من
 الاستناد لا يكفى لوقوع الجامع بالاختيار و قد مر بيانه سابقاً فلا يستحق العقاب
 على الجامع و لا على خصوص شرب الخمر نعم العصيان حاصل بالقصد والاختيار
 كما هو الشأن فى مطلق التجرى والعقل حاكم باستحقاق العقوبة عليه والسبب
 واحد فالمسبب واحد و لا معنى للتداخل فيهما و لو فرض تعلق
 القصد بالجامع بالاصالة فلا بد من القول باستحقاق عقاب الغصب اذ المفروض انطباقه
 على الغصب و وقع الخطاء فى التطبيق و نظير ذلك ما اذا تخيل العاصى ان ما يصدر
 عنه من المعصية حقيقة العقوبة و الواقع على خلافه فان العقل حاكم باستحقاق
 العقوبة الشديدة لانه اقتحم فيها باختياره (تتميم) قد سبق فى التجرى على القول
 بكونه قبحاً فاعلم ان المقطوع لو كان مركزاً للحرمة امتنع حصول العلم للمكلف
 بتلك الحرمة فلا يذهب عليك ان هذا المحذور لا ينسحب فى بعض الصور (بيانه
 ان قطع التجرى تارة يتعلق بالموضوع و اخرى بالحكم والاوّل كان يقطع بان
 هذا المايى خمر مع كونه ماء واقعا والثانى كان يقطع بان شرب التتن حرام مع

كونه مباحا واقما وكذا في موضوع الوجوب ووجوبه (فان جعل مقطوع الخمرية
 بقيد كون القطع به غير مصادف للواقع كى ينطبق على التجري خاصة موضوعا
 للمحرمة ازم المحذور المذكور اذا القاطع لا يرى خطاء قطعه فيمتنع علمه بهذا الخطاب
 و اما اذا جعل الجامع بين الصواب والخطاء موضوعا للمحرمة فلا يلزم المحذور
 المذكور اذا مانع من التفاوت القاطع بالمحرمة للخمر الى هذا الخطاب و ان
 مقطوع الخمر حرام من حيث هو مقطوع سواء طابق الواقع ام لا غاية الامر بتخييل
 ان قطعه مطابق للواقع قد اجتمع فيه حرمتان و لا يلزم محذور اجتماع المثليين
 اذ النسبة بين الواقع وهذا العنوان عموم من وجه ويتأكد الحكم في مادة الاجتماع
 و هو الذى يكون القطع مطابقا للواقع و قطع المتجري مادة الافتراق واقما
 وان تخيله مادة الاجتماع و لكن المحذور فيه عدم صلاحيته هذا الخطاب لانبعثات
 القاطع بتاتا اذا القاطع يرى مصادفة قطعه للواقع دائما وان الخطاب الواقعى متوجه
 اليه و من البين انه كاف لانبعثات القاطع و ليس لاعمال جهة المولية فى الحرمة
 على المقطوع ملاك اصلا اذ الملاك للتحريم المولى جعل الداعى للمكلف لانزجاره
 عن المبعوض و مع عدم انزجاره عن التحريم الواقع فى نظر القاطع لا جدوى
 فى التحريم الثانوى و قد اشار الاستاد الى هذا المحذور فى حاشية على الفرائد و قد
 جعل المحذور فى تقارير بعض الاعلام اجتماع المثليين فى نظر القاطع (قال بل
 المانع هو لزوم اجتماع المثامين فى نظر العالم دائما انتهى موضع الحاجة) وفيه
 ان نظر القاطع و غيره سيان فى الالتفات الى مكان مادة الافتراق لهذا الخطاب غاية
 الامر بتخييل القاطع ان مقطوعه مادة الاجتماع دائما و ليس فيه محذور لزوم اجتماع
 المثليين وانما يرد ذلك فيما اذا لم يكن فى نظر القاطع لذلك الخطاب مادة الافتراق
 اصلا هذا كله فى القطع المتعلق بالموضوع و اما القطع المتعلق بالحكم فلنأخذ
 فيه فلامحالة يكون مأخوذاً فى نفس ذلك الحكم اذ المفروض عدم الحرمة مثلا لشرب
 التتن فى الواقع فلا معنى لاخذ عنوان الجامع فى هذه الصورة فهذا القطع يكون
 غير مصادف للواقع دائما لكنه خال عن محذور الدور والخاف حسيما ياتى

بميانه عند تعرض الاستاد و ينسحب فيه ذلك المحذور المذكور سابقا من امتناع علم المكلف بهذا الخطاب اذ مع الالتفات بعدم الحرمة واقعا وانها مترتبة على مقطوع الحرمة ينتفى قطعه بالحرمة الواقعية فينتفى الموضوع لتلك الحرمة ومع عدم الالتفات لا يمكن وصول هذا الخطاب الى مرتبة التنجز وقد مر بيانه مستوفى (نقل وتعقيب) فى تقريرات بعض الاعلام قد بنى القول باستحقاق التجرى للعقاب على مقدمة طويلة الذيل واتعب نفسه الشريفة فى تقريرها و ايضاحها و اطال البحث فيها ثم كر عليها بتزييفها وردھا مع انه لا ابتناء لذلك القول عليها و لا حاجة للمناظر بالاسحقاق اليها (قال ان العلم و الالتفات فى باب الاحكام العقلية له جهة موضوعية بل هو تمام الموضوع فى المستقلات العقلية من غير فرق بين الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة عال الاحكام الراجعة الى باب التحسين والتفصيل باعتبار كونها مناطات الاحكام الشرعية و التى تكون مورد قاعدة الملازمة و بين الاحكام العقلية الواقعة فى سلسلة معاومات الاحكام مما يرجع الى باب الطاعة و المعصية و ما يستتبعها من الثواب و العقاب الغير المستتبع لحكم شرعى لاستلزامه التسلسل المحال و على جميع التقادير العقل لا يستقل بشيئ الا بعد العلم و الالتفات اليه فالعلم يكون فى الاحكام العقلية دائما لدخل على وجه الموضوعية و من ذلك حكمه بقبح المعصية فانه لا يحكم بذلك الا بعد العلم بالمعصية و الالتفات الى ان للمولى ارادة و من المعلوم انه لا يمكن اعتبار خصوص العلم المصادف للمواقع فان المصادفة وعدمها ليست من الامور الاختيارية فلا يمكن ان يكون ذلك مناطاً لحكم العقل بقبح المخالفة واستحقاق العقاب بل العبرة فى نظر العقل هو مطلق العلم صادف المواقع او خالف انتهى موضع الحاجة) و فيه او لا لا معنى لكون العلم موضوعا فى المستقلات العقلية التى هى مناطات للاحكام الشرعية و التى تكون مورد قاعدة الملازمة لوضوح ان المصالح و المفسد الكامنة فى الافعال الخارجية من حيث وجوداتها مع قطع النظر عن علم المكلف وجهله هى مناطات لحكم العقل بالحسن والقبح و هى مورد الملازمة فكما ان حكم الشارع

على طبقها ابتداء او بالمالزمة يشترك فيه العالم والجاهل فكذا عند العقل فان المالزمة انما تكون بين الجهات المحسنة و المقبحة مع قطع النظر عن العلم والجهل وبين الحكم الشرعي على طبقها بالوجوب والحرمة بمعنى ان تلك الجهات بعينها جهات عند الشارع لصدور حكمه نعم حكم العقل فعلا بالحسن والقبح مشروط بصدور الفعل بالاختيار و من مبادئ علم المكلف بحسنه وقبحه والاشتراط بذلك مورد الاتفاق بين الكل و اما التفات العقل الى تلك الجهات وعلمها بها فلا شك انه علم طريقى محض لا موضوعى عنده ولا كلام فيه (و ثانيا) محل الكلام في باب التجري هي الاحكام العقلية في باب الاطاعة و المعصية و لا ربط بالمستقلات اصلا فالجري به قده قصر البحث عليها و اما حكم العقل في هذا الباب فنانة مترتبة على الاطاعة بمعنى حسن امتثال الاوامر و المعصية بمعنى قبح اتيان المناهى و ترك الواجبات فمن البين ان علم المكلف شرط بمعنى ان موضوع حكم العقل هو التكاليف المنجزة الواصلة الى المكلف والمراد من هذا العلم هو العلم المصادف اذ لم يقل احد باستحقاق عقوبة المناهى الواقعية عند التجري و اخرى مترتبة على عنوان الانقياد و التجري بمعنى ان العقل يحكم بحسن الانقياد و قبح التجري و هذا هو محل الكلام بين الاعلام و القائل هنا بين من يقول بالقبح الفاعلى فلا يستحق على التجري عقوبة و بين من يقول انه قبح فعلى و هذا القائل يتمسك بحكم الوجدان و ان التجري الحاصل بالعزم الذى هو فعل الجوانح موجب لاستحقاق العقوبة عند العقل و لا فرق بينه و بين العصيان الحقيقى عند العقل و حيث ان الانقياد و التجري يرتضعان من ثدى واحد فمن يقول باستحقاق المثوبة فى الانقياد لا من باب التفضل يلزمه القول باستحقاق العقوبة على التجري فهذان سببان مستقلان فى استحقاق المثوبة والعقوبة و لا وجه لادخالهما فى باب المعصية والاطاعة و لا حاجة الى تعميم العلم الى العلم الغير المصادف نعم عنوان الانقياد و التجري انما يتحصلان فى هذه الصورة و لا يتوقف تحقق الانقياد على حسن السريرة و لا التجري على سوء السريرة بل ربما ينعكس الامر فيهما اذ هما ليسا جابرين بالمختار على خلاف مشيئة

مشيته كما هو كذلك فى باب الاطاعة والمعصية فظهر من جميع ما ذكرنا ان القائل باستحقاق العقوبة على التجرى لا يدعى ان العلم فى باب المعصية اعم من غير المصادف بل يرجع فى دعويه الى الوجدان ويكفيه شاهد أو دليلاً (نقل وتعقيب) (قال فى الدرر فان قلت كيف يمكن ان تكون الارادة اختيارية والمعتبر فى اختيارية الشيئ ان يكون مسبوقاً بها فلو التزمنا فى لارادة كونها اختيارية لزم التسلسل) قلت انما يلزم التسلسل لو قلنا بانحصار سبب الارادة فى الارادة ولا نقول به بل تدعى انها قد توجد بالجهة الموجودة فى المتعلق اعنى المراد و قد توجه بالجهة الموجودة فى نفسها فيكفى فى تحققها احد الامرين و ما كان من قبيل الاول لا يحتاج الى ارادة اخرى وما كان من قبيل الثانى حاله حال ساير الافعال التى يقصد ها الفاعل بملاحظة الجهة الموجودة فيه ثم قال فى ذيل كلامه (والدليل على ان الارادة قد تتحقق لمصلحة فى نفسها هو الوجدان لانا نرى امكان ان يقصد الانسان البقاء فى المكان الخاص عشرة ايام بملاحظة ان صحة الصوم والصلوة التامة تتوقف على القصد المذكور مع العلم بعدم كون هذا لاثراً مترتباً على نفس البقاء واقعا انتهى) وقد سبق منه مثل هذا الكلام فى مبحث مدلول الامر مع ما فيه من النظر انما الاشكال هنا فى عدم نهوض الجواب المذكور لمعالجة محذور التسلسل اذ الكلام هنا فى اشتراط اختيارية الشيئ بكونه مسبوقاً بالاختيار و مناط اختيارية الفعل الخارجى بالسبق بالارادة بخلاف الارادة فانها اضطرارية اذ لو كانت اختيارية لزم كونها مسبوقه بالارادة فننقل الكلام فى الارادة فان كانت اختيارية لزم كونها مسبوقه بالارادة فيلزم التسلسل فثبت ان الارادة اضطرارية فلناح ان نسئل عن الارادة التى فى نفسها مصلحة هل مناط كونها اختيارية سبقها بالارادة فالجواب نعم لان المفروض ان حالها حال ساير الافعال الاختيارية ثم نسئل عن ارادة هذه الارادة فان كان مناط اختياريتها السابق بالارادة لزم التسلسل فلا بد من الالتزام بكون ارادة هذه الارادة اضطرارية فثبت المطلوب والتجشم فى تصوير صيرورة واحدة من الارادات الاختيارية لانهض دفعا لمحذور التسلسل مضافا الى ان الكلام فى تعيين مركز القبح فى التجرى و انه لو كان العزم لزم كون مركز القبح امراً غير اختياري لعدم كون

العزم والارادة اختياريًا للزوم التسلسل و من البين ان تصوير اختيارية واحدة من الارادات لا يجدى لعموم اختيارية العزم والارادة الصادرة من كل من يصدر منه التجري بالعزم على المعصية كما لا يخفى (قوله وفي كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف) اقول قد مرور انك ان القطع من مقولة الكيف له ماهية وجود ووجوده عين مراتبته المخارج و عين نوريته للمعوم بالذات وبالعرض و من البين ان الوجود زائد على الماهية والحاكم في مقام الجعل عند تصور القطع تارة يتصور ماهية القطع الخارجى و انه صفة خاصة ممتازة في نفسها عن سائر الكيفيات النفسانية وعن الظن والشك كما هو الشأن في كل ماهية متميزة في نفسها عن الاخرى و يجعله موضوعاً او جزئاً لحكم من الاحكام و اخرى يلاحظه من حيث وجوده الذى هو عين مراتبته للمعوم بالعرض و كونه نوراً مظهراً لغيره و اضافة اشراقية اليه و هى المراد من الاضافة لا الاضافة المفهومية اذ هى خارجة عن ماهية القطع وعن وجوده عارضة عليه وهذا التقسيم لا غبار عليه و ربما يترأى من المحشى في نهاية درايته الاشكال في اعتبار القطع على نحو الصفة الخاصة قال وقد عرفت سابقاً ان حقيقة القطع عين الانكشاف لانه شئى لازمه الانكشاف فملاحظة القطع بنفسه مع قطع النظر عن حيثية كشفه قطع النظر عن حقيقة انتهى موضع الحاجة) و فيه ان الانكشاف عين وجود القطع و وجوده زائد على ماهيته كما هو قضية كون القطع من مقولة الكيف وقد اعترف المحشى بذلك في غير واحد من كلماته نعم ربما يترأى من كلام الحكماء الآلهى السبزواري في غرر الوجود الذهني انكار كون العلم من مقولة الكيف (قال انه نور و ظهور و هما وجود و الوجود ليس ماهية) وانت خبير بان ظهور النفس محدود كوجود النفس والظهور المحدود المتختم بالعدم ممكن و كل ممكن زوج تركيبي من الماهية والوجود فليس ذات القطع عين الانكشاف فاذن يصح اعتباره بالنظر الى ذاته من حيث انه صفة خاصة و من حيث وجوده الذى هو عين الانكشاف و لكلام الحكماء الآلهى توجيه وجيه قد ذكرته في حاشيتي المعلقة على ذلك الغرر (نقل و تعقيب) (قال في تقريرات بعض الاعلام في مقام تصوير الصفاتية والكاشفية ما هذا فله ان العلم لما كان ظاهراً

بنفسه مظهرأ لغيره و كان من الصفات الحقيقية ذى الاضافة و تكون جهة الحقيقية قائمة بنفس العالم من حيث قيام الصورة بنفسه التى هى المعلوم بالذات و جهة الاضافة قائمة بذى الصورة التى تكون معلومة بالعرض و بالغير من حيث كونه كاشفا ومظهرأ لهما فيمكن ان يؤخذ العلم من الجهة الاولى موضوعا لحكم وهو المراد من اخذه على نحو الصفتية ويمكن اخذه موضوعا من الجهة الثانية وهو المراد من اخذه على نحو الطريقةية والكاشفية انتهى كلامه و انت خبير بان قيام جهة الحقيقية بنفس العالم هو وجوده له فان وجود العرض فى نفسه عين وجوده للموضوع و قد عرفت ان وجود القطع عين كاشفية ومظهرية للغير و كاشفيتها عن الخارج هى بعينها الجهة الاضافة الاشراقية و يمتنع قيامها بالموضوع الخارجى الذى هو خارج عن صقع النفس فاخذه من هذه الجهة يرجع الى اعتباره من حيث الكاشفية ولا يمكن انفكاك الجهة الثانية من الاولى اذ حقيقة الكاشفية لا تتحقق بدون المكشوف والمكشوف بالذات الذى هو الصورة الحاصلة يمتنع حصوله لدى النفس بلا توجيه النظر الى الخارج الذى هو المعلوم بالعرض فمهما توجه النفس الى الخارج حصل فى عالم الذهن صورة من الخارج مقشرة عن الشخصات تكون ما بها ينظر الى الخارج ولولم يصادف الخارج واقعا وعند اذ يتحقق حقيقة القطع الذى وجوده كشف عن الخارج بمعونة حضور الصورة و هى من حيث تكون ماهية الامور الخارجة عن عالم النفس و ليست ماهية القطع الذى هو من مقولة الكيف فماهية القطع ووجوده العارض على النفس مغايرة لتلك الصورة حسبما حقق فى محله فظهر مما ذكرنا ان لحاظ القطع من حيث قيامه بالنفس يرجع اعتبارا لقطعه من حيث الكاشفية و قد نبهنا على ان لحاظ القطع الخارجى من حيث ماهيته المتميزة عن الظن والشك يرجع الى اعتباره من حيث الصفتية (ثم انه قد استشكل فى امكان اخذ القطع تمام الموضوع على وجه الكاشفية) قال بل الظاهر انه لا يمكن من جهة ان اخذه تمام الموضوع يستدعى عدم لحاظ الواقع و ذى الصورة بوجه من الوجود اخذه على وجه الطريقةية يستدعى لحاظ ذى الطريق و ذى الصورة و يكون النظر فى الحقيقة الى الواقع المنكشف بالعلم كما هو الشأن فى كل طريق

حيث ان لحاظه طريقا يكون في الحقيقة لحاظ الذي الطريق و لحاظ العام كذلك
ينافي اخذه تمام الموضوع انتهى) و فيه ان ما يكون من الصورة حاضراً لدى الحاكم
انما هو ماهية القطع لا وجود القطع الحقيقي الموجود للمقاطع فكما انه يمكن للمحاكم
ان يجعل تلك الماهية ما بها ينظر الى القطع الخارجي من حيث انه صفة خاصة
ممتازة عن الظن والشك كذلك يمكن له ان يجعلها ما بها ينظر الى القطع من
حيث وجوده المرأتى والذي لا يتأتى فيه الجهتان في آن واحد هو القطع الخارجي
للمقاطع فانه حين كونه مرأة يمتنع توجيهه للحاظ اليه بالاستقلال فيمتنع ان ياخذه موضوعا مع
كونه مرأة في آن واحد اللهم الا في النظرة الثانية و توجيهه للحاظ الى ماهية القطع فحال حال
الحاكم في هذه الصورة هذا كله في مقام الثبوت و اما في مقام الاثبات فالظاهر من الدليل
المأخوذ فيه العلم هو العلم على نحو الكاشفية لا الصفتية لوضوح انه مرأة عند
العالم فيكون ذلك هو المنساق في ذهنه (نقل و تعقيب) اقال في الدرر والمراد
من كونه ملحوظا على انه صفة خاصة ملاحظته من حيث انه كشف تام و من
كونه ملحوظا على انه طريق ملاحظته من حيث انه احد مصاديق الطرق المعتبرة
و بعبارة اخرى ملاحظة الجامع بين القطع و ساير الطرق المعتبرة انتهى) و فيه
ان لازمه هو القول بالحكومة الواقعية بمعنى تعميم موضوع الاثر الشرعى من ناحية
الحاكم في مقام الثبوت والكلام في قيام الامارات منزلة القطع الطريقى بمجرد
تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى هو حكومة ظاهرية و سيأتى توضيحه من ذى
قبل مضافا الى ظهور لفظ القطع والعلم الوارد في الروايات في الكشف التام (و
هم و دفع) ربما يقال ان القطع المأخوذ على وجه الكاشفية لا يتصور فيه ان
يكون تمام الموضوع بل يتمحض في كونه جزء الموضوع نظراً الى ان القطع له
اضافة الى الخارج فملاحظته بماله من الاضافة مقومة لكاشفيته عن الغير وعدم هذه
الملاحظة القاء لجهة كاشفيته فلا محيص عن دخل الخارج في الاثر المجمعول له كى
يكون الجهة الكاشفية ملحوظة لدى الحاكم فلازمه ان يكون القطع جزءا لموضوع
لاتمامه (والجواب ان الاضافة الاشرافية الى الخارج مقومة لوجود القطع المتعلق

بالخارج لا المصادفة وعند عدم المصادفة تكون تلك الاضافة موجودة اذ هي توجه النفس
 الى خارج عالمه و ابداع صورة مساوية للخارج في عالمه و تخيله كاف في ذلك
 كما في المفترضات الوهمية والحاكم عند تصور ماهية القطع تارة يجعله تمام
 الموضوع لحكمه و لازمه عدم دخل المصادفة للخارج في حكمه و اخرى يجعله
 جزء الموضوع و لازمه دخل المصادفة فيه و هذان اللحاظان من الحاكم يتأتیان في
 صورة مصادفة القطع الخارجى ولا حاجة للحاكم الى لحاظ خصوص القطع الغير
 المصادف في جعله تمام الموضوع اذ الحاضر عند الحاكم هو ماهية القطع لا القطع
 الخارجى مع ما عرفت من ان المصادفة ليست مقومة له (نقل وتعقيب) قال المحشى
 في نهاية درايتهم ملاحظة تلك الصورة المتقومة بالمعلوم بالذات عين ملاحظة
 كشفها الذاتى و اما ما في الخارج فهو مكشوف بالعرض باعتبار مطابقتها لما في
 الخارج فملاحظة الكشف الذاتى فقط محققة للعلم المأخوذ على وجه يكون تمام
 الموضوع و ملاحظة الكشف العرضى معه محققة للعلم المأخوذ على وجه الجزئية
 (الموضوع انتهى) و فيه ان ماهية العلم لا توجد الا بتوجيه النظر الى الخارج و
 بمجرد ذلك يحصل صورة في عالم الذهن تكون ما بها ينظر الى الخارج و مادام
 كونه كذلك يكون العلم متعلقاً بالخارج و بمجرد صرف اللحاظ من الخارج الى
 الصورة الحاصلة بالاستقلال ينقطع القطع عن الخارج وينقلب الى لحاظ تلك الصورة
 ضرورة استحالة اجتماع اللحاظ الآلى والاستقلال بالنسبة الى تلك الصورة بان
 تكون حين كونها ما بها ينظر ما فيها ينظر والمفروض ان الاثر الشرعى مترتب على
 القطع المتعلق بالخارج سواء كان تمام الموضوع او جزئه لا مطلق انقطع فالحاكم
 حين تصور ماهية القطع الخارجى المتعلق بالخارج تارة يجعله تمام الموضوع و
 اخرى جزء الموضوع فظهر مما ذكرنا ان ملاحظة الكشف الذاتى فقط منافية لما
 هو الملحوظ في نظر الحاكم و هو القطع المتعلق بالخارج و ان ملاحظة الكشف
 بالعرض موجودة لدى الحاكم دائماً عند اخذ القطع تمام الموضوع او جزئه رقبه
 ثم لا ريب في قيام الطريق والامارات المعتبرة (اقول تارة يراد من القيام مجرد

كونها مرجعاً بعد عدم القطع بالواقع و من البين ان القيام بهذا المعنى يشترك فيه الامارت والاصول باسرها غاية الامر يكون الامارات متقدمة على الاصول اما بالورود او بالحكومة او بمعونة الجمع العرفي و لعل هذا مراد الشيخ في فرائده من قوله قيام الامارات الشرعية والاصول العملية) باسقاط لفظ بعض كما في بعض النسخ (واخرى) يراد من القيام التوسعة في موضوع الحكم حقيقة كما اذ اقام دليل على قيام امانة مقام القطع المأخوذ على وجه الصفتية فان مرجعه الى التعميم في الموضوع حقيقة كما هو كذلك في تنزيل الخارج منزلة الداخل (كقوله ص الطواف في البيت صلوة) (و ثالثة) يراد من القيام تنجيز الواقع و ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار على مؤدى الامارة بمجرد دليل اعتبارها و هذا محل الكلام ثم القيام بالمعنى المذكور تارة يتحصل بمعونة تنزيل المؤدى منزلة الواقع و اخرى بمجرد جعل الحجية والكلام في الاول و سنعود الى الثانى الشال و دليل الامارة تارة ناظر الى القاء الشك الموضوع في الاصول ومن المعلوم ثبوت الحكومة الشارحية بمعنى كونه شارحا ومبيناً لمقدار مداول ادلة الاصول و اخرى يكون مثبتاً للحجية الامارة باسان تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلانظر الى القاء الشك فربما يدعى تعميم الحكومة اليه ايضاً لبلسان نفى الموضوع بل بلسان نفى حكم الشك فكأنه قال الشارع ان مؤدى الامارة هو الواقع والواقع بيدك فلا حكم للشك و سيتلى عليك تحقيقه فى محله انشاله (ان قلت) بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى صورة المصادفة وجعل الحكم المضاد فى صورة الخطاء لا حاجة الى القيام بالمعنى المذكور لوضوح ان الموضوع فى الامارة لا بقيد الشك محكوم بالحكم الثانوى وهذا الحكم فعلى باصطلاح الشيخ ره بمعنى انه منجز بحكم العقل والحكم الواقعى شأنى بمعنى انه غير منجز والشارع لا يريد امتثاله كما فى موارد اصاله البرائة و مع كونه منجزاً لمكان العلم به لا حاجة الى تنزيله منزلة الحكم الواقعى لكى يقوم مؤدى الامارة مقام القطع بالحكم الواقعى اذ المفروض ان مؤدى الامارة حكم فعلى قد تعلق القطع به و بمعونة هذا القطع قد صار منجزاً بحكم العقل بل لا معنى للقيام اصلاً بعد دوران

تنجزه مدار تعلق القطع بنفسه ولا وجه لتنزيل الحكم الفعلي منزلة الحكم الشائى
اذ وجه التنزيل و هو التنجز و ترتيب الاثار فى المنزل اقوى منه فى
المنزل عليه (قلنا) الموضوع فى الاصول هو الشك فى الحكم الواقعى الاولى
و مع قيام الارادة يكون الشك باقيا فيعمه حكم الاصل فيقع التعارض بين دليله و
دليل الامارة و ببركة لسان دليل الامارة و تنزيلها منزلة الواقع يتقدم الامارة على
الاصل و هذا معنى قيام الامارة مقام القطع بالحكم الواقعى و يكون الحكم
المماثل وجه التنزيل نعم لو فرض كون موضوع الشك هو الحكم الفعلي اعم من
الواقعى الاولى ام يمس الحاجة الى القيام والتنزيل اصلا اذ بمجرد قيام الامارة
يتحصل انشاء الحكم الفعلي و به يرتفع الشك وجوداً و يدور التنجز مدار القطع
المتعلق بنفسه و عليه فلا معنى لقيام الامارة مقام القطع بالحكم الواقعى لكن هذا
مى باب الورد و خروج عن محل الكلام (قوله لا ريب فى عدم قيامها بمجرد
ذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الصفتية) اقول قد تقدم قدامك ان
تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ على وجه الصفتية من قبيل تنزيل المبين منزلة
المباين ومفاد ادلة الامارات تنزيل المودى منزلة الواقع بمعنى القاء احتمال الخلاف و
فضيئته ترتيب ما للمواقع المكشوف من الاثار على المودى ولا كك الامر فى القطع الموضوعى
اذا المفروض ان الاثر الشرعى مترتب على المقطوع بما هو مقطوع لا للمواقع فلامعنى لكون
هذا القطع منجزاً للمواقع كى يقوم مقامه الظن المعتبر فى ترتيب اثار المواقع فلا بد
من التماس دليل خاص يكون مفاده تنزيل الظن منزلة القطع (قوله و منه قد انقذ
عدم قيامها بذلك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف) اقول قد
مرورائك فى صدر الامر الاول ان للمقطع ماهية و وجوداً و وجوده عين مرأنيته
للمخارج وليس الاللقاطع حين قطعه ولا يتحصل لغيره الا ماهيته المعرأة عن الوجود
الحقيقى و هذا موطن وجوده ذهنى و ماهية القطع الحاضرة لدى الحاكم تكون
ما بها ينظر دائماً ضرورة ان الاثر الشرعى لا يترتب عليها بماهى بالحمل الاولى كى
تكون ما فيها ينظر (فتارة ينظر بها الى وجود القطع الحقيقى الذى هو مرأة للمخارج

و لازمه توجه المحاذ الى الخارج كالمرأة الحسية المحاذية لمرأة اخرى منطبع فيها ذو الصورة (و اخرى تكون ما بها ينظر الى القطع نفسه من حيث انه كشف تام متفصل بهذا الفصل به يمتاز عن الظن فح يكون لحاظ الحاكم مقصوداً على نفس القطع ملحوظا بالمحاذ الاستقلالى بخلاف ما اذا توجه لحاظه الى الخارج بمعونة مرآتية القطع الحقيقى فان لحاظه آلى فمهما نزل الظن منزلة القطع فمن المعلوم ان ماهيتهما حاضرة لدى الحاكم لا القطع والظن الحقيقيان و يمتنع جعل ماهيتهما ما بها ينظر الى الخارج بمرء اتيتهما والى انفسهما للزوم محذور الجمع بين المحاذين حسبما اوضحنا سبيله فمجرد قوله الظن كالقطع لا يفى بكلا التتزيلين فمثل (قوله) لا تنقض اليقين بالشك لا بد من ان يكون مسبوقا بملاحظا المتقين او بملاحظ نفس اليقين بمعنى ان ماهية اليقين امامها ينظر الى اليقين الخارجى من حيث كونه مرآة للخارج فيكون لحاظ الحاكم متوجها الى متعلق اليقين ويكون لحاظ اليقين لحاظا مرآتيا وما بها ينظر الى نفس اليقين الخارجى فيكون لحاظ اليقين استقلاليا و يمتنع الجمع بين المحاذين فى آن واحد هذا توضيح كلام الاستاد (قال المحشى فى نهايه درايته لا يذهب عليك ان القطع والظن حين تعلقهما بشيئى طريق صرف وليس الملحوظ فى تلك الحال على وجه الاصاله والاستقلال الا ذلك الشيئى والقطع مثلاً نحو حضور المعنى عند النفس و هو معنى لحاظه و ليس للقطع لحاظ لا آليا و لا استقلاليا بل هو عين لحاظ الغير فايس كالمرأة حتى يعقل ان ينظر فيها الى شيئى فتكون منظورة بالتبع بل القطع عين لحاظ الذهن و نظره الى المعلوم بل القطع كما لا يكون ملحوظا آليا كك ليس آلة لعدم تعقل كون لحاظ الشيئى آلة للمحاذ كما لا يعقل ان يكون آله لذات الشئى او لوجوده الخارجى انتهى) (وفيه) ان ما يكون حاضرا لدى الحاكم هو ماهية القطع لا القاطع الخارجى الذى هو عين المحاذ والنظر و ماهية القطع ليست ملحوظة بالاستقلال من حيث هى بالحمل الاولى اذ هى بما هى ليست مر كزا للحكم شرعى او ذا دخل فيه بل القطع الخارجى فدائما تكون ما بها ينظر الى ذلك القطع بما هو مرآة للخارج او بنفسه ولازم الاول كون القطع

الخارجى ملحوظاً لدى الحاكم آلة للمحاط الخارج و لازم الثانى كونه ملحوظاً بالاستقلال وهذا بمكان من الامكان وانما الممتنع اتصاف القطع الحقيقى الموجود المقاطع بالاستقلالية و الالية نظراً الى ان هاتين صفتان للماهيات والمفاهيم الحاضرة بانفسها فى عالم الذهن فانها هى التى تقع تارة ما فيها ينظرو ينعقد منها القضايا الطبيعية و اخرى ما بها ينظرو ينعقد منها القضايا المحصورة والملاحظ من سنخ الوجود الحقيقى لا يتصف بشيئ من الوصفين و هذا الوجود عين الملاحظ و لا يقع الملاحظ آلة لنفسه و هذا بخلاف ماهية القطع والظن فلا حرج فى اتصافهما بهما و المقطع الخارجى ليس موجوداً لدى الحاكم فلا مانع من لحاظه من حيث مرأتيته و لازمه توجه لحاظ الحاكم الى الخارج المرئى بذلك القطع وهذا اللحاظ الموجود فى ذهن الحاكم آلى لا ذلك القطع الخارجى و انما يصير اللحاظ الموجود فى ذهنه آلياً فيما اذا توجه لحاظه الى ذلك القطع من حيث وجوده المرأى كى يتوجه لحاظ منه الى الخارج و يصير استقالياً فيما اذا توجه لحاظه الى ذلك القطع نفسه و من البين امتناع اجتماع الملاحظين فى آن واحد (و من جميع ما ذكرنا ظهر اندفاع توهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال الخلاف و جعله بمنزلة القطع من جهة كونه موضوعاً و من جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان او موضوعاً) وجه الاندفاع ان الدليل الدال على الغاء الاحتمال لا يكاد يكفى الا باحد التنزيلين اما بتنزيل المؤدى منزلة الواقع او بتنزيل الظن منزلة القطع بداهة ان النظر فى حجية الامارة و تنزيل مؤديها منزلة القطع فى طريقته متوجه الى الواقع و مؤديها و فى كون الظن بمنزلة القطع فى دخله فى الموضوع الى انفسهما و لا يكاد يمكن الجمع بينهما حسبما او ضحنا سبيله بما لا مزيد عليه بل نقول لو كان دليل الامارة متكفلاً لتنزيل المؤدى منزلة الواقع من دون نظر الى الشك والظن والقطع لم تمس حاجة الى التشبث بذيل محذور اجتماع الملاحظين اصلاً لوضوح عدم تسرى اللحاظ منهما الى القطع والظن بتاتاً لا على وجه الآلية و لا على وجه الاستقلالية لان المفروض عدم كون مفهوم المؤدى ما به ينظر الى الظن

ولا الواقع ما به ينظر الى القطع حتى يتصفا بالآلية والاستقلالية فاذن لا مجال لتوهم قيام الامارة مقام القطع المأخوذ على نحو الكشف اصلا (قوله نعم او كان فى البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن ان يكون دليلا على التنزيلين) اقول لابد من ان يكون مفاد ذلك الجامع تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع و تنزيل كشفه الناقص منزلة القطع ولا جامع ذاتى كك لوضوح ان القطع والظن من مقولة الكيف والمودى من نسخ الامور الاعتبارية لو كاك حكما من الاحكام الخمسة او من مقولة اخرى لو كان متعلقهما موضوعا من الامور الخارجية كالخمر ونحوه (و اما الجامع العرضى كعنوان المظنون والمقطوع بان يجعل هذا العنوان ما به ينظر الى المؤدى والواقع و تنزيله منزلة الواقع فى آثاره و ما به ينظر اليهما بوصف كونهما منصفين بالكشف الناقص والتمام و تنزيله منزلته بهذا الاعتبار (ففيه) انه جمع بين المتناقضين و هو لحاظ المبدء مع الذات و عدم لحاظه معها (بيانه انه لابد من ان يجعل العنوان المذكور معرفا محضا للمؤدى والواقع و لوحظا بذاتهما مع قطع النظر عن القطع والظن الذين هما المبدء لكى يتأتى تنزيل المؤدى منزلة الواقع ضرورة ان التنزيل يتوقف على لحاظ المنزل والمنزل عاياه وبدونه لا يتحصل التنزيل اصلا كما انه لابد من لحاظ المبدء فى العنوانين بحيث يكونان ما به ينظر الى الذات المتصفة بالمبدء لكى يتأتى تنزيل المؤدى من حيث كشفه الناقص منزلة الواقع المكشوف من حيث هو مكشوف وهذا لحاظ مياين لذلك للحاظ و من البين امتناع اجتماع اللحاظين فى آن واحد فعنوان المقطوع والمظنون يكون ما بهما ينظر الى الذات المتصفة بالمبدء كما هو قضية اعتبار المبدء فيها و لازمه قيام المظنون منزلة المقطوع المأخوذ فيه القطع تمام الموضوع او جزؤه فلا ينهض دليلا على قيام المؤدى منزلة الواقع (نقل وتعقيب) ربما يترأى من عبارة اوثق الوسائل فى شرح الفرائد كون الواقع المنكشف جامعا وافيا بالتنزيلين (قال و اخرى يجعل الحكم مرتبا على الموضوع الواقعى ولكن بوصف كونه منكشفا كما اذا جعل الجريمة والنجاسته محمولتين فى الواقع للخمر الواقعى بوصف

انكشافه فيكون موضوع الحكم هو المقيّد بوصف الانكشاف فيكون اخذ العالم فى موضوع الحكم ح من حيث كشفه عن متعلّقه وان جعل اليه طريقاً كالبيئة ونحوها بان جعل قيام البيئة على شيئى بمنزلة انكشاف الواقع حقيقة وما قامت عليه البيئة بمنزلة الواقع المنكشف على ما هو معنى جعل الطريق الى الواقع فهو ح يقوم مقام العالم بنفس الادلة العامة الدالة على اعتبارها لماعرفت من دلالة عموم الادلة الدالة على اعتبار البيئة مثلاً على تنزيل ما قامت عليه بمنزلة الواقع المنكشف بالغاء احتمال الخلاف و جعله كالمعدم فاذا فرض كون ذلك نفس الواقع المنكشف بحكم الشارع فكل حكم كان مترتباً على الواقع من حيث هو كما فى القسم الاول او من حيث انكشافه للمكلف كما فى هذا القسم يترتب عليه لا محالة انتهى مخلصاً (و فيه ان الذات الماحوطة فى ضمن المقيّد اعنى الواقع المنكشف طبيعة مهمة لا تنطبق الاعلى المقيّد و تنزيل المؤدى منزلة الواقع المنكشف انما ينهض دليلاً على قيام المؤدى منزلته من حيث احاط الكشف فيه ولا يكون وافياً بتنزيل المؤدى منزلة الواقع بما هو واقع بحيث ينطبق عليه مع عدم احاط الانكشاف فلا يكون دليلاً على القسم الاول نعم او كان الذات الماحوطة فى ضمن المقيّد ماحوذاً بنحو الاطلاق بحيث ينحل الى موضوعين فى عرض واحد و ينحل التنزيل الواحد الى تنزيّلين كان ما ذكره وجيهاً و كان دليلاً على كلا القسمين و لكن المقيّد فى احاط المولى لا ينحل الى موضوعين بحيث يسرى الحكم منه الى الذات المطلقة كقول المولى اكرم الانسان العالم فان وجوب الاكرام لا يسرى الى مطلق الانسان فضلاً عن التنزيل المتوقف على احاط خاص يتعلّق بالمنزل والمنزل عليه فكل من القسمين يحتاج الى تنزيل متوقف على احاط يخصه (تأخييص) قد تخاض من جميع ما ذكرنا ان المفهوم الجامع (تارة لا ينهض دليلاً على واحد من التنزيّلين بتاتا كمفهوم النظر والملاحظة ونحوها بان يقول نزات الظن مطم منزلة القطع سواء لو حظا بنفسهما وطريقاً الى متعلّقهما لوضوح احتياج التنزيل الى مصداق للمحاط ولا يكفى مفهومه (واخرى ينهض دليلاً على تنزيل المظنون منزلة المقطوع على وجه الموضوعية خاصة وهو ما

اذا كان هذا العنوانان ملحوظين لدى الحاكم او الواقع المنكشف حسبما مريانه
 (وثالثة يكون دليلا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة كما هو كك في الامارات
 فان قضية عدم تسري اللحاظ الى الظن والقطع كون التنزيل مقصوراً عليه لا على
 تنزيل الظن منزلة القطع نعم لو فرض حصول التنزيلين في الخارج و كان الدليل
 الدال عليها على نحو الحكاية عنهما لكان دليلا على كليهما ولكن الدليل من قبيل
 صدق العادل لا يكون دليلا الا على تنزيل المؤدى منزلة الواقع خاصة حسبما او
 ضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (حكاية و دراية) قال في اوثق الوسائل في شرح
 الفرائد ان هنا اشكالا اورده سيدنا العلامة في مجلس درسه على المصنف في قيام
 الامارات مقام القطع الماخوذ على وجه الكشف ومما يوضح ما ذكرنا ان الاحكام
 من قبيل الاعراض التي لا قرام لها بدون معروضاتها فهي لا تثبت بدون اثبات موضوعاتها
 و قد عرفت ان الامارة لا تثبت صفة الانكشاف اللهم الا ان يدعى ان هذه الصفة
 لمدلولات الامارات ايضاً شرعية بان يدعى ان الادلة الدالة على اعتبارات الامارات
 متكفلة لانشاء امرين احدهما تنزيل مدلولاتها منزلة نفس الواقع و ثانيهما انشاء
 صفة الانكشاف لهذه المدلولات فمقتضى هذه الادلة كون الامارات مثبته لكل من الامرين
 فيترتب على كل منهما حكمه ولكنك خبير بان هذين الامرين متغايران و ثانيهما
 متأخر رتبة عن الاول فهما محتاجان الى انشائين مختلفين و ادلة الامارات غير
 قابلة لارادة هذين الانشائين والالزم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحدا انتهى
 ملخصاً) و انت خبير بان تأخر رتبة الانكشاف عن الواقع انما يكون في القطع
 الحقيقي الموجود للمقاطع والذي يتصوره الحاكم هو مفهوم الواقع المنكشف ولا
 ترتب بين مفهوم المقيد وقيد و لعل مقصود السيد قده نفى الجامع الناهض على
 التنزيلين معا اما لجامع الذاتي فليس بين الواقع و انكشافه المتأخر رتبة عنه و
 اما لجامع العرضي كمفهوم الواقع المنكشف فقد عرفت عدم نهوضه عليهما (اي قاط)
 لا يذهب عليك انه ليس في جعل الحجية تنزيل اصلا فانها كالمولوية والحكومة قابلة
 لتعلق الجعل بنفسها و مركز الحجية نفس الظن او الكشف الناقص في الامارات و

مقتضى الحجية تنجز الواقع لا تنزيل المؤدى منزلة الواقع فتدليل الحجية لا ينهض لقيام الارات منزلة القطع الماخوذ على وجه الكاشفية فضلا عن الصفتية اذا لحجية المجعولة كالحجية المنجولة فالظن الحجة كما القطع الطريقى المحض الذى هو حجة بذاته (ثم لا يذهب عليك ان الحجية المجعولة للظن ليس من باب الحكومة الظاهرية بل من سنخ الحكومة الواقعية بمعنى ان جعلها له تعميم للحجية فى مقام الثبوت و يصير الظن حجة حقيقة بالجعل لا بمنزلة الحجة فى مقام الاثبات والحكومة الظاهرية مقصورة على مقام الاثبات وجعل الحجية تصرف فى الموضوع فى مقام الثبوت وتعميم لها حقيقة لا تنزيلا (و دعوى عدم قابلية الحجية لتعلق الجعل بنفسها اذ هي منتزعة عن التنجز والامر الانتزاعى تبع لمنشأه فى الجعل (مدفوعة) بان الحجية امر مستقل فى المفهومية مأخوذة من الغلبة حسبما نص عليه اهل الميزان (قال شارح المطالع و اما ناظر فى الموصل الى التصديق و يسمى حجة لغلبة من تمسك بها من حجة اى غلبه انتهى) و لعل المفهوم الجامع بين موارد استعماله المنقول اليه من المعنى اللغوى هو القاطع للمعذر والحجة بهذا المعنى (اما حجة بذاته كما يطلق على القطع و على البرهان و على القرآن و على وجود الامام ع (و اما حجة بالجعل كقوله ع (فانى قد جعلته حجة عليكم) و نظيره الولاية والحكومة و هذا شأن كل المفاهيم المجعولة بمجرد تعلق الجعل بها فانها مفاهيم تنزيلية من حقايقها الاصلية والفرق بينها و بين التنزيلات العرفية كقواهم زيد اسد والشرعية كقوله ص الطواف فى البيت صلوة ان لحاظ المنزل على و وجه التنزيل صاد نسباً نسبياً فى تلك المفاهيم بحيث يتعلق الجعل اليها ابتداء بلا لحاظهما اصلا بخلاف هذه التنزيلات فانه لا محيص عن لحاظهما فى مقام التنزيل فظهر مما ذكرنا ان الجعل يتعلق بالحجية ابتداء والتنجز اثر مترتب عليها وحكم العقل بالتنجز و استحقاق العقوبة انما يتفرع على الحجة بالذات و على الحجة المجعولة و لو لاها لم يكن للعقل حكم بالتنجز كما هو واضح (قوله و اما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلها ايض غير الاستصحاب) اقول قد مر ورائك ان المراد

من القيام ترتب اثار الواقع على القائم كما فى صورة القطع به و من البين ان
 الاصول التى هى وظائف مقررة المشاك فى مقام العمل بعد اليأس عن الحجّة على
 الواقع لا معنى لقيامها مقام القطع بالمعنى المذكور و اما الاستصحاب فهو و ان
 كان الشك مأخوذاً فى موضوعه الا انه لما كان بلسان تحقق احد طرفى الشك بمعنى
 تنزيل المشكوك منزلة المتقين و ان السابق باق فلاجرم كانت قضيته ترتيب الاثار
 الشرعية للمبقاء عليه و لا معنى لقيامه مقام القطع الطريقى الا ذلك و معه لاتصل
 النوبة الى الاصول المحضة للجاهل هذا تقرير الحكومة و فيه بحث ستقف عليه فى
 آخر مبحث الاستصحاب انشاء الله (قوله و اما الاحتياط العقلى) اقول حكم العقل
 بالاحتياط انما يكون لتحصيل العلم بالواقع المنجز عند العقل فلا معنى لقيامه
 مقامه فى التنجز و اما النقلى فالزام الشارع به امر طريقى مولوى بداعى تنجز
 الواقع و يقوم مقام القطع فى التنجز ولكن ليس للشارع امر الزامى بالاحتياط
 اصلاً لا فى الشبهات البدوية و لا فى المقرونة بالعلم الاجمالى والامر الطريقى مغاير
 سنخاً للامر النفسى وسيتملى عليك الفرق بينهما فى صدر مبحث الظن انشاء الله (قوله
 لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضاً لا يفى بقيامه مقام القطع المأخوذ فى الموضوع
 مطم) اقول قد ظهر من مطاوى كلماتنا ان مثل لا تنقض اليقين بالشك لابد من
 ان يكون مسبوقاً اما بلحاظ الواقع المتقين بحيث يكون ماعية اليقين الحاضرة
 فى ذهن الحاكم ما بها ينظر الى الواقع بمرآتية اليقين الخارجى او بلحاظ نفس
 اليقين و يمتنع الجمع بينهما فى لحاظ واحد و قد اوضحنا سبيله بمالا مزيد عليه
 (قوله و ما ذكرنا فى الحاشية) اقول قدمر فى صدر الامر الثالث ان القطع قد
 يؤخذ موضوعاً لحكم آخر يخالف الحكم المتعلق به القطع كما اذا ورد مثلاً فى
 خطاب اذا قطعت بوجوب شئى يجب عليك التصديق بكذا وقد لا يكون لموضوع
 من الموضوعات حكم واقعى بل الحكم مجعول للمقطوع كما اذا كانت النجاسته
 و وجوب الاجتناب حكماً لمقطوع البولية و على كلا التقديرين اما مأخوذ تمام
 الموضوع او جزئه فمهما قامت الامارة على وجوب شئى اوقامت البينة على بولية

مايع فلا محالة يكون لسانها اثبات جزء الموضوع للحكم الشرعى او متعلقه اذ
المفروض ان البول او الوجوب اما جزء لموضوع الحكم او متعلق لموضوع الحكم
اذ القطع المتعلق بالبول او الوجوب تمام الموضوع فهما متعلقان
لموضوع الحكم وهذا المقدار يكفى فى كونه اثراً شرعياً اوضح ان جعل
البول او الوجوب جزء للموضوع او متعلقه يكون باختيار الشارع وزمامه بيده فاذن
لا مانع من اثباته بمعونة البيينة او الامارة فيكرن لسانهما تعميم الموضوع فى مقام
الاثبات و لازمه انه يحصل المكلف قطع بالبول الجملى مثلاً بالوجدان فقد ثبت
البول بالدليل الشرعى والقطع بالوجدان فتم الموضوع بكلا جزئيه وهذا كما
اذا قامت البيينة مثلاً على كرية ماء مقطوع او مائية كركك هذا حاصل ما افاده
الاستاد فى الحاشية فى تصحيح قيام الامارة مقام القطع المأخوذ فى الموضوع ثم استشكل
فيها بما حاصله ان ما اخذ فيه القطع لا يكاد ان يتحقق تعبداً بتمامه بمجرد تسرية دليل
الجملى الى جزء آخر سوى القطع لان ذلك الجزء ان كان ثابتاً نعبداً و واقعا جملياً
الا ان قيده و هو القطع قطعى الانتفاء لوضوح ان القطع المتعلق بالبول الجملى
مغاير للقطع المتعلق بالبول الواقعى لمكان تغاير المتعلقين والشك فى كونه
بولا باق على حاله وليس دليل التنزيل متكفلاً الا لتنزيل المشكوك او المؤدى منزلة
الواقع ولا نظره الى القطع وتنزيله منزلة القطع بالواقع ولم يبق على هذا التنزيل دليل
آخر (واجاب عن الاشكال بثبوت الملازمة عرفاً بينه و بين تنزيل المؤدى
نظراً الى ان الدليل اذ دل ولو بالعموم على تنزيل المؤدى منزلة
الواقع او المشكوك منزلة المتقين فقد ثبت المؤدى شرعاً و لازم ثبوته
تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع و الا لكان التنزيل المذكور عارياً عن الفائدة
اذا المفروض ان لا اثر له الا مجرد كونه جزءاً او متعلقاً للموضوع فلو فرض شمول ادلة
الامارات لذلك فلا شك فى ان التنزيل فى هذا الاثر انما يجدى فيما اذا نزل القطع
به منزلة القطع بالواقع و بهذا الاعتبار لا يرى العرف التفكيك بين التنزيلين فى
مقام الجعل ولكن هذا الجواب لا يخلوا عن التعسف كما افاده فى الكتاب توضيحه

ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى يتوقف على دلالة على تنزيل القطع به منزلة الواقع بالملازمة اذ المفروض انه لا اثر شرعى لمتعلق القطع الا كونه جزء للموضوع او متعلقا له ولا بد من ثبوت الجزء الآخر وجدانا او تنزيلا كى يشمل له دليل التنزيل للمؤدى ولا دلالة له ككك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى اذ الدلالة بالملازمة متفرع على المطابقة فيلزم الدور و محذور الدور انما نشأ من ترتب تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة الواقع على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و تفرعه عليه و توقف تنزيل المؤدى منزلة الواقع على الدلالة بالملازمة لوضوح انه لا بد من ان يكون الجزء الآخر اعنى القطع بالواقع محرزاً اما بالوجدان او بالتنزيل كى يصح التنزيل فى المؤدى والمفروض توقف تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة الواقع على شمول عموم دليل التنزيل للمؤدى و انما يرتفع محذور الدور بان يكون الدليل متكفلا للتنزيلين فى عرض واحد بلا ملازمة و ترتب فى البين اما بالمطابقة او بان يكون احدا للتنزيلين مدلولاً لمطابقتهما والآخر مدلولاً بدلالة الالتزام فيكون الدليل الواحد كاشفا عن التنزيلين العرضيين بلا ترتب فى البين و هذا ممكن فى المركبات و المقيدات العرضية التى يكون كلا جزئية فى عرض واحد ولا كك الامر فيما نحن فيه لوضوح ان حصول القطع بالواقع التنزيلى متأخر رتبة عن الواقع التنزيلى فما لم يدل دليل الامارة على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و لم يتحصل هذا التنزيل لم يتحقق القطع بالواقع التنزيلى والمفروض ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع و شمول عمومها للمورد يتوقف على نهوضه دليلاً على تنزيل القطع بالواقع الجعلى مقام القطع بالواقع لكى يصح التنزيل فى المؤدى و يتمتع ان يكون احدا للتنزيلين المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر فى عرض ذلك التنزيل المتأخر رتبة عن التنزيل الآخر فى عرض ذلك التنزيل نعم لو كان لمتعلق القطع اثر شرعى غير الاثر المترتب على المجموع او كان متعلق القطع حكماً مباشراً على الكان خالصاً من شوب هذا الاشكال وان كان لا يخلو عن محذور اجتماع المحاظين (بيان انه لو قال المولى اذا قطعت بوجوب شئى بوجب عليك التصديق بكذا فقامت الامارة على وجوب شئى

فعلی القول بجعل الحكم المماثل لاشك انه بمجرد قيام الامارة على وجوب شيئي يحدث انشاء وجوب فبالضرورة يحصل العلم بهذا الوجوب المماثل فح ان كان متعلق القطع المأخوذ موضوعا لخصوص الوجوب الواقعي لا الاعم من الوجوب الثانوي فلا محالة يحتاج الى تنزيل آخر مفاده تنزيل القطع بهذا الوجوب منزلة القطع بالوجوب الواقعي فيلزم اجتماع الملاحظين لحاظ تنزيل المؤدى منزلة الواقع ولحاظ تنزيل القطع به منزلة القطع بالواقع لكنه خال عن اشكال الدور لوضوح عدم توقف شمول عموم دليل المؤدى له على ذلك التنزيل لمكان كون المؤدى اثرأ شرعياً فالواقع الجملي يحصل بشمول ذلك العموم و يتوقف عليه بلا توقف من جانب العموم (وان كان متعلق القطع المأخوذ موضوعاً اعم من الوجوب المماثل فلا محالة يحصل القطع به بمجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع وهذا القطع جزء آخر للمركب حقيقة حصل تكويناً لا تنزيلاً ولا ضمير في ذلك بان يتحصل بنفس دليل التنزيل جزء آخر للمركب فيما اذا لم يتوقف شموله على تنزيل ذلك الجزء ولم يحتاج الى احاطة آخر كى يلزم اجتماع الملاحظين كما هو كك في هذه الصورة (هذا كله فيما اذا كان متعلق القطع المأخوذ موضوعاً حكماً شرعياً وما اذا كان موضوعاً من الموضوعات الخارجية ذا اثر شرعي كما اذا اخذ القطع بالخمير موضوعاً لحكم آخر فلا شك انه بمجرد شمول دليل الامارة يحصل القطع بالخمير الجملي بلا لزوم الدور ولكنه يحتاج الى تنزيله منزلة القطع بالواقع فيلزم محذور اجتماع الملاحظين كما لا يخفى و كك فيما اذا اخذ القطع بالحكم موضوعاً او جزئه لحكم آخر على القول بعدم جعل الحكم المماثل و مجرد تنجز الواقع بقيام الامارة فان هذه الصورة ايضاً خالية عن محذور الدور و ان كان فيها محذور اجتماع الملاحظين (وهم و دفع) ربما يتوهم عدم لزوم محذور الدور فيما اذا كان دليل التنزيل متعدداً بان يكون واحد من الدليلين متكفلاً لتنزيل المؤدى منزلة الواقع و آخر منها متكفلاً لتنزيل الواقع الجملي منزلة الواقع الحقيقي و انما الاشكال مقصور على وحدة التنزيل المدلول للدليل الواحد (و الجواب ان محذور

الدور لازم حتى فى صورة تعدد الدليل و تعدد التنزيل (بىانه) ان القطع بالواقعى الجعلى متأخر رتبة عن تنزيل المؤدى منزلة الواقع فىكون تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة الواقع متأخراً برتبتين عنه و هذا تأخر واقعى كما ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على كونه جزء لموضوع الاثر الشرعى او متعلقا له و هذا وجه التنزيل وبدونه يمتنع التنزيل و كونه كك يتوقف على تعلق القطع به و تنزيله منزلة القطع بالواقع لكى يصير موضوعا لآثر شرعى وهذا تقدم واقعى اىض و فيه محذور تقدم الشئى على نفسه و من البين ان المحذور المذكور لا يندفع بتعدد الجعل والتنزيل فضلا عن انحلال التنزيل الواحد الى تنزيلىين و من هنا يظهر انه يلزم محذور الدور فى مقام الثبوت و ليس مقصوراً على مقام الاثبات كما توهم (شبهة وازاحة) ربما يقال بكفاية الاثر التعليقى ولا يلزم محذور الدور (بىانه) ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع لا يتوقف فعلا على حصول القطع بالواقع الجعلى فيما اذا اعتبر القضية طبيعية بمعنى انه يكفى فى صحة تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيما اذا تحقق القطع بالواقع الجعلى و لو من ناحية شمول دليل التنزيل كما فى كل خبرى صادق فمهما عم قوله ٤ صدق العادل لمتعلق القطع بلحاظ الاثر التعليقى حصل القطع بالواقع التنزيل و بمعونة الملازمة العرفية حصل تنزيله منزلة القطع بالواقع فتم تمام الموضوع لوجوب التصديق مثلا (الجواب) ان الكلام فى الحكم الفعلى بمعنى تحقق التنزيل فعلا فى الخارج بالنسبة الى المؤدى منزلة الواقع و لابد من وجه التنزيل فى صحته و الاثر التعليقى غير موجود حين التنزيل فلا يصح التنزيل فمحذور الدور لا يرتفع بما ذكر (نقل و تعقيب) قد اضاف فى تقارير بعض الاعلام اشكالا آخر على الدور المذكور فى كلام الاستاد (قال ولكن لا يخفى عليك انه لا ينحصر الاشكال فى الدور ويرد عليه ان المفروض ان الموضوع مركب من العلم و متعلقه و التركيب من العلم و متعلقه ليس على حد ساير الموضوعات المركبة من الامور المتباعدة يقتضى ان يكون لكل من الاجزاء احراز يخصه فانه لا يمكن ان يتعلق بكل من العلم و المتعلق احراز

ينخصه اذليس للاحراز احراز و لا يتعلق العلم بالعلم بل بنفس احراز المتعلق يتحقق
 كلا جزئى المركب فى زمان واحد و فى مرتبة واحدة و لا يعقل ان يتقدم احراز
 المتعلق على احراز الجزء الآخر و احراز المتعلق اما ان يكون بالعلم الوجدانى
 كما اذا علم وجدانا بالملكية فيجوز له الشهادة لصاحبها بناء على اخذ العلم جزء
 لموضوع الشهادة واما ان يكون بالتعبد الشرعى يجعل ما يكون محرزاً للمتعلق
 فيتحقق ايضاً كلا الجزئين بنفس الجعل الشرعى كما كان يتحقق بالعلم الوجدانى وهذا
 انما يستقيم بناء على ما بيناه من ان المجموع فى باب الطريق والامارات نفس الوسيطة
 والاثبات والمحرزية للمتعلق فيتحقق كلا جزئى الموضوع بنفس هذا الجعل بلا حاجة
 الى جعلين و لاحاظين و اما لو بنينا على تعلق الجعل بالمؤدى فهذا الجعل بنفسه
 لا يوجب تحقق كلا الجزئين اذا احراز لم يتحقق بهذا الجعل و بعد ذلك يستحيل
 ان يتحقق جزئه الآخر لما عرفت من ان الموضوع المركب من الاحراز و متعلقه
 يتحقق كلا جزئيه فى مرتبة واحدة ولا يتقدم احراز احدهما على الآخر والاحراز
 الحاصل من تنزيل المؤدى هو احراز الحجية والعلم بها واين هذا من العلم بالواقع
 انتهى كلامه ملخصاً وفيه ان الممتنع عدم حصول القطع بالواقع التنزيلى لامقارنا
 ولا متقدما ولا متاخراً للزوم الدور و اما العلم بالمؤدى بمعنى العلم بقيام الامارة
 على مفاد المؤدى فهو امر وجدانى ولكن هذا ليس جزء للموضوع بل العلم بالواقع
 فلو فرض امكان تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع لكان كلا جزئى المركب
 حاصل بالتنزيل لا بمجرد احراز المتعلق انما الاشكال فى شمول دليل التنزيل اذ
 هو متوقف على وجه التنزيل والمفروض ان المؤدى انما يصير جزء لموضوع الاثر
 الشرعى فيما اذ انزل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع و تنزيله موقوف على شمول
 دليل التنزيل لذلك فيلزم الدور فظهر ان المحذور منحصر فى الدور الذى فيه علمه
 الاستاد و لعل امره قده بالتامل فى ذيل كلامه اشارة الى ما ذكرنا (ثم انه قده
 حسب ان محذور الدور يرتفع بما اختاره من جعل الطريقة والوسطية فى الاثبات
) و فيه ان المفروض ان اثر الشرعى مترتب على المركب و ليس للجزء اثر اصلاً الا

كونه جزء الممر كب و من البين ان الامارة قامت على متعلق القطع و هو طريق اليه خاصة و ليس طريقاً للجزء الآخر الذي هو القطع وجعل الطريق للمتعلم متوقف على كونه ذا اثر شرعى لوضوح ان الاثر الشرعى مصحح لصدور الجعل من الشارع فاذن يتوقف صدور الجعل على جعل طريق آخر للقطع وحيث لا يتأتى ذلك فلا بد من تنزيله منزلة القطع بالواقع فيأزم الدور اذ جعل الطريق الى المتعلق متوقف على ذلك التنزيل و هو متوقف على جعله واحراز المتعلق لكي يتفرع عليه التنزيل فيلزم ان يكون الطريق غير واف بنفسه لاحراز الجزء الآخر و معه لا معنى لجعل انطريق للمتعلم ولا مصحح لصدوره من الشارع نعم لو كان للمؤدى اثر شرعى سوى كونه جزء الممر كب لم يرد عليه اشكال الدور (نقل وتعقيب) قد بنى في تقارير بعض الاعلام قيام الامارات مقام القطع المأخوذ على وجه الكشف على جعل الطريقية والوسطية في الاثبات و حسب انه قده قد حل عقدة اشكال اجتماع المحسطين بذلك و عندى فى المبنى و البناء نظر و نجعل معه البحث فى موضعين الموضع الاول فى المبنى (قال ابن المجمعول فى باب الامارات نفس الطريقية والمحرزية فكان الشارع فى عالم التشريع جعل الظن علماً من حيث الكاشفية والمحرزية بلا تصرف فى الواقع ولا فى المؤدى بل المؤدى باق على ما هو عليه من الحكم الواقعى صادفت الامارة للواقع او خالفت لانه يكون من مصادفة الطريق او مخالفتة لذى الطريق من دون توسعة فى الواقع و تنزيل شئى آخر منزلة الواقع و مما ذكرنا ظهران حكومة الطرق والامارات والاصول على الاحكام الواقعية ليست الحكومة الواقعية توجب التوسعة والتضييق فى الموضوع الواقعى فانه ليس فى الحكومة الظاهرية توسعة وتضييق واقعى وحكومتها انما تكون باعتبار وقوعها فى طريق احراز الواقع فى رتبة الجهل به فظهران بين الحكومة الواقعية والحكومة الظاهرية بون بعيد و ان حكومة الامارات انما تكون حكومة ظاهرة واقعة فى طول الواقع وفى طريق احرازه و يكون المجمعول فيها نفس المحرزية والتنجز و العذر من اللوازم العقلية المترتبة على ما هو المجمعول انتهى كلامه ملخصاً) وفيه ان الطريقية منتزعة

من مرآتية القطع التي هي عين وجوده الحقيقي والامر الانتزاعي تبع لمنشأه في
 الجعل ولا يتعلق الجعل التشريعي بالوجود الحقيقي فلا تكون الطريقة قابلة للجعل
 وربما يترأى من صدر كلامه التفكيك بين كون القطع صفة قائمة بنفس العالم و
 بين جهة اضافته لذى الصورة و هي جهة كشفه عن المعلوم و ان هذه الجهة مترتبة
 على الاولى (و فيه ان تحقق صفة القطع في عالم النفس انما يكون بتوجه الملاحظ
 الى الخارج و بحصول الصورة لدى العالم يتحصل وجود القطع ويكون تلك
 الصورة ما بها ينظر الى الخارج وما دامت الصورة كك يكون القطع مرآة و كاشفاً
 عن الخارج و ينتزع عنه الطريقة والاحرازية و مهما توجه الملاحظ الى الصورة
 الحاصلة و صارت ما فيها ينظر انقطع مرآتية القطع عن الخارج وانقلب الى مرآيته
 الى الصورة ضرورة امتناع كون الصورة الحاصلة ما بها ينظر و ما فيها ينظر في
 آن واحد فلا وجه لقوله بان جهة الكشف عن الخارج مترتبة على الصورة الحاصلة
 لوضوح ان ترتب جهة الكاشفية على حصول الصورة متفرع على تقدم الصورة رتبة
 على الكاشفية مع ان وجود القطع لا يتحقق الا بتوجه الملاحظ الى الخارج و
 سيرورة الصورة الحاصلة ما بها ينظر الى الخارج فيمعونة التوجه الى الخارج و
 انشاء الصورة في عالم النفس بما هي ما بها ينظر الى الخارج يتحصل حقيقة القطع
 في عالم النفس بالترتب بين الجهتين نعم ماهية الصورة الحاصلة في الذهن من حيث
 هي ماهية الموجود في خارج النفس مباينة لصفة القطع فانها من مقولة وهي من
 مقولة اخرى و ليس الكلام على ذلك اذ المراد من قيام الامارات مقام القطع قيامها
 مقام القطع المتعلق بالخارج في طريقته الى الخارج لافي القطع المتعلق بماهية
 الصورة من حيث هي و قد عرفت ان طريقته منتزعة عن كاشفيته ومرآيته للخارج
 و هي عين وجود القطع و ليس جهة الكاشفية منفكة عن حقيقة القطع لكي تكون
 قابلة للجعل التشريعي نعم مفهوم الاضافة زائدة عارضة على وجود القطع و ليس
 الكلام عليها و هذا بخلاف الحجية فانها مستقلة في المفهومية و ليست منتزعة عن
 القطع بل هي من الموازم المتأخرة عنه و يكون حجية القطع بالذات و حجية الظن

بالعرض بمعمونة الجعل التشريعى لكن الحكومة فيها حكومة واقعية و فى مقام الثبوت لا حكومة ظاهرية و فى مقام الاثبات حسبما مريياته سابقا (ثم انه قده تشبث فى ذيل كلامه بذيل العرف) قال فتحصل من جميع ما ذكرنا ان قيام الطرق و الاصول مقام العلم الطريقى لا يحتاج الى كلفة جملين و لحاظين بل نفس ادلة حجيتها تقى بذلك بعد ما كانت حجيتها عبارة عن وسطيتها فى الاثبات و وقوعها فى طريق احراز الواقع و كونها محرزة له كما هو الشأن فى الطرق العقلانية بل الظاهر انه ليس للمشاريع طريق مخترع بل الطرق الشرعية كلها امضاء لما فى يد العقلاء من الطرق المحرزة لموديتها لكونها واقعة فى طريق احراز الواقع كان حكومتها حكومة ظاهرية انتهت كلامه) و انت خبير بان اتباعهم للإمارة مجرد جري عملى على طبقها وانما يكون جريهم على طبقها لما هو المر كوز فى اذهانهم من عدم الاعتداد باحتمال الخلاف فهل هذا لاجل الطريقية فى الاثبات و حكومة ظاهرية اولاجل الحجية و حكومة واقعية و تعيين الاولى رجم بالغيب لو لم تكن الثانية متعينة لما برهننا عليه مضافا الى ان انسحاب الحكومة الظاهرية فيما كان دليل الاعتبار ليميا لا يخلو عن الاشكال و سيأتى تحقيقه فى محله انشاء الله (الموضع الثانى) فى البناء (قال و اما على المختار من ان المجمعول فى باب الطرق والامارات هو نفس الكاشفية والمحرزية والوسطية فى الاثبات فيكون الواقع لدى من قامت عنده الطرق محرزا كما كان فى صورة العلم انتهى موضع الحاجة) و فيه ان المفروض ان الاثر الشرعى مترتب على الاحراز التكوينى بمعنى ان المكشوف بالقطع الذى هو كشف تام تكوينى موضوع او جزء موضوع للاثر الشرعى و من المعلوم ان الكشف الناقص بمجرد تعلق الجعل التشريعى بطريقيته لا يترقى الى مرتبة اخرى من الكشف تكوينا كى يصير مشمولا لذلك الاثر و حاله بعد الجعل كحال قبله فيكون من انتقال حكم من موضوع آخر بلا تصرف و تعميم من ناحية الحاكم لا فى الموضوع ولا فى الحكم و ليس هناك الا مجرد جعل الظن طريقا الى متعلقه و المفروض انه لا اثر شرعى للمتعلق الا كونه جزء للموضوع المركب منه و من القطع او متعلقه و مع

فرض اثر شرعى للمتمعلق لاضرير فيه بناء على امكان جعل الطريقة وتكون حكمومه ظاهريه بالنسبة الى الواقع لان المفروض ان الامارة طريق الى الواقع و الاشكال باق على حاله بالنسبة الى الاثر الآخر المترتب على المقطوع شرطاً او شرطاً (فاذن لامحيص اما من التعميم فى الموضوع بان يجعل الظن كالقطع فى ترتب ذلك الاثر بان يكون الجامع بينهما موضوعاً فى مقام الثبوت لا بان يستعمل لفظ العلم قى الاعم من الظن بل مجرد ترتب الاثر على الظن فى مقام الثبوت كاف للتعميم فى مقام الاثبات و هذه حكمومة واقعية او من التعميم فى الحكم و لو بلسان تنزيل الظن منزلة القطع و قضيته جعل ذلك الاثر للظن ايض و هذا من باب تنزيل الخارج منزلة الداخل و هذه ايض حكمومة واقعية لا ظاهريه و قضيتها جعل الاثر لخصوص الظن كالقطع فى مقام الثبوت لا للجامع كما فى الصورة الاولى و لا يرد هذا الاشكال فى الحكمومة التنزيلية التى مفادها تنزيل المؤدى منزلة الواقع والقاء احتمال الخلاف اذا المفروض ان الدليل ناظر و لو بمداوله الالتزامى الى القاء حكم الشك و تنزيل الكشف الناقص منزلة الكشف التام فهو تعميم فى الحكم بلسان الحكمومة الظاهريه و ليس مجرد جعل طريق الى المتمعلق لا بلسان التنزيل كى يكون من باب انتقال حكم من موضوع الى موضوع آخر بلا تصرف من ناحية الحاكم لا فى مقام الثبوت و لا فى مقام الاثبات و ان كان فى الحكمومة التنزيلية محذور آخر حسبما مر بيانه فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان مجرد جعل الطريقة لا ينهض رافعاً لاشكال اجتماع المحاضين و لا ينحل به عقدته وقد مر شطر من الكلام فيه سابقاً فى لزوم اشكال الدور على هذه الطريقة فيما اذا لم يكن للمتمعلق اثر شرعى (حكاية ربما يترأى من عبارة المقالة فى صدر مبحث القطع صيرورة الظن قائماً مقام اليقين الموضوعى والطريقى بمجرد قوله الظن كالقطع بخلاف قيامه مقام العلم الطريقى المحض فلا يكفى ذلك لقيام الظن مقامه) قال ثم ان الغرض من جعل طريقة الظن تارة صيرورة الظن قائماً مقام اليقين فى تقديمه على مفاد الاصول العملية التى كان العلم غاية لها او قائماً مقامه فى موارد كون العلم دخيلاً فى موضوع الحكم بنحو الشرطية

مثلاً و اخرى قيامه مقام اليقين في حكم العقل بالتنجز اما قيامه مقام العلم في المقام الاول فيكفيه مجرد عنايته تتميم كشفه في لسان دليله و اما في قيامه مقام العلم في المقام الثاني ففيه منع انتهى ما خصاوسنعود الى تحقيقه في اواخر مبحث الاستصحاب انشاء الله (قوله لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم للزوم الدور) اقول قد اسمعناك غير مرة ان للقطع ماهية ووجوداً كساير الكيفيات النفسانية و ليس لدى الحاكم حين الحكم الا ماهيته التي هي وجود ذهني للقطع الحقيقي و يمكن للمحاكم ان يجعل ماهية القطع ما بها ينظر الى القطع بحرمة الخمر مثلاً التي يريد ان ينشأها بعد ادلا حجر في تصور نفس الحرمة الشخصية التي سينشأها قبل انشائها كما في تصور فعل خاص يريد الفاعل ان يوجد غداً فان تصور ماهيته قبل ايجاده وجود ذهني له يمكن حصولها في الذهن قبل وجودها الخارجى فمهما امكن ذلك امكن له ان يعتبر القضية حقيقية بمعنى انه كلما تحقق عنوان مقطوع الحرمة ثبتت الحرمة له فيصير الموضوع مقطوع الحرمة لا شرب الخمر لان المفروض عدم جعل الحرمة لشرب الخمر فاذا يلزم عدم اخذ القطع بحرمة شرب الخمر في موضوع نفس تلك الحرمة اما مع عدم انشاء حرمة شرب الخمر في مستقبل الزمان فواضح ضرورة ان شرب الخمر ليس بهرام قط كى يكون القطع بحرمة مأخوذاً في موضوعها واما مع انشائها فالحرمتان متعددتان بتمدد الموضوع و في كلتا الصورتين يلزم الخلاف و ح فلو فرض حصول القطع بحرمة شرب الخمر اتفاقاً مع عدم جعل الحرمة فلاشك في عدم انطباق تلك الكبرى على المصغرى لان المفروض اخذ القطع بالحرمة المجموعة في موضوعها لا الاعم من الحرمة الوهمية و لعدم الحرمة لشرب الخمر في صورة الخطأ لا يكون مشمولاً للموضوع و على فرض اخذه كك في الموضوع يلزم محذور آخر و هو امتناع حصول العلم بهذا التكليف للمقاطع و معه لا يمكن بلوغه الى مرتبة التنجز وسمياتى له مزيد بيان من ذى قبل انشاء الله وهذا كله فيما اذا اعتبر القضية حقيقية ولو اعتبر القضية خارجية لزم الدور (بيانه ان الحكم متوقف على وجود موضوعه في ذهن الحاكم و امكان

انتفاء وجود القطع بالحرمة الخارجية بانتفاء قيده و هو الحرمة يمتنع حصول صورة منه لدى الحاكم بحيث لا تنطبق الاعلى تلك الحرمة الخارجية المتعلقة للقطع فاذا لم يكن للمحاكم ان يجعل الحرمة على مقطوعها فالحكم متوقف على وجود موضوعه لدى الحاكم و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء الحرمة فى الخارج كى يرتسم فى ذهن حين الحكم فيلزم الدور (وهم و دفع) ربما يقال ان القطع لا يتوقف على الحرمة الخارجية اذ ربما يقع الخطأ فالقطع بها موجود المقاطع مع عدم الحرمة فى الخارج فلا يلزم الدور اذ الحكم متوقف على القطع بخلاف القطع (والجواب ان ماهو الموضوع حقيقة لدى الحاكم هو ماهية القطع و ان كانت ما بها ينظر الى القطع الخارجى و مع فرض القضية خارجية يلزم الدور لان الحرمة موقوفة على وجود القطع بالحرمة الخارجية كى تحصل ماهيته لدى الحاكم و حصول ماهيته يتوقف على الحرمة الخارجية اذ حصول ماهية الامر الخارجى على نحو القضية الخارجية موقوف على ثبوتها فى الخارج و لا معنى لخطأ الحاكم المصيب فى حكمه و لا ربط لخطأ المقاطع بما نحن فيه اصلاً لما عرفت من ان الكلام فى اخذ القطع بالحرمة المجعولة لا الحرمة المتوهمة (نقل وتعقيب) قال المحشى قدس فى نهاية درايته والتحقيق ان العلم الموقوف عليه شخص الحكم اذ الوجود بالاضافة الى متعلقه المتقوم به العلم فى مرتبة وجوده فى النفس فمتعلقه ماهية الحكم دون وجوده لاستحالة تقوم العلم بامر خارج من افق النفس و ليس العلم الا بوجود الماهية فى النفس و من الواضح ان العلم و ان كان متوقفاً على المعلوم ومتأخراً لكنه لا يتوقف لماهية الحكم عليه بل اوجوده فلا دور لعدم التوقف من الطرفين مضافاً الى عدم التعدد فى الوجود المبني عليه الدور المصطلح انتهى موضع الحاجة) وفيه ان العلم ليس متقوماً بالمعلوم بالذات اذ هو من سنخ الماهيات المعرأة عن حقيقة الوجود بتاتا والعلم من سنخ الوجودات الحقيقية و يمتنع كون الماهية مشخصة للعالم و مقومة له و من المعلوم ان العلم مع متعلقه وجوداً واحداً له بالذات و متعلقه بالعرض اذ العلم من مقولة الكيف و الماهيات من مقولات اخر

و يمتنع اتحاد مقولتين فى وجود واحد و بانشاء النفس و ابداعها تحصل صورة مطابقة للخارج فى عالمها (توضيحه ان النفس مهما توجه الى خارج عالمها بمعونة احد الحواس انشأت صورة مماثلة لما فى العين فى عالم الحس المشترك يكون جزئيا آبيا عن انطباقه على غيره ثم تنشأ مفهومها كلياً لا متأبياً فى عالم العقل و القيوم للعلم و المعلوم بالذات هو النفس و يكون قيام تلك الصورة عليها قيام صدور لا قيام حلول و من ثم ترى تلك الصورة كصورة القمر مثلاً منفكة عن ذاتها خارجة ثابتة فى مسافة فلو كانت تلك الصورة حالة فى النفس عارضة عليها كمعرض العرض لمعرضه لم يعقل رؤيتها منفكة مقابلة لها اذ يمتنع رؤية العرض مجسماً متشكلاً متجوهاً قائماً بذاته و بحىاله فى قبال معرضه فظهر ان المقوم لوجود العلم هو الذى ابدعه و انشأه لا ماهية المعلوم بالذات كما ان المعلوم بالعرض ايضاً لا يكون مقوماً له ولكن النفس ما لم تتوجه الى خارج عالمها لم يتحصل حقيقة العلم و المعلوم بالذات فى صقعها و مادام اللحاظ مصروفاً الى الخارج يكون ماهية المعلوم بالذات ما بها ينظر الى الخارج و بمجرد قطع اللحاظ عن الخارج و صرفه الى المعلوم بالذات يصير ما فيه ينظر و ينقطع اللحاظ عن الخارج الى الداخل و الكلام فى اخذ القطع المتعلق بالخارج موضوعاً لعين ذلك الحكم و من البين ان ذلك القطع الخارجى موجود لقاطعه لا للحاكم اذ يمتنع حصول الوجود الخارجى فى الذهن و الانقلب الذهن خارجاً فالذى لدى الحاكم هو ماهية القطع لوجوده و هى الموضوع للحكم و تكون هذه الماهية ما بها ينظر الى القطع الخارجى (اذا تمهد ذلك فتقرير الدور ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و حصول الموضوع لدى الحاكم متوقف على وجود القطع بالحكم الخارجى لكى يرتسم منه صورة مطابقة له فيما اذا حاول الحاكم انشاء الحكم على الصورة المطابقة بحيث لا تنطبق الا على الخارج الموجود على نحو القضية الخارجية و حيث لا حكم فى الخارج لا قطع به فاذاً لا يمكن للحاكم ان يجعل الحرمة مثلاً على مقطوع الحرمة اذ الحكم متوقف على وجود موضوعه فى الذهن و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء

الحرمة فى الخارج التى هى متعلق القطع كى يكون مرتسما فى الذهن حين الحكم هذا تقرير الدور المصطاح فلا وجه لانكاره كما وقع فى ذيل كلامه كما ان البحث عن كون المعاموم بالذات مقوما للمعام اجنبى عن محل الكلام اذ قد عرفت ان القطع الخارجى الموجود لقاطعه ليس موضوعا لدى الحاكم بل الموضوع هو ماهية ذلك القطع و هى ليست معاومة بالذات عند القاطع كى يبحث عن تقومها لقطع القاطع مع ما عرفت من ان تقومها له خلاف التحقيق نعم لو اعتبرت القضية حقيقية لم يرد اشكال الدور و يرد عليها محذور الخلف حسبما مريانه (نقل و تعقيب قال فى تقارير بعض الاعلام و اما اخذه موضوعاً بالنسبة الى نفس ذلك الحكم الذى تعاق العلم به فهو مما لا يمكن الا بنتيجة التقييد و توضيح ذلك هو ان العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة للحكم فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد اللاحظى لاستلزامه الدور الى ان يقول وحيث لا يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق او التقييد و هو المصطاح عليه بمتعم الجعل انتهى موضع الحاجة) وفيه ان محذور الدور مقصور على ما اذا اعتبرت القضية حقيقية كما هو الشأن فى المحمولات الشرعية نعم يازم فيها محذور الخلف ثم فى كلمتا القضيتين محذور آخر و هو ان انشا الحكم من ناحية المولى لابدان يكون لجعل الداعى للمكلف بعثاً او زجراً و مع فرض قطع المكلف بوجوب الفعل مثلاً يمتنع حصول العلم له بالخطاب المتعلق بمقطوع الوجوب فلا يصير منجزاً قط اذ قضية اخذ العلم بالوجوب فى نفس هذا الوجوب تعاق القطع بوجوب الفعل بعنوانه كى يؤخذ القطع به موضوعاً للوجوب فالمكلف قاطع بوجوب الفعل فرضاً ولا يكون ملتفتاً الى هذا الخطاب الذى مر كزه هو مقطوع الوجوب و او التفت اليه كشف لخطاه قطعه فينتفى وجوب المقطوع بانتفاء موضوعه فاذن يمتنع التفاته الى هذا الخطاب مع انحفاظ موضوعه و بالجملة اما ان يلتفت المكلف الى ان الواقع لاحكم له بل لمقطوع الحكم فاذن لا يتحقق الموضوع قط اذ المفروض ان الموضوع هو القطع المتعلق بالحكم ومع الالتفات الى ذلك لا يحصل القطع بحكم الفعل كى يتحقق الموضوع و اما ان لا يلتفت

الى ذلك فلا يحصل له العلم بهذا الخطاب قط ولازم ذلك امتناع وصول هذا الخطاب الى مرتبة التنجز فلا يمكن ان يصير داعيا محر كا للمكلف على امتثاله فيكون صدوره لغواً (و كيف كان يرد عليه ان الحكم المجعول فى مقام الثبوت اذا كان فيه قصور عن الانبساط على تمام مركزه كما فى الواجب التعبدى فلا محالة يحتاج الى متمم الجعل بخلاف ما نحن فيه لوضوح ان الحكم قد انبسط على تمام مركزه انما يكون فيه قصور عن الشمول لحالات المكلف من العلم والجهل (توضيحه ان الحكم المجعول كالوجوب والحرمة آب بذاته عن الشمول لحالة العام او الجهل المتأخر رتبة عن اصل وجوده فيكون ذات المجرد عنهما مركزاً له و هذا مجرد خارجى حقيقى لا مفهومى آت من ناحية ضيق الحكم المجعول بذاته فالحكم المجعول بذاته مجرد عن الاطلاق والتقييدو يكون مصداقاً للاهمال فى مقام الثبوت لا انه اهمال لحاظى من ناحية المولى كى يقال يمتنع الاهمال فى مقام الثبوت فمع فرض لحاظ الحاكم حالة العلم والجهل و تسريته اليه فى مقام الثبوت لا تأثير له فى انبساط الحكم لهما على حسب مقدار سعة لحاظ الحاكم كما ان لحاظ التقييد بواحد منهما لا يؤثر فى خروجه عن الاهمال الذاتى و قد ذكرنا انه يمكن للمحاكم التسرية او التقييد فى مقام الثبوت والاثبات على نحو القضية الحقيقية ولا تأثير له فى سعة الحكم و ضيقه اصلاً لكن الحكم مع كونه آبياً عن الشمول لحالة العام والجهل يكون منبسطاً على فعل المكلف الذى هو مركزه بتمام حدوده اطلاقاً و تقييداً ولا قصور فيه من هذه الجهة و زمامه بيد الحاكم كما انه لا قصور فيه من حيث شموله لحالات المكلف سوى العلم والجهل والعام فى مقام التطبيق طريقي محض موجب لتنجز التكليف فلو كان فى مركزه قصور من ناحية الحاكم لم يكن العلم منجزاً له من ثم ينقدح له ترتب القياس فى مقام التطبيق والامثال الذى زمامه بيد المكلف بان يقول انا واحد من الناس المخاطبين بحكم كذا و يجب عليهم كذا فيجب على ايضا فظهر مما ذكرنا انه لا قصور فى هذا الحكم المجعول لا فى مقام الجعل ولا فى مقام التطبيق فاذن لا يحتاج الى متمم الجعل اصلاً اذا تمهد ذلك ظهر انه يمتنع اخذ العام موضوعاً

بالنسبة الى نفس الحكم الذي يتعلق العلم به وانه لا يمكن بنتيجة التقييد ولا يكون الجعل الثانوى معهما او مخصصا له في مقام الثبوت ولا في مقام الاثبات اذا مفروض انه قد تحقق ذلك الحكم المجموع مصداقا للتجرد والاهمال في مقام الثبوت و ليس ذلك اهمالا مفهوما يايكون زمامه بيد الحاكم وبعد تحققه على خصوصية التجرد يمنع انقلابه عما وقع عليه في مقام الثبوت فضلا عن مقام الاثبات و كما ان الحكم المجموع مجرد ذاتا كك الارادة التي هي من مبادئه والملاك الذي هو مقتضى للحكم والارادة لا يتسرى الى الموضوع المعلوم او المجهول بما هما كك و سيأتى توضيحه عند بيان الترتب (ثم ان قياس ما نحن فيه بالواجب التعبدى قياس مع الفارق لوضوح ان الوجوب المجموع فى ذلك الباب لم ينسبط على تمام مركزه اعنى الصلوة المقيد بقصد القرية فالصلوة الخالية عن قصد القرية قطعة من المركز والمقيد بها باعتبار قيده قطعة اخرى منه فيكون الامر الثانى متمما للجعل الاول اذ الجعل الاول كان قاصرا عن الانبساط على تمام مركزه فلا محالة مست الحاجة الى متمم الجعل لكى يتم مقام التطبيق والامثال للمكلف و لولاه لم يسع المكلف ان يقول الصلوة الخالية عن قصد القرية واجبة و ليس العلم بوجوبها منجزا له فالحاجة الى متمم الجعل انما تكون لنقصان فى اصل الجعل فيمنع التطبيق فى مقام الامثال للمكلف ولا كك الامر فيما نحن اذ المركز و هو فعل المكلف مشمول بحدوده للحكم المجموع و انما يكون قصوره بالنسبة الى بعض حالات المكلفين التى هي فى طول الواقع و هذا لا يحوج الحاكم الى متمم الجعل اذ الحكم تام فى مقام الجعل والتطبيق مضافا الى امتناع متمم الجعل فى مقام الثبوت حسبما اوضحنا سبيله وسيأتى له مزيد بيان فى مبحث الظن فى ذيل تحقيق الترتب (ثم انه قده مثل فى ذيل كلامه بمسئلة الجهر والاخفات والقصر والاتمام حيث قام الدليل على اختصاص الحكم فى حق العالم فقد اخذ العلم شرطاً فى ثبوت الحكم واقعا انتهى) و عندنا مندوحة عن ذلك ذكرناها فى ذيل مبحث الاجزاء (قوله ولا مثله لزوم اجتماع المثلين) اقول قد تقدم قدامك انه يمكن للحاكم تسرية اللحاظ عند تصور الموضوع الى الحكم

على نحو القضية الحقيقية اذا الحاضر لدى الحاكم انما يكون ماهية الموضوع الملحوظ معه ماهية الحكم فلزوم محذور الخلف لا يكون مانعا عن لحاظ الاطلاق كك وحديث التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية مقصور على مورد ام يكن قابلا للمحاط بتاتا مثلا لو فرض امتناع تعلق اللحاظ بالعلم بالحكم والجهل به فكما لا يمكن تقييد الحكم بهما لا يمكن الاطلاق اذا المفروض انتفاء اللحاظ الذى به يصير الموضوع قابلا لواحد منهما و مع انتفاء القابلية رأسا يرتفع الاطلاق والتقييد معا ولا كك الامر اذا كان انتفاء التقييد لاستلزام المثلين كما فيما نحن فيه الامحالا آخر مع امكان اللحاظ فانه لا بد من الاطلاق لوضوح انه مع انحفاظ القابلية لا يمكن ارتفاع التقييد والاطلاق كما لا يمكن اجتماعهما كما هو الشأن فى تقابل العدم والملكية وقد مرفيه شطر من الكلام فى مبحث الترتب (اذا تمهد ذلك فنقول ان قضية سريان اطلاق الموضوع الى مرتبة العلم بالحكم شمول الوجوب الواقعى مثلا لمعلوم الوجوب ومع جعل وجوب آخر لمعلوم الوجوب يلزم اجتماع المثلين (لا يقال تنأ كد الارادة فى المقيد كما هو الشأن فى العنوانين المجتمعين فى مصداق واحد كما فى اكرام العالم والها شمسى بمعنى ان ارادة واحدة تتعلق بالمطلق والمقيد وتكون فى المقيد اشد منها فى المطلق و ان كان انشاء الطلب متعدداً واحد منهما متعلق بالواقع والآخر متعلق بالمقيد بالعلم بالواقع لكن الوجوب الاكيد فى المقيد واحد واحد منشأه وهى الارادة الشديدة فلا يلزم اجتماع المثلين (لانا نقول فرق بين المطلق والمقيد وبين ما نحن فيه ضرورة ان علم المكلف بالوجوب الشخصى يتأخر رتبة عن الوجوب فما لم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يكن تعلق العلم به فالوجوبان متعددان كمبادئها وقد عرفت ان الوجوب الواقعى يسرى الى العنوان الثانوى اعنى معلوم الوجوب فيلزم اجتماع المثلين ولو فى مبادئ الوجوب لو لم يلزم فيه لمكان كونه من الامور الاعتبارية وكذا الكلام فى لزوم اجتماع الضدين على تقدير اخذ العلم بالحكم فى ضده نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة اخرى منه او مثله او ضده مثلاً يصح اخذ القطع بالمرتبة

الانشائية من الوجوب فى مرتبة فعليته بحيث تصير فعلية بمعونة العلم بها فيكون العلم بها شرطاً لبلوغها الى مرتبة الفعلية كالشرط فى الواجبات المشروطة و كذا يصح ان يؤخذ العلم بها موضوعاً للوجوب الانشائى او الفعلى فيكون هناك حكمان مماثلان ولا يصير الانشائية فعلية بمعونة العلم بها لان المفروض ان العلم بها تمام الموضوع للحكم الثانى و ليس متمماً لتلك المرتبة و بعبارة اخرى يكون العلم بها علة لحدوث الحكم الثانى لا شرطاً لبلوغها الى مرتبة اخرى و كذا يصح اخذ العلم بها موضوعاً لضده و سيأتى لذلك كله مزيد ايضاح من ذى قبل انشاء الله هذا تقرير كلام الاستاد) و عندى فى شمول الحكم الواقعى لمرتبة العلم به او الجهل به نظر نظراً الى تأبى الحكم الواقعى عن الشمول لهذه المرتبة ولو مع لحاظ العلم والجعل عند تصور الموضوع (بيانه انه لاشك ان عنوان موضوعية الموضوع انما يتقدر بقدر انصباه بصيغ الحكم الابداعى و توسعة الموضوع بمعونه لحاظ الحاكم قبل ابداع الحكم عليه لا تستبعد التوسعة فى الحكم فيما اذا كان الحكم بذاته آتياً عن الانبساط على الموضوع بشرائى حالاته الملحوظة معه و من البين ان مركز الوجوب الابداعى مثلاً الذى هو سنخ من الوجود هو نفس الفعل بعنوانه و يمتنع سريانه الى حالة العلم به او الجهل به المتأخرين رتبة عن اصل وجوده فيكون ذات الفعل حين التجرد عن العلم والجهل منصيغاً بصيغ الوجوب و لم يصير الموضوع الملحوظ على نحو الاطلاق متلوناً بلون الوجوب بشرائى سعة اطلاقه المفهومى و هذا تجرد خارجى حقيقى للموضوع آت من ناحية ضيق الوجوب الابداعى و ليس من سنخ بشرط لا المفهومى الملحوظ لقسم من الماهية فان الماهية تتصف بشرط لا بمعونة الاعتبار و هذا الموضوع حين عروض الوجوب عليه ينمقد له التجرد و يتقدر عنوان الموضوعية بقدر انبساط الوجوب عليه ولا تأثير لسعة المحاط السابق على طرو الوجوب عليه فى توسعة الوجوب اليه باطلاقة اذا الموضوعية والمحمولية من المتضايقين فيقدر فعلية عنوان المحمول يصير عنوان الموضوع فعلياً فظهر مما ذكرنا ان الموضوع للحكم الواقعى هو ذات الفعل المجرد عن العلم والجهل ولا

يسرى الحكم اليهما بناتنا كى يازم اجتماع المشلين او الضدين و نظير ذلك الكلى
المحمول على الانسان مثلاً حين كونه ملحوظاً لا بشرط كى تكون القضية طبيعية
لا ملحوظاً بشرط قابلية الانطباق كى تكون القضية ذهنية و مع كون الانسان ملحوظاً
لا بشرط يكون عنوان موضوعيته بقدر انبساط مفهوم الكلى عليه و ضيق مفهومه يؤثر
فى ضيق الموضوع فى نفس الامر و يكون آيما عن التبعية للموضوع اينما يسرى
ولاجل ذلك يصح ان يقال زيد انسان ولا يصح ان يقال كلى فزيد كلى اذا الانسان
لا بشرط يصدق على زيد فالصغرى صادقة و لمكان تضيق الموضوع بتضيق المحمول
لا تصدق الكبرى اذا الانسان المقيد بالقابلية للانطباق على كثيرين صار موضوعاً
فى نفس الامر لا للبشرط الملحوظ عند المتكلم فكأن نصف دائرة الموضوع صار متلو نابلون
المحمول لا كله و سيأتى له مزيد ايضاً فى مبحث الظن عند المجمع بين الحكم
الواقعى والظاهرى بمعونة الترتب (نقل وتعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته و اما انتزاع
البعث الا كيد عقلا من مجموع الانشائين فلا يلزم الخلف ولا اجتماع المشلين غير صحيح
لان خارجية الامر الانتزاعى بخارجية منشاء انتزاعه و مجموع الانشائين واحد
بالاعتبار لا بالحقيقة فلا منشاء انتزاع البعث الا كيد حقيقة حتى يتحقق البعث الا كيد
انتزاعاً انتهى موضع الحاجة) وفيه ان منشاء انتزاع البعث الا كيد هى الارادة الشديدة
الواحدة المتعلقة بالمقيد و ان كان هناك انشاء ان واحد متعلق بالمطلق و آخر
متعلق بالمقيد (توضيح ذلك انه لو فرضنا ان فى عتق الرقبة المؤمنة مصلحة ملزمة
شديدة بحيث لو اعتقها المكلف فقد استوفى تلك المصلحة بتمامها ولو اعتق الكافرة
فقد استوفى شيئاً منها لا بتمامها ولكن بقى بقية و هى مصلحة ملزمة ايضا يمكن
استيفائها بالاتيان بالمقيد و ان لم تكن بتلك المرتبة من الشدة فلا شك ان الارادة
الشديدة متوجهة اولا الى عتق الرقبة المؤمنة ثم الى المطلقة على نحو تعدد المطلوب
وكذا الطلب الانشائى يتعلق اولا بالمقيد ثم بالمطلق على تقدير عدم الاتيان بالمقيد
و انقضاء زمان امتثاله على نحو الترتب عليه فى مقام الثبوت و لازم ذلك حصول
امتثال الامرين باتيان المقيد و امتثال امر واحد باتيان المطلق ويبقى من المصلحة

شئى يلزم استيفائه بالاتيان بالمقيد و من البين ان منشاء الانتزاع للمبعث الا كيد
هى الارادة الشديدة لا الانشأ ان فاذن لا يلزم اجتماع المثلين فى المقيد بالقيود
العرضية كالتقييد بالايمان و نحوه و انما المحذور فيما نحن فيه ما بنهنا عليه من
كون العلم فى طول الحكم الواقعى و لازمه ثبوت الحكم للواقع لكى يتعلق العلم
به و مع اخذ العلم به فى مثله يلزم اجتماع المثلين و فى ضده يلزم اجتماع الضدين
وان كنا ننظر نافية حسبما مرببانه (ايقاظ) لا يخفى انه لو اخذ العلم بالكراهة
الواقعية فى موضوع الحرمة فمع فرض الاشتداد تنقلب الكراهة الى الحرمة وتصير
الحرمة شديدة فح يلزم انتفاء الكراهة الواقعية و بانتفاءها ينتفى الموضوع فينتفى
الحكم بالحرمة اذ المفروض ان الحرمة كانت مترتبة على العلم بالكراهة و مع
انقلابها الى الحرمة يمتنع تعلق العلم بالكراهة فاذن لا يمكن تحقق الموضوع فى
الخارج فلا حكم مع امتناع تحقق الموضوع و هذا الاشكال وارد على تقدير
اخذ العلم بالندب فى موضوع الوجوب كما لا يخفى و قد عرفت انه لا معنى للاشتداد
مع كون الحكم الثانوى فى طول الواقع سواء لزم محذور اجتماع المثلين كما
على قول الاستاد ام لا كما هو المختار (ثم لا يذهب عليك انه لا يرد اشكال التضاد
على تقدير اخذ العلم بالا باحة الذاتية فى موضوع واحد من الاحكام الاربعة اذ هى
باقية على ما هى عليه من الذاتية بعد طرو واحد منها ولا تضاد بين الحكم الاقتضائى
واللاقتضائى نعم يرد اشكال التضاد على تقدير اخذ العلم بالا باحة الفعلية كما لا
يخفى (ثم على المختار من عدم لزوم محذور التضاد يلزم طلب المحال لعدم قدرة
المكلف على الجمع بين المتضادين كما اذا كان معلوم الوجوب حراماً وبالعكس
او كان معلوم الندب مكروها وبالعكس نعم لا بأس بان يكون معلوم الوجوب ندباً
وبالعكس او كان معلوم الحرمة مكروها وبالعكس ولا يلزم المغوية كما فى اختلاف
المتلازمين فى الوجوب والندب او الحرمة والكراهة حسبما اوضحنا سبيله فى مبحث
الضد ثم لا يذهب عليك انه لا يجوز الترخيص فى معاموم الحرمة لانه اذن فى ارتكاب
الحرمة المنجزة كما لا يخفى و ان كان خاليا عن محذور التضاد وكذا الترخيص

فى ترك معلوم الوجوب (قوله و اما الظن بالحكم فهو و ان كان كالقطع فى عدم جواز اخذه فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون) اقول يرد المحاذير الثلاث ههنا طابق الفعل بالنعل (اما لزوم محذور الخلف فلان المفروض عدم جعل الحكم للفعل بعنوانه لكى يؤخذ الظن به موضوعا لعين ذلك الحكم فاذن يلزم من اخذ الظن به عدم اخذه فى عين ذلك الحكم (و اما لزوم الدور فيما اذا اعتبرت القضية خارجية فتقريره ان الحكم متوقف على وجود موضوعه فى ذهن الحاكم و حصول الموضوع لدى الحاكم متوقف على الحكم لكى يؤخذ الظن به موضوعا لذلك اذ ارتسام الظن بالحكم الخارجى فى ذهن الحاكم على نحو القضية الخارجية متوقف على وجود الظن به فى الخارج وبدون انشاء الحكم لا يتحقق الظن به كى يرتسم فى ذهن الحاكم (و اما محذور عدم التنجز فتقريره ان المكلف اما انه يلتفت الى انه لا حكم للفعل بعنوانه بل هو لمظنون الحكم فمن المعلوم عدم امكان حصول الظن بحكم الفعل له كى يتحقق الموضوع فى الخارج فلا يتأتى له تطبيق تلك الكبرى على الصغرى وبدونه لا يحكم العقل بالتنجز قط و اما انه لا يلتفت الى ذلك و يزعم ان الحكم للفعل نفسه لا للمظنون فلا جرم ان ذلك الحكم للمظنون لا يبلغ مرتبة التنجز مع عدم العلم به (قوله يمكن ان يكون الحكم فعليا بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لتنجز) اقول للفعلية مرتبتان فعلية تعليلية و فعلية حتمية (توضيحه ان ان عدم ارادة الفعل من المكلف و عدم توجيه البعث اليه تارة يكون لاجل مجامعة المقتضى مع المانع فالحكم المنشأ على طبق المقتضى انشائى محض يتوقف بلوغه الى مرتبة الفعلية على ارتفاع المانع و مجرد علم المكلف لا يصل الى الفعلية وهذا هو المسمى بالحكم الانشائى (و اخرى لاجل قصور فى المكلف مع نامية المصلحة فى الفعل وعدم مانع خارجى هناك و اشتياق المولى اليه و المفروض ان قصوره يرتفع بالعلم بالتكليف بالاسباب العادية و القصور باق مادام الجهل باقياً فلمولى فى هذه الصورة ارادة شأنية بحيث تصير فعلية بمجرد تعلق علم المكلف بالحكم و هى المسماة بالفعلية التعليلية و فى هذه المرتبة ليس على المولى رفع المانع

بغير الاسباب العادية و رفع عذر المكلف برفع جهله باى سبب كان ممكناً او بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما يمكن بل كما لا يجب عليه رفع المانع بجوزاه ابداء المانع من الوصول الى الواقع بان يجعل اصلاً او اماراة مؤدية الى خلاف الواقع احياناً اذ كما جاز للمولى عدم رفع المانع مع قدرته عليه جاز له ابدائه لعدم لزوم نقص الغرض فى كلمتا الصورتين مع فرض قصور فى المكلف فى نظر الشارع مادام كونه جاهلاً و كانت السترة باقية فهنا الحكم الفعلى تعليقى لا مانع من جعل حكم آخر فى حالة الظن او الشك صادفه او خالفه لعدم لزوم مجذور اجتماع المثليين فى صورة المصادفة و عدم لزوم اجتماع الضدين فى صورة المخالفة اذ المفروض عدم الارادة الفعلية و عدم الكراهة الفعلية فى مورد و عدم البعث والزجر فعلاً ما لم يتعلق عام المكلف به و هذا الذى يجوز للمحاكم اخذ الظن به موضوعاً لمثله او ضده و هناك فعلية اخرى حتمية ناشية من الارادة والكراهة الفعليتين ولا يسع للمحاكم ابداء المانع بان يجعل حكماً آخر فعلياً فى حالة الظن والشك اذ فى صورة المصادفة يلزم اجتماع المثليين و فى صورة المخالفة يلزم اجتماع الضدين هذا توضيح كلام الاستاد و هنا بحث ستملى عليك فى صدر مبحث الظن انشاء الله (نقل تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام هذا اذا تعلق الظن بموضوع خارجى و كذا تعلق بحكم شرعى كما لو فرض ان حكم صلوة الجمعة هو الوجوب والظن بهذا الوجوب اخذ موضوعاً للمحرمة فانه يلزم ايضا اجتماع الضدين فى صلوة الجمعة على كل حال انتهى موضع الحاجة) اقول لزوم اجتماع الضدين فيما اخذ الظن بموضوع خارجى لصد حكمه ظاهر كما اذا اخذ الظن بالخمرية موضوعاً لوجوب شربها مع حرمة شربها واقعا فانه يلزم اجتماع الحرمة والوجوب فى مظنون الخمرية و كنا فى القطع بالخمرية ولا كك الامر فى اخذ الظن بالحكم موضوعاً لصد لما اسمعناك فى القطع من امتناع سريان الحكم الواقعى الى ما يكون متأخراً منه رتبة اذ الظن بالحكم متأخر رتبة عن نفس الحكم فى الظن المصادف للواقع اذ الكلام فيه لا فى غير المصادف ولا فى الاعلام منه هذا على المختار و اما على مختار الاستاد فقد عرفت ان الحكم الواقعى تعليقى لا يلزم اجتماع

الضدين في الظن بخلاف القطع فان الحكم الواقعي بمجرد تعلق القطع به يبلغ مرتبة الحتمية فيلزم اجتماع الضدين في الظن بالحكم المأخوذ موضوعاً في ضده لا في القطع (ثم ان الكلام في الظن الغير المعبر لوضوح ان الظن المعبر حجة بمعونتها يصير الواقع منجزاً فكيف يمكن اخذ الظن بالحكم موضوعاً لحكم آخر مثله او ضده وكذا فيما اذا قامت البيئة على موضوع الحكم فان الحكم الواقعي يصير منجزاً بثبوت الموضوع شرعاً فيلزم اجتماع الضدين في اخذ الظن بالموضوع موضوعاً لضد حكمه (و اما اخذ الظن الغير المعبر المتعلق بالموضوع في مثل حكمه فليس فيه محذور اجتماع الممثلين كما افاده في تقارير بعض الاعلام لكون النسبة بين عنوان المظنون والواقع عموم من وجه ولازمه تأكد الحكم في المجمع لكنه قد استشكل في الظن المعبر (قال و اما الظن المحرز متعلقه وما يكون حجة شرعية عليه فلا يمكن ان يؤخذ موضوعاً للحكم المماثل فان الواقع في طريق احراز الشئ لا يكون من طواري ذلك الشئ بحيث يكون من العناوين الثانوية الموجبة لحدوث ملك في ذلك الشئ غير ماهو عاينه من الملك انتهى موضع الحاجة) اقول قد يكون جعل الطريق بلحاظانه لا طريق اقرب منه الى الواقع بحيث يكون ممحضا في الطريقه فلعدم امكان اخذ الظن الحاصل منه المتعلق بالموضوع في مثل حكمه وجه كما افاد قد في توضيحه وقد يكون لمصلحة فيه بها يتدارك ما يفوت عند عدم الاصابة فح لا منافات بين طريقته و بين اخذ الظن الحاصل منه موضوعاً لمثل حكمه و لمكان تاكده في صورة الاصابة و تعلق العلم به في صورة عدم الاصابة يكون صالحاً لان يكون باعثاً و محرراً لارادة العبد اذ الحكم الثانوي معلوم للمكلف سواء كان متأكداً ام لا والواقع مظنون بالظن المعبر والمعلوم اولي بكونه باعثاً ومحرراً من المظنون (قوله هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً) اقول الالتزام امر وجداني غنى عن البرهان و هو الذي يكون موجوداً في موارد العقود والعهود والنذور والشروط فتارة يكون الالتزام و عقد القلب على الاتيان بعمل من اعمال الجوارح كما في العقود و نظرائها و اخرى على ثبوت امر متيقن

ثابت او على ثبوت امر غير ثابت في الواقع مع يقينه به او مع يقينه بخلافه و محل هذا القسم من الالتزام هو القلب و هذا محل الكلام في هذا المبحث ويفترق عن العلم واليقين و ينعقد على خلاف ما اعتقد المعتقد كما في مورد الاخبار الكاذبة فان الكاذب بعد الالتزام على ثبوت خلاف الواقع يخبر عن الكذب و كما في جهد الجهود على خلاف ما استيقنتهم انفسهم كما نطق به الكتاب المجيد والالتزام يتحصل في عالم النفس بمجرد توجه النفس اليه بخلاف الكفيات النفسانية فان لها اسباباً خارجية لا تتحقق بدونها فلا التزام من بدع النفس و زمامه بيد و ليس داخل في مقولة الكيف كما انه ليس من مقولة الفعل والانفعال اذ التأثير التدريجي والتأثر التدريجي مر كوزان في حقيقتهم وقوامهما بالحركة والالتزام من الابداعيات الدفعية لا حركة فيه ولا فيه تدريج وتدرج اصلاً (ثم ان كان الالتزام من تصرفات النفس عند صعوده الى عالم العاقل كان نوراً و كما لا كما في الالتزام و عقد القلب على ثبوت المعاومات الحققة و التبانى على حقانيتهما و ان كان من تصرفاته عند نزوله في عالم الوهم و الخيال كان ظلمة و نقصاً سواء التزم على خلاف يقينه كما في الجاحد او التزم على وفق عقيدته الفاسدة زعماً منه انه محق (والسر فيه ان الالتزام و عقد القلب على ثبوت امر من نسخ ظهور النفس في مظاهرها فان كان ذلك الامر متيقناً حقاً ظاهراً عندها كالمعارف الحققة كان الالتزام على طبقه ظهوراً للحق و كما لا للنفس و ان كان على الباطل كان ظهوراً له فيكون الالتزام كك نقصاً للقوة الناطقة اذا لبطل لا حقيقة له و هو امر عديم لا وجود له في نفس الامر على خلاف زعم المبطل و ظهورها بالعدم شر لها و مهما صار ملكة راسخة صارت النفس شريرة (ثم هل يجب الالتزام علاوة على الاعتقاد فيناء على عدم التفكيك بينهما يستقل العقل بلزومه لوضوح ان المستيقن اما ملتزم على ثبوته او على خلافه لا يخلوا عن واحد منهما بناء على عدم التفكيك فان كان الثاني كان كافراً جاحداً خارجاً عن رتبة الاسلام فلا جرم انه يجب عليه عقلاً الالتزام وعقد القلب على وفق يقينه ويشهد على ذلك لفظ الايمان والتصديق فانه يعبر عنها بالفارسية (بگرویدن و باورداشتن

و راست گوى پنداشتن) ومن البين ان هذه العبارات لا تصدق على الجاحد فاذن يعتبر فى الايمان المعرفة و التصديق الحاصل بالالتزام و ضد المعرفة هى النكارة والجهالة و ضد التصديق هو الانكار والتكذيب و يلزم التصديق التسليم والانقياد حسبما به عليه الاستاد و لا يحصل مع الانكار و الاستكبار بخلاف العلم والمعرفة فما يدل على وجوب الايمان و وجوب التصديق بما جاء به النبى ص يدل على وجوب الالتزام بكل ما جاء به هذا بعض الكلام فى هذا المقام و سيمر عليك شطر منه فى ذيل مبحث الظن فى الظن فى الاعتقادات (قوله الحق هو الثانى لشهادته الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان بذلك) اقول انما الكلام فى اقتضاء التكليف المنجز وجوب الالتزام وعقد القلب على ثبوته بحيث كان له اطاعتان واحدة بالجنان وهو الالتزام واخرى بحسب العمل بالاركان (اما اقتضائه من ناحية المولى بحيث يكون له بعثان بعث الى العمل وبعث الى الالتزام ينشأ من التكليف المنجز فلا شك فى امتناعه لوضوح تأخر الالتزام بثبوت الوجوب مثلاً عنه رتبة اذلوم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يمكن الالتزام به فطلب الفعل لا يكون الابعثا و جعل الداعى على اتيانه و لا يقتضى بعثا آخر على الالتزام و اما اقتضائه عقلاً فالوجدان يشهد على خلافه اذ قضية الطلب ليس الاجل الداعى على اتيان الفعل و غرض المولى يحصل بمجرد ايجاد الفعل فى الخارج ولو مع الالتزام وعقد القلب على خلاف طلب المولى ومع حصول الامتثال بمجرد اتيان الفعل لا وجه لحكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الالتزام فقبح ترك الالتزام والاقماد قبح فاعلى يكون مذموماً على سوء سيرته لاقبح فعله وقد سبق الفرق بينهما فى مبحث التجري والنسبة بين الالتزام والامتثال عموم من وجه اذ ربما يكون الالتزام موجوداً بلا امتثال كما فى بعض الفساق التارك للعمل مع الالتزام بامر المولى كما انه قد يكون الامتثال حاصل مع عدم الالتزام لداعى من الدواعى النفسانية نعم لا يتمشى التفكيك فى الوجوب التعبدى فانه مع عدم الالتزام وعدم عقد القلب على الوجوب اما التزام بعدمه فيكون تشريعاً و من البين عدم تمشى قصد القرية باتيان الفعل او لا التزام به ولا بعدمه مع الالتفات الى الوجوب

التعبدى و من المعلوم انه مع عدم الالتزام وعقد القلب على الوجوب لا يكون امر المولى داعياً و محرراً له فالالتزام شرط لانقداح الداعى فيجب مقدمة اوام يكن واجبا نفسيا (قال الشيخ فى فرائده نعم لو اخذ فى ذلك الفعل نية القربة فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية) و لعل مقصوده ما نبهنا عليه من انه مع عدم الالتزام و عدم عقد القلب على الوجوب لا يتمشى منه قصد القربة و ليس مراده ان الالتزام مساوق لقصد التقرب كما نسبته اليه بعض اذمغايرة الالتزام مفهوما و وجوداً لداعى القربة و قصد التقرب بينة لا تحفى على الشيخ ره و لعل وجه التوهم من هذه العبارة (فلم يلتزم به لكنه فعله لا لداعى الوجوب) فانها توهم ان الالتزام مساوق لقصد التقرب و مراده منها الفعل من دون التزام بالوجوب فظهر مما ذكرنا عدم اقتضاء الامر فى الواجب التعبدى ايضا لزوم الالتزام عقلا بحيث يكون له امثالان و قصر البحث على غيره لمكان ازوم محذور المخالفة العملية بترك الالتزام فيه حسبما او ضحنا سبيله (قوله او كان المكلف متمكنا منها اوجب) اقول لو كان التكليف المنجز مقتضيا لاطاعتين الالتزام فى الجنان والعمل بالار كان لما سقطت احديهما بسقوط الاخرى فلا يسقط ازوم الالتزام بسقوط حكم العمل مع امكان الالتزام كما اذا علم اجمالا بوجوب شئى او حرمة كدوران و طى المرأة بين من حرم و طيها بالحلف و من وجب و طيها به مع اتحاد زمانى الوجوب والحرمة هذا فى الشبهة الموضوعية و كدوران موضوع كلى بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة و هذا فى الشبهة الحكمية و حيث ان المكلف لا يخاو ما من الفعل الموافق للوجوب او الترك الموافق للمحرمة فلا يحصل القطع بالمخالفة بالفعل او بالترك فقبل جريان الاصول الشرعية يستقل العقل بعدم الحرج فى الفعل والترك و ان كان لها ورود عليه حسبما يأتى بيانه فى محله انشاء الله فهنا لا يجب الموافقة العملية لكن سقوط وجوبها لا يستتبع سقوط لزوم الموافقة الالتزامية فيجب الالتزام بما هو الثابت واقعا و ان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة ولا يجب عليه الالتزام بخصوص الوجوب او الحرمة لعدم التممكن منه مع عدم العلم به بل لا يخلو عن محذور

التشريع لوضوح ان الالتزام بخصوص احدهما مع عدم العلم به تشريع محرم ويلزم محذورا لتشريع في صورة الالتزام بواحد منهما تخييراً بمعنى كون الوجوب وجوباً تخييرياً اذ المفروض ان التكليف هنا من ناحية الشرع تعييني فالالتزام بالوجوب التخييري تشريع اللهم الا ان يقال بالتخيير بين الالتزامين عقلاً نظراً الى ان العقل يحكم بالتخيير بين الالتزامين مع عدم التمكن من الالتزام التعييني كما يحكم العقل بانقاذ واحد من الغريقين تخييراً مع عدم القدرة على انقاذهما معا فان القول بالتخيير عقلاً خال عن محذور التشريع (وفيه ان التكليف او قيل باقتضائه للالتزام ام يكديقتضى الا للالتزام بنفسه عينا لا بالتخيير بين الالتزام به او بضده واقعا اذ لو فرض ان الحكم الواقعي هو الوجوب و التزم المكلف بالحرمة واختار هذا الالتزام لزم الالتزام بضد الحكم الواقعي و محذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس باقل من محذور عدم الالتزام به فاذن لا يحكم العقل بالتخيير بين الالتزامين ولا دليل على التخيير شرعا بينهما اوبين الملتزمين فالالتزام بالتخيير الشرعي مط تشريع محرم (تعقيب) قد مر آنفا ان التخيير بين الالتزامين غير ثابت شرعا و من ثم يلزم محذور التشريع و على فرض ثبوته لاجدوى فيه لرعاية جانب الالتزام بالتكليف المعلوم بالاجمال لوضوح ان الالتزام بحكم لا يكون التزاما بحكم آخر اذ الالتزام يمتاز عن آخر بتعدد المتعلق و يتعدد وجوداً بتعدده فالالتزام بالامر بالتخيير بينهما ليس التزاما بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال بل لو قامت اشارة معتبرة على تعيين احد طرفي المعلوم بالاجمال فلا شك ان موافقتها عملاً فيما اذا اصابته تكون موافقة للمواقع حقيقة ولا كك الامر في الالتزام فان موافقته التزاما ليست موافقة التزامية للمواقع اصلاً ولو في صورة الاصابة بل في الحقيقة التزام بوجوب التصديق الذي يكون دليلاً على اعتبار تلك الامارة والالتزام به ليس التزاماً بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال فعلى تسليم عموم دليل الالتزام لمورد العلم الاجمالي لا محيص الا عن الالتزام بالمعلوم بالاجمال على ما هو ثابت في نفس الامر و لا جدوى لرعايته ورود أمر آخر تخييري كان او طريقيا فح اوقام دليل على الوجوب التخييري بين الالتزامين

او على وجوب التخيير الظاهري المتعلق بالترك او الفعل فلا شك انه حكم آخر غير ما دل على وجوب تصديق النبي ص وليس هذا الحكم لرعاية وجوب التصديق حسبما اوضحنا سبيله (و لا يذهب عليك انه يمتنع وجوب التخيير واقعاً بين الفعل والترك مع كون الحكم واقعاً اما الوجوب او الحرمة ضرورة لزوم اجتماع المثلين او الضدين واقعاً نعم لا بأس بالوجوب التخييري واقعاً بين الالتزامين كمالاً بأس بالوجوب التخييري ظاهراً بين الفعل والترك كما يتراى من ظاهر عبارة الشيخ ره (من قوله ويمكن استفادة الحكم ايضاً من فحوى اخبار التخيير عند التعارض انتهى) فبناء على استفادته من اخبار التخيير تخيير ظاهري مركزه الفعل او الترك لرعاية الواقع لا لرعاية وجوب الالتزام فان المختار من الفعل والترك منطبق على الواقع عند المصادفة والغرض من التخيير بين الفعل والترك في واقعة واحدة ليس مجرد حصول مضمونه اعنى صدور الفعل او الترك من دون التزام بواحد منهما اذ هو حاصل من دون الخطاب التخييري فيكون الخطاب طلباً للحاصل وهو محال بل الغرض منه حصول واحد منهما مع الالتزام به و عقد القلب على تعيين الحكم الواقعي فيه و مقصود الشيخ ره من التعبد باحد الحكمين ما ذكرنا لا التعبد في مقابلة التوصل اذ محل الكلام هو الوجوب التوصلى و قد استثنى الوجوب التعبدى في صدر كلامه ومحيط نظر القائل بالتخيير هو لزوم الالتزام بواحد من الفعل والترك لا قصد التقرب (و يشهد على ذلك ما وجد في بعض النسخ) الا ان يلتزم بان الخطاب المدعى ثبوته ليس الغرض منه ما هو حاصل بدونه بل المقصود صدور واحد من الفعل والترك مع الالتزام بحكم لا على وجه عدم المبالاة انتهى (وهذه العبارة صريحة فيما ذكرنا) ثم نظر الشيخ ره في دعوى الفحوى لعله الى ان رعاية الشارع للحكم الواقعي عند الدوران بين الوجوب والتحریم اولى من رعايته للحكم الظاهري في باب التعارض اذ دلالة المتعارضين على نفى الثالث بمعونة الدلالة الالتزامية وهذا ظهور في انحصار الحكم في واحد من المداولين وفيما نحن علم اجمالى بالحكم الواقعي (و فيه ان الحكم بالتخيير في باب التعارض تعبدى ام يعلم مناطه كى يصح التعدى

الى غيره فلا وجه للحكم بالتخيير (قوله ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول) اقول قد مر انه لا دليل على لزوم الالتزام على تقديره لا يعم العلم الاجمالي وعلى تقدير العموم يحصل الامتثال بالالتزام على ما هو عليه من الحكم الواقعي فاذا لم يمنع من اجراء الاصول الحكمية او الموضوعية في اطراف العلم الاجمالي بواحد من الوجوب او الحرمة لو كانت جارية مع قطع النظر عن وجوب الالتزام (ان قلت الالتزام بالاباحة الظاهرية اللازمة من اجراء اصالة عدم الوجوب والحرمة او اصالة الاباحة عند الدوران بينهما في واقعة واحدة التزام بخلاف الحكم المعلوم بالاجمال فمع فرض لزوم الالتزام بالحكم الواقعي على ما هو عليه يكون الالتزام بالاباحة الظاهرية ضداً له باعتبار ضدية متعلقة اعني الاباحة للالتزام القدر الجامع بين الوجوب والحرمة فيمتنع اجتماع الالتزامين فكيف لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول (قلنا الحكم الواقعي هنا شأني لا يريد الشارع امتثاله نظير موارد جريان البرائة لان المفروض عدم لزوم المخالفة العملية بالفعل او بالترك في واقعة واحدة فلا اقتضاء للحكم الواقعي للموافقة الاحتمالية و ليس العلم بالالتزام علماً تفصيلياً غاية للاصول الشرعية - ووضح ان الالتزام ليس جنساً للوجوب والحرمة و لا مجموعاً لاشراً بل هو امر انتزاعي من ناحية العقل فلا مانع من اجراء الاصول و كون مقتضاها جعل الاباحة الظاهرية اذ لا تضاد بينها وبين الحكم الواقعي الشأني فكما يجب الالتزام بالحكم الواقعي كك يجب الالتزام بالحكم الظاهري ليسا بمتضادين مع فرض عدم تضاد المتعلقين بل الالتزام بالاباحة الواقعية ضد للالتزام بالحكم الواقعي المعلوم بالاجمال وهذا الجواب انما يتم فيما اذا لم يكن محذور من قبل لزوم الالتزام نظراً الى حصول امتثاله بمجرد الالتزام بالحكم الواقعي و لم يكن قضيته التخيير ظاهراً و التبانى على واحد من الوجوب والحرمة كما اختاره بعضهم والافمع فرض المحذور في عدم الالتزام بواحد من الوجوب والتخيير بل الالتزام بخلافهما اعني الالتزام بالاباحة لا يدفع بمعونة الاصول ذلك المحذور للزوم الدور فاليك بيان (قوله كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام ببدل الالتزام

بـخلافه لوقيل بالمـحذور فيه ح ايضاً الاعلى وجه دائر) اقول ببناء على كون قضية العلم الاجمالى التـنـجـز و اثره لزوم الالتزام بالتخيير واختيار واحد من المحتملين و عدم التبانى على الاباحة التى هى خلاف المعلوم بالاجمال لانجرى الاصول كى يدفع بها المحذور الاعلى وجه د' (تقرير الدوران جريان الاصل موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اذ قضية الاصول هى الاباحة وقضية لزوم الالتزام عدم الالتزام بالاباحة و الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة المعلوم بالاجمال فمقتضى الاصول منافي لمقتضى لزوم الالتزام فجريان الاصول موقوف على عدم ذلك المحذور وارتفاع ذلك المحذور موقوف على جريانها و هذا ناظر الى كلام الشيخ ره) قال فلان الاصل فى الشبهة الموضوعية انما يخرج مجراه عن موضوع التكليفين انتهى موضع الحاجة) و قد فرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية و اختار عدم جريان الاصول فى الثانية نظراً الى انه مع وجوب الالتزام بحكم الله يصير المخالفة عملية مع الالتزام بالاباحة الظاهرية والاشكال بلزوم الدور وارد عليه فى كلمتا الشبهتين لوضوح ان قضية العلم الاجمالى بوجوب الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة عدم الالتزام بالاباحة اللازمة من اجراء الاصول و تأثيره على نحو التـنـجـيز عند الشيخ ره لا على نحو الاقتضاء و هذا العلم الاجمالى مانع عن اجراء الاصول فى الاطراف سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فاذا يتوقف جريان الاصول على عدم المانع من ناحية العلم الاجمالى فلو توقف ارتفاع المانع على جريانها كما هو المدعى لزوم الدور (قوله اللهم الا ان يقال ان اسدقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام و الاقتحام فى الاطراف) اقول هذا انما يتم على مذاق الاستاد من كون تأثير العلم الاجمالى على نحو الاقتضاء ولا يتم على مذاق الشيخ ره القائل بكونه على نحو العملية التامة فان قضيتها عدم شمول ادلة الاصول لاطراف العلم الاجمالى للزوم التناقض على تقدير شمولها وسيمر عليك تحقيق الحق انشاء الله (قوله الا ان الشأن ح فى جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مع عدم ترتب اثر عملى عليها) اقول تقريره ان الاصول العملية هى التى ينتهى اليها فى مقام العمل فلا بد من اثر

عملى يترتب على جريانها ولا يترتب اثر فيما نحن فيه الذى دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة اذ المكلف لا يخلو من الفعل او الترك ولا اقتضاء للتكليف لواحد منهما بتاتا فجعل الاباحة الشرعية خال عن الاثر العملى فجعله و عدمه سيان و معه لا وجه لجريان الاصول اصلا (و قد يقال بناء على وجوب الالتزام و ان العلم الاجمالى مقتضى لتنجز هذا التكليف و لازمه التخخير الظاهرى والبناء على واحد من الفعل او الترك فيترتب على جريان الاصول نفى التنجز بالنسبة الى وجوب الالتزام و هذا اثر عملى نعم بناء على حصول امتثال هذا التكليف بمجرد الالتزام بالحكم الواقعى على ما هو عليه لا اثر عملى لجريان الاصول اذ المفروض حصول امتثال هذا التكليف المنجز اعنى وجوب الالتزام بالبناء على ثبوت الحكم الواقعى على ما هو عليه و عدم اقتضاء التكليف الواقعى للموافقة اصلا ولكنه خلاف المفروض كما هو مفاد قوله كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام) (و يمكن الجواب بما تقدم فى كلام الاستاد من ان التخخير والبناء على واحد من الوجوب والحرمة ليس امتثالا لوجوب الالتزام عند الدوران كى يحكم العقل بلزومه فلوام يحصل امتثاله بمجرد البناء على ثبوت الحكم الواقعى على ما هو عليه لم يكن له امتثال بطريق آخر اصلا فالتكليف بوجوب الالتزام كالتكليف الواقعى سيان فى عدم الاقتضاء فاذن ليس هناك اثر عملى منترتب على جريان الاصول و قوله (كما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام) اشكال على طريقة الشيخ ره حيث يدفع ذلك المحذور بمعونه جريان الاصول حسبما او ضحنا سبيله و قد عدل الاستاد فى الهامش عن اشكال جريان الاصول (قال والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شئى فى ذلك عدا قابلية المورد للحكم اثباتا و نفيا) و تحقيقه فى محله (نقل وتعقيب) قال المحشى قده فى نهاية درايته ويندفع الدور بان مفاد الاصل بنفسه رفع الحكم من الوجوب او انحرمه لا انه يتوقف على رفعه و ليس لازم رفع الحكم الاذن فى المخالفة الالتزامية المحرمة فانها لا تحرم بل لا تتحقق لامع ثبوت الحكم ولا مانعية لحرمة المخالفة الالتزامية او قبح الاذن فيها الاعلى تقدير ثبوت موضوعها و مالا مانعية له الا على تقدير ثبوت موضوعه

كيف يمنع عن رفع موضوعه انتهى موضع الحاجة) و فيه ان المفروض ان المخالفة
الالتزامية في عرض المخالفة العملية لا في طولها وان وجوب الالتزام تكليف آخر
له امتثال بحيماله في قبيل الحكم الواقعي فعلى القول بكون العلم الاجمالي بالحكم
الواقعي مقتضياً للزوم الالتزام بواحد منهما سواء كان دليلاً حكم العقل او الشرع
والمفروض انه لا يحصل امتثاله بمجرد البناء والالتزام بالحكم الواقعي على ما هو
عليه و هذا العلم الاجمالي منجز و لازم تنجزه لزوم البناء على واحد من الوجوب
والحرمة لا الاباحة الظاهرية و اصالة عدم الوجوب والحرمة فان هذه منافية لتنجزه
و امتثاله عند من يقول بالتخيير الظاهري امتثالاً له ومن البين ان هذا العلم الاجمالي
مانع عن جريان الاصل في اطرافه سواء كان اصلاً حكماً او موضوعياً ولا يرتفع
العلم بوجوب الالتزام بمجرد جريان الاصول و لازمه كونه مانعاً عن جريانها فلو
اريد ارتفاع مانعيته بمعونة الاصل لزم الدور (نعم او كانت الاطاعة الالتزامية في
طول الاطاعة العملية لكان اما ذكره وجه) بيانه ان يقال ان لاطاعة الحكم الشرعي
من الوجوب والحرمة مرتبتين الاولى الاطاعة العملية مع التمكن منها ولو بالاحتياط
فيما امكن فيه مع حكم العقل به كدوران الامر بين وجوب شيئ و حرمة شيئ
آخر ومع التمكن منها تفصيلاً او اجمالاً للزوم للموافقة الالتزامية (الثانية الاطاعة
الالتزامية و ينحصر موردها في الدوران بين المحذورين حيث لا يمكن الاحتياط
فيه كما في الدوران بين الوجوب والحرمة في واقعة واحدة) قال في اوثق الوسائل
في شرح الفرائد والانصاف ان طريقتهم فيما نحن فيه من حصول العلم اجمالاً بشيئ
من الوجوب والحرمة و دوران الامر بين محذورين مستقرة على كون الملتزم باحد
الاحتمالين مطيعاً والمعرض عنهما رأساً عاصياً انتهى موضع الحاجة) و مقصوده
استقرار حكم العقل و بناء العقلاء على ذلك كما صرح به في صدر كلامه و ربما
يتشبه القائل بالتخيير بذلك لتعيين التخيير في مقابلة الاباحة لكنه لا ينهض لذلك
حسبما مر بيانه سابقاً فهمما فرض كون حكم العقل بالاطاعة الالتزامية في طول
الاطاعة العملية عند تعذرهما لاجل رعايتها ولا تكون مستقلة في قبالتها امكن القول

بعدم مانعيته عن جريان الاصول نظراً الى ان موضوع حكم العقل بذلك انما يكون هو العلم بالوجوب والحرمة اجمالاً ومع جعل الشارع عدم الوجوب والحرمة ظاهراً او الاباحة الظاهرية يرتفع ذلك الحكم من العقل اذ كان ذلك لرعاية الواقع فبعد رفع اليد عنه من ناحية الشرع لا وجه ارعايته فبمعونة جعل عدم الوجوب والحرمة ظاهراً يرتفع اثر العلم الاجمالي بالوجوب والحرمة وان كان باقياً لوضوح ان حكم العقل بلزوم الالتزام بواحد منهما كان لرعاية الواقع فيكون معلقاً على عدم جعل الشارع ما ينا فيها وهذا بخلاف ما اذا كان حكم العقل بلزوم الالتزام بواحد من الوجوب والحرمة على نحو التنجيز مع بقاء العلم الاجمالي الذي هو موضوع حكمه ولو مع جريان الاصول فانه مانع عن جريانها حسبما او ضحنا سبيله (سؤال) لم خص الاستاد محل الكلام في لزوم الالتزام بما اذا ثبت لزومه بحكم العقل ولم يعممه الى ما اذا ثبت وجوبه بحكم الشرع كما هو مفاد وجوب تصديق النبي ص فيما جاءه مع انه لا فرق بين ان يكون لزوم الموافقة الالتزامية من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل و ان يكون بحكم الشرع فانه مانع عن جريان الاصول على القول بمانعية عنه في كلتا صورتين كما هو واضح (الجواب) انما خص بذلك لئتمحض البحث في الموافقة الالتزامية والمخالفة الالتزامية في مقابلة العملية ببيان انهما لو كانتا من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل كانتا من كيفيات الاطاعة بحيث يكون لتكليف واحد امتثالان واطاعتان واحدة بالاركان واخرى بالجنان ومن البين ان حكم العقل بلزوم الموافقة الالتزامية وحكمه بلزوم الموافقة العملية من وادواحد لا يمكن استكشاف الحكم المولوي بالملازمة فالموافقة الالتزامية نحو آخر من اطاعة التكليف الواحد في مقابلة الموافقة العملية ولا تدخل احديهما في الاخرى فح يبحث عن مانعيتها عن جريان الاصول فيما اذا كان التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال لاقتضاء بالنسبة الى الاطاعة العملية ولا مانع من قبله في جريان الاصول وهل المخالفة الالتزامية مانعة عنه نظراً الى اقتضاء التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال التخيير في الالتزام بواحد منها كما مر حكايته عن بعضهم وهذا بخلاف ما اذا ثبت وجوب الالتزام

بدليل شرعي فان له مخالفة عملية كسائر الوجوبات الشرعية فمخالفة العملية انما تتحقق بالنسبة الى تكليفه لنفسه اذ المفروض انه مع العلم بالتكليف ولو اجمالا يجب عليه الالتزام به و مخالفته عملا بترك الالتزام اذ مخالفة كل تكليف بحسبه ان كان عملا بالجوارح فترك العمل بها وان كان التزاماً وعقداً بالجوانح فترك العقد بالقلب والمفروض ان العلم الاجمالي علة للمتنجز اذله اطاعة عملية وهو وجوب الالتزام بالمعلوم بالاجمال وترك الالتزام به مخالفة عملية ومن البين ان المخالفة العملية مانعة عن جريان الاصول كما صرح به الشيخ ره ولا كلام فيه انما الكلام في مانعية المخالفة الالتزامية وهذه لا تتصور الا فيما اذا كانت من مقتضيات التكليف المعلوم بحكم العقل خاصة حسبما اوضحنا سبيله وهذا هو السر في تخصيص الاستناد بذلك وقد غفل المحشى قده عنه وعمم البحث اليهما في نهاية درايته (لا يقال لافرق بين القبيلتين مع انحصار التفصي عن محذور مخالفة الاباحة للمعلوم بالاجمال في حمل الحكم الواقعي على الشأني) لانا نقول الفرق بينهما ان العلم الاجمالي علة للمتنجز فيما اذا كان وجوب الالتزام شرعيا اذ هذا اطاعة عملية له ولا كك الامر فيما اذا كان لزوم الالتزام بحكم العقل فان العلم الاجمالي ليس له اطاعة عملية ويكون لا اقتضاء بالنسبة اليها (قوله نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً والمتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله) اقول لابد من ان يلاحظ الدليل الدال على اخذ القطع في موضوع حكم كذا فربما ينصرف الى غير قطع القطاع وبما لا ينصرف عنه بمعونة القرائن المحفوفة بالكلام وربما يكون مجملا بالنسبة الى بعض افراد القطع الحاصل من سبب غير متعارف فالمرجع ح الى الاصول (ان قات بالفرق بين هذا وبين اليقين والعلم المجمول غاية في الاصول) كقوله ٤ ولكن انقضه بيقين آخر وقوله حتى تعلم انه حرام) ولازم انصرافه الى المتعارف عدم تحقق الغاية بالعلم الحاصل من سبب غير متعارف فيكون حكم الاصول جارية مع العلم بانحلاف الحاصل من سبب غير متعارف فلا يكون العلم بالحكم الواقعي علة لتنجزه ويكون قابلا للمنع الشرعي

عنه و ان لا تكون الامارات قائمة مقام العلم فى تقديمها على الاصول لانها منزلة الواقع و المفروض ان العلم الطريقى المحض المتعلق بالواقع ليس غاية للاصول (قلنا الفرق بين القبيليتين ان اليقين والعلم الذى هو غاية للاصول انما يكون ما به ينظر الى الواقع لا الى نفس العلم بما هو علم كى يدعى انصرافه الى حصوله من سبب متعارف بخلاف العلم الحاصل للمقطع فانه ما فيه ينظر و هذا فرق انما جاء من ناحية حكم العقل بامتناع تصرف الشارع فى جعل العلم بالواقع اثباتاً و نفيًا فعلى القول بعدم حجية قطع القطاع فلا بد من اخذ القطع الخاص موضوعا لحكم كذا لكيلا يلزم هذا المحذور و لا كك الامر فى باب الاصول فانه مو كول الى فهم العرف والمر كوز فى اذهانهم هو الطريقة المحضة فى العلم واليقين المذكور فيها و ليس غرض الشارع الاجعل حكم للمجاهل لا التصرف فى العلم كى يدعى انصرافه و تحقيقه فى محله اذا عرفت ذلك فاعتبار قطع القطاع فى موضوع حكم كذا تارة بالنسبة الى حكم غيره كقبول شهادته و فتواء بمعنى انه اذا حصل له القطع بالمشهود او بالحكم الشرعى من سبب لا ينبغى ان يحصل له منه القطع فلا يسمع شهادته ولا يؤخذ بفتواه نظراً الى ان ادلة العلم المأخوذ فى الموضوع شرعالاتشمل مثل هذا القطع لكن ظاهر كلام من اردفه بكثير الشك ككاشف الغطا وصاحب الجواهر عدم اراده ذلك بل مرادهم عدم اعتبار قطعه فى حكم نفسه (و اخرى بالنسبة الى حكم نفسه بمعنى انه اذا حصل له القطع من السبب الغير المتعارف الذى لا ينبغى حصوله منه فان كان ذلك السبب من الاسباب التى تورث الظن للمتعارف كان حكمه البناء على حكم الظن فيكون قطعه موضوعا للمحكم المجمعول للظن و ان كان من السبب الذى لا يورث الظن ايضا عند المتعارف فحكمه حكم الشاك فيرجع الى ما يقتضيه القواعد والاصول المجمعولة للشك و كك لو لم يكن هناك متعارف بان كان ذلك السبب مما يورث القطع لبعضهم والظن لآخر والشك لثالث فان حكمه حكم الشاك و كذا لو كان شاكا فى ذلك و ان هذا السبب من الاسباب المتعارفة ام لا فانه بعد الفحص و بقاء الشك بعده حكمه حكم الشاك فيما اذا كان الشك فى صدق المتعارف و

أما إذا كان شبهة موضوعية فحكمه حكم الشاك قبل الفحص هذا كله فيما إذا كان لسان الدليل (انه لا عبرة بقطع القطاع و نحوه) و الا فلا بد من ملاحظة القيود المأخوذة فيه والمتبع فى عمومته و خصوصه دلالة دليله (قوله و ان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلية) اقول هنا وجوه عديدة لتوجيه قواهم و ان كان بعضها توجيهاً بما لا يرضى به صاحبه (الوجه الاول) ما نبه عليه الاستاد مستشهداً بما هو منصوص عليه فى كلمات المحدث الاستر ابادى (الوجه الثانى) ان يكون مرادهم نفى الملازمة بين حكم العقل والشرع كما استشهد الاستاد بما هو المحكى عن السيد الصدر فى باب الملازمة و سيأتى توجيه آخر لكلامه المحكى فى الفرائد (بيان نفى الملازمة ان العلم بالجهات المحسنة والمقبحة لا يستلزم العلم بالحكم الشرعى بل لابد من احراز المصلحة فى صدور الحكم من ناحية الشارع و ربما لا تكون مصلحة فى صدره كعدم صدور التكليف بالصلوة والصوم والزكوة و نحوها فى صدر الاسلام مع كونها محتوية على المصالح الموجبة لحسنها فى جميع الازمنة فاحاطة العقل بمصالح الافعال المقتضية لحسنها مع عثوره على عدم المانع فى تلك المرتبة لا ينافى عدم وقوفه اطالعه على المصالح فى جعل الاحكام فتكون مما سكت الله عنه و تمام الكلام و كوال الى محله (الوجه الثالث) ان يكون مرادهم ان اخذ الاحكام من الطريق المنقول من الشرع معتبر فى طريق الامتثال بمعنى انه لا يحصل الغرض بامتثالها بمجرد العمل على وفقها بدون واسطة النقل وان العقل مما لا يركن اليه فى الشرعيات لا لعدم وجوب اتباع القطع الحاصل من طريق العقل كى يقال انه غير معقول بل لكون الغرض اخص و انه لا يحصل الا اذا اخذت من الشرع و مجرد احتمال ذلك كاف فى حكم العقل بتحصيل الغرض نظراً الى قاعدة الاشتغال فضلاً عن دعوى العام بذلك الحاصل من جملة مستفيضة من الروايات لولم تكن متواترة و فيها نفى استحقاق الثواب باتيان الاعمال كقيام الليل و صيام النهار و حج الدهر و التصديق بجميع المال ما لم تكن بدلالة ولى الله (و يمكن حمل الكلام المحكى فى الفرائد عن السيد الصدر شارح الوافية عليه) قال فى

حكم ما يستقل به العقل ان المعلوم هو انه يجب فعل شئى او تركه او لا يجب اذا حصل الظن أو القطع بوجوبه او حرمة او غيرهما من جهة نقل قول المعصوم او فعله او تقريره لا انه يجب فعله او تركه او لا يجب مع حصولهما من اى طريق كان انتهى) بناء على ان مراده هو التنويع بالنسبة الى وجوب الامتثال و عدمه عقلا لا التخصيص بالنسبة الى الاحكام الخمسة و ان العلم مأخوذ فى جعلها و انشائها اذ فيه محذور الدور المشتهر على الالسة ولا يخفى على مثله (و يرد على هذا الوجه انه لما لم يكن لنا طريق الى احراز الغرض كما لا طريق لنا الى ما يكون محصلا للغرض والمفروض امكان بيان ما يكون محصلا للغرض فيما نحن فيه و ليس كقصد القربة مما لا يمكن اخذه فى متعلق الامر بناء على مختار الاستاد فلا جرم انه لا يحكم العقل بلزوم الاقتصار فى مقام الامتثال على اخذ الاحكام من طريق النقل بمجرد احتماله فى دخله فى حصول الغرض) واما تلك الروايات فلمنع دلالتها على المدعى مجال لاحتمال ان تكون بصدد بيان ان العبادات الصادرة من مثل هذا العامل تناوكت للمتمسك بالولاية باطلة لفقد انها للايمان الذى هو شرط لصحة الاعمال (واما الوجه فى نفى الثواب على التصديق فيما اذا لم يكن بدلالة ولى الله مع كونه احساناً يستقل العقل بحسنه فلمكان عيب ونقص فيه كما فى التصديق على المخالفين لا جل تدينهم بذلك الدين الفاسد لا لاجل التقرب الى الله (الوجه الرابع) ان يكون مرامهم و ان لم يساعد عليه كلامهم ان القطع الحاصل من طريق النقل المتعلق بمرتبة الانشاء قد اخذ فى موضوع الحكم الفعلى كان يقال يجب فعلا صلوة الجمعة على من علم بانشاء وجوبها من طريق النقل لا من طريق العقل فالقطع الحاصل من طريق العقل بالحكم الانشائى لا يوجب فعلية ذلك الحكم و يبقى على ما هو عليه من الانشائى المحض الذى لا يجب عقلا امتثاله (و انت خبير بان تمامية هذا الوجه مبنية على تصوير الحكم الانشائى مع عدم الداعى من ناحية المولى على جعل الداعى للمعبد على اتيانه و قد مر الاشكال فيه فى ذيل مبحث الاجزاء (الوجه الخامس) ان يكون مرادهم عدم معنوية العامل بالطرق العقلية لمكان علمه سابقاً قبل الخوض فيها باكثرية مخالفتها الواقع

بالنسبة الى الطرق الشرعية المنقولة فلا يجوز له نقلا الخوض فيها وان كان العقل يلزمه بالعمل على وفق قطعة الحاصل منها اذا المفروض انه يرى الواقع و يحسب انه مصيب بالاضافة الى هذه الواقعة وان لم يمكن الاصابة في جميع الوقائع للزوم العلم بالنقيضين وحيث ان اخطاء استحق العقوبة لتقصيره في الاقتحام فيها مع حكم العقل بعدم جوازه ومع الاصابة يكون اقتحامه فيها تجريباً و لابد ان يقال ان حكم العقل بعدم جواز الخوض فيها حكم عقلي فطري حجة لكيلا يلزم التشبث بدلائل العقل لنفي حججته و ربما يترأى هذا الوجه من المحدث الجزائري و المحدث البحراني (و هذا الوجه كما ترى مبنى على تسليم كون الخطاء في الطرق العقابية اكثر و فيه منع جاي و سند المنع ان ما وصلت بايدينا في زمان الغيبة ليست الا اخبار الاحاد مع مالها من المعارضات مع وقوع الاختلافات الكثيرة بين الرواة في زمان الحضور حتى وقع الشكوى عنها عند امام ع فما ظنك بزمان الغيبة فاذن لا يكون وجه لقصر كثرة الخطاء على السلوك من الطرق العقلية خاصة وقد كثر الاختلافات في الفروع بين الاخباريين انفسهم مع انحصار مداركهم في الروايات وقصر حججة ظواهر الكتاب على ماورد له تفسير في الاخبار ومن البين امتناع مطابقة الاقوال باجمعها للواقع ومع مساوات الطريقتين في احتمال الخطاء لوجاز الحكم بعدم اعتبار واحدة منهما لاجاز الحكم بعدم اعتبار الاخرى و لازمه ان يكون القطع قابلاً للمنع عن اتباعه شرعاً و كان كالظن محتاجاً الى قيام الدليل العقلي على جواز العمل به فاذن ننقل الكلام في القطع الحاصل منه فانه كما الاول قابل للمنع فيلزم التسلسل (الوجه السادس) ما في تقريرات بعض الاعلام قال حكى عن بعض الاخباريين المنع عن العمل بالقطع الحاصل من المقدمات العقلية و هذا المنع لو تم و صحت النسبة فلا بد وان يكون بنتيجة التقييد على ما تقدم بيانه في حججة القطع ولا يرد عليه اشكال عدم المعقولية انتهى) وفيه ما مر في ذلك المبحث مضافاً الى عدم مساعدة كلماتهم على هذا التوجيه لاستلزام اخذ العلم بالحكم الواقعي في شخصه للمحذور الدور المشتهر على السنتهم ولو كان علماً خاصاً من سبب خاص فان الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل

و لا يكون مختصا بطائفة خاصة و هذا بخلاف قطع القطاع فان كون قطعه الخاص موضوعا لحكم خاص لا ينافى اشتراك الحكم الواقعى بين العالم والجاهل فهذا الوجه كالوجه الرابع توجيهه بما لا يرضى به صاحبه (تذييل) شبهة وازاحة ربما يستشكل فى نفى الثواب على التصديق مع انه احسان يستقل بحسنه العقل و لازمه استحقاق الثواب ولو لم يثبت استحبابه شرعا لعدم الملازمة فضلا عن كونه مستحبا شرعا فما الجواب عنها فهل سبيل الى الجواب عنها بالقول بالحبط من اجل عدم المعرفة لولى اله تعالى كما افاده الشيخ فى الفرائد مع ان الحبط باطل عقلا (قال العلامة الطرسى فى التجريد و الاحباط باطل لاستانزاه الظالم و لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره انتهى) اقول الحبط فى اللغة البطلان احبط اله عمله اى ابطله و حبطناه الركية ذهب ذهابا لا يعود كذا فى القاموس والمشهور بين متكلمي الامامية بطلان الاحباط والموازنة وقالوا باشتراط الثواب والعقاب بالموافاة بمعنى ان الثواب على الايمان مشروط بان يعلم اله انه لا يموت على الايمان والعقاب على الكفر والفسوق مشروط بان يعلم اله انه لا يسلم و لا يتوب فالايمان والكفر و كذا الفسق مشروط بالشرط المتأخر لاعلى نحو الكشف بل على ان الكفر الطارى المورث لظلمة النفس يذهب نور الايمان وبالعكس كما ان التوبة تذهب ظلمة المعاصى وهذا امر ممكن معقول واما المعصية الطارية فتجتمع مع الايمان و لا يذهب نوره فاحباط الاعمال الحسنة ممن يموت على الكفر متصور مجمع عليه بين العلماء و انما الكلام فيمن آمن و عمل صالحا و آخر سيئاً فعند نامأله الى الجنة و لو بعد الدخول فى النار و استحقاقه للثواب والعقاب بمقتضى الوعد و الوعيد ثابت من غير حبط واحباطو المشهور من مذهب المعتزلة ان هذا المؤمن المختلط العمل خالد فى النار اذامات قبل التوبة فقالو بحبوط الطاعات وان السيئات يذهبن الحسنات حتى ذهبت الجهمهور منهم الى ان الكبيرة الواحدة تحبط ثواب جميع الحسنات وفساده غنى عن البرهان لانه ظلم تعالى اله عن ذلك علواً كبيراً الا ترى انه لا يحسن من المولى العادل ابطال اجور خدمات العبد العاكف على باب المولى طول العمر بمجرد مخالفة

واحدة من اوامره بل هو ظام لا يليق بشان المولى العادل (و قال ابو هاشم الاقل
يسقط ويسقط من الاكثر ما يقابله فاذا فرضنا استحقاق المكلف خمسة اجزاء من الثواب
وعشرة اجزاء من العقاب فيسقط من العقاب خمسة في مقابلة خمسة اجزاء من الثواب
و يبقى خمسة اجزاء من العقاب وهذا هو القول بالموازنة و يبطله قوله تعالى (فمن
يعمل مثقال ذرة خيراً يره) و اما التكفير بمعنى اذهاب الحسنات السيئات ولو من
باب التفضل فلا دليل على بطلانه كما نطق به الكتاب الكريم (ان الحسنات يذهبن
السيئات والاخبار في ذلك متواترة في الاحباط والموازنة اباحت كثيره مو كولة
الى فيها اذا تمهد ذلك (فنقول كما ان انكار النبوة يورث ظلمة تغلب على نور
الحسنات و تحبطها كك انكار الولاية فانها اشنت من نور النبوة و كانتا نوراً
واحداً قبل الانتقال الى الاصلاص الشامخة كما دلت عليه الروايات المستفيضة وح
فبطلان العبادات كالصلوة والصوم و نحوهما بدون الولاية ظاهر لاشتراط صحتها
بها و لا مسرح للعقل الى الحكم بحسنها بدونها و اما الصدقة على الفقراء لا جل
كونهم فقراء لا لكونهم متدينين بالدين الفاسد فحكم العقل بحسنها مسلم لكن
حكمه باستحقاق الثواب فعلاً ممنوع بعد العلم بكونها كالنبوة فظهر من جميع ما
ذكرنا ان الجواب بالاحباط ينهض اراحة للشبهة حسبما اوضحنا سبيله (قوله ربما
يقال ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف و كانت مرتبة الحكم الظاهري
معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً) اقول لا بد لكشف
الحجاب عن وجه العرام من تقديم امور في المقام (الامر الاول) انه لا ريب ان مقام
التطبيق و امثال التكليف متأخر رتبة عن مقام انشاء الحكم و جعل التكليف فما
لم يتم الجعل بحدوده من ناحية المولى لم تصل النوبة الى مقام تطبيق العبد فان
جعل الاحكام بالنسبة الى تطبيق العبد بمنزلة اعطاء الكبرى الكلية من ناحية
القوة العاقلة بيد القوة المتصرفة الخادمة فما لم يتعاق الادراك منها بالكبرى لم تتمكن
تلك القوة الخادمة من تطبيقها على الاصغر الموضوع في الصغرى فمهما كان قصور
في الحكم في مقام الجعل كالحكم الانشائي المحض او الوجوب المشروط قبل

حصول شرطه لم يتحصل تطبيق من العبد في مقام الامتثال ومتى لم يمكن من العبد تطبيق على الصغرى لم يحكم العقل بلزوم الامتثال و غاية تمامية الحكم في مقام الجعل كونه بحيث لو علم به لصار منجزاً وليس في مورده اراده فعلية مالم يتعلق العلم به بل ارادة شأنية معلقة على العلم وهذا الحكم هي المسماة بالفعلية المعلقة وهي التي تكون ثابتة في الواقع في موارد الاصول الناهضة على خلاف الواقع اذ لا تضاد بين الفعلية التعليقية و بين الاحكام الظاهرية الحتمية لمكان انتفاء الارادة الفعلية في الحكم التعليقي وهذه التعليقية هي التي يكون زمام امرها بيد المكلف في مقام التطبيق وله اجراء البراءة للعقلية عند الجهل بها ولو فرض اهتمام المولى بمراده و كان الحكم فعلية حتمية محتوية على الارادة الفعلية لما جازله اعطاء زمام الاختيار بيد المكلف في مقام التطبيق بل يتصدى المولى لجعل طريق موصل الى المراد او يلزمه بالاحتياط لكيلا يقع في خلاف الواقع ويلزم منه نقض غرض المولى (الامر الثانى) ان العلم المعلق عليه في الفعلية التعليقية ليس دخله فيها من ناحية الشارع كالشرط في الوجوب المشروط بل لا جل حكم العقل بالتنجز فهما صار الحكم منجزاً صار الحكم حتمياً والارادة الانشائية فعلية فلا ينفك الفعلية الحتمية عن مرتبة التنجز بل هما توأمان حاصلان بحكم العقل بالتنجز فالتعليقية تترقى الى الحتمية بحكم العقل وتصير الارادة الانشائية فعلية به لا بجعل الشارع و من البين ان حكم العقل بالتنجز مترقب على التطبيق في مقام الامتثال ولا يتم التطبيق الا بترتيب الصغرى الوجدانية بان يقال هذا خمر مثلاً ولا يتم ترتيب الصغرى الا بالعلم التفصيلي بشبوت الاصغر في الخارج الذى هو وعاء التطبيق ولا يتأتى ذلك بالعلم الاجمالى بوجود الخمر مثلاً في واحد من الاناثين اذ يمتنع الاشارة الى ما في هذا الاناء بانه خمر مع الجهل به فكما ان الجهل السازج او المجامع مع العلم الاجمالى في الشبهة الغير المحصورة مانع عن ترتيب الصغرى الوجدانية كك الجهل فيمانحن فيه لوضوح ان العلم بالنتيجة موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال والعلم بهما انما ينشاء من العلمين علم بشبوت الاصغر في الخارج و علم بشبوت الاكبر للاصغر مثلاً

العلم بان هذا خمر والعلم بان الخمر حرام يستتبعان العلم بان هذا حرام فيكون العلم بالنتيجة موضوعاً لحكم العقل بلزوم الامتثال و تنجيز الواقع فمالم يحصل العلم بالصغرى لم يتحقق الموضوع لحكم العقل ومفهوم احدهما ليس فرداً حقيقياً فى عرض الافراد الواقعية بل هو مفهوم انتزاعى يكون فى طول الافراد و ليس مركزاً للحكم الشرعى كالوجوب التخييرى على القول بكون متعلقه هو مفهوم احدهما ولا يصح ان يضاف الحرمة الى مفهوم احدهما فيما نحن فيه بان يقال مفهوم احدهما خمر و كل خمر حرام فمفهوم احدهما حرام اذا الافراد الخارجية من الخمر مندرجة تحت الاكبر ومحكومة بالحرمة لا مفهوم احدهما بخلاف الوجوب التخييرى ولو على القول بكون مركزه هو الافعال لا مفهوم احدهما فانه يصح اضافة الوجوب الى هذا المفهوم وان لم يكن مركزاً له كما اذا قال المولى اكرم اماريداً ابن عمرا وزيداً ابن خالد و تردد المكلف فى زيد الحاضرا نه ايها فيصح ان يقال هذا احدهما واحدهما واجب الاكرام فهذا واجب الاكرام فهذا الوجوب المضاف الى مفهوم احدهما وان كان منتزعاً من الوجوب المجعول لكنه يصح اضافته الى الشارع لمكان كون منشأه من ناحيته فالقياس الجارى فيما نحن فيه ان يقال هذا او هذا خمر و كل خمر حرام فهذا او هذا حرام ومن البين عدم تحقق العلم بكون هذا خمر اذ بمعونة هذا القياس الذى هو موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال و تنجيز الواقع (الامر الثالث) ان العلم الاجمالى المصطلح عليه فى هذا الفن هو الذى يكون متعلقه الخارجى و هو المعلوم بالعرض متردداً بين امرين او امور محصورة و لكن متعلقه فى عالم الذهن و هو المعلوم بالذات معين لا تردد فيه كمفهوم احدهما مثلاً فان مفهوم الواحد الصادق على اثنين او ازيد يكون متعلقاً للعلم و هو ممتاز فى نفسها عن الماهيات والمفاهيم الاخر الحاضرة فى الذهن و يمتنع حصول المصداق المبهم المردد بما هو مبهم فى الذهن اذ المبهم بما هو مبهم نظير مفهوم لا شئى ولا مفهوم مما لا صورة له فيه يصدق عليها هذه المفاهيم القرصية و الا يلزم ان يكون المبهم معينا اذ الصورة الحاصلة فى الذهن اية صورة كانت قابلة للاشارة اليه و لا يمكن الاشارة الى المبهم وحيث ان الصورة الحاصلة اعنى مفهوم

احدهما يكون مابها ينظر الى الخارج ضرورة ان الحكم ليس مترتبا على هذا المفهوم بل على ماهية الخمر مثلا والمفروض ان الخارج مردد بين المصدقين فلا جرم ان العلم الذي هو مرآة للخارج مشوب بالقصور والنقص بمعنى ان وجوده الذي عين مرآيته مرتبة ناقصة من الكشف بالنسبة الى العلم الذي هو مرآة للمعنيين في الخارج وهذا تفاوت في الوجود بالنقص والتمام والوجود قابل للتشكيك كما ان المرآة الحسية ربما تكون كاشفة عن الشبح المردد بين شيمين مثلا وهذا نقص في وجودها المرآتي بالنسبة الى المرآة الكاشفة عن الشخص ولو فرض كشفها عن ظاهر ذي الصورة من اللون والحجم وعن باطنه بما عليه من الخصائص لكانت اتم و اعلى و من هذا الباب تفاوت مراتب المعرفة واليقين الى ان تصوير النفس مرآة مجلوة شظرا الحق فاذن يتسنى لنا ان نقول ان العلم الاجمالي مقتضى للتنجز وليس كالجعل السازج ولا كالعالم التفصيلي اذ المفروض تعاقب العلم بوجود الخمر في الخارج بحيث يكون قابلا للاشارة الاجمالية بان يقال هذا الخمر الموجود في واحد من الاناثين حرام وهذا تطبيق اجمالي ناقص و لمكان وجوده المرآتي ليس كالجعل ولا لاجل الاشارة الاجمالية ليس كالعالم في الشبهة الغير المحصورة وانقصانه في وجوده المرآتي لا يكون علة تامة بل يكون مقتضيا للتنجز ما لم يرد من الشارع ترخيص اصلا فالعلم التفصيلي منجز للمواقع بذاته على نحو القضية الضرورية المطلقة والعلم الاجمالي منجز للمواقع على نحو الضرورية المشروطة مضافا الى شهادة الوجدان على عدم قبح المؤاخذه مع العلم الاجمالي وعدم قبول الاعتذار من المخالفة بالجعل بها تفصيلا كما يشهد به ايضاً مراجعة حال الموالى والعبيد (و اما توصيف العلم بالاجمال فان كان باعتبار تردد متعلقه كان توصيفا له بحال متعلقه و ان كان باعتبار قصور كشفه في نفسه كان توصيفا له لنفسه (اذا تهافت هذه الامور فنقول حيث ان السترة باقية مع العلم الاجمالي والشك الذي هو موضوع للاصول موجود في اطرافه فلا مانع من جانب العلم الاجمالي من شمول ادلتها والترخيص في ارتكابها اذ قد عرفت انه مقتضى للتنجز لولا ورود الرخصة كما لا مانع من ناحية الحكم

المجموع ففى مقام الثبوت مع كونه حكما تعليقيا لا تضاديينه و بين الحكم
 الحتمى المستفاد من ادلة الاصول (و دعوى ان الاقتحام فى الاطراف معصية مع
 انكشاف الواقع و هناك لحرمة المولى و ظلم عليه بالخروج عن رسوم العبودية منع
 انكشاف المظلومية و تبين المحبوبة فيمتنع صدور الرخصة من ناحية المولى
 فى ارتكاب الجميع لانها اذن فى المعصية كما انه يمتنع تجويز العقل فى اتيان
 الجميع لانه هناك لحرمة المولى فالعقل حاكم بقبح صدور الترخيص من المولى
 و قبح المخالفة القطعية من العبد و ليس ذا الالكون العام الاجمالى علة تامة للتنجز
 (مدفوعة بما اشبعنا الكلام فيه فى مطاوى الامور السابقة من ان الحكم الفعلى
 تعليقى ولا ارادة هناك فعلا كما هو كك فى موارد الاصول المرخصة و مخالفة الحكم
 التعليقى ليست معصية والا لم يجز للشارع الترخيص فى مخالفة الواقع والعمل على
 طبق الاصول المرخصة و ان العلم الاجمالى لمكان قصور كشفه و نقصان مرأيتيه
 فى ذاته يكون مقتضياً للتنجز لو لاصدور الترخيص من الشارع فحكم العقل باشتغال
 ذمة العبد انما يكون على نحو القضية المشروطة لا الضرورية المطلقة كى لا يجوز
 الاذن فى الاقتحام فى الجميع فلا معصية و لا هتك لحرمة المولى اصلا كما ان حكم
 العقل بالتنجز فى الظن فى باب الحكومة ايضا تعليقى لمكان قصور رتبة الظن عن
 العلم و بقاء السترة فيه مع القطع بحجية الظن فى حال الانسداد لكن فى متعلق
 القطع بالحجية و هو الظن سترة و قصور فى مرأيتيه للواقع فلا يكون هذا القطع
 علة للتنجز بل مقتضى له فظهر مما ذكرنا ان السترة مائعة عن التطبيق التام الذى
 يدور التنجز على نحو العلية مداره مع اتحاد المتعلق فى الجميع بمعنى ان الحكم
 الواقعى فعلى تعليقى فى موارد القطع التفصيلى والاجمالى والظن من باب الحكومة
 والاصول الشرعية والعقلية باسرها و هذا الحكم تام صادر عن الشارع بداعى جعل
 الداعى للمكلف وان لم ينتزع منه التحريك والبعث قبل الوصول الى المكلف و
 انما يتفاوت حاله فى مقام التطبيق المتأخر رتبة عن مقام الجعل فان تعلق العلم
 التفصيلى به الناشى من العلم بالصغرى والعلم بالكبرى صار فعليا حتميا منجزاً و

ان تعلق به العلم الاجمالى و ام يرد من الشارع ترخيص صار ايضا حتميا منجزا و
 صارت الارادة انشائية فعلية و كذا مع الظن من باب الحكومة و الا كان باقيا على
 التعليقية كما فى موارد الاصول الشرعية والعقلية المرخصة فى خلاف الواقع وبهذا
 البيان يرتفع الشبهات بهذا فيرها (قوله فى الهامش فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم
 الفعلى الاذن فى مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى اوزحره و لو اجمالا بلزوم
 موافقته و اطاعته) اقول ليس فى هذا عدول عما ذهب اليه فى المتن كما توهم بل
 مقصوده التنبيه على الفرق بين الحكم التعليقى والحكم الحتمى و ان التعليقى لا
 يصل الى مرتبة الحكم الحتمى بمعونة العلم الاجمالى فيما اذا ورد ترخيص فى
 ارتكاب الاطراف لما مر من انه مقتضى لو لا المانع و هذا بخلاف الحكم الفعلى من
 جميع الجهات بحيث يكون فى مورد ارادة فعلية و ينتزع منه البعث والزجر فعلا
 و ربما يتصدى المولى لا يقاظ العبد النائم و تنبيه الغافل و اعلام الجاهل لشدة
 اهتمامه بمراده و هذا هو الذى يكون حر كات عضلات العبد بمنزلة حر كات عضلات
 المولى فمهما علم المكلف بان هذا الحكم بهذه المرتبة من الفعلية لم يجوز العقل
 الاذن من فاحية المولى فى مخالفته ولا الترخيص فى ارتكاب اطراف العلم الاجمالى
 بل يستقل العقل بالاحتياط حتى فى الشبهة البدوية فضلا عما اذا كان هناك علم
 بالتكليف و لو فى الجملة كما فى الشبهة الغير المحصورة نعم لو عرض بالاحتياط
 عسر موجب لارتفاع فعلية شرعا او عقلا كما اذا كان مخلا بالنظام فلا تنجز و لا
 حتمية ح لكنه لاجل عروض الخلل فى المعلوم لانحطاطه عن الحتمية الى التعليقية
 لا لقصور فى العلم كما كان الامر كك فيما اذا اذن الشارع فى الاقتحام فانه ايضا
 كاشف عن الخلل فى المعلوم فانقدح بما ذكرنا انه لا مانع عن تأثير العلم شرعا
 ايضا كما لا مانع منه عقلا بمعنى انه مع كون الحكم حتميا يمتنع المنع عن لزوم
 العمل على طبقه شرعا كما يمتنع المنع عليه عقلا بمجرد العلم به و لو اجمالا وانما
 يتفاوت العلم الاجمالى مع العلم التفصيلى فيما اذا كان الحكم تعليقيا ليس فى
 مورد الارادة شأنية كما هو الشأن فى الاحكام الواقعية سواء تعلق بها العلم التفصيلى

او الاجمالى نكن العلم الاجمالى لقصور مرأيتيه و بقاء السترة فى اطرافه لا يكون الا مقتضيا بخلاف العلم التفصيلى فالنفاوت فى نحوى العلم لا فى المعلوم حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (تتميم) لا يذهب عليك انه اذا كان المصدق معيناً فى الخارج و كان الاجمال و التردد راجعا الى الحكم كان العلم الاجمالى علة للمتنجز كما اذا شك فى كون هذا لما بيع الخارجى خمرا او مغصوبا لوضوح ان العلم متعلق بحرمة المصدق الخارجى بان يقال هذا اما خمرا او مغصوبا و كل واحد منهما حرام فهنا حرام و من المبين ان هذا علم تفصيلى بالنتيجة اعنى حرمة هذا المصدق بعينه فيكون علة تامة للمتنجز ولا فرق فى ذلك بين كون الشبهة موضوعية كما فى هذا المثال او حكمية كما اذا شك فى وجوب القصر او الا تمام فان صلوة الظهر مثلا واجبة بالعلم التفصيلى على شخص المكلف فيقول انا مكلف و كل مكلف يجب عليه صلوة الظهر و هذا بخلاف ما اذا علم بنجاسة هذا المايع او بحرمة هذه المرفة او علم بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال او بوجوب الصلوة عند ذكر النبى ص فان التردد فى المصدق مانع عن العلم التفصيلى بالنتيجة فلا يثنأى التطبيق التام للمكلف فى مقام الامتثال فليس العلم الاجمالى فى هذه الصورة الا مقتضياً (ودعوى كون الحرمة و الوجوب الذين هما نتيجة القياس امر انتزاعى من الخطابين اعنى (قوله لا تغصب و حرمت عليكم الخمر (و قوله صلوا اربع ركعات و قوله لا جناح عليكم ان تفصروا) و الحرمة و الوجوب الانتزاعيين ليسا حكماً شرعياً اذ الحكم الشرعى انما يكون هو المجعول فى الخطابين المتعديدين بتعدد عنوان الموضوع و من المبين ان العلم بالحكم الشرعى علة للمتنجز لا بغيره مما يكون امراً انتزاعياً (مدفوعة بانه يصح اضافة الجامع الى الشارع وان كان انتزاعياً لمكان جعل منشأته الا ترى انه يصح استصحاب الوجوب الجامع او الحرمة الجامعة بين مفاد الخطابين الصادرين من الشارع المتعلقين بموضوعين متباينين بل نقول انه ينسحب ما ذكرنا فيما اذا تعلق العلم بوجوب هذا او حرمة سواء كانت الشبهة حكمية او موضوعية فيما اذا حصلت المخالفة العمالية فى الوقائع المتعددة بان يفعله فى واقعة و يتركه

في الأخرى إذ يصح الإشارة إلى معين في الخارج فيقال هذا إما واجب أو حرام و كل ما هو كك فهو مطلوب بالطلب الإلزامي من قبل الشارع بخلاف ما إذا تعلق العلم بوجود هذا و حرمة شيء آخر فإن جنس التكليف أعني مطلق الإلزام وإن كان معلوما على نحو الكبرى الكلية لكنه لا يتحصل ترتيب الصغرى و لا تطبيق الإلزام على معين خارجي كما هو واضح (ولا يخفى أنه لا يمكن الموافقة القطعية فيما إذا دار الأمر بين وجوب هذا أو حرمة بدون الوقوع في المخالفة القطعية اذ مع ترك الفعل في واقعة و اتيانه في أخرى يحصل العلم بالمخالفة القطعية و هل الحكم الظاهري التخييري أو الإباحة أو التوقف و هل التخيير شرعي أو عقلي ابتدائي أو استمراري و ربما يقال بأنه لا دليل على حرمة المخالفة القطعية فيما إذا لم يمكن الموافقة القطعية و تحقيق ذلك كله مو كول إلى مبحث البرائة و الاستتال (قوله و اما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية و بنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية فضعيف جداً) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة في المقام و هي إن المراد من المعلوم بالاجمال هو الذي يتعلق الأذعان بثبوت الحرمة مثلا لأحد مما في الانائين مع الشك والتردد في الصدق فيكون المصدق الخارجى على نحو التردد حاضراً في الذهن و هذا داخل في التصور فيقال هذا أو ذاك حرام فإنه إشارة إلى المصدق الخارجى فيكون صورته حاصلة في الذهن مع الشك المتعلق به والشك من صفات النفس كالقطع والظن يتحصل بين الشكّين أو بين الشكّين وعدمه وهذا غير المصدق المردد الذي يمتنع حصوله في الذهن وهو الذي لا يمكن الإشارة إليه أصلاً ولكن المعلوم بالاجمال داخل في التصديق إذا الصورة الحاصلة إن كانت أذعاناً للنسبة فتصدق و لا فتصور فالقضايا الاستفهامية وإن كانت محتوية على النسبة داخلية في التصورات لا في التصديقات ومن هنا يستبين أن متعلق العلم الاجمالي الذي هو من سنخ التصديق مغاير لمتعلق الشك الذي هو من سنخ التصور ولا بد من تعلق الأذعان بثبوت شيء أو بثبوت شيء لشيء من كون متعلقه معيناً في عالم الذهن و إلا لكان شكاً

إذا تردد في الثبوت لا يجتمع مع الإذعان به فاذن يكون متعاق العلم الاجمالي هو ثبوت القدر الجامع و هو الإذعان بحرمة واحد مما في الانائين و هذا المفهوم معين همتاز عن المفاهيم الآخر كما ان متعلق الشك هو المصداق الخارجى مع التردد على نحو التصور فلا معنى لشوب ذلك المفهوم المعين بالاجمال و خلطه بالجهل كما في تقريرات بعض الاعلام اللهم الا ان يكون مراده شوب العلم الاجمالى من حيث قصور مرأيتيه عن الخارج حسبما اوضحناه سابقاً ثم العلم بثبوت القدر الجامع اما موجب لتنجزه على نحو الاطلاق او على نحو الاهمال بمعنى ان الحرمة المعلومة اما منجزة بالعلم بها على اى حال سواء انطبق على ما في هذا الاناء او ما في اناء آخر و لازمه سريان التنجز الى كل واحد من الطرفين و يحصل اشتغال الذمة بالحرمة الواقعية و لا يحصل الفراغ بحكم العقل الا بالتجنب عنها معاً (واما) منجزة بالعلم بها على نحو الاهمال بمعنى انه ليس على نحو يوجب العقوبة والمواخذة على كل حال و لو مع فرض المصادفة للمحرام الواقعى لا سبيل الى الاهمال اذ لا بد من تعيين الموضوع لدى العقل فى حكمه بالتنجز والاهمال مناف للمحكم البتى من ناحية العقل مضافا الى ان جواز ارتكاب الحرام فى الجملة يستلزم جواز المخالفة القطعية اذ يكشف ذلك عن قصور فى الحكم من ناحية المولى بحيث لا يكون فى مقام البعث والزجر و ليس غرضه جعل الداعى للمكلف على الفعل او الترك فظهر مما ذكرنا ان قضية تنجز الجامع على نحو الاطلاق انه لو انطبق المقطوع على كل واحد من الطرفين فقد انطبق عليه ما تنجز بحكم العقل و لازم ذلك امتناع الترخيص فى طرف من الاطراف اذ ترخيصه فيه ينافى تنجز الجامع على نحو الاطلاق (و دعوى ان التنجز عارض على العلم ويكون من لوازمه و من المعلوم ان العلم بالجامع لا يكاد يسرى الى الطرفين اذ كل فرد من الجامع متعلق للشك والا لكان معلوما بالعلم التفصيلى وقضية كون التنجز من عوارض العلم ولوازمه عدم سريانه الى الطرفين والا يلزم تخلف العرض عن المعروف و لازم قصر التنجز على الجامع عدم جواز المخالفة القطعية فقط ولا يجوز الترخيص فى ارتكابهما معالافضائه الى

تجوز ترك الجامع المنجز فاذن يجوز الترخيص فى واحد من الطرفين لعدم سريان التنجز اليه (مدفوعة) اولا بان مرجع هذا الى تجويز العقل ترك الموافقة القطعية و لو لم يرد ترخيص من الشارع فلا يكون العلم الاجمالى مقتضيا لها و هذا مخالف للمقول بالافتضاء والكلام فى تصوير التفرقة بين المرحلتين بالالتزام بالعلية فى مرحلة المخالفة القطعية و بالافتضاء فى مرحلة الموافقة القطعية (و ثانيا ان العلم بالجامع علة لعروض التنجز على الحكم الواقعى المنطبق على واحد من الطرفين لما مر من ان الجامع على الاطلاق منجز و لازمه سريان التنجز منه الى حكم الفرد الموجود فى واحد من الطرفين والا لم يكن الجامع منجزاً على الاطلاق (هـ) فالعلم علة لحدوث التنجز على الجامع و ليس موضوعا له و من ثم لا ينتفى التنجز بانتفاء العلم فى الشبهة المحصورة كما اذا ائرق واحد من الاناثين بعد تعلق العلم الاجمالى فانه يجب الاجتناب عن الآخر مع انتفاء العلم الاجمالى بعد الاهراق فيكون العلم الاجمالى علة حدوثا لبقاء و لازم كون القطع حجة بحكم العقل تنجز الحكم المقطوع و اشتغال ذمة المكلف به و لازم الاشتغال عدم حصول الفراغ الا بالموافقة القطعية فاستنتجنا من هذه المقدمة عدم امكان التفكيك بين المرحلتين فان قلنا بكون العلم الاجمالى علة لعدم جواز المخالفة القطعية لزم كونه علة لوجوب الموافقة عقلا و ان قلنا بكونه مقتضياً للمرحلة الاولى لزم كونه كك فى المرحلة الثانية اذا تمهدت هذه (فنقول مهما كان الحكم الواقعى فعليا حتميا يكون فى مورده ارادة فعلية فلا محالة انه بمعونة العلم الاجمالى يصير منجزاً فكما لا يجوز المخالفة القطعية بحكم العقل كك يجب الموافقة القطعية اذ هذا لازم تنجز الحكم الواقعى و كما يستحيل القطع بشبوت المتناقضين فلا يجوز للشارع الترخيص فى الطرفين اذ الترخيص فيهما ضد مناقض المحرمة المعلومة اجمالا كك يستحيل احتمال اجتماع المتناقضين فلا يجوز الترخيص فى واحد من الطرفين اذ لعله كان مصادفا للمحرمة الواقعية فلا يكون عدم القطع معها موجبا لجواز الاذن فى الاقتحام و متى كان الحكم الواقعى تعليقيا و لم يرد الترخيص لافى الطرفين و لافى واحد منهما صار الحكم

التعليق حتميا منجزاً بمعونة العلم الاجمالى اذالمقتضى مع عدم المانع بصيرئة
تامة للمتنجز فلا يمكن التفكيك بين المرحلتين و لعل (قوله فافهم) اشارة الى
ما ذكرنا (و اما حديث جعل البدل الذى تكرر ذكره فى كلام الشيخ قدم
فليس لازمه التفكيك بين المرحلتين فى العلية و الاقتضاء (توضيحه انه
بعد تنجز الواقع بمعونة العلم الاجمالى يحكم العقل باشتغال ذمة المكلف به و
هذه مرحلة ثبوت التكليف على ذمة المكلف ثم يحكم العقل بان الاشتغال اليقيني يقتضى
الفراغ اليقيني و هذه مرحلة سقوط التكليف و هاتان مرحلتان مترتبتان اذالسقوط
فرع الثبوت و الذى ينافى تنجز العلم الاجمالى بثبوت التكليف هو الترخيص فى ارتكاب
الطرفين او واحد منهما اذالترخيص ينافى تنجز الحكم الواقعى حسبما مر بيانه فالاصول
النافية كمفاد حديث الرفع غير جارية ولو لم تكن بينهما معارضة (و اما الامارة القائمة
على تعيين المعلوم فى واحد من الطرفين الملازم للاذن فى ترك الطرف الآخر ظاهراً
فلازمه تصرف الشارع فى مرحلة السقوط و حيث ان الامارة تقوم مقام القطع الطريقى كان
لازمه حصول الفراغ باتيانها للانحلال و لو حكماً و لا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى بثبوت
اصل التكليف و العلم الاجمالى (و اما صورة قيام اصل مثبت او واحد من الطرفين فهذه ايضا
تصرف فى مرحلة الفراغ اذينحل العلم الاجمالى و لو حكماً بمعونة ذلك الاصل الذى
يقوم مقام القطع كالاتصاحب و بالجملة لا مجال للاشكال فى صور الانحلال و لو
حكماً اصلاً فيجوز ارتكاب الطرف الآخر (و لو اضطر الى ارتكاب واحد غير معين
بعد حصول العلم الاجمالى فلا يصح الاذن فى ارتكابه الا مع جعل الطرف الآخر
بدلاً عن الوقع فلا يجوز ارتكاب الطرف الآخر بناء على قول الشيخ ره و هكذا
فى الموارد التى اذن الشارع فى ارتكاب بعض الاطراف مع جعل الطرف الآخر
بدلاً عن الواقع فى مقام الامتثال (و الحاصل ان للاحكام مرحلتين مرحلة الكبرى
الكلمية التى زمامها بيد الشارع و مرحلة الصغرى و تطابق تلك الكبرى فى
مقام الامتثال و بعد وصول الكبرى الى المكلف باى طريق كان سواء كان بالعلم
التفصيلى او العلم الاجمالى او الطريق المعتبر بصير الحكم الكلى منجزاً و يمتنع

ح تصرف الشارع فى تلك المرحلة بمعنى الاذن فى المخالفة القطعية او الاحتمالية اذ هو مناقض للمحكم الفعلى المنجز و اذن فى المعصية و هو قبيح بحكم العقل و لو فى المعصية الاحتمالية الا ان يرجع الى نسخ ذلك الحكم واما الاذن فى ارتكاب طرف مع جعل طرف آخر بدلا عن الواقع فى المرحلة الثانية مع الشك فى المصداق و عدم تأتى التطبيق من المكلف فلا قبح فيه اذ مرجع ذلك الى اكتفاء الشارع فى مقام الامتثال باتيان البدل ولا فرق فى ذلك بين العلم التفصيلى والاجمالى بالحكم الكلى كما فى قاعدة الفراغ فان قضيتها الاكتفاء بالصلوة المأنى بها التى شك فى انطباق السأمر به على المأنى به فيما اذا شك فى اتيان جزء منها بعد تجاوز المحل مثلامع ان وجوب الصلوة معلوم تفصيلا فظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بالبدل ليس قولاً بالترقة بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية بان يكون العلم الاجمالى علة فى المرحلة الاولى و مقتضيا فى المرحلة الثانية بل هماسيان فى العلية او الاقتضاء هذا بعض الكلام وسيمر عليك شطر آخر منه فى مبحث الاشتغال (قوله ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك) (اقول مراده ان المناسب فى مبحث القطع ان يبحث عن تأثير العلم الاجمالى وعلى تقدير تأثيره هل على نحو الاقتضاء او العلية وعلى تقدير العلية هل هى بالنسبة الى المخالفة القطعية و الموافقة القطعية معا او على نحو العلية بالنسبة الى المرتبة الاولى وعلى نحو الاقتضاء بالنسبة الى المرتبة الثانية ثم غب ذا يبحث فى مبحث الاشتغال عن ثبوت المانع عن الاقتضاء فيبحث فيه عن ان الجهل هل يمنع عنه شرعا بعد ان لم يكن بمانع عقلا ويعمم البحث الى كلتا المرحلتين بناء على القول بالتفكيك بينهما و اما على القول بالعلية فى كلتا المرتبتين فلا يبقى مجال للمبحث عى المانع فى مبحث الاشتغال كما هو واضح (نقل و تعقيب) قد اجاب فى تقريرات بعض الاعلام عن توهم اختصاص الاطاعة والمعصية عند العقل بخصوص العلم التفصيلى (ما هذا لفظه ولكن فساد هذا التوهم بمكان من الوضوح بداهة ان العقل يستقل بقبح مخالفة التكليف المحرز والاصل الى المكلف باحد طرق الوصول و من جملة العلم الاجمالى فان التكليف فى موارد العلم الاجمالى واصل الى

المكلف و محرز لديه والاجمال انما يكون فى المتعلق و الا لزام والتكليف معلوم
تفصيلا و هو على ما عليه من اجمال المتعلق يصلح لان يكون بمعنا مولويا و يمكن
الانبعث عنه بحيث لو فرض انه او كان انخطاب الواقعى كك اى على ما هو عليه
من الاجمال من دون ان يتعلق بخصوصية احد الاطراف لكان ذلك تكليفا مولويا
يصاح لان يكون داعياً و محرراً لارادة العبد نحو امتثاله و ينتج نتيجة التخيير
الشرعى او العقلى على اختلافات المقامات انتهى كلامه) و فيه ان خطابه لا تشرب
الخمر مثلا متكفل لحرمة شرب افراد الخمر وليس الجامع بين الفردين المرادين
كمفهوم احدهما فرداً حقيقياً لذلك الخطابه بل هو فى طوله يكون امراً انتزاعياً
لا مصداق له فى الخارج فاذاً يكون الحرمة ايضا منتزعة من ذلك الخطابه لوضوح
ان ذلك الخطابه انشاء المحرمة المعارضة على الافراد الحقيقية وليست الحرمة المضافة
الى الجامع المنتزع مفاد ذلك الخطابه فلا الموضوع فرد لموضوع الحرمة الشرعية
و لا الحرمة المضافة اليه حكم شرعى و لازم ذلك ان العلم المتعلق بها ليس متعلقا
بالحكم الشرعى و لو فرض انه تعلق خطابه واقعى كك بان يقول المولى يحرم
عليك احدهما و كان الفرد المحرم معيناً عنده مجهولاً عند المكلف لم يحكم العقل
بتنجزه على نحو العالمة اذ جهل المكلف بما هو حرام عند المولى مانع عن التطبيق
الانام فى مقام الامتثال بان يقول هذا احدهما و كل واحد منهما حرام ومالم يتحصل
التطبيق لم يتحقق وصول الحكم الى المكلف بمتاتا (و قياس ذلك بباب التخيير
شرعياً كان او عقلياً قياس مع الفارق اذا المفروض ان مركز الحرمة التخييرية هو
مفهوم احدهما بحيث لا واقع له تعييناً عند المولى فاذاً يتحصل للمكلف ان يقول هذا
احدهما و كل واحد منهما حرام تخييراً وقضية التطبيق تنجز الحرمة التخييرية
على المكلف بل على القول بتعلق الحكم التخييرى بخصوص الافعال الخاصة لا
بمفهوم احدهما امكن للمكلف التطبيق فى مقام الامتثال بان يقول لو كان هذا او
ذاك بالخصوص حراماً تخييراً لكان احدهما حراماً اذ الحرمة المضافة الى عنوان
احدهما و ان كانت انتزاعية الا انه يصح اسناده الى الشارع لمكان كون منشأها

بيده و قد تقدم قدامك توضيح ذلك كله ثم انه قده اعترض على الاستاد بعد نقل كلامه (قال جريان الاصول العملية فى كل واحد من الاطراف يستلزم الجمع فى الترخيص بين جميع الاطراف والترخيص فى الجميع يضاد التكليف المعلوم بالاجمال فلا يمكن ان تكون رتبة الحكم الظاهرى محفوظة فى جميع الاطراف نعم يمكن الترخيص فى بعض الاطراف و الاكتفاء عن الواقع بترك الآخر او فعله انتهى كلامه) و فيه ان الحكم الواقعى عند الاستاد ليس حكما حتميا يكون فى مورد ارادة فعلية كى يلزم التضاد مع ورود الترخيص بالنسبة الى كليهما بل هو حكم تعليمي و لا يصل الى مرتبة الحتمية والتنجز بمعونة العلم الاجمالى لمكان قصور مرأيتيه بحيث لا يتحصل التطبيق فى مقام الامتثال لكنه مقتضى اول المانع و قد مر توضيح ذلك كله بمالا مزيد عليه (ثم ان ما افاده من تجويز الترخيص فى بعض الاطراف مع جعل الطرف الآخر بدلا ان كان مراده ان مجرد الترخيص و لو بمعونة العموم يستلزم جعل الآخر بدلا عن الواقع فقيه منع جلى و سند المنع عدم دلالة العمومات و لو بالدلالة الالتزامية على ذلك و عدم استقلال العقل على لزوم جعل البديل على الشارع فاذا كان لا يمكن لازم ترخيص بعض الاطراف بمعونة العموم سقوط العلم الاجمالى عن التأثير و لو بنحو الاقتضاء بتاتا اذ مع احتمال مصادفة التكليف للطرف المرخص فيه لا يكون هناك تكليف منجز على كل حال (ثم انه قده قد اختار فى ذيل كلامه ان العلم الاجمالى علة بالنسبة الى المخالفة القطعية و مقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية و قد تشبث للتفكيك بين المرحليين بمفاد الاصول التجارية فى وادى الفراغ مع العلم التفصيلي فضلا عن العلم الاجمالى و قد عرفت عدم منافاة ذلك للقول بعالية العلم الاجمالى بالنسبة الى الموافقة القطعية و اوضحنا سبيله سابقا (نقل و تعقيب) قد مهد المحشى قده فى نهاية درايته امورا لاثبات علية العلم الاجمالى للمتنجز و انه لا يعقل جعل الجهل التفصيلي عذرا عقلا ولا شرعا (قال ان حقيقة الحكم الحقيقي الذى عليه مدار اطاعة والعصيان هو الانشاء بداعى البعث والتحريك وجعل الداعى ولا يتصف الانشاء بشيئ من الاوصاف المزبورة و هى كونه باعنا ومجر كاوداعيا

حتى يصل الى من اريد انبعائه وتجر كده وانقداح الداعى فى نفسه انتهى محل الحاجة (وقال
فى ذيل كلامه وهنه علم ان مرتبة الفعلية والتنجز فى مطلق الاحكام الحقيقية من النفسية
والطريقة واحدة انتهى كلامه (اقول قد عرفت فى الامر الاول ان الحكم الفعلى
التعليقى الذى يقول به الاستاد له هذا الشأن من المرتبة وانه هو الانشاء بداعى جعل
الداعى للمكلف وانه تام من ناحية الشارع اذ الحكم الحقيقى الذى زمامه بيد
الشارع ايسر الاجعل ما يمكن ان يكون باعثاً و محر كاً للمكلف بحيث اذا انقدح
الداعى فى نفسه خرج من حد الامكان الى حد الثبوت فى الخارج بمعونة ارادة
المكلف والمحكم التعليقى هذا الشأن و ليس فيه نقصان وقصور من ناحية الشارع
اصلاً و حيث ليس فى مورد الارادة شأنية لم يكن بينه وبين الاحكام الفعلية
الظاهرية تضاد اصلاً و يبلغ مرتبة الحتمية والتنجز بمجرد تعلق العلم به فى مقام
التطبيق و هما توعمان فى تلك المرتبة وقد اوضحنا ذلك كله بما لا مزيد عليه فليس
فى كلامه و كلام الاستاد مخالفة من هذه الجهة وان كان فيه مخالفة من جهات اخرى
ربما نشير اليها فى مبحث الظن انشالله (قال و منها ان حقيقة العلم الاجمالى
المصطلح عليه فى هذا الفن لا تفارق العلم التفصيلى فى حد العلمية و ليسا هما طوران
من العلم نظراً الى تعلق العلم بالمردد اعنى احد الامرين نعم متعلق العلم مجهول
اى غير معلوم فلم يلزم تعلق صفة حقيقية ولا اعتبارية بالمردد بل ضم الجهل الى
العلم صار سبباً لهذا الاسم انتهى كلامه ملخصاً) اقول لا شك فى امتياز متعلق العلم
الاجمالى عن متعلق الشك اذ هو اذعان بثبوت النسبة بخلاف الشك فانه من سنخ
التصورات و من البين ان متعلق الاذعان مغاير لمتعلق الشك ففى عالم الذهن قضية
معقولة محتوية على التصديق بوجود الخمر مثلاً فى مجموع الانائين و قضايا آخر
فيها النسبة الخالية عن التصديق كان يقال هل فى هذا الاناء خمر و فى ذلك و حيث
ان المعلوم بالذات يكون مابيه ينظر الى الخارج و بهذا الاعتبار يكون فى كشفه
عن الخارج قصور فى مرأيتيه و ان كان من حيث كون المعلوم بالذات صورة
حاصلة تاماً ممتازاً عن غيره كالشبح الحاصل من المردد فى المرأة فانه فى نفسه

شيئى معين لا ابهام فيه اصلا و انما يكون فيه قصور في رأيتيه عن المردد في الخارج
 وقع الكلام في كون العلم الاجمالى علة للتعجز كالعالم التفصيلى و قد ابنا الفرق
 بينهما في الامر الثانى والثالث بما لا مزيد عليه و قلنا ان العلم الذى هو موضوع
 لحكم العقل بالتعجز و لزوم الانبعاث هو العلم بالنتيجة من القياس الارتكازى وهذا
 هو الذى ليس قابلا للمردع لمكان كشفه التام بخلاف العلم بالقدر الجامع كمفهوم
 احدهما فانه لقصور نقصان رأيتيه قابل للمردع والعلم الاجمالى والتفصيلى سنخان
 من العلم يكون التفاوت بينهما بالمرتبة وليس مجرد ضم الجهل الى العلم سببا لتسمية
 العلم بالعلم الاجمالى كالعالم بكون هذا خمرا مع الجهل بخصوصياته المشخصة له
 فان هذا من باب ضم الجهل الى العلم و ليس يضار في علمته للتعجز بخلاف
 مفهوم احدهما المعلوم بالاجمال فانه ليس فردا للمحرم الواقعى و ليس الحرمة
 المضافة اليها حكما شرعيا فكيف يكون الفرق بينهما بمجرد ضم الجهل الى
 العلم كما وقع في عبارة المحشى قده فالتسوية بينهما خروج عن حد الاستواء
 (قال ومنهما ان هتك حرمة المولى والظلم عليه من العناوين القبيحة بالذات بخلاف
 عنوان الكذب فانه لو خلى وطبعه يقتضى القبح ولكن اذا عارض عليه عنوان الاصلاح
 كان حسنا مع ان عنوانه محفوظ عند طرو عنوان الحسن و منه تبين ان مخالفته
 المولى ما لم تتصف بعنوان الهتك والظلم لا يوجب الذم والعقاب ولو اقتضاء ولا
 معنى للاقتضاء المساق للسببية حتى لا يناقى الاشتراط بشيئى كالوصول هنا لان
 نسبة هذه العناوين الحسنة او القبيحة الى حكم العقلاء بحسنها او بقبحها ليست
 نسبة الاسباب الى مسبباتها بل نسبة الغاية الى ذى الغاية ففي الموصوفة بالقبح مفسدة
 نوعية مخلة بالنظام فلذا دعت العقلاء الى البناء على ذم فاعلمها فقولهم الموضوع مقتض
 لحكمه يراد به هذا المعنى من الاقتضاء للسببية وعلى ما ذكرنا فالعلم يتصف بمخالفة
 بعنوان الظلم لا موضوعية لها للحكم بالقبح اصلا و مع اتصافه بعنوان هتك الحرمة
 والظلم يستحيل التخلف فلا يكون هذا الحكم العقلى على نحو الاقتضاء بل على
 نحو العملية بنحو اليجز لا بنحو التعليق انتهى كلامه ملخصا) وفيه ان العلم الاجمالى

لمكان قصور كشفه يكون قابلا للمردع من ناحية المولى ومع عدم الردع يكون
 مخالفته هتكا لحرمة المولى فالتعليق فى انطباق الهتك على مخالفته ولا ينافى
 ذلك كون قبح الهتك ذاتياً والمراد من الاقتضاء كون العلم الاجمالى مقتضيا لما فيه
 من القصور فى مرأيتيه لا كون الهتك مقتضياً وانما لا يكون العلم الاجمالى موضوعاً
 للمتنجيز لما اشرنا فى مطاوى كلماتنا من انه علة لحدوث التنجيز على الاطراف
 وان تاف بعض منها فهى موضوع احكام العقل بالتنجيز لانفس العلم الاجمالى ونظيره
 فى الاقتضاء القطع بحجية الظن من باب الحكومة فان التارك للعمل على طبقه
 حال الانسداد خارج عن رسوم العبودية بشرط عدم الردع من ناحية الشارع فهذه
 قضية مشروطة فهذا القطع بالحجية لمكان قصور متعلقه وعدم كونه كشفاً تاماً
 مقتضى المتنجيز لا علة تامة ولا حرج فى اطلاق المقتضى عليه بمعنى كونه سبباً عند
 العقل للمحكم بتنجز الاطراف لولا المانع (واما قوله فى الموصوفة بالقبح فهو
 رجوع الى اصله الذى بنى عليه فى مبحث التجزى من كون التحسين والتقييح
 العقلين داخلين فى القضايا المشهورة التى دعت العقلاء الى البناء عليهما لغرض حفظ
 النظام فيكون نسبة هذه العنادين الحسنة او القبيحة الى حكم العقلاء بحسنها او
 قبحها نسبة الغاية الى ذى الغاية واما على ما هو التحقيق من كونها من القضايا
 الضرورية الوجدانية فلا شك ان عنوان هتك حرمة المولى من الجهات التعليمية لقبح
 الفعل الذى ينطبق عليه بناء على كون اختلاف حسن الافعال الخاصة وقبحها
 بالوجوه والاعتبارات التى هى جهات تعليمية وقد مر بيان ذلك غير مرة فى مطاوى
 كلماتنا فى مبحث مبحث مقدمة الواجب وغيره فظهر مما ذكرنا ان الحسن والقبح
 ليسا معلمين بالاغراض (ثم قال لا يعقل جعل الجهل التفصيلى عذراً عقلاً ولا شرعاً
 الامع التصرف فى المعلوم ومرجه الى جعل العلم التفصيلى شرطاً فى بلوغ الانشاء
 الواقعى الى درجة الحكم الفعلى الحقيقى او جعل الجهل التفصيلى مانعاً عن بلوغه
 كك وهو فى حد ذاته امر معقول لا يخص العلم الاجمالى بل يمكن اجرائه فى العلم

التفصيلى ايضاً بان يكون العلم التفصيلى الخاص شرطاً فى باوغ الحكم الى درجة
 الفعلية انتهى (كلامه ملحظاً) وفيه ان التعليق على العلم ليس من ناحية الموالى
 كالشرط فى الواجب المشروط بل قضية كون اختيار العبد و ارادته دخيلاً فى حصول
 مصلحة الفعل عدم انقذاح الارادة الفعلية فى نفس المولى عند جهل العبد لمكان عدم تمشى
 الارادة والاختيار فى حال الجهل اماً للغفلة او لعدم تمامية البيان عنده بحكم عقله و
 مهم احان وعاء الانبعاث و تمت مرتبة الوصول بانغ الحكم التعليقى الى مرتبة الحتمية
 والتنجيز بحكم العقل و تمام الوصول ليس الا بالعلم التفصيلى حسبما اوضحنا سبيله
 سابقاً وليس الالتزام بكون الحكم الواقعى تعليقاً لاجل الفرار عن محذور التضاد
 بينه و بين الحكم الظاهرى بل لمكان ان غرض المولى من جعل الحكم ليس
 الا جعل الداعى والباعث للعبد المرید للامتثال باختياره بعد ارتفاع عذره و هذا
 الغرض يحصل بجعل الحكم الذى يكون فى مورده ارادة شأنية تمهيداً و توطئة
 لانقذاح الداعى فى نفس العبد المختار ولا معنى للارادة الفعلية والبعث الفعلى قبل
 او ان الوصول الذى هو وعاء تمشى الارادة من العبد فالاحكام الواقعية فعلية واولى
 القول بكون مفاد اصول احكام عذرية لم يجعل فى موردها حكم مماثل اصلاً و
 كون مفاد الامارات جعل الحجية التى هى حكم وضعى لا يكون مضاداً للمحكم -
 الحتمى الواقعى فظهر مما ذكرنا ان العلم المعلق عليه فى الحكم الفعلى التعليقى
 علم طريقى محض لا قيد شرعى فيه نعم لو اخذ العلم بالحكم الانشائى المحض موضوعاً
 لمرتبته اخرى من الفعلية لكان التقييد شرعياً والعلم موضوعياً لا طريقياً محضاً و
 لازمه ح عدم قيام الامارات و بعض الاصول مقامه وقد استشكلنا فى تصويره فى مبحث
 الاجزاء و بمعونة جميع ما ذكرنا تقف على ما فى كلماته الاخر من النظر (قوله و
 اما سقوط به بان يوافقه اجمالاً فلاشكل فيه فى التوصليات) اقول لا بد لكشف
 المرام من تقديم امور فى المقام (الامر الاول) ان الكلام فى الوجوب المتعبدى يقع
 تارة فيما يمكن تحصيل العلم التفصيلى بالموافقة او الظن الخاص او الظن المطابق

ولو من باب الحكومة كك (واخرى) فيما يمكن تحصيل الظن خاصة او الظن المطلق من باب الكشف ولا يمكن تحصيل العلم التفصيلي بالموافقة (و ثالثة) فيما يمكن تحصيل الظن من باب الحكومة خاصة ولا يمكن تحصيل المراتب السابقة فيقع الكلام فيما اذا امكن تحصيل واحدة من المراتب المذكورة فهل يكفي مع ذلك بالموافقة الاجمالية او يجب تحصيل الموافقة التفصيلية - ولو بالظن من باب الحكومة و عليه فلا يصح عبادة تارك طريق الاجتهاد والتقليد و الاخذ بالاحتياط فتكون مرتبة الموافقة الاجمالية متأخرة عن الظن من باب الحكومة فضلا عن المراتب الاخر وهذه المراتب مختلفة في القوة والضعف باعتبار قوة شبهة جواز الاكتفاء بالموافقة الاجمالية فان الاكتفاء بها مع امكان تحصيل العلم التفصيلي اقوى شبهة من الاكتفاء بهامع امكان الظن الخاص والاكتفاء بهامع امكان تحصيل الظن الخاص اقوى شبهة من الاكتفاء بهامع امكان الظن المطلق من باب الكشف و هكذا بالنسبة الى المراتب المتأخرة النازلة ثم الاكتفاء بها في هذه المراتب مع استلزامها تكرار العمل اقوى شبهة من الاكتفاء بها مع عدم الاستلزام (ومن هنا يتبين ان المراد من المراتب ههنا ليس هي المراتب في الحقائق في الشدة والضعف بحسب التشكيك في الوجود كما في البياض الشديد والضعيف اوضح نه مع مصادفة الماتى به للواقع وانطبق المأمور به عليه في صورة الموافقة الاجمالية يحصل اطاعة والامثال حقيقة بلا تفاوت بينه وبين الامثال بالعلم التفصيلي اصلا مثلا اذا شك في الوجوب التعبدى بالشك البدوى الغير المقترن بالعلم الاجمالي فأتى بداعي القرية رجاء لدرك الواقع ثم انكشف وجوبه واقعا كان امثالا حقيقة عند العقل ولا يجب تحصيل العلم بالوجوب قبل الانكشاف مع البناء على الاحتياط ولا يجب اعادته بعد الانكشاف نعم ربما يستشكل في تاتي قصد الامثال مع التردد الحاصل في العلم الاجمالي فيرجع ذلك الى انثناء الشرط ومعه لا ينطبق المأمور به على المأني به هذا على القول بامكان البيان من ناحية المولى بمعونة امر آخر متمم المجعل وعلى القول بكون

هذا شكاً فى كيفية الامتثال والمرجع فيه الاشتغال بكون قضية بقاء الغرض واقعا بقاء الامر ضرورة ان الغرض علة للامرو مع بنائه يمتنع ارتفاع المعلول ومع احتمال بقاء الغرض عند الاحلال بالمأتى به بعدم قصد القربة او قصد الوجه مثلاً لا يقطع بارتفاع الامر عن المأتى به بعدم حكم العقل بالاجزاء ح انما يكون لمكان عدم القطع بالارتفاع فثبت مما ذكرنا انه ليس للامتثال مراتب عند العقل بل هو دائر مدار وجود الانطباق وارتفاع الامر و معهما يكون الاجزاء عقلياً و يمتنع تصرف الشارع فى مرحلة الاجزاء نفياً واثباتاً و كون مرجع الشك فى ذلك الى البرائة او الاشتغال مرحلة اخرى لارتباطه بمراتب لامتثال عند العقل بقائاً فمافى تقريرات بعض الاعلام من تقدم رتبة الامتثال التفصيلى مع الامكان على الامتثال الاجمالى لا يخلوا عن النظر لما اشرنا اليه آنفاً من ان عدم تأتى قصد الاطاعة و عدم الانبعاث عن بعث المولى مع النردد يرجع الى انتفاء الشرط الذى هو قصد القربة عند من يقول بامكان اخذه فى المتعاقب بمعونة امر آخرى يكون متمماً للجعل فلا يكون المأمور به منطبقاً على المأتى به لمكان انتفاء الشرط فلا يكون مجزياً عند العقل لذلك لا لمتاخر رتبة الامتثال الاجمالى عن التفصيلى من حيث هو امتثال اجمالى و سيمأتى له مزيد بيان عند شرح كلمات الاستاد (ثم لا يذهب عليك انه ليس المقصود من الدوران بين الامتثال العلمى التفصيلى والاجمالى الدوران بينهما فى صورة الاجتماع لوضوح عدم معقولية ذلك اذ بعد تحصيل العلم التفصيلى بواحد من طرفى العلم الاجمالى ينحل العلم الاجمالى لارتفاع الاجمال بالتفصيل وهذا بخلاف صورة الدوران بين الظن التفصيلى ولوم باب الحكومة و بين العلم الاجمالى لامتكان اجتماعهما كان يعلم اجمالاً بوجوب اكرام عمرو والمرددين شخصين مع قيام البينة على تعيينه فى واحد منهما فيبحث عن جواز الاجتزاء باكرامهما معاً مع التمكن من اقامة البينة على التعيين ثم بعد قيام البينة على التعيين فهل يتعين اولاً العمل بقول البينة بمعنى اتيان ما قامت عليه فى الواجب التعبدى ثم الاحتمياط باتيان المحتمل الاخر ان اراد المكلف احراز الواقع

لمكان حسن الاحتياط عقلا كما اختاره فى تقريرات بعض الاعلام او بجوزالعكس
 (قال فى مبحث الاشغال والسرفى ذلك هو ان معنى اعتبار الطريق القاء احتمال
 مخالفته للمواقع عملا والعمل اولا برعاية احتمال الطريق ينافى القاء احتمال
 الخلاف مضافا الى انه يعتبر فى حسن الطاعة الاحتمالية عدم التمكن من الطاعة
 التفصيلية وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلوة الجمعة يكون المكلف
 متمكنا من الامتثال التفصيلى انتهى ملخصا) ويرد على الوجه الاول ان المراد من
 هذا التنزيل اعنى القاء احتمال الخلاف حجية الطريق و كونه بمنزلة المواقع فى
 ترتيب آثار المواقع والمفروض العمل على طبقه بعد اتيان الطرف المحتمل و لم
 يقتصر على اتيان المحتمل فقط والامر الطريقى سنخ من الامر المولوى بغير
 الوجوب النفسى وليس فى تركه عقوبة و مخالفة لحكم الشارع اصلا فلو فرض
 اكتهاء المكلف بالمحتمل مع مصادفته للمواقع لم يترتب على مخالفة الطريق شيئى
 ويجزى مع تاتى قصد القرية باتيان المحتمل نعم لو كان بانبا على الاقتصار
 عليه من اول الامر فيشكل الحكم بصحته ولومع انكشاف مصادفته للمواقع للتأمل
 فى تأنى قصد الطاعة منه نظرا الى كون القصد مشوبا بالتجرى واختلاط بالتجرى
 ينافى قصد الطاعة وقد حكى عن العلامة السيد ميرزا قده الاشكال فى ذلك ولكنه
 يمكن القول بالصحة لمنع اختلاطه بالتجرى لان التجرى انما يتحقق بترك المحتمل
 الآخر الذى قامت الحجة عليه (و يرد على الوجه الثانى ان اعتبار الامتثال
 التفصيلى وتقدمه على الاجمالى انما هو بالنسبة الى صلوة الجمعة التى قامت الحجة على وجوبها
 بمعنى ان المكلف مع التمكن عن تحصيل الظن المعتبر لا يجوز له الا كتهاء بامتثال
 الاجمالى والمفروض تحصيله لذلك والعمل على طبقه و لو بعد الاتيان بالمحتمل
 ومن البين انه لا يتمكّن من الامتثال التفصيلى بالنسبة الى الظهر مع فرض قيام
 الحجة على وجوب الجمعة فلا يمكن فعل الظهر الابداعى الاحتمال واعلم الى هذا
 ينظر مافى ذيل كلام مقررره (قال فى النفس من كلا الوجهين شيئى خصوصا فى

الوجه الاخير ثم ساق الكلام بما يقرب مما او ردنا على الوجه الاخير ولم يتعرض لما يرد على الوجه الاول (الامر الثاني) في تأسيس الاصل في المسئلة (و الاحتجاج للمقول بالاستغال من وجهين (الوجه الاول) من ناحية الاخلال بقصد الوجه والتميز عند الاقتصار على الامتثال الاجمالي مع التمكن من الامتثال التفصيلي في الواجبات التعبدية فعلى القول بعدم امكان اخذ قصد الوجه والتميز في متعلق الامر و لو بمعونة امر آخر لا اشكال ان الاصل هو الاشتغال مع الشك في اعتبارهما اذ هو شك في كيفية الامتثال والمفروض عدم نهوض الاطلاق لدفعه وحيث ان دخل مثل هذا القيد في كيفية الاطاعة انما يكون من ناحية العقل فلا محالة انه لا يتطرق اليه يد ان جعل كى يتشبهت لرفعه بذيل حديث الرفع (الوجه الثاني) من ناحية العقل بتقدم الامتثال التفصيلي على الاجمالي عند الشك في حصول الامتثال بالامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي ما لم يرد من الشرع بيان لذلك (توضيحه) انه بعد العلم بكون غرض الشارع هو التعبد بالامور به في الواجبات التعبدية و عدم حصوله باى وجه اتفق لا يجوز العقل الاكتفاء بالامتثال الاجمالي لاحتمال عدم حصول التعبد المقصود للشارع مع عدم الجزم عند الاتيان بالمحتملين وان حصل له العلم باتيان الامور به بعد اتيانها مما ولا ينهض لدفعه الرجوع الى بناء العقلا في طريقته المستمرة في الاوامر العرفية واكتفاءهم بالامتثال الاجمالي مع التمكن من التفصيلي اذ المفروض العلم بان طريقة الشارع مخالفة لطريقته اذ ليس من الوجوب التعبدى عندهم عين ولا اثر اصلا فمهما شك في طريق الامتثال فلا محيص الا من القول بالاستغال لا لاجل الدوران بين التعيين والتخيير كما في تقريرات بعض الاعلام نظرا الى ان الشك في ذلك يرجع الى الشك في التخيير بين الامتثال التفصيلي والاجمالي او تعيين الامتثال التفصيلي اذ بعد امكان التقييد في متعلق الامر و لو بمعونة امر آخر كما هو مختاره لا يكون من باب الدوران بين المتبائن نظرا الى تصور الجامع ولو كان جامعا عرضيا بين التقييد بخصوص

قصد البعث المعلوم وبين التقييد بما يعم قصد البعث المحتمل فاذا نيت يمكن المحاكم من واحد من التقييدين وجعله معرفا الى ذلك الصنف فالتعبد بالقصد المنبعث عن خصوص البعث المعلوم لكان يسعه ان يجعل هذا المفهوم عنوانا معرفيا يشير الى تلك الحصنة من الصلوة ويجعلها امر كذا الامر وخاصة دون الحصنة الاخالية عن ذلك التقييد وكذا الكلام في المفهوم الاعم فلا يلزمه البرائة لا الاشتغال عند الشك في كيفية الامتثال فسند القول بالاشتغال ليس هو الدوران بين التعيين والتخيير بل حكم العقل بلزوم الاختصار على الامتثال التفصيلي مع الشك في كفاية الاجمالى بعد احراز مغايرة طريقة الشارع لطريقة اهل العرف في طريقة الامتثال بالنسبة الى الواجبات التعبدية (و عندى في كلا الوجهين نظر لما نبهنا عليه آنفا من انه يتمكن المحاكم من اعتبار عنوان عرضي مقيد بقيد خاص بحيث لا ينطبق الا على الحصنة من العبادة المقترنة بالداعى المنبعث عن خصوص البعث المعلوم وكذا يتمكن من اعتبار مقيد بعنوان عام يكون منطبقا على العبادة المقترنة بالاعم من الداعى المنبعث عن البعث المعلوم ثم يجعل ما هو الموافق لغرضه من كل واحد من العنوانين ما به ينظر الى الحصنة من العبادة ويوجه امره الى تلك الحصنة من العبادة لا الى هذا المفهوم العرضي الانتزاعى فمهما كان المحاكم متمكنة من ذلك كان عليه البيان وبدون البيان صح التمسك بحديث الرفع لو لم يكن هناك اطلاق فالاصل في المسئلة هو البرائة لا الاشتغال وبما ذكرنا من البيان ظهر انه لا حاجة للمحاكم في بيان مراده الى انشاء امرين للتوصل الى غرضه كى يقال ليس في العبادات المذكورة في الكتاب والسنة الا امر واحد بل يتمكن من ذلك بوسيلة امر واحد مركزه تلك الحصنة من العبادة الوافية بالغرض وقد اشرنا الى هذا الوجه في مبحث الوجوب التعبدى في اعتبار قصد القرية (الامر الثالث) انه بناء على القول بالاشتغال يكون هناك مراتب للامتثال يجب عقلا رعايتها لتحصيل اليقين بالفراغ بعد العلم بالاشتغال (المرتبة الاولى) الدوران بين تحصيل العام التفصيلي بالامتثال

والاكتفاء بالامتنال الاجمالي فيجب عقلا الامتنال التفصيلي اما للخروج عن شبهة احتمال الاخلال بالوجه والتميز والتكرار ونحوها مع الاغماض عن المنع والصغرى الذى ياتى فى كلام الاستاد اورعاية احتمال التعبد الخاص من ناحية الشارع حسبما مر بيانه من الوجهين الذين كانا سنداً للقول بالاشتغال (المرتبة الثانية) الدوران بين تحصيل الظن الخاص والاكتفاء بالامتنال الاجمالي فيجب عقلا ايضاً تحصيله والعمل على طبقه ولا شبهة فى الاكتفاء بالعمل على طبق الطريق المعبر وعدم لزوم الاتيان بالمحتمل الاخر بناء على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الامارات فى الشبهات الحكمية كما اذا تردد التكليف بين وجوب صلوة الجمعة والظهر وقامت الامارة على وجوب الجمعة فانه على هذا القول يكون وجوبها مجعولا ظاهراً سواء طابق الواقع ام لا فيحصل العلم بالوجوب الظاهري فاذن يتمكن المكلف من الامتنال التفصيلي القطعي وان كان يحتمل مصادفة الوجوب الواقعي الانشائي للظهر وكذا الكلام فى استصحاب وجوب الجمعة فان وجوبها مجعول فى موضوع الشك وهذا حكم فعلي والوجوب الواقعي شأنى لا يجب عقلا امتثاله ولكن يشكل الاكتفاء بمؤدى الامارة بناء على القول بمجرد جعل الحجية او كون الامر باتباعها امر اطرقياً محضاً لاحتمال انطباق الوجوب الواقعي على الطرف الاخر والوجوب فيه وان كان شأنياً الا انه يبقى شبهة الاخلال بالوجه والتميز او شبهة التعبد الخاص بالاكتفاء بمؤدى الامارة فلم يخرج عن الشبهتين لابد من الاتيان بالطرف الاخر ويجب عقلا تقديم الاتيان بمؤدى الامارة ثم بالطرف الاخر لكيلا ينقلب القطع بالتكليف الواقعي الى الشك فيه حين الاتيان بمؤدى الامارة (بيانه) انه لاشك ان المكلف يكون قاطعاً بوجوب الصلوة عليه مثلاً المرددة بين الجمعة والظهر قبل الاتيان بالطرف الاخر فيكون الامر المعلوم محرراً له الى الاتيان بمؤدى الامارة وان كان لا يتأتى له التطبيق لوجوب صلوة الجمعة التى قامت الامارة على وجوبها على مؤدى الامارة بناء على مجرد جعل الحجية بخلاف ما اذا اتى بالطرف الاخر فانه لمكان احتمال

انطباق الوجوب الواقعي على هذا الطرف يرتفع قطعه بالوجوب الفعلي عليه فلا يكون الامر المقطوع محر كاله فيكون الاتيان بالطرف الآخر اخلا لا بذلك فلم يخرج عن هذه الشبهة بحسب عقلا ولا الاتيان بمؤدى الامارة ثم بالطرف الآخر بقصد القربة من جهة الاحتياط (وتوهم ان هذا يخالف لرعاية شبهة التكرار في المتباينين (مدفوع بان هذا المقدار من المخالفة للاحتياط مما لا بد منه ولا يلزم عدم مشروعية الاحتياط بتاتا والضرورة فاضية بخلافه) ان قلت لا اخلا بانبعث الداعي عن البعث المعلوم فيما اذا بدء باتيان الطرف المحتمل اذ بعد اتيانه يشك في بقاء وجوب الصلوة المشترك بين الجمعة والظهر مثلا وقضية جربان الاستصحاب جعل الحكم المماثل في المشكوك فيحصل العلم به تفصيلا فيكون العلم بالوجوب محر كا للمكلف فلا يلزم الاخلا به بالابتداء باتيان الطرف المحتمل (قلنا هذا الحكم الظاهري المجموع مغاير للواقع لا ينطبق عليه ولو كان مصادفا للواقع فانه من باب اجتماع المتلين لامن باب انطباق الكبرى على الصغرى ومن البين ان الوجوب الذى كان معلوما للمكلف هو الوجوب الذى مر كزه نفس الفعل لا الفعل المشكوك الوجوب و لازم الابتداء بالطرف المحتمل انقلاب العلم به الى الشك فلا يكون البعث الواقع المعلوم ح محر كا للمكلف والمفروض عدم انطباق الوجوب المجموع في المستحب على الواقع فلا يمكن ان يكون محر كا للمكلف الى اتيان مؤدى الامارة نعم بناء على جعل الحكم المماثل في مورد الامارة لخصوص صلوة الجمعة لا جناح في الابتداء بالطرف المحتمل لو اراد ان باتى به احتياطا اذا مفروض ان وجوب الجمعة المجموع ظاهراً يكون محر كا له وهذا العلم بالوجوب الظاهري لا يرتفع بالابتداء بالطرف المحتمل كما لا يخفى هذا كله في الظن الخاص (واما الدوران بين الامتثال الاجمالى والامتثال بالظن المطلق في حال الانسداد فان كان احدى مقدماته هي بطلان العمل بالاحتياط لاسيما مع استتار التكرار فمن البين انه لا يبقى مجال للامتثال الاجمالى بتقابل يتعين العمل بالظن حال الانسداد لكن الظن من باب

الكشف حجة شرعا بخلاف الظن من باب الحكومة فإنه يتعين العمل به بحكم العقل ولا دوران بينهما في مقام الامتثال بل يدوران مدار اختلاف الاقوال و من المعلوم انه لا يكون في مورد الظن على القول بالكشف جعل حكم مماثل اصلا فحكمه حكم الحجة الشرعية في حال الانفتاح فيجب عقلا اولا العمل على طبق الظن ثم الاتيان بالمحتمل الموهوم من باب الاحتياط تحصيلا للمفراغ اليقيني بعد الاشتغال اليقيني وكذا الكلام في الظن من باب الحكومة اذ هما سيان من هذه الجهة وان افترقا من جهات اخرى (واما اذا كان احدي مقدماته عدم لزوم الاحتياط لعدم جوازه فيدور الامر بين الامتثال الاجمالي والامتثال الظني وقضية قاعدة الاشتغال تحصيل الظن وعدم الاكتفاء بالامتثال الاجمالي ثم العمل على طبق الظن اولا ثم الاتيان بالموهوم احتياطيا ولا فرق بين الظن من باب الكشف والظن من باب الحكومة من هذه الجهة فقد ظهر من جميع ما ذكرنا انه لا ترتب بين مراتب الامتثال مع قطع النظر عن قضية اصالة الاشتغال وان قيل وجوها لتقديم بعضها على بعض آخر لا تخلو اعن الخلل نعم يمكن ان يقال انه لا يجب عقلا تحصيل الظن من باب الحكومة بل يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي اذ لا يحصل بهذا الظن رعاية لمرتبة الامتثال التفصيلي اصلا لامن جهة الوجه والتميز ولا لجهة التعبد الخاص بخلاف الظن من باب الكشف الذي حجة شرعا فان في تطبيق التكليف المعلوم على طبقه رعاية لجهة التعبد من الشارع في الجملة كالحجة الشرعية في حال الانفتاح فيجب تحصيله ولا يجوز الاكتفاء بالامتثال الاجمالي (نقض و دفع) ربما يورد نقضا على ما ذكرنا من لزوم الابتداء عقلا باتيان ما قامت عليه الامارة ثم الاحتياط بالاتيان بالطرف المحتمل بما اذا قامت الامارة على وجوب صلوة الظهر واراد المكلف الاحتياط باتيان الجمعة ايضاً و العدد المعتبر في صحة الجمعة اعنى كون الامام مع المأمومين سبعة يتعذر لو اخرها عن الظهر لفي هذه الصورة لو بدء المكلف بصلوة الجمعة لزم انتفاء قطعه بوجوب الظهر فلا بد من اتيان الظهر بداعي

احتمال الامر ولو بدء بالظاهر لم يتمكن بعد من الاحتياط باتيان الجمعة لمكان
انقضاء العدد المعتبر في صحتها (الجواب) انه لا بد ان يبدأ المكاف بصلوة الجمعة
ثم ياتي بالمعصر وهذا الامتثال الاجمالي مقدم على رعاية القطع بالوجوب و انما
قلنا بتعيين الابتداء بمؤدى الامارة في صورة الامكان بناء على مجرد الحجية
الشرعية لمكان احتمال دخالة كون الامر المقطوع محركا للمكلف على اتيان
مؤدى الحجة الشرعية في حصول غرض الشارع و مع الابتداء بالطرف المحتمل
ينقلب القطع الى الشك فلا يمكن رعاية الاحتمال المذكور ففهما لا يمكن رعايته
بتعيين الامتثال الاجمالي ولو بالابتداء بالطرف المحتمل ثم اتيان مؤدى الامارة لكي
يحصل له القطع بالامتثال و يجب ذلك في كل صورة لا يمكن الاحتياط بالابتداء
بالاتيان بمؤدى الامارة فيجب عقلا الاتيان بكل الطرفين ولو مع الابتداء بالطرف
المحتمل اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله كما اذا تردد امر
عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشيئ مما يعتبر او يحتمل اعتياده في حصول
الغرض) اقول لا شك في انه يتمكن المكلف من تطبيق الوجوب الكلي المردد
بين الاقل والاكثر على الاكثر في مقام الامتثال فان الاكثر واجب قطعاً فتأتي
منه قصد القرابة بالمأثنية و كذا قصد الوجوب و كذا قصد التميز اذا المراد من
التمييز اما تمييز الواجب عن المندوب فلا شك ان الاكثر على تقدير تعلق الامر به
واجب لامندوب او تمييز الواجب عن غيره الذي يقع لغواً كما في الصلوة الى اربع
جوانب فان ماعدى الواحدة منها ليست واجبة ولا مندوبة فتكون لغواً و من البين
ان الاكثر واجب لا يكون لغواً فبناء على لزوم الاتيان عقلاً بكل ما يحتمل ان
يكون له دخل في الغرض من قصد اطاعة و الوجه و التميز يتحقق ذلك بالاتيان
بالاكثر نعم يازم الاخلال بقصد الجزئية في الزائدة على الاقل لمكان الشك فيها
فلا يتأتى من المكاف قصد الوجوب والجزئية فيه لكن الامر بكل واحد من الاجزاء
ليس امراً نفسياً والمعتبر في العبادة قصد الوجوب النفسى لا الوجوب الغيرى ولا

قصد الجزئية (وتوهم الاخلال بقصد التمييز في الزائدة على الاقل مثلاً اذا تردد بين كون تسبيحه واحدة من التسميحات الاربع واجبة او المجموع كان لازمه عدم التمييز بين الواجبة والمندوبة) مدفوع بان المندوبات خارة عن الماهية التي هي مركز للمطالب الحتمى ولا يجب عقلاً تمييز الواجب عنها في مقام الامتثال بناء على اعتبار قصد التمييز والمفروض القطع بوجود ماهية العبادة في الاقل والاكثر وعدم اشتراكها بين الواجب والمندوب كى يجب تمييزها (بيان الخروج) انه لا شك انه لا بد لاستكشاف كون شيئى مندوباً في العبادة من التماس خطاب آخر يكرن مشتتلاً على طلب ندبى متعلق بتلك العبادة بعد تماميتها شطراً و شرطاً اذ يمنع ارادة الوجوب والندب بمعونة انشاء طلب واحد بكون وجوباً بالنسبة الى الاجزاء الواجبة وندباً بالنسبة الى الاجزاء المندوبة اللهم الا ان يكون الهيئة مستعلمة في القدر المشترك بين الوجوب والندب والمفروض خلافه وقدر شطر من ذلك في ذيل مبحث الصحيح والاعم (قوله واما فيما احتياج الى التكرار فريما يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتمييز اخرى و كونه لعباً و عبثاً ثالثة) اقول اما بيان الاشكال من جهة الاخلال من الوجه فبيان المعلوم عند المكلف هو الامر بالصلوة مثلاً المشتركة بين الظهر والجمعة ومن البين ان ذلك وجوب كلى لا يمكن ان بصير داعياً للمكلف على اتيان واحد منهما في الخارج اذ لا يتمكن المكلف من تطبيق الوجوب الكلى على واحدة من الظهر والجمعة فيكون الاتيان بكل واحدة منهما حين الامتثال الاجمالى بداعى احتمال الانطباق لازم ذلك الاخلال بالوجه مع الامتثال الاجمالى فمع التمكن عن الامتثال التفصيلى لايجوز الاكتفاء بالاجمالى (واما بيان الاشكال من جهة الاخلال بالتمييز فلان واحدة من الظهر والجمعة ليست بواجبة ومع الامتثال الاجمالى لا يتمكن من تمييز الواجب عن غيره بخلاف الامتثال التفصيلى (و اما الاشكال بكون التكرار لعباً بامر المولى ولا يكون داعية اطاعة امر المولى فلاجل عد ذلك عبثاً و لعباً في

الطريقة المستمرة بين الموالى والعبيد التتري انه لو امر الولي عبده باحضار ماء حلوا وهناك ما وحلوا و ماء اجاج و قد اشتبه احدهما بالآخر ويتمكن المكاف بسهولة من التمييز بينهما فاحضر قد حين واحدا من هذا واحدا من ذلك اشمز المولى وعد هذا العمل من العبد سخرية ولعبا بامر المولى و ان كان يحصل به غرض المولى اذ وجوب احضار الماء وجوب توصلي فمهما لا يكون امر المولى داعيا في الوجوب التعبدى لم يحصل الغرض ولا اقل من الشك في حصوله و لازم ذلك عدم جوار الاكتفاء بالامتثال الاجمالى مع التمكن من التفصيلي (ولا يندفع محذور العبث بانه قد يكون اختيار الامتثال الاجمالى لداعى عقلاى اذ ربما يتفق ان تحصيل السراج في الليل مثلا لتحصيل العلم بالسائر الظاهر اشق من الامتثال الاجمالى بل قد يعدم ترك التكرار اذا كان اسهل من تحصيل العلم التفصيلي لاعبا لاهيا الا ترى انه لو امره المولى بان يسام على شخص فتردد بين شخصين او اشخاص محصورة بعد ان غاب المولى عنه فتكلف العبد بالحضور عند المولى تحصيليا للجزم بالنية في الاطاعة عد سفيها في العرف (وجه عدم الاندفاع) انه يكفى لحكم العقل بالاشتغال الاحتمال الناشى من وقوع محذور العبث على نحو الموجبة الجزئية وان لم يقع على نحو السالبة الجزئية في بعض الموارد فان اللازم القطع بعدمه على نحو السالبة الكلية لكيلا يكون مجرى لقاعدة الاشتغال و انى لنا القطع بذلك (و دعوى ان ذلك من قبيل الداعى على الداعى ولا ضير في ان يكون الداعى الى جعل الامر داعيا غرضا نفسانيا والمفروض ان داعيه الى امتثال امر المولى ما هو الداعى في غيره من توقع الثواب والتقرب الى المولى كما في العبادة الاستيعارية فان داعى اخذ الاجرة صار داعيا على اتيان صلوة الميت بداعى امرها) (مدفوعة) بانه يمتنع انبعاث الداعى الالهى من الغرض النفسانى الذى هو الغرض الاقصى اذ لا يمكن عليه الغرض الاقصى للغرض الادنى فيما اذا كان بينهما تناف صرف و تنافر محض ضرورة انتفاء السنخية بين العلة والمعلول على تقدير التنا فى بينهما فهل يصير الظلمة علة للنور

و قياس ما نحن فيه بباب الاستجار قياس مع الفارق اوضح ان الاجير لا يكون مخاطبا بالعبادة الفأئمة عن الميت الابعد تنزيل نفسه منزله فالاجرة على هذا التنزيل وغب ذات توجه اليه وجوب صلوة الميت مثلا فاخذ الاجرة يكون داعيا على التنزيل المذكور لا على العبادة وبعد حصول معلول الداعي الاول ينبعث داع آخر الى العبادة بقصد القرية وفدا وضحا سبيلنا في ذيل مبحث الوجوب التعبدى (قوله وانت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلوتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الامر انه لا تعين ولا تميز فالاخلال انما يكون به) اقول لاشك ان القطع بثبوت الوجوب تفصيلا او اجمالا موضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال و احتمال ثبوته موضوع لحكم العقل بحسن الاحتياط و رجحانه في الشبهات البدوية كما في احتمال وجوب الدعاء عند رؤية هلال رمضان ومهما انتشأ الداعي الادنى من الداعي الاقصى اعني ان يكون المعبود اهلا للعبادة اولا داع شكره او لحصول القرب او لدخول الجنة فان كان ثبوت الوجوب معلوما ولو اجمالا كان الداعي الادنى هو ذلك الوجوب المعلوم و يكون مقصود المكلف ايجاد متعلق ذلك الوجوب في الخارج فان كان المتعلق متميزا متعينا في مصداق واحد فاذن يكون الانطباق قهريا وان كان مرددا بين شيئين مثلا لم يكن الانطباق قهريا فلا يكون المتعلق متميزا فح يكون الوجوب المعلوم داعيا و محر كا للمكلف الى اتيان المجموع كى يتحقق الواجب المعلوم في الخارج ففي كلتا صورتين يكون الاتيان به او بهما بداعي وجوبه و ليس المراد من اتيان الواجب لوجوبه الا ذلك كما ان محتمل الوجوب قد يكون منحصرا في واحد و قد يكون مترددا بين شيئين مثلا و في كلتا صورتين يكون احتمال الوجوب داعيا للاتيان به او بهما فظهر مما ذكرنا انه لا اخلال بوجه الوجوب اصلا و انما يكون الاخلال بالتمييز و احتمال اعتباره في غاية الضعف لعدم ورود نص عليه مع كونه مما يقع الغفلة لعامة المكلفين و ليس من قبيل قصد القرية المركوز في اذهان المتشركة فلا بد للشارع من بيانها والتنبيه

على اعتباره و الا لزم الاخلال بالفرض فيحصل القطع بعدم اعتبار التميز فينتفى
 الاحتمال الموضوع للاشتغال وقد سبق شطر من الكلام في مبحث الوجوب التعبدى
 (قوله) واما كون التكرار لعبا وعبثا فمع انه ربما يكون لداع عقلاىي انما يضر
 اذا كان لعبا بامر المولى لافى كيفية اطاعته بعد حصول الداعى اليها) اقول هذا
 جراب عن اشكال لزوم التكرار (بيانه انه لا اشكال فى عدم الملازمة بين التكرار
 و اللعب بامر المولى اذ ربما يكون الامتثال الاجمالى اسل من تحصيل العلم
 التفصيلى بالامتثال فيختاره اسواته الممدوحة عند العقلاء لا الفرض اللعب بامر
 المولى و او فرض هناك لعب بمبحث بعد عند العقلاء لعبا وعبثا كما اذا كان
 هناك قدح من ماء و قدح آخر من الورد و امره المولى باحضار الماء فاحضرهما
 جميعا بلا استعمال بالنظر الى لونه او شم رائحته لم يكن ذلك لعبا بامر المولى بل يكون لعبا فى
 طريق الامتثال و لودمه العقلاء او اشمنز المولى فانما يكون لاختياره هذا الطريق دون
 الطريق المدوح او ضوح ان ترجيح واحد من طرق الامتثال مفوض الى استيثار المكلف
 كما اذا احتار المكلف ان يان الصلوة فى البيت لغرض نفسانى فانه لا يضر بداعى
 القربة اصلا و فيما نحن فيه يكون اللعب فى تحصيل اليقين بالامتثال لافى اتيان
 الفاعلين بداعى القربة (قوله) واما لو قام على اعتباره مطم فلا اشكال فى الاجتزاء
 بالظنى كما لا اشكال فى الاجتزاء بالامتثال الاجمالى) اقول قضية قيام الطرق
 الظنية مقام القطع الطريقى ترتيب آثار الواقع على مؤداها لترتيب آثار القطع
 عليه و المفروض عدم جعل الحكم المماثل على المؤدى و كذا على القول بجعل
 الحجيه فان قضيتها فنحيز الواقع لوصادف الواقع لجعل الحكم المماثل فان
 لا يحصل من الظن المعتبر القطع بالوجوب لا بالوجوب الواقعى ولا بالوجوب الظاهرى
 فلا يأتى من المكلف قصد الوجوب او ضوح ان انبعث داعى الوجوب انما يكون
 من القطع بالوجوب و من الظن بالوجوب او احتماله لا ينبعث داعى الوجوب (مثلا
 فيما اذا قام دليل ظنى على وجوب صلوة الجمعة ولا قطع للمكلف بوجودها ولا

بالوجوب المشترك بينهما و بين صلوة الظهر امتنع اتيان صلوة الجمعة بداعى وجوبها فيكون اخلاا بنية الوجه فالاصل الاشتغال مع احتمال دخلها فى الغرض فح لا بد من تحصيل العلم بالوجوب ولو بالعلم الاجمالى لكى يرجع الشك فى التميز ولمكان احتمال كون التعبد بالطريق الى الوجوب دخيلا فى حصول الغرض لا بد من الابتداء الايتان بودى الطريق ثم بالمتحمل الآخر ولكن التحقيق عدم لزوم قصد الوجه لعين ما مرفى قصد التميز من عدم ورود نص على اعتباره مع كونه محل الابتلاء لعامة الناس وقد نبه الاستاذ قدده على ذلك فى مبحث الوجوب التعبدى وعايه فيجوز الاجتزاء بالظنى المعتبر مطم ولا يجب تحصيل العلم بالوجوب مع المتمكن عن تحصيله ولو فرض هناك علم اجمالى بالوجوب المشترك بين الظهر و الجمعة فلا محيص من تحصيل الطريق الشرعى وعدم الاكتفاء بالامتمثال الاجمالى لمكان احتمال يخالة التعبد الخاص فى الغرض فيما اذا كان التعبد بالامارة لمصلحة فى سلو كه نعم لو كان المحذور منحصراً فى الاخلال بالوجه و التميز صح القول بالاكتفاء بالامتمثال الاجمالى لمامر آتفا من انه معه لا اخلال الا بالتميز و قد اسمعناك سابقا ان المحذور ليس منحصراً فى ذلك بل هناك احتمال اختصاص الشارع بطريق خاص فى الواجبات التعبدية لا يشار كه العرف فى طريقتهم و منه ينقدح احتمال دخالة تطبيق الوجوب المعلوم على خصوص ما تعبد الشارع بطريقته لكن هذا الاحتمال بعيد بل مقطوع بعدم فى الطرق المحضة المسنوكة عند اهل العرف المعتبرة عند الشارع امضاء لطريقتهم فاذن يصح الاكتفاء بالامتمثال الاجمالى و لا يجب تحصيل الظن المعتبر عند الشارع ومع قيام الظن المعتبر على واحد من طرفى العلم الاجمالى يجوز الاكتفاء به ولا يجب الايتان بالمحتمل الآخر قضية لانحلال الاجمالى ولو حكما ومما ذكرنا يظهر الحلال فى الاكتفاء بالامتمثال الاجمالى مع امكان تحصيل الظن من باب الكشف فضلا عن الظن من باب الحكومة فى حالة الانسداد فانه يجوز الاكتفاء به ولا يجب تحصيل الظن (تلخيص) قد تحصل من

جميع ما ذكرنا انحاء من الدوران (الاول) الدوران بين الامتثال الاجمالى والتفصيلى وقد عرفت انه يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالى ولا يجب تحصيل العلم التفصيلى وقد مر بيانه مستوفى (الثانى) الدوران بين الظن الخاص و الامتثال الاجمالى وله صورتان الاولى ان تقوم اماره على وجوب شئى وليس هناك علم اصلا تفصيلا ولا اجمالا فهل يجب تحصيل العلم بالوجوب مع التمكن عنه وقد مرجوا الاكتفاء بمؤدى الامارة وهذه الصورة خارجة عن محط البحث اذ الكلام فى الاكتفاء بالعلم الاجمالى الموجود مع امكان تحصيل العلم التفصيلى او الظن (الثانية) ان يتعلق علم اجمالى بالوجوب مثلا مع التمكن عن تحصيل الظن الخاص وقد سبق جواز الاكتفاء بالامتثال الاجمالى (الثالث) الدوران بين الامتثال الاجمالى مع التمكن من تحصيل الظن المطلق على نحو الكشف او الحكومة فى حال الانسداد فان كان من مقدماته بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر المخل بالنظام كان المتعين هو الامتثال الظنى كل قائل على وفق قوله بالكشف او بالحكومة وان كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط لابطالانه فلا اشكال فى الاجتزاء بالامتثال الاجمالى وعدم لزوم تحصيل الظن كمالا اشكال فى الاجتزاء بامتثال الظنى اما على الكشف فيجوز الاقتصار عليه ولا يجب عقلا الاتيان بالمحتمل الآخر نظرا الى استكشاف حكم الشارع على هذه الطريقة و اما على الحكومة فيشكل الاقتصار عليه وسيأتى فى مبحث دلائل الانسداد هذا كله بناء على عدم لزوم قصد التميز بل الوجه حتى على القول بالاستغال واما بناء على لزوم قصدهما على القول بالاستغال فقد سبق بيانه فى التأسيس مستوفى (قوله لاريب فى ان الامارة العلمية ليست كالقطع فى كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلمية بل مطلقا) اقول لاريب ان ثبوت الحجية لموضوعها من باب ثبوت شئى لشيئى لامن باب ثبوت الشئى ولاشك انها من لوازم القطع لامن حيث ماهيته كالزوجية للاربعة فانها من لوازمها من حيث هى اربعة مع قطع النظر عن الوجود الذهنى والخارجى

بل الحجية من لوازم القطع من حيث وجوده الذي عين مرأيتيه و كاشفيته عن الخارج فاذن يكون هناك اقتضاء كما هو الشأن في لوازم الوجود بخلاف لوازم الماهية فان بينها وبين لازمها تبعية محضه بالاقتضاء اصلاً حسبما حقق في محله و معنى اقتضاء القطع بوجوده المرأني انه لمكان كشفه التام عن الواقع بحيث لا يبقى هناك سترة و حجاب يكون موجبا لتنجز الواقع و موضوعاً لحكم العقل بلزوم الاتباع و من البين ان هذه خصوصية خاصة بوجود القطع يمتاز بها عن الظن و الشك فاذن لا يكون فيهما اقتضاء ذاتي بتاتاً فيكون القضية المولفة من القطع و لازمه ضرورية مطلقة كقولنا النار حارة بالضرورة و كل ملزوم يكون نسبته الى لازمه كك يكون علة له لا يتوقف ثبوته على وجدان شرط او فقدان مانع بخلاف المقتضى الذي يتوقف تأثيره على عدم المانع و قد مر شطر من ذلك في صدر مبحث القطع فظهر مما ذكرنا ان الظن لمكان السترة فيه ليس فيه اقتضاء في ذاته للحجية فضلاً عن كونه على نحو العلية وهذا هو المراد من قوله (بل مطلقاً) و ام الظن في باب الانسداد من باب الحكومة و ان كان موضوعاً للحجية فليس فيه اقتضاء ذاتاً لها بل الظن الملحوظ في حالة الانسداد كك فتكون القضية الملتزمة منها ضرورية مشروطة لامطلقة و في تلك الحالة يكون على نحو الاقتضاء لاعلى نحو العلية و من ثم يكون قابلاً للمنع كما الظن القياسي فاذن تكون القضية المركبة من الظن و الحجية ممكنة خاصة في غير حال الانسداد و فيه ضرورية وصفية مالم يرد فيه منع شرعاً ثم ان المحشى قده في نهاية درانية قد جرى على اصله الذي بنى عليه قاعدة التحسين و التقيح من كونهما من القضايا المشهورة بالضرورة و فرع عليه ان استحقاق العقاب ليس من اللوازم الفاتية للقطع بالتكليف بل من اللوازم الجعلية من العقلاء و من ثم انكر التأثير بل الشرطية في القطع المتنجز رأساً و نسب انحاء المساهمات الى عبارة الاستاد من اطلاق العلية و الاقتضاء في كلامه و قد هد منا اساسه في مبحث التجري (قوله ولا سقوطاً وان

كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ و لعله
 لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل (اقول الحجة على عدم الظن حجة
 سقوطا هي الحجة على عدم كونه حجة ثبوتاً فإنه لمكان نقصان مرأنيته عن الواقع
 لا يكون مقتضياً لثبوت التكليف كك لا يكون مقتضياً لسقوطه بعد ثبوته اذا الاشتغال
 اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني عقلاً وحيث ان السقوط متفرع على الثبوت يكون
 رفعاً للتكليف الثابت لادفعاً فلا ينطبق عليه عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فائتن
 سلم حكم العقل بذلك فليس لازمه الحكم بالاكتفاء بالمظنون بعد القطع بالضرر
 في مقام الرفع مصافاً الى ان الاكتفاء بالظن بالفراغ لاجل عدم لزوم دفع الضرر
 المحتمل لا يستلزم كون الظن مقتضياً للفراغ لوضوح عدم كونه من حيث كشفه
 عن الفراغ حجة عقلاً بل لاجل انه مع الاتيان بالمظنون لا يبقى هناك الاحتمال
 الضر الذي لا يلزم دفعه عقلاً ولعل قوله (فتأمل) اشارة الى ما ذكرنا (قوله في
 بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً) اقول بعد الفراغ في الامر الاول عن
 عدم الامارة المفيدة للظن ولو نوعاً حجة بذاتها كالقطع وليست آبية في حذاتها
 عن جعل الحجية لها فتكون الحجية بالنسبة الى ذاتها بما هي ممكنة لها بالامكان
 الذاتي فهل يمكن ذلك بالامكان الوقوعي وقد وقع البحث في الامر الثاني عن ذلك
 وقبله لايد من بيان المراد من الامكان الوقوعي (قال الحكيم الالهى السبزواري
 في غرر الامكان الاستعدادى في المادة الامكان الاستعدادى بالامكان الوقوعي
 دعى يعنى سمي وهذا الامكان الوقوعي المرادف للاستعدادى غير الامكان الوقوعي
 المفسر بكون الشيئ بحيث لا يلزم من نرض وقوعه محال لان ذلك في الماهيات
 وهذا اعم مورداً انتهى (و قال فى الهامش وهذا اعم مورداً لتحقيقه فى المجردات
 اذ لم يلزم من فرض وقوعها محال لكنه اخص مورداً من الامكان الذاتى لان عدم
 العقل الاول له الامكان الذاتى لكن ليس له الامكان الوقوعي اذ يلزم من
 فرض وقوعه محال هو عدم الواجب بالذات تم انتهى) (و قل فى حاشيته على

الاسفار فى مبحث الممكن ما هذا لفظه والحاصل ان المراد بالامكان الذى قلنا انه يجوز ان يستلزم الممكن المحال الامكان الذاتى والمراد بالامكان فى القياسات المذكورة الامكان الوقوعى وهو على ما عوفوه مالا يلزم من فرض وقوعه محال ولما لم يلزم من فرض وقوع عدم تنهاى الابعاد متلا محال لم يكن ممكناً بهذا المعنى انتهى) ومراده من القياسات المذكورة هى القياسات الخلفية والحاصل ان المراد من الامكان الوقوعى هو لاضرورة الطرفين بحسب الوقوع والتحقق فى نفس الامر بحيث لا يستلزم وقوعه محالاً ويقابله الامتناع الوقوعى كالبعد الغير المتناهى فانه مستلزم لوقوع المحال اعنى كون الغير المتناهى محصوراً بين حاصرين حسيما بين فى محله وكالعدم للعقل الاول فانه مستلزم لعدم الواجب بالذات الذى وجوبه بالذات هو عين علميته و كونه مبدء له فيكون عدم العقل الاول مممتنعاً بامتناع الوقوعى مع ثبوت الامكان الذاتى للبعد الغير المتناهى ولعدم العقل الاول اذ المراد من الامكان الذاتى هو لاضرورة الطرفين بالنظر الى ذات الشئ من حيث هو لاجبب الواقع (اذا تمهد ذلك فتقول جعل الحجية للظن ممكن بالامكان الذاتى بالنظر الى ذات الظن من حيث هو واما جعل الحكم المماثل للحكم الواقعى او المضاد له فممتنع بالذات لاجتماع المثاليين او الضدين فلا بد من علاج هذا المحذور فى الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى كما ان جعل الحجية او الحكم المماثل او المضاد مستلزم للقبح ايضاً اعنى تقويت المصلحة او الالقاء فى المفسدة فيكون مممتنعاً بالامتناع الوقوعى لا الامتناع الذاتى فلا بد من علاج هذا المحذور ايضاً (ولا يخفى ان محل الكلام فى دعوى الامكان الوقوعى انما هو فى جعل الحكم الوضعى اعنى الحجية او الحكم التكليفى على الظن مع قطع النظر عن ملاحظة الحكم الواقعى وقد استدلل المشهور عليه باننا نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال (واورد عليه الشيخ ره بان القسط بعدم لزوم المحال فى الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة و

المقبحة وعلمه بانتمائهما وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالأولى ان يقرر هكذا
 اننا لا نجد فى عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق بسلكه العقلاء
 فى الحكم بالامكان انتهى) فالأصل فى جعل الحكم على الظن وضعياً كان او
 تكليفياً هو الامكان الوقوعى حتى يثبت خلافه فمرادهم من الامكان فى تأسيس
 الأصل انما هو الامكان الوقوعى (واما الكلام فى امكان التعبد بالظن بالنظر الى
 الحكم الواقعى فهو اعم من الامكان الوقوعى لما نبهنا عليه من كون جعل
 الحكم المماثل او المضاد جمعاً بين المثلين او الضدين وهذا ممتنع ذاتاً وفى
 مقابلته الامكان الذاتى والامتناع الذاتى وبالنسبة الى الالتقاء فى مفسدة و تفويت
 المصلحة امتناع وقوعى فى مقابلة الامكان الوقوعى فظهر مما ذكرنا انه يختلف
 مرادهم من الامكان فى المقابلة (نقل وتعقيب) قل فى الدرر لاشكال فى عدم
 كونه بالمعنى الاول يعنى الامكان الذاتى مورداً للنزاع اذ لا يتوهم احد من العقلاء
 ان التعبد بالظن يأبى عن الوجود بالذات كاجتماع النقيضين كما ان النزاع ليس
 فيه بالمعنى الثالث يعنى الامكان الاحتمالى اذ التردد والشك فى تحقق شئى حاصل
 لبعض وغير حاصل لآخر وهذا ليس امراً قابلاً للنزاع فانحصر الامر فى الثانى
 يعنى الامكان الوقوعى ولا يخفى ان المراد من المحذور العقلى الذى فرض عدم
 لزومه فى الامكان الوقوعى انما هو الموانع العقلية لا عدم المقتضى وان كان يلزم
 من فرض وجود الشئى مع عدم المقتضى محذور عقلى ايضا لامتناع تحقق الشئى
 من دون علمه لانه لو كان المراد اعم من المقتضى وعدم المانع لكان العلم
 بالامكان فى شئى مساوقاً للعلم بوجوده كما لا يخفى وعلى هذا فمن يدعى العلم
 بالامكان الوقوعى فدعواه راجع الى العلم بانه على فرض وجوده لا يترتب عليه
 محذور عقلى ولو شك فى تحققه من جهة الشك فى تحقق مقتضيه ولا يصح هذه الدعوى
 الا لمن يطلع على جميع الجهات المحسنة والمقبحة فى المقام وقال فى ذيل كلامه
 ومتى يحصل العلم لاحد من طريق العقل انتهى) و فى كلماته مواقع النظر

(الاول) فى موله اذلايتوهم احد من العقلاء) وفيه ان التعبد بالظن و ان كان
ممكنا ذاتيا مع قطع النظر عن الحكم الواقعى لكنه بالنظر اليه يكون التعبد به
عبارة عن جعل الحكم المماثل او المضاد فيكون بعينه جمعا للضدين او المثلين
و كلاهما مستحيل بالذات مثلا جعل الثوب ابيض ممكن بالذات لكن جعل الثوب الابيض
اسود جمع للضدين واجتماع الضدين ممتنع ذاتى لامتناع وقوعى نعم الالتقاء فى المفسدة
ممتنع وقوعى لاستلزامه القبح المستحيل على الحكيم (الثانى فى قوله و لا يخفى
الخ) وفيه ان العلم بالامكان الوقوعى الشئى لا يستلزم العلم بوقوعه اذ معنى ذلك و العلم
بعدم استحالة المقتضى لهو بعدم استحالة عدم المانع ومن المعلوم ان العلم بعدم استحالة التهما
لا يستلزم العلم بوقوع ذلك الشئى وبعد اذ ان حصل العلم بوجود المقتضى و عدم المانع
فلا محالة يحصل العلم بوقوع ذلك الشئى وهذا يسمى بالوجوب بالغير فى مقابلة
الامتناع بالغير بمعنى عدم وجود المقتضى او وجود المانع و ليس هناك الوجوب
الوقوعى فى مقابلة الامكان الوقوعى والامتناع الوقوعى اذ الوجوب الوقوعى مساوق
لوجوب بالغير كما انه ليس امكان بالغير فى مقابلة الوجوب بالغير والامتناع بالغير
اذ لو كان الشئى ممكنا بالغير فاما ان يكون فى حد ذاته واجبا او ممتنعا او
ممكنا اذ القسمة الى الثلاثة على سبيل الانفصال الحقيقى فلا يجوز الخلو عنها
فعلى الاولين يلزم الانقلاب وعلى الاخير يلزم ان يكون اعتبار الغير لغوا فظهر
مما ذكرنا ان العلم بالامكان الوقوعى بالنسبة الى المقتضى وعدم المانع لا يستلزم
العلم بالوقوع بل لازم العلم بالوجوب بالغير العلم بوقوع ذلك الشئى (الثالث)
فى قوله و متى يحصل العلم لاحد من طريق العقل) وفيه انه لا بعد فى دعوى
القطع بالامكان الوقوعى لمكان احاطة العقل بتمام الجهات المحسنة والمقبة فى
التعبد بالظن حسبما سيتلى عليك تلك الجهات باسرها بحيث يقطع بالامكان
الوقوعى قبل التشبث بذيل ادلة التعبد بالظن و ليست هذه المسئلة اعظم اشكالا
واخفى جهاتا من المسائل المشككة والمطالب المعضلة فى علم الحكمة و ساير

العلوم العقلية في حصول الجزم بالامكان الوقوعي وعدم الامتناع الوقوعي بمعمونة
 البراهين والادلة القطعية وليس يلزم ان يعلم بان في العمل بالظن على كل تقدير
 مصلحة اعظم من المفسدة التي قديتق وقوع المكلف فيها بل يكفي العلم بعدم
 لزوم المحذور على تقدير خصاص في دعوى الامكان الوقوعي على ذلك التقدير
 خاصة (قوله وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء في مقام
 احتمال ما يقابله من الامتناع) اقول الظاهر ان مراده من الامكان هو الامكان
 الامكان الوقوعي و من قوله مطلقا هو الامكان الذاتي اذ ليس الامكان بالمعاني
 الاخر المذكورة في الحكمة محطا لنظر الاصولي (و ربما يستدل لقول المشهور
 بكون الاصل هو الامكان الوقوعي باننا معاشر العقلاء اذ ارجعنا الى عقولنا و
 تأملنا في ادراك وجه استحالة الشيء و لم تدركه و لم يحكم عقولنا بها نحكم
 بانه ممكن لامحالة ضرورة عدم جواز خطاء جميع العقول) وهذا كما ترى يرجع
 الى دعوى القطع بالامكان بخلاف الامكان في كلام الشيخ في الفرامدقده لوضوح
 ان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود فهو امكان ظاهري فالمراد ان بناء
 العقلاء قد استقر على الحكم بالامكان بعد الرجوع الى عقولهم و عدم وجدانهم
 وجهها للاستحالة حتى يظهر لهم الامتناع الواقعي فهذه قاعدة ظنية معتبرة عندهم
 عند دوران الامر بين الامكان والامتناع (وقد اورد الاستاد اولابالمنع من استقرار
 سيرة العقلاء على ترتيب آثار الامكان سواء كان المدعى هو الامكان الواقعي
 او الامكان الظاهري وثانيا بمنع حجيتها لو سلم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعي على
 اعتبارها والظن به لا يغني عن الحق شيئا اذ الكلام الآن في امكان التعبد بالظن
 والتمسك به على حجيته مستلزم للدور ولكن دليل وقوع التعبد بالامارة دليل
 على امكانه فان كان من ظواهر الكتاب كان دالا على الامكان و لو بالاملازمة
 العقلية وليس احراز القابلية شرطا في التمسك بالعمومات او الاطلاقات فاحتمال
 الاستحالة واقعا ليس مانعا عن التمسك بها بالحجية الامارات حسبما حقق في محله وان

كان من السنة المتواترة او الاجماع كان ثبوت الامكان بالقطع اذ يمتنع جعل التعبد بالامارة مع الامتناع الوقوعى فضلا عن الامتناع الذاتى كاجتماع الضدين او المثلين فاذن لاتبقى حاجة فى دعوى الوقوع الى اثبات الامكان الوقوعى لان ادل الدليل على امكان الشيئى وقوعه وبدون اثبات وقوع التعبد بالامارة لاجدوى فى اثبات الامكان ضرورة انه ليس مستلزما للوقوع و الذى ينفعنا فى مبحث الامارات هو وقوع التعبد بها لكى تقع فى طريق الاستنباط وقد انقدح من جميع ما ذكره ان البحث عن الامكان لاطائل تحته اصلا اذ لنا ان نتشبهت بنيل ادلة حجية الامارات فى بادى الامر قبل البحث عن المحاذير المتوهمة فى التعبد بها فان كنا ظفرنا على الحجة على التعبد بها استرحنا عن كلفة التكلف على اثبات الامكان بتاتا و الا فلا جدوى فى اثباته بدون الوقوع حسبما او ضحنا سبيله هذا شرح كلمات الاستاد (قوله احدها اجتماع المثلين من ايجابين او تحريمين مثلا فيما اصاب او ضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملازمين بلا كسر وانكسار فى البين فيما اخطا) اقول قد شرع فى بيان المحاذير المتوهمة فى التعبد بالامارات الغير العلمية (احدها) اجتماع المثلين او الضدين او التصويب على سبيل منع الجمع والخلو وفى ثبوت التماثل والتضاديين الايجابيين او التحريميين او التحريم والايجاب نظر لان الايجاب والتحريم كالبعث والزجر امور انتزاعية عن الانشاء الصادر عن المولى وباعتبار جعل الداعي للتعبد وتحريكه على الفعل او انترك ينتزع البعث والزجر منه و باعتبار تثبيت الفعل او رده و الزام الفعل او منعه على التعبد ينتزع منه الايجاب والتحريم وقد مر فى مطاوى كلماتنا غير مرة ان الانشاء الذى هو منشأ انتزاع هذه الامور معنى حرفى ايقاعى قائم بطبيعة فعل المكلف لاجودها الخارجى و من ثم يتحقق الانشاء والايجاب و التحريم قبل تحقق فعل المكلف فى الخارج ويسقط بتحقيقه فيه ومهما كان موضوع الايجاب والتحريم نفس الطبيعة قبل وجودها الخارجى لم يكن بينهما تضاد

و تماثل اصلاً لوضوح ان المتضادين هما الامران الوجوديان اللذان لا يجتمعان في موضوع خارجي و كذلك المثلان والفرق بينهما ان المثلين هما المتشاركان في معنى نوعي والتفاوت بالمشخصات والضدان هما المتشاركان في الجنس القريب والتفاوت بالفصول ولا حرج في اجتماع اوصاف متقابلة في موضوع واحد جنسي او نوعي الا ترى انه ربما يأمر مولى عبده بفعل في زمان وينهى عنه مولى آخر عبده في ذلك الزمان بعينه بل ربما يصدر من مولى واحد فيما اذ انسى ما صدر منه من امر او نهى وصدر منه ضده فيجتمع الامر والنهي بالنسبة الى فعل واحد في زمان واحد نعم الامر بالنهي او النهي عن المأمور به نقض للغرض لا يصدر من الحكميم و كذا صدور الامر او النهي ثانياً بداعي البعث او الزجر لبداعي التأكيد لغو لا يصدر عن الحكميم ولا معنى للتأكد مع كون الامارة مثلاً واسطة في الثبوت لافي العروض نعم لو كان عنوان المظنون مركزاً للحكم مغايراً للواقع كان للتأكد وجه حسبما مر بيانه في مبحث القطع وليس كذلك بل مركزاً للحكم الجائئ من قبل الامارة نفس الواقع ولازمه اجتماع المتماثلين فالقول بالتأكد كما في تقارير بعض الاعلام غير سديد جداً فظهر مما ذكرنا ان ايجاب الحرام او تحريم الواجب او ايجاب الواجب او تحريم الحرام مستلزم للمحال لا انه محال بالذات هذا كله في الايجاب والتحريم (واما الارادة والكراهة فحيث انهما من الكيفيات النفسانية العارضة للنفس والنفس امر موجود خارجي فعارضة ابض كذلك فلا محالة انهما متضادان لا يجتمعان في محل واحد والارادتان والكراهتان مثلاً لا يجتمعان في موضوع واحد ومهما كان مفاد الصيغة ظلياً حتمياً فلا محالة تدل الصيغة او بالدلالة الالتزامية على ثبوت الارادة والكراهة في مورد ها فان لا بأس بنسبه التماثل والتضاد الى مفاد الصيغة اعني الايجاب والتحريم نظراً الى سريان حكم المكشوف الى الكاشف (واما محذور عدم وقوع الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة فلان المفروض ثبوت الحكم الواقعي المشترك بين العالم و

الجاهل الناشئ من المصلحة فى الامور به ومن المفسدة فى المنهى عنه مع ثبوت الحكم الظاهرى كك و لو فرض وقوع الكسر والا فكسار بينهما لزم وحدة الحكم اما واقعا او ظاهراً ولكن لا يخفى انه ليس بينهما تضاد اصلا او ضوح ان المصلحة والمفسدة ليسنا من سنخ الجواهر المتضادة كالماء والنار ولا من الاعراض الخارجية المتضادة كما فى البياض والسواد حسبما او ضحنا سبيله فى مبحث اجتماع الامر والنهى لكن الحاكم الملتفت الى المصالح والمفاسد لا يسعه انشاء الاحكام المتعددة المتائلة او المتخالفة على طبقها بل لابد من الترجيح واختيار ابداع حكم واحد على ذلك الفعل الواحد المشتمل على تلك الجهات فصدور الاحكام المتعددة على وفق الجهات المتكثرة قبيح لا يصدر عن عاقل ملتفت فضلا عن الحكيم فاجتماع المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار مستلزم للمقبح المحال لانه محال بالذات (قوله او التصويب وان لا يكون هناك غير موديات الامارات احكام) اقول ظاهر هذه العبارة انتفاء الحكم فى نفس الامر للجاهل غير مؤديات الامارات عند المصوبة بمعنى ان الحكم تابع لتلك الامارة بحيث لا يكون فى حق الجاهل مع قطع النظر عن وجود هذه الامارة حكم اصلا فتكون الاحكام الواقعية مختصة فى الواقع بالعالمين والجاهل مع قطع النظر عن قيام امارة عنده على حكم العالمين لاحكم له او محكوم بما يعلم الله ان الامارة تودى اليه و بعبارة او ضح لاحكم للجاهل مع قطع النظر عن الامارة فاما ان يحدث بالامارة حكم له و اما ان تكون الامارة كاشفة عن جعل الحكم على طبقها قبل قيامها على نحو الشرط المتأخر لا على الكاشفية المحضة وعلى كلا التقديرين لا يكون فى الواقع حكم للجاهل مع عدم قيام الامارة لكن ربما يظهر من المحكمى عن العضدى انه وان لم يكن فى الواقعة حكم الا ان فيها ما لو كان حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه فانه قد اجاب عن الاشكال بانه كيف يتعلق الظن بحكم اله مع الجزم بانه لا حكم لله فى الواقعة (فقال فى الجواب ان متعلق ظنه انه البق بالاصول و انسب بما تهجد من الشارع

اعتباره ونسب هذا القول الى محققى المصوبة (قال فى غاية المامول فى شرح زبدة الاصول ما هذا اللفظ، وتقريب الخلاف فى ذلك ان المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد هل لله تعالى فيها حكم معين او حكم فيها غير معين تابع لما ادى اليه اجتهاد المجتهدين والثانى قول المصوبة وهم اكثر الاشاعة و بعض المعتزلة كالعلاف و الجبائيين و اتباعهم و قد اختلفوا فمنهم من قال انه وان لم يوجد فى المسئلة الاجتهادية لله حكم معين الا انه قد وجد فيها حكم بحيث لو حكم الله تعالى فيها بحكم لم يحكم فيها الا بذلك وهذا قول محققى المصوبة و منهم من قال لم يوجد ذلك انتهى كلامه) وقال فى الفصول ثم اختلف القائلون بالتصويب فذهب كثير منهم على ما قيل الى وانه ان لم يكن فى الواقعة حكم الا ان فيها ما لو كان حكم الشارع فيها لحكم بمقتضاه يعنى مع قطع النظر عن نظر المجتهد و هذا قريب الى القول بالتخطئة بل ربما كان راجعا اليه انتهى) وفى رجوعه الى القول بالتخطئة نظر اذ المراد به ما هو اشبه واليق بمقتضى الاصول الكلية كما مر فى كلام العضدى واعلمه مبنى على الكلام النفسى الذى يقول الاشاعة بان كلامه فى الازل الامر ولا نهى وانما يصير احد الاقسام فيما لا يزال بمعنى انه يعرض له عنوان الامر والنهى بحسب تعلق الظنون والآراء هذا بالنسبة الى غير العالمين بالاحكام واما بالنسبة الى النبى ص والائمة ع واصحاب العالمين بالاحكام فذلك الكلام النفسى صار معنونا بالامر والنهى فى زمانهم ولا يختلف باختلاف الآراء والظنون و لكن كلام العضدى و اقرباؤه لا يخلو عن الخلل ولو على القول بالكلام النفسى و قد مر شطر من الكلام فيه فى مبحث اتحاد الطلب و الارادة وهنا وجوه آخر من التصويب منسوبة اليهم (قال فى اوثق الوسائل فى شرح رسائل الشيخ ره ما هذا اللفظ ان المقائلين بالتصويب مذاهب اخر (احداها) ان الله قد جعل فى حق كل مجتهد فى الواقع قبل حصول ظنه حكما موافقا لما يودى اليه ظنه بمعنى ان الله تعالى لما علم بان المجتهد الان لا يظن كذا وضع ذلك المظنون قبل

حصول ظنه (و ثانيهما) ان الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد حكماً في الواقع وادى الله ظن كل الى ما وضعه في حقه قسراً (و ثالثها) ان الله تعالى قد جعل في حق كل مجتهد حكماً في الواقع الا ان المجتهد يناله اتفاقاً لا قهراً انتهى) وهذه الوجوه الثلاثة كما هي منطبقة على الكشف المذكور في الوجه الذي ذكرنا نعم الوجه المذكور في كلام الشيخ قد الذي جعله ثاني الوجهين مغاير لهذه الوجوه كلها لكن لا يساعد على هذه الوجوه كلماتهم الامااسب اليهم في غاية المامول و في لزوم التصويب على الوجه الثاني المذكور في كلام الشيخ قد نظر لان قيام الامارة على هذا الفرض يكون في طول الواقع لان المصلحة تحدث فيما اذا كان الواقع ذاملاً في نفسه بحيث يكون قيام الامارة مانعاً عن تأثيره لمكان غلبة مصلحته على ملاك الواقع عنه مخالفه الامارة للواقع ولولا عدم طرؤ عنوان مؤدى الامارة على الحكم الواقعي لم يكن المؤدى ذا مصلحة اصلاً فلا يكون مانعاً عن تأثير ملاك الواقع الابعد وجرده كما هو الشأن في المانع فالحكم الواقعي ثابت مشترك بين العالم والجاهل قبل قيام الامارة عليه فيكون رافعاً للحكم الواقعي لا مانعاً عن حدوثه في نفسه فلا يلزم التصويب وربما يتفق حصول العلم بذلك الحكم الواقعي ولو لبعض المكلفين فلا يرتفع بطرؤ المانع دائماً كي يكون جعله لغوا اللهم الا ان يقال انه لاحكم للمقابلة المتعقبة بقيام الامارة المخالفة بمعنى ان المانع المتأخر يكون مؤثراً في نظر الحاكم لعدم صدور جعل الحكم منه اصلاً في تلك الواقعة المتعقبة بالمانع والحكم المشترك بين العالم والجاهل مقصور على غير تلك الواقعة والمانع المتأخر كالشرط المتأخر معقول عندنا حسب ما مر في مبحث الشرط المتأخر الا ان هذا مخالف لظاهر عبارة الشيخ قد لمكان التنظير بالكذب النافع لوضوح انه بعد طرؤ العنوان الحسن عليه يصير حسناً لا قبله ومما اذكرنا يتموجه النظر فيما في تقريرات بعض الاعلام من تنظيره للوجه الثاني بطرؤ الضرر والخرج و هما من سنخ المانع المتقدم وقد عرفت ان لازمه ثبوت الحكم المشترك في تلك

الواقعة قبل طرأ المانع فلا يلزم التصويب الذي هو عدم الحكم الواقعي من اصله في (ايتاظ) قد سبق في الامر الرابع انه لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس ذلك الحكم المزوم الخلف او الدور و هذا محذور بعينه سار في اخذ الظن في موضوع نفس ذلك الحكم (بيانه انه ان اعتبر القضية حقيقة لزم الخلف بمعنى انه كلما تحقق عنوان مظنون الحرمة ثبت الحرمة له مثلا فلا شك انه يصير الموضوع ح مظنون الحرمة للشرب الخمر لان المفروض عدم جعل الحرمة لشرب الخمر واقعا على قول المصرية فاذا يلزم عدم اخذ الظن بالحرمة في موضوع نفس تلك الحرمة ضرورة ان شرب الخمر ليس محرما لكي يتعلق الظن بجرمته وبتحصل هناك موضوع للمحرمة المترتبة على مظنون الحرمة فيلزم من اخذ الظن بالحرمة عدم الاخذ به و لو اعتبر القضية خارجية لزم الدور (بيانه ان الحكم متوقف على وجود موضوعه في ذهن الحاكم و لمكان انتفاء الظن بالحرمة اخرجية مثلا بانقضاء قيده و هو الحرمة يمتنع حصول صورة منه لدى الحاكم بحيث لا تنطبق الا على تلك الحرمة الخارجية المتعلقة بالظن فاذا لامكنة للحاكم ان يجعل الحرمة على مظنونها فالحكم متوقف على وجود موضوعه لدى الحاكم و وجود موضوعه فيه متوقف على الحكم اعنى انشاء الحرمة في الخارج كي يرتسم في الذهن حين الحكم فيلزم الدور وهذا هو الاشكال المعروف على الاسنة على قول المصوبة وقد عرفت لزوم محذور الخلف على فرض اعتبار القضية حقيقة لا الدور و محذور الدور مقصور على فرض اعتبار القضية خارجية ومن المعلوم ان الاحكام الشرعية ليست من سنخ القضايا الخارجية و كما ان الاشكال يرد على الموضوعية كك يرد على الكاشفية اذ لا بد على القول بالتصويب من اعتبار الظن بالحكم على نحو الشرط المتأخر لوضوح ثبوت الاحكام في الواقع على الكاشفية المحضة غاية الامر يكون لكل جاهل حكم بخصه و هذا مخالف لصريح قولهم ينفي الحكم الواقعي للجاهل وعلى فرض القول بالكاشفية المحضة لا يلزم محذور الخلف والدور نعم

يلزم امتناع تعلق الظن بالحكم لان المفروض ان ذلك الحكم الخاص مخزون عند الله تعالى و لم يبلغه النبى ص و ليس فى الواقع حكم آخر غير ذلك الحكم الخاص لكى يتعلق الظن به الكاشف عنه و هذا اشكال آخر كما لا يخفى) و كيف كان فالذب عن الاشكال من وجهين (الوجه الاول اخذ الظن بحكم المشافهين موضوعا لحكم آخر بمعنى ان الامارة اذ اقامت على ان حكم الخمر هو الحرمة فى حق المشافهين اعنى النبى ص و اصحابه حدث حكم من الشارع بالحرمة فى حق من قامت عنده الامارة و لم يكن هناك حكم للجاهل فى الواقع بل هو مختص بالمشافهين العالمين بالاحكام او بعنوان ينطبق عليهم لابان يؤخذ العلم بالحكم فى شخص ذلك الحكم . لكى يلزم الخف او الدور و بهذا الوجه يرتفع محذور الخلف والدور (الوجه الثانى) مامر فى كلام العضدى بالا لتزام بما هو اشبه و اوفق بالقواعد فى الواقع قبل قيام الامارة عليه ثم بعد قيام الامارة عليه يصير حكماً فعلياً امراً او نهياً او غير ذلك من الاحكام وقد اختاره المحققون منهم و علمه لاجل الفرار عن اشكال يرد عليهم على القول بكون النبى ص مجتهداً اذ المجتهد لا يطلب باجتهاده الحكم الاجتهادى لمجتهد آخر فلا بد من الالتزام بانه وان لم يوجد فى الواقعة حكم قبل الاجتهاد الا انه يوجد فيها ما لو حكم الله بحكم لما حكم الا به ولا فرق بين النبى ص فى الاحكام التى اجتهد فيها وغيره ولا يجرى الاشكال فى الاحكام القطعية التى او حى الله اليه ص فانها خارجة عن حريم النزاع تماماً و محل الكلام مقصور على الاحكام الاجتهادية الظنية هذا غاية توجيه كلامهم و تنقيح مرامهم لكنه مع القول بكون النبى ص واصحابه كلهم مجتهدين لا ينهض الوجهان لدفع محذور الخلف او الدور اصلاً اما الوجه الاول اعدم حكم للمعالمين كى يؤخذ الظن به موضوعاً لحكم الجاهل و اما الوجه الثانى فانه لا محصل له حتى على القول بالكلام النفسى مضافاً الى ان القول بالتصويب ليس منحصراً فى الاشاعة القائدين بالكلام النفسى واستدلوا بحجج اقربها حجتان (الاولى) انه او كان المصيب

واحدا فلاشك انه يجب على المخطئ اجماعاً العمل على وفق ظنه فاما ان يجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذى فى نفس الامر فى حقه او مع زواله و الاول يستلزم الحكم بثبوت النقيضين والثانى يستلزم التغيير فى حكم اله تعالى و علمه من غير نسخ اجماعاً مع انه خلاف الفرض ادح يكون الثانى صواباً والباقى خطأ أ (الثانية انه لا شك ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعاً ومخالفته له حرام قطعاً فلو كان بعض الظنون خطأ لزم كون العمل بالخطأ واجباً وبالصواب حراماً انتهى) و لعل المحذور المذكور فى الحجّة الاولى منطبق على اجتماع الضدين لوضوح ان الحكم الواقعى والظاهرى هما الامران الوجوديان و ليسا من نسخ النقيضين و لعل المحذور فى الحجّة الثانية منطبق على الالتقاء فى المفسدة وتنويع المصلحة فينطبق على الوجه الثانى المحكى عن ابن قبة من اصحابنا الامامية قدس الله اسرارهم وهوان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال ولكن ابن قبة يقول بانحصار الاحكام فى الاحكام الواقعية المشترك بين العالم و الجاهل و هوالا يقوون بالتنويع و ان احكام الجاهلين منحصرة فى مؤديات الظنون الاجتهادية وانما تنشأ المحاذير من تعدد الحكم الواقعى والظاهرى و مع انحصار الحكم فى واحد فى نفس الامر لا محذور كما هو واضح و كيف كان فسيأتى الجواب من هذه المحاذير فى كلام الاستاد بناء على تعدد الحكم الواقعى والظاهرى (قوله ثانيتها) طلب الضدين فيما اذا اخطأ و ادى الى وجوب ضد الواحد (اقول هذا ثانى المحاذير اللازمة للمتعمد بالامارات الظنية وهذا المحذور انما يلزم فى الضدين كالجمعة والظهر مثلاً فيما اذا كان الظاهر واجباً وقامت الامارة على وجوب الجمعة لوضوح لزوم كونهما واجبين على المكلف فى زمان واحد بناء على جعل الحكم المماثل على مؤدى الامارة وكذا يلزم هذا المحذور فى استصحاب وجوب الجمعة مع فرض كون الظاهر واجباً واقعاً فان قضية جعل الوجوب على المشكوك طلب الضدين من المكلف فى زمان واحد كما هو واضح

(ولا يخفى ان هذا المحذور لا يلزم فيما اذا قامت الامارة على اباحة ضد المباح الواقعي او كراهة ضد المكروه الواقعي او حرمة ضد الجرام الواقعي او استحباب ضد الذنب الواقعي اذ لازم الاول الاذن في فعل المدين و لازم الثاني طلب ترك الضدين و كذا الثالث و لا يلزم فيها محذور عدم القدرة و اما استحباب ضد المندوب الواقعي فلمكان الرخصة في تركهما فان المندوبات الواردة في الاوقات الخاصة او بالاسباب الخاصة والمطلقات متزامات لا يمكن الجمع بينهما في الخارج و لا يلزم محذور اللغو لمكان صدورهما بداعي اظهار رجحان متعلقاتها كي يختار المكلف ما شاء منها و ما ذكرناه في الصور الاربع من عدم لزوم محذور عدم القدرة انما هو مع قطع النظر عن حكم الضد في نس الامر اذ لا يخالوا عن واحد من الاحكام الخمسة و اما بالنظر اليه فيلزم المحذور الاول كما لا يخفى (قوله ثالثها تفويت المصلحة او الالتقاء في المفسدة) اقول هذا ثالث المحاذير الواردة على التعبد بغير العلم و بيانه ظاهر (قوله لان التعبد بطريق غير عامي انما هو بجعل حجية والحجية المجمولة غير مستتبعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما ادى اليه الطريق) اقول هذا جواب عن المحذورين المذكورين الواردين على التعبد بغير العلم (بيانه انه قد مر غير مرة ان الحجية امر اعتباري قابل لتعلق الجمل بها ابتداء كالحكومة والولاية ونحوهما وموضوعها نفس الظن الشخصي او الكشف الناقص و اثرها تنجز الواقع و هي مأخوذة من الحججة بمعنى الغلبة كما نص عليه اهل الميزان و كون الشيء بحديث يصح الاحتجاج به ويكون قاطعا للمعذر يكون مصداقا لمفهوم الحججة اما بالذات كالقطع ووجود الامام عليه السلام والبرهان والقرآن و كل ما يفيد القطع بالاحكام او بالجعل كالنايب عن الامام كقولنا عليه السلام (فاني قد جعلته حجة عليكم) فمهما اقتضت المصلحة ودعت الحكمة الى جعل طريق ظني حجة فلا محالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به ويكون قاطعا للمعذر ومع كونه حجة مي قبل المولى لا يبقى عذر للمعبد في المخالفة ويكرن مذموما عند العقلاء على ترك العمل على

طبقه و متى كان العبد بصدد اطاعة و الانقياد كفى به داعيا و باعثا على اتيان
 ما قامت عليه الحججة بلا حاجة الى جعل حكم تكليفي مماثل للمواقع بداعي البعث
 و التحريك بل يلزم من استتباع الحججة لانشاء حكم تكليفي عدم جعل الحججة (بيان
 الملازمة ان جعل الحكم المماثل على مؤدى الطريق يستتبع العلم به وهو حجة بنفسه
 ومع وجود الحججة بنفسه على الحكم الفعلي يمتنع جعل الحججة عليه لوضوح ان جعل
 الحججة تعبدا انما يكون في مورد الشك والجهل بالحكم الفعلي ومع العلم به لا يبقى
 شك في ثبوت الحكم الفعلي كى يصح جعل الحججة تعبدا المجاهر فاذا يلزم من
 استلزام الحججة لجعل الحكم التكليفي انتفاء المازوم و بانتفاءه تنتفى الملازمة
 واللازم (مثلا اذا كان الظهور واحبا واقعا وادى الامارة الى وجوب الجمعة و كان لازم حججة
 الامارة بناء على استتباع انشاء وجوب فعلي على الجمعة فلا شك انه يحصل المكاف عام
 وجداني بالوجوب الفعلي للجمعة ويكون وجوب الظهور حكما شائنا ولا يحب امتثاله
 و من البين ان العلم بالحكم الفعلي حجة بذاته وبه ينتفى الجهل بالحكم الفعلي
 فاذا لا يبقى مورد لجعل الحججة للمجاهل اذا الجهل بالحكم الشائى وان كان
 باقيا الا انه لا يعا به مع العلم بالحكم الفعلي وليس جعل الحججة تعبدا قاطعا للمعذر
 بالنسبة الى احتمال الحكم الشائى بل العلم بالحكم الفعلي بوجوب الجمعة قاطع
 للمعذر بالنسبة الى احتمال وجوب الظهور فظاهر مما ذكرنا انه يلزم من الاستتباع
 للحكم التكليفي عدم الحججة فيلزم من وجودها عدمها (دفع) فمهما لم تكن الحججة
 مستتبعة لجعل الاحكام التكليفية لم يلزم اجتماع حكمين مثابين او ضدبين ولا اجتماع
 المفسدة والمصلحة ولا الكراهة والارادة ولا طالب الضدين لوضوح ان الحججة حكم
 وضعي لا مماثلة ولا مضادة بينهما وبين الاحكام التكليفية والارادة تتعاقب بنفس جعل الحججة
 لا بفعل المكلف كى يلزم محذور اجتماع الارادة والكراهة في موضوع واحد
 او ارادة الضدين (لا يقال ان الحججة امر انتزاعي من القطع خاصة و من البين ان
 الامر الانتزاعي ينبع لمنشأه و ليس قابلا لتعاقب الجعل بنفسه فلا تكون حكما

وضميا قابلا للجعل فاذن يكون قول الشارع الخبر حجة كناية عن جعل الاحكام التكليفية فيعود المحاذير السابقة (لاننا نقول الحجية مفهوم مستقل لازم للقطع وليست كالمرآتية والكاشفية التى هى عين وجود القطع وهى كون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به ويكون قاطعا للمعذر ويمكن اعتبار هذا المعنى شيئى آخر سوى القطع حسبما اوضحنا سبيله سابقا ونحن لانضيق من كونها امرا انتزاعيا احيانا اما بالذات كما فى انتزاع الحجية عن القطع وكونها انتزاعيا عنه لا ينافى عدها من لوازم القطع كالامكان فانه لازم للماهية من حيث هى مع انه امر انتزاعى لا يحاذيه شيئى فى الخارج او بالعرض كما فى انتزاع الحجية من الامر الطريقي لوضوح ان الجعل يتعلق اولا بالامر الطريقي ويكون منجزاً للواقع ثم ينتزع منه الحجية باعتبار كونه منجزا للواقع قاطعا للمعذر فكلمتا تعلق الجعل بنفس الحجية وصار الخبر مثالا مصداقا لها بمعونة ذلك الجعل كانت الحجية امرا اعتباريا قابلا لتعلق الجعل به ابتداء وكلمتا تعلق الجعل بشيئى آخر بداعى تنجز الواقع كالامر الطريقي كانت الحجية امرا انتزاعيا لا تكون قابلة لتعلق الجعل بها ابتداء ولو كان العمل بخبر الثقة والظواهر بناء عمليا من العقلاء بلا جعل الحجية كان منشاء لانتزاع الحجية ايض (ضابطة) كل مفهوم مأخوذ من الامور الحقيقية امكان الالتزام بآثار تلك الحقايق عليه لغرض عقلائى يرجع الى حفظ نظام البشر فى معاملاتهم و من كحاتهم ومراسم الموالى مع عبيدهم الى غير ذلك مما يتعلق بنظام البشر يكون امرا اعتباريا ابتدائيا قابلا لتعلق الجعل به وينسحب ذلك فى المعاملات بالمعنى الا عم فى مقابلة العبادات كالمملكية والزوجية والحرية والولاية والوصاية ونحوها ومنها الحجية وكل مفهوم مأخوذ من واحدة من تلك الحقايق باعتبار خصوصية موجودة فيها خاصة بها يكون امرا انتزاعيا منتزعا من ذلك المنشاء الخاص باعتبار تلك الخصوصية الموجودة فيه دون غيره ولا حجر فى كون مفهوم واحد اعتباريا باعتبار انتزاعها باعتبار آخر كالمملكية فى البيع فانه انشاء للملكية ابتداء واما المملكية فى حيازة

المباحات فانها منتزعة عن الحيازة وقد مر شرط من الكلام في ذيل مبحث المصحيح والاعم
 قوله واما تفويت مصلحة الواقع او الالقاء في مفسدته فلا محذور فيه اذا كانت في التعبد
 بة مصلحة غالبية (اقول هذا جواب عن المحذور الثالث) ببيان انه تارة لا يكون في الامارات
 والطرق المعمولة تعبد وحجية مجموعة من ناحية الشارع اصلا بل الامارات كنخبر
 الواحد وغيره كالمطرق عرفية يدور عاينها رحي مقاصدهم و معاشراتهم ومعاملات
 مواليتهم مع عبيدهم و تكون حجة للمولى على العبد و اعتذاراً للعبد عند المولى
 عند الخطاء و ينزلون تلك الامارات منزلة العلم و لو مع التمكن من تحصيل العلم
 و هي عندهم طرق ممحضة في الطريقة والشارع قد امضى طريقتهم و لم يردع عنها
 لعدم مقتضى الردع اما لكون تلك الطرق متساوية صواباً وخطاءاً مع العوام الحاصلة
 لهم او لانسداد باب العلم والوصول الى الواقع عاينهم او لكونها محتوية على مصلحة
 متدركة بها عند الخطاء غالبية او مساوية لما في الواقع او للمسر و الحرج في
 تحصيل العلم الموصل الى الواقع او لعدم ارتدادهم با لردع لقطعهم بمساواتها
 مع العلم و كون حجتها ارتكازية مجبولة لطباعتهم عليها الا ترى قول ابان (فقلنا ان
 الذي جاء به شيطان) فنسب الحكم المذكور الى شيطان لكونه مخالفاً للطريقة القياس
 المر كرز في اذهانهم مع ان القياس ليس طريقتيه بمشابة ساير الطرق المعمولة عندهم
 دائماً و انما اهتم الشارع بالردع عن القياس لان حكم الله تعالى اذا استخرج بالقياس
 محقق الدين بالمرّة اذ مبنى القياس على استنباط المناطات والملاكات ومناطات الاحكام
 مما لا تنافها الافهام ولا كك الامر في ساير الطرق العقلانية فانها ليست كالقياس في كثرة
 الخطاء وعدم الاصابة للواقع لكونها منبهة عما ينتهي الى واحدة من الحواس
 الظاهرة و لاجل واحد من هذه الوجوه على سبيل منع الخلولم يردع
 الشارع عن العمل بالامارات المعمولة عندهم و من المعلوم انه لا القاء في المفسده
 ولا تفويت للمصلحة من قبل الشارع مع عدم صدور جعل وتعبد منه بتماما (وتارة
 اخرى) يكون في تلك الطرق والامارات جعل حجياً وتعبد من قبل الشارع وح

فان كان حجية الامارات عند اهل العرف لاجل واحد من الوجوه المذكورة سوى الوجه الاخير فمن المعلوم انه لا حاجة الى الالتزام باشتمال جعل الحجية على مصلحة غالبية بل يكفي صدور الجعل من الشارع بقاعدة اللطف كى يكون داعيا و باعثا على العمل على طبقها وتثبيتا وتسجيلا لما عندهم من الطريقة و الحجية فينحصر لزوم الالتزام بالغالبية فيما اذا اوجب جعل الشارع وقوع المكلف فى خلاف الواقع لاجل اتكاله عليه و عدم التصدى لتحصيل العلم الموصل الى الواقع مع فرض تمكنه من ذلك و كونه بصدد تحصيله اولا صدور التعبد من الشارع مع فرض المصلحة المألزمة والمفسدة المألزمة فى افعال المكلفين لابان يكون الايجاب و التحريم لاجل الحكم فى التشريع ولم تكن تلك الجهات فى الافعال لازمة الاستيفاء ولازمة التحرز والا لم يكن تفويت للمصلحة والالقاء فى المفسدة من قبل الشارع ومع اجتماع القيود المذكورة لابد من الالتزام بكون جعل الحجية مشتملا على مصلحة غالبية على ما فى الواقع اذ مع المساوات لا يبقى مرجح لجعل الحجية (ولا يذهب عليك ان المصلحة ههنا ترجع الى فعل الشارع لا الى المكلفين بمعنى ان كون الامارة حجة موجبة للتمنجز يشتمل على مصلحة نوعية يتم بها نظام البشر وان لم تعد الى اشخاص المكلفين ولم تكن بحيث يتدارك بها مافات من مكلف خاص فى واقعة خاصة و لكنه تشمله تلك المصلحة و ينتفع بها الكونه بمنزلة عضو من اعضاء الجامعة يتحرك بحراكها طبعيا و يتحول بتحولاتها قسرا و هو المراد من التوفيق والهداية و ربما يكون قضية الهداية الربانية الاكتفاء بقول لاله الا الله كما فى صدر الاسلام نظرا الى كون مصلحة الايمان بالله و توحيده اهم عند الشارع من مصالح الاحكام الفرعية بحيث لو كان كلفهم بالاعمال الفرعية فى ذلك الزمان لرجعوا قهقري فيفوت ما هو الاهم عند الشارع و من هذا قبل مصلحة التسهيل ولولم يكن هناك عسرو حرج بل مجرد التسهيل من الله منة على هذه الامة المبهوث اليهم الرسول ص بالاملة السمحة والشرعية السهلة فانها هى المصلحة التى تجر طباع البشر الى ان يدخلون فى دين الله فواجبا فاذن لا يعباء

بفوات بعض المصالح في بعض الفرع بالخطأ في الامارات الظنية مع فرض كون تكليفهم بتحصيل العام الموصل الى الواقع موجبا للمشقة المنافية لمصلحة التسهيل فمافي تقارير بعض الاعلام من التأمر فيه نظرا الى انه لابد من تدارك ما يفوت من بعض احاد الاشخاص غير سديد جدا اذ شمول التوفيق و الهداية النوعية لذلك الشخص جبران للمفائت لان التوفيق يكون داعي الله الى ادراك مصالح الواجبات الاخر فتصير خاتمة امره الى حسن العاقبة (والفرق بين كون المصلحة في الحجية التي هي فعل توليدى المشارع و بين كونها في افعال المكلفين ان موضوع الحجية هي الامارة لافعل المكلف و المصلحة فيها لافيه و مهماقام الخبر على حكم من الاحكام وجوبا او حرمة كان موجبا لتنجز الواقع عند الاصابة بحيث يوجب صحة العقوبة عند المخالقة بعد سقوط التكليف وصحة الاصابة بعد خروج الوقت وهذا بخلاف المصلحة في الفعل لوضوح ان الفعل المقيد بالوقت مثلا مشتمل على المصلحة لا في خارج الوقت فعند سقوط التكليف بالعصيان وانقضاء وقت الامتناع يمنع بقاء المصلحة بعد العصيان فالحجية باقية بعد سقوط الامر وحصول العصيان مع الاصابة او انقضاء الوقت مع عدم الاصابة فلاجرم ان المصلحة الكامنة فيها عند عدم الاصابة مغايرة لسنخ المصلحة الكامنة في الافعال وكما ان هذه المصلحة مغايرة للمصالح الكامنة في افعال المكلفين ككث هي مغايرة للمصلحة السلوكية العائدة الى المكلفين وسياتي بيانها عند تعرض الاستاد للامر الطريقي (فمافي تقارير بعض الاعلام لا يخلوا عن النظر) قال و ان قلنا ان الاحكام الوضعية متصلة في الجعل كما هو الحق عندنا فالمصلحة انما تكون في المجهول لافي نفس الجعل بداهة ان النجاسة والطهارة المجهولة هي التي تشتمل على المسفدة والمصلحة لان المصلحة في نفس جعل النجاسة والطهارة وكذا الحال في ساير الاحكام الوضعية انتهى) و فيه ان الحجية فعل منسوب الى الشارع كساير الاحكام الوضعية حاصلة من قوله جمعات هذا حجة وليس المراد من كون المصلحة في جعل الحجية من حيث صدور ها وانتسابها الى

الشارع بل من حيث حصولها وثبوتها في الخارج ومن البين انها لا تنطبق على فعل المكلف بتاتا لكي تعود مصلحتها الى المكلف وهذا بخلاف المصلحة السكوكية فانها في التطبيق والالتزام بمؤدى الامارة وهذا عنوان منطق على فعل المكلف فلا غرو في عود المصلحة فيه الى المكلف وقد نبهنا على ان هذه المصلحة سنخ مغاير لمصلحة الجمل بتاتا فالتسوية بين القيمييتين كما وقعت في عبارة خروج من حد الاستواء وسياتي له مزيد ايضا ان شاء الله (قوله نعم لو قبل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية او بانه لا معنى لجعلها الاجمل تلك الاحكام) اقول ربما يترأى من عبارة الشيخ ره ذلك (قال وبعبارة اخرى اذا فرضنا الشبى واجبا وقامت اماراة على تحريره فان لم يحرم ذلك الفعل لم يجب العمل بالامارة و ان حرم فان بقي الوجوب لزم اجتماع المحكمين المتضادين وان انتفى ثبت انتفاء الحكم الواقعي انتهى) فان جعل الحجية لخبر الراوى بقوله ع فارجعوا فيها الى رواة احادينا فانهم حجتي عليكم) التى هى حكم وضعى اما كاشف عن جعل حكم تكليفى مماثل او كناية عن جعل الحكم التكليفى الذى هو منشاء لانتزاع الحجية من باب الانتقال من اللازم الى الملزوم وهذا مبنى على اصله من كون الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية ولا يتعلق الجمل بها ابتداء و قد سبق مافيه في ذيل مبحث الصحيح والاعم و قد سبق انفا بيان امتناع الاستتباع بمعنى الالتزام ولكن لا يرد ذلك الاشكال بناء على الكشف لكون الحجية امراً انتزاعيا من الحكم التكليفى متأخرا رتبة عنه و التنجز حاصل بالعلم به لا بها بخلاف الملزوم فان المفروض حصول التنجز بها فيلزم المحذور الذى ذكرنا سابقا و اشكال ايضا على الكناية كما لا يخفى و افكان خلاف ظاهر لفظ الاستتباع (قوله لان احد هما طريقى عن مصلحة في نفسه موجبة لانثائه الموجب للتنجز او لصحة الاعتذار بمجرده من دون ارادة نفسانية او كراهة كك متعلقة بمتعلقه) اقول مراده من الامر الطريقي نحو خذ و لعمل و اقبل و صدق قول العادل و نحوها مما يستفاد من الروايات فان الامر

فيها طريقى وانما اطلق عليه الحكم التكليفى لمكان كونه امراً تعبدياً ماولوياً وان كان يحصل امتثاله باطاعة التكالييف الخاصة ومع كون الامر الظاهرى طريقياً ليس فى استتباع جعل الحجية لذلك مجذور اصلاً (ولا بد لتوضيح الامر الطريقي من تقديم امرين (الامر الاول) المفاهيم العامة الانتزاعية التى تكون فى طول الافعال الخاصة ولمكان عمومها وسعة مفهومها تكون منطبعة عليها وليس لها مصداق بحيالها فى قبالتها اذا تعلق الوجوب عليها فلامحالة يكون امتثال طلبها باتيان واحد من تلك الافعال الخاصة و باتيانها يتحقق مصداق لها فى الخارج كاطاعة الوالد والوفاء بالنذر والعهد والقسم فان اطاعة الوالد عبارة عن اتيان ما امر به والوفاء عبارة عن اتيان ما التزم به من واحد من الافعال الخاصة ومن البين ان الوجوب المتعلق بهما ماولوى نفسى عن مصلحة فى نفس هذين العنوانين اعنى الاطاعة والوفاء اذ ربما لا يكون مصلحة فى الفعل الخاص الذى امر به الوالد اذا كان بداعى نفسانى خال عن الرجحان وكذا فى متعلق العهد والقسم الذى لا يشترط فيه الرجحان والموجوب المتعلق بواحد من تلك العناوين العامة اطاعة ومخالفة بحياله لاجل كونه وجوباً نفسياً بداعى جعل الداعى على اتيان متعلقه ولا يتداخل مع الوجوب المتعلق بواحد من العناوين الخاصة مثلاً لونهذر ان يصلى الفريضة جماعة فان اداها جماعة حصل امتثالان واستحقاقاً مثنويتين وان صلاها فرادى امتثل وجوب الفريضة وعصى وجوب الوفاء وان ترك الفريضة رأساً استحق عقابين وربما تكون المصلحة فى واحد من تلك العناوين احراز الواقع بمعنى ان الوجوب المتعلق به لاجل التنبؤ وتثبيت حكم شئى آخر لالاجل جعل الداعى على اتيان متعلقه كما اذا وجب الاحتياط فى الشبهة البدوية فان مفهوم الاحتياط عنوان عام فى طول الواجبات والمحرمات يحصل مصداقه فى الخارج باتيان محتمل الوجوب او ترك محتمل الحرمة ويمتاز عن عنوان الوفاء بالنذر مثلاً بكونه مشتملاً على مصلحة سوى مصلحة بخلاف وكون الاحتياط فانه لاحراز الواقع و يجب وجوباً

مولويا لاجل ذلك لالاجل مصلحة فى نفسه وهذا فرق جاء من ناحيه تفاوت العنوانين مفهومهما لامن ناحية تفاوت الوجوبين وكلاهما وجوب مولوى وهذا تنجيزى وذلك نفسى وحيث ان وجوب الاحتياط وجوب تعبدى مولوى فلا محالة يحكم العقل بلزوم امتثاله ويحصل امتثاله بعين امتثال الحكم الواقعى فيمتد اخلاص مشوبة ونقوبة ولازم حكم العقل باستحقاق عقوبة الواقع بترك امثاله هو تنجز الحكم الواقعى فليس جعل هذا الوجوب من ناحية المولى الابداعى التنجيز ويسمى امرا طريقيا (ومن هذا الباب وجوب تصديق العادل و العمل على طبق قوله لوضوح ان مركز الوجوب عنوان عام فى طول العناوين الخاصة الواقعية ليس له مصداق بحيااله و يتحقق فى الخارج باتيان الواقع وحيث ان معنى تصديق العادل اتخاذ قوله طريقا الى الواقع وتطبيق العمل على طبقه من حيث كشفه عن الواقع فلامحالة يكون امره طريقيا لانفسيا اذ المركز فى مفهومه هو التطرق الى الواقع و اتيان الواقع على ما هو عليه فاذن يكون امتثاله بعين امتثال الواقع ولاجل كون امره تعبدى مولويا يحكم العقل بلزوم امتثاله وهذا مساوق لتنجز الواقع فيما اذا صادف الواقع وصحة الاعتذار عند الخطأ وليس هذا امراً ارشاديا الى ما يكون طريقا مركزا عند العقل فيكون امضاء لطريقته اذ المفروض صدور التعبد من الشارع والتعبد ملاك المولوية فظهر مما ذكرنا ان الامر بالتصديق امر طريقى بداعى تنجز الواقع لابداعى جعل الداعى على اتيان متعلقه (الامر لثانى) لاريب ان المصيغة مادة وهيئة واجزاء المادى هو الطبيعة اللا بشرطى والجزء الصورى هو النسبة الايقاعية الحرفية التى يعبر عنها بالطلب الانشائى ولها علة فاعلية تصدر منها الصيغة وعلة غائبة كصدورها بداعى البعث او الارشاد او غير هما من الدواعى وينتزع منها باعتبار كل من الاربع عنوان محمول على الصيغة اما باعتبار المادة فبالطلب الاستيعابى فيما اذا كان الطلب ساريا الى جميع الافراد وبالطلب البدلى فيما اذا كان المطلوب صرف الوجود الحاصل باول الوجود (واما باعتبار الهيئة فيتصف الطالب المحتعى الذى

مفاد الهميئة بالوجوب التعيينى فى مقابلة الوجوب التخيرى وبالوجوب العينى فى مقابلة الكفائى فان هذه كلها انحاء الطالب بمنزلة الانواع وقد سبق بيان كل واحد منها فى مبهمته (و اما باعتبار العلة الفاعلية فيتصف مفاد الهميئة بالامر فيما اذا كان الطالب عالياً وبالالتماس فيما اذا كان مساوياً وبالدعاء فيما اذا كان دانياً) واما باعتبار العلة الغائية فيختلف عنوانها باختلاف الدواعى فان كان الداعى جعل الداعى للمكلف صارت معنونة بالبعث وان كان الداعى الارشاد الى فى المادة من المنفعة كانت الصيغة ارشاداً وان كان بداعى التسخير او التهديد او نحوها صارت معنونة بذلك وان كان بداعى التنجيز كانت معنونة بالتنجيز كما فى الامر الطرىقى (والفرق بين ما يتحصل من ناحية العلة الفاعلية والعلة القائية و بين ما يتفاوت بالجزء الصورى الذى هو الهميئة ان العناوين الطارئة على الهميئة الناشئة من الاوليين خارجة عن مداول الصيغة بتاتاً وتحصل بالحمل الشايع باستعمال الصيغة فى معناها ولا يتعلق الانشاء بتلك العناوين اوضح ان الانذار مثلاً حاصل فى قوله تعالى (قل تمتع بكفرك انك من اصحاب النار) بطلب التمتع بالكفر بداعى الانذار ولا يحصل بمجرد انشاء الانذار فانشاء الانذار وجود انشائى له و ايس مصداقاً لطبيعة الانذار وهذا بخلاف ما يتفاوت سنخه كالوجوب التعيينى والتخييرى والعينى والكفائى فانها داخله فى مفاد الصيغة بمعنى انه يتعلق الانشاء بسنخ من الطلب الحتمى يعبر عنه بواحد منها (والسر فى ذلك ان العلة الفاعلية والغائية خارجتان عن مفادها كما هو قضية العملية فلا محالة ان ما يتحصل منها خارج عنها بخلاف الهميئة فان جزئى داخل فى الصيغة وهو الذى يتعلق الانشاء به وكذا سنخ الطالب الحتمى الذى هو بمنزلة النوع ومما ذكرنا ظهر ان التنجيز عنوان خارج عن مفاد الصيغة ولا يوجب تفاوت سنخ الطالب الحتمى وانما جاء التفاوت من ناحية المادة لمكان كون التطرق الى حكم آخر مر كوزاً فيها ولاجل ذلك يندخل موافقة الامر الطرىقى ومخالفته مع الحكم الواقعى فسنخ الامر الطرىقى لا يتفاوت مع الامر النفسى اصلاً وانما التفاوت من جهة المادة فان كانت بحيث

يصح البعث اليها ويكون الداعى على الامر بها جعل الداعى للمكلف على اتيانها كان الطلب بعثا وان لم تكن قابلة لذلك لاجل كونها فى طول الواقع تشبيها و تسجيلا كان الامر طريقيا لتنجز الواقع ولا يعنون بالبعث ولا ارادة و كراهة فى مورده اصلا فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان التنجيز عنوان يطرق على الهيئة من ناحية العلة الغائية ولا يوجب ذلك انحطاط رتبة الطالب الاحتمى الذى هو مفاد الصيغة والطريقة عنوان يطرق عليها من ناحية المادة وقضيتها التداخل مع الواقع مشوبة وعقوبة (اذا تمهد ذلك ظهر انه لا بعث فى الامر الطريقى الى مركزه ولا ارادة ولا كراهة فى مورده اصلا بل المبعوث اليه هو الواقع وهو الذى يتعاقب به الارادة والكراهة فاجتماع حكمين مولوين وان كان يلزم الاثنا ليسا بمثلين او ضدين اذ هما البعثان اللذان فى مورد هما ارادة او البعث والزجر اللذان فى مورد هما ارادة و كراهة (حكاية و دراية) قال الاستاد فى حاشيته على الفرائد (اعلم ان كثيراً من الاشكالات على التعبد بالظن و ما تقدم من وجوه التفصيص عنها انما يبتنى على كون ما يؤدى اليه الامارات فى صورة الخطاء احكاماً حقيقية شرعية و اما بناء على كون مؤدياتها فى هذه الصورة احكاماً صورية كما هو التحقيق ناشية من اطلاق اعتبار حجيتها من دون الاناطة بصورة الاصابة لعدم امكان هذه الاناطة لعدم التميز بين الصورتين والا كان المقصود الاصلى هو التوصل بها الى الاحكام الواقعية فى صورة الاصابة ولا ينافى ذلك جعلها حجة ولو مع التمكن منها فى صورة انفتاح باب العلم بها اذا كانت هناك حكمة موجبة لذلك فلا مجال لتوهم الاشكال بلزوم التصويب او اجتماع الحكمين المتضادين و المصلحة و المفسدة و المحبوبة و الميغوضية انتهى كلامه) توضيحه ان الامر الطريقى وان كان امراً مولوياً حقيقة الا ان موافقته و مخالفته بعين موافقة الواقع و مخالفته كما هو قضية الطريقة فمخالفته عند عدم الاصابة تكون تجربياً لاعياناً و كذا موافقته كك تكون انقياداً لاطاعة و هذا يكشف ان الانشاء فى صورة الخطاء يكون حكماً صورياً لا امراً

حقيقيا فان قضية عدم التميز بين صورة الصواب والخطاء جعل الانشاء بحيث يشمل صورة الخطاء فان المقصود من قوله عدم صدق المعدل لتنجز الواقع في صورة الاصابة الا انه لعدم امكان قصر الامر على هذه الصورة لتمكن عدم التميز عند المكلف عمم الحكم الى صورة الخطاء ومن البين عدم لزوم المخاذير في صورة الخطاء مع انقضاء الطلب الحتمي وعدم الارادة وعدم المصلحة في الجعل وعدم المحبوبة في هذه الصورة (وانت خبير بان هذا البيان لا ينهض دفعا لمحتور اجتماع المثاليين في صورة الاصابة فالاولى ما افاده في هذا المقام من عدم البعث في الامر الطريقى ولا ارادة في مورده سواء اصاب او اخطأ و به يندفع المخاذير باسرها حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه وينحسم به الاشكال في وجوب الاحتياط في بعض الشبهات البدئية بالنسبة الى النفوس والاعراض بناء على كونه وجوبا مولويا بطريق قيام الاصابة دائما (شبهة وإزاحة) انك قد عرفت ان الامر الطريقى انما يكون مثيرا لتنجز الواقع في صورة الاصابة وان موافقته بعين موافقة الواقع ومع عدم الاصابة لا يترتب عليه اثر لا لتنجز ولا لزوم الامتثال عقلا وانه امر ضرورى في صورة الخطاء فمع الشك في ثبوت الواقع يحصل الشك في كونه امرا حقيقيا كى يترتب عليه الاثر وانشاء صوريا خاليا عن الاثر بتاتا فاذا كان يكون الواقع باقيا على ما هو عليه قبل قيام الامارة من كونه مجهولا ولا يتم البيان به اصلا مثلا لو كان وجوب الجمعة ثابتا في الواقع لكان قيام الامارة على وجوبها منجزا له ويتم البيان به لكن وجوبها مشكوك فكون الامارة منجزا له مشكوك ومع الشك في ذلك لا يتم البيان فلا يصح المؤاخذه على ترك الواقع (وربما يجاب عن الشبهة كما في المقالة بان مثل هذه الانشاءات في ظرف وجود الحكم لا تصور في مبرزيتها له ولازمه كون الحكم المزبور في ظرف وجوده مقرونا بالبيان الواصل فيصير الامر حائرا بين عدم الحكم او وجوده مقرونا بالبيان ومرجه الى احتمال وجود حكم مقرون ببيان و مثله خارج عن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان اذ موضوعه الجهل بحكم على تقدير

وجوده لا يكون بالبيان الواصل فيدخل المقام قهرا تحت قاعدة دفع الضرر المحتمل
 انتهى) وبتقرير آخرانه ثبت بعد قيام الامارة شرطيه لزومية وهي انه او كان الحكم
 الواقعي ثابتا لكان منجزا وصحت العقوبة عليه ومع عدم قيام الامارة لم يثبت هذه
 الملازمة فلا يقال انه لو كان الحكم الواقعي ثابتا في نفس الامر لكان منجزا لوضوح
 انه بمجرد ثبوته مع عدم العلم به او ما يقوم مقامه لا يكون منجزا فاحتماله مع ثبوت
 الملازمة بمعونة قيام الامارة موضوع لحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل و
 احتماله لامعه موضوع لحكم العقل بالبراءة (ولكن التحقيق ان يقال انه يتم البيان
 بنفس الامر الطريقي وكفى به بيانا للتنجز من ناحية الشارع ولا تصل النوبة الى
 حكم العقل بدفع الضرر المحتمل) توضيحه انه لا شك ان الامر الطريقي وجوب
 مولوي مطلق وليس مشروطا بالاصابة والايازم ان يكون مجرد انشاء يكون فعليته
 معلة على حصول الشرط ومع عدم العلم بالشرط لم يحصل العلم بفعليته ومن البين
 ان التنجز وتثبيت الواقع لا يترتب على مجرد الانشاء المحض فلا يعقل صدوره
 بداعي التنجز ومع العلم بالشرط اعنى الاصابة يستند التنجز الى العلم بالتحكم
 الواقعي وينتفي الامر بالعمل بالامارة ولا ريب ايضا ان الاصابة ليست قيما للمادة
 اذ مع الشك فيها تحصل شبهة موضوعية ومعها لا يجب العمل بالامارة عقلا ومع تقييد
 المادة بصورة الاصابة يمتنع صدور الامر الطريقي بداعي التنجز في صورة الشك في
 الاصابة مع ان جعله يكون في مورد الشك ثم لا شك ان التنجز لا يكون قابلا لتعاق
 الجعل به ابتداء فان منشأه اما جعل الحجية او الامر الطريقي لوضوح ان انشاء
 مفهوم التنجز بقوله نجزت عليك الواقع وجود انشائي له لا يكون مصداقا للتنجز
 حقيقة اللهم الا ان يكون كناية عن جعل الحجية فانه يصير ح مصداقا لمفهوم التنجز
 فالعلم بالملازمة المذكورة انما يحصل من جعل الامر الطريقي واحتمال ثبوت
 المازوم موضوع لحكم العقل بدفع الضرر المحتمل ومهما كان الامر الطريقي امرا
 مولويا مطلقا كان بيانا من ناحية الشارع ويجب عقلا امتثاله وان كان امتثاله

منطبقا على اعتدال الحكم الواقعى والمفروض تسرية الاطلاق من جانب الشارع
 لمكان عدم التميز بين صورة الاصابة و عدمها و عدم امكان قصر الوجوب على
 صورة الاصابة خاصة و الايلزم عدم كونه منجزا مع الجهل بها (هـ) فانن يتم
 البيان بنفس الامر الطرىقى و كنى به منجزا للمحكم الواقعى و لاتصل النوبة الى
 التثبت بحكم العقل بدفع الضرر المحتمل (ثم قال فى المقالة ثم ان فى دفع
 الشبهة المزبورة بيانا آخر و هو ان من المعلوم ان مثل هذه الانشاءات الطرىقة
 فى ظرف الجهل بالواقع يكشف عن اهتمام المولى بحفظ مقصوده بحيث ماقتنع فى
 ابرازه يصرف خطابه الواقعى القاصر عن الشمول لظرف الجهل بنفسه و لازمه ح
 احتمال المكلف تكليفا يقطع بكونه مهتما به بهمه المرتبة من الاهتمام وبمثله يخرج
 ايضا عن عن موضوع القبح لانه تمحض بصورة عدم الاهتمام بحفظه فى ظرف الجهل
 و من هذه الجهة نلتزم بوجود النظر الى المعجزة و لولا الاهتمام المزبور و عدم
 كفايته فى حسن العقاب لوجه لوجوبه مع استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان
 انتهى) وفيه انه يمكن التعبد بالامارة فى حال الانفتاح المصلحة التسهيل مثلا مع
 تمكن المكلف من تحصيل العلم الذى لا يخلوا عن المشقة المنافية لتلك المصلحة
 ومعه لا يكشف التعبد بها عن الاهتمام بحفظ الواقع فلا يحصل القطع بالاهتمام
 لكى يخرج الشك عن موضوع قبح العقاب بلا بيان (نقل وتعقيب) قال المحشى
 فى نهاية درايته وفى تصور هذا السخ من الانشاء بهذا الداعى يعنى بداعى التنجيز
 اشكال محصله ان الانشاء كما مر مرارا باى داع كان هو مصداق لتلك الداعى
 مثلا الانشاء بداعى جعل الداعى مصداق لجعل الداعى وبداعى الارشاد ارشاد بداعى
 الاختبار اختبار وهكذا ومن الواضح ان مفاد الهيئة هو البعث النسبى المتحقق
 بوجود انشائى بتعلق بمادة مخصوصة فهو تعجيز بالاضافة الى تلك المادة وارشاد
 بالاضافة اليها او تحريك بالنسبة انيها فالانشاء بداعى التنجيز مصداق لتنجيز
 الواقع وجعله بحيث يستحق العقوبة على مخالفته والبعث الانشائى الذى هو مصداق

التنجيز لا يعقل ورودها الا على مادة قابلة للتنجيز والتنجيز والقابل للتنجيز هو
 الخبر والقابل للتنجيز هو الحكم الواقعى المخبر به وهما لا يعقل تعلق البعث
 الانشائى بهما وما تعلق به البعث الانشائى كالصلوة او كتصديق العادل الذى منطبق
 عليها او لازمها وشيئى منهما غير قابل للتنجيز ولا للتنجيز اذ القابل للتنجيز حكم
 الصلوة لانفسها والقابل للتنجيز الحاكى عن حكمها لانفسها وإلا لازم نفسها اذ لا
 معنى لتنجيز اظهار الصدق ولا للتنجيزه وبهذا البرهان تعرف ان الانشاء بداعى التنجيز
 بحيث يكون مصداقا له غير معقول انتهى!) وفيه انه لابد ان يكون مركز الامر
 الطريقى مفهوما عاما منطبقا على الافعال الخاصة بحيث يكون امتثال الامر الطريقى
 بعين امتثال الاحكام المتعلقة بتلك الافعال لكى يدعوا المكلف الى اتيان الواقع
 ونكون مخالفته بعين مخالفة الواقع الموجبة لاستحقاق عقوبة الواقع فاذا كان
 الداعى على الامر الطريقى تنجيز الحكم الواقعى فالمنجز هذا الامر الطريقى والمنجز
 هو الحكم الواقعى وليس الخبر ح منجز بل التنجيز عنوان حاصل للامر الطريقى
 اذ العلة الغائية اثر مرتب على فعل الامر الذى هو الامر الطريقى ويكون تصورهما
 متقدما وحصولهما متأخرا فيعد صدور الامر الطريقى يصير مصداقا للتنجيز ويصح
 اطلاق المنجز عليه ايضا باعتبار حصول التنجيز للحكم الواقعى منه نعم فيما اذا
 جعل الحجية على الخبر صح اطلاق المنجز على الخبر اذ المفروض ان مركز
 الحجية هو الخبر وينتزع منها المنجزية ح ومن البين ان المادة القابلة لورود
 الامر الطريقى ليس الاعنوان التصديق بمعنى تطبيق العمل على وفق الامارة لامجرد
 اظهار الصدق قول بل اظهار الصدق عملا وترتيب آثار الواقع على المؤدى وهذا
 عنوان منطبق على الصلوة مثلا اذ هو عمل خارجى يكون اظهارا لصدق الخبر عملا
 والامر الطريقى المتعلق بهذا العنوان يكون تنجيزا لحكم الصلوة المأمور به فحكم
 العقل بلزوم اطاعته لمكان كونه امرا مولويا يكون منشاء لتنجيز امر الصلوة فظهر
 مما ذكرنا ان البرهان قائم على صحة كون الامر الطريقى مصداقا للتنجيز حقيقة

ولا وجه لدعوى عدم معقولية اصلاً (قوله عن مصلحة في نفسه) اقول تارة يكون متعلق الامر الطريقي مجرد الاخذ بقول العادل و العمل على طبقه بحيث ينطبق على وقوع العمل على طبقه باى وجه كان و لومع عدم الالتفات الى ذلك اصلاً فالمصلحة تكون في نفس الامر الطريقي الذى فعل صادر من المولى وربما لا تكون تلك المصلحة جارية لمافات من المكلف كمصلحة التسهيل (و اخرى يكون متعلق الامر الطريقي عنوان التصديق ونحوه بمعنى تطبيق العمل على مؤدى الخبر و الالتزام به في مقام العمل على انه هو الواقع فح لاضرر في الالتزام بالمصلحة السلوكية نظراً الى ان عنوان التصديق بالمعنى المذكور فعل صادر من المكلف بالقصد والاختيار مشتمل على مصلحة راجعة الى المكلف بحيث يتدرك بهما مافات من المكلف و يتصف بالحسن عقلاً و هذا بخلاف مجرد العمل على طبق الامارة بحيث يكون منطبقاً على اتيان الواقع بلا التفات الى ذلك اصلاً لوضوح ان الصادر منه هو واحد من الافعال الخاصة المشتملة على المصلحة او المفسدة و ليس هناك فعل آخر يكون مشتملاً على مصلحة اخرى سواى ما في الافعال الخاصة فلا بد من الالتزام بالمصلحة في نفس الامر الطريقي (ثم ان المحشى انكر المصلحة السلوكية في نهاية درايته بعد نقل كلام الشيخ قده (قال وان كان الفارق يعنى الفارق بين الوجه الثانى والثالث المذكورين في كلام الشيخ قده قيام المصلحة على الوجه الثانى بذات الفعل و على الثالث بعنوان آخر فلا تزاحم ففيه ان ذلك العنوان ان كان منطبقاً على الفعل فلا فرق في باب التزام بين الملاكين بين ما اذا كانا قائمين بذات الفعل او بذات الفعل و بعنوانه المتحد معه وجوداً انتهى موضع الحاجة) وفيه ان ذلك العنوان متحد مع ذات الفعل بعد كونه محكوماً بالحكم الواقعي فيكون ذلك العنوان متأخراً رتبة عن الحكم الواقعي المتعلق بالفعل فاذا لم يمتنع التزام بين الملاكين في مقام الجعل لوضوح ان هذا العنوان بتحصيل بعد تمامية جعل الحكم الواقعي المشتمل على ملاكه فكيف يقع التزام

بين ملاك ما هو متأخر عن تأثير الملاك في الحكم الواقعي و صدوره عن الحاكم
و العنوان المشتمل على المصلحة السلوكية من هذا القبيل (بيان الصغرى ان
التصديق هو اظهار صدق قول العادل عملا والالتزام في مقام العمل على ان المؤدى
هو الواقع وترتيب آثار الواقع على المؤدى فمتى اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة
واقعا فمفاده ان الحكم الواقعي ثابت لها مفروغ عنه قبل الاخبار و العادل يحكى
عنه فتصديقه عبارة عن الالتزام بان حكم صلوة الجمعة التي محكومة بحكم واقعا
عند الله هو الوجوب لا الحرمة فالعادل يخبر عن تعيين الحكم الواقعي في الوجوب
والمكلف يصدقه في ذلك فذات الصلوة ليست مصداقا للتصديق بل التي اياها حكم
واقعي مشترك بين العالم والجاهل مصداقا للتصديق و ليس المطلوب بقوله صدق
العادل هو البناء والالتزام القلبي كى يقال بانه لا يجب في غير التعبديات المحقق
لدعوة الامر فيها بل المطاوب الالتزام في مقام العمل بمعنى اتخاذ قول العادل طريقا
الى الحكم الثابت في الواقع وتطبيق العمل على قوله ومن ثم يصدق هذا العنوان
على الفعل الخارجى الذى قامت الامارة على تعيين حكمه الواقعي لا بمعنى كونه
مقيدا بذلك يكون مصداقا للتصديق بل بمعنى ان الشارع امر به بذلك للمحافظ
على نحو القضية الحينية فظهر مما ذكرنا ان التصديق عنوان متأخر عن الحكم
الواقعي ومعه يمتنع التزام بين الملاكين نعم لو كان مفاد ادلة الاعتبار مجرد
وجوب العمل والاخذ بقول العادل بحيث ينطبق على ذات العمل الخارجى كان لازمه
التزام بين الملاكين لوضوح ان مجرد اتيان الفعل الخارجى عمل بقول العادل فح لا وجه
للقول بالمصاحبة السلوكية اصلا فلا محيص عن الالتزام بالمصاحبة في الجمل وقد ابنا
الفرق بين القبيلتين آنفا (قوله حيث انه مع المصلحة او المفسدة المازمتين في
فعل وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدء الاعلى الا انه اذا وحي
بالحكم الشائى من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبى ص) اقول لا بد
لتوضيح المرام من تقديم مقدمتين في المقام (المقدمة الاولى في بيان الفاعل

بالعناية) (قل صدر المتألهين فى فصل احكام العلة الفاعلية فى مقام تمدد اصناف
 الفاعل ما هذا الفظه والرابع ما يكون بالقصد وهو الذى يصدر عنه الفعل مسبوقا
 بارادته المسبوقه بعلمه المتعلق بغرضه من ذلك الفعل ويكون نسبة اصل قدرته و
 قوته من دون انضمام الدواعى و الصوارف الى فعله و تركه فى درجة واحدة (و
 الخامس هو الذى يتبع فعله علمه بوجه الخيرية بحسب نفس الامر و يكون علمه
 بوجه الخير فى الفعل كافياً لصدوره عنه من غير قصد زائد على العلم و داعية
 خارجة عن ذات الفاعل ويقال له الفاعل بالعناية (والسادس هو الذى يكون علمه
 بذاته الذى هو عين ذاته سبباً لوجود افعاله التى هى عين علومه و معلوماته بوجه
 اى اضافة عالميته بها هى بعينها نفس افاضته لها من غير تعدد ولا تفاوت لافى الذات
 ولا فى الاعتبار الابحسب اللفظ و التعبير ويقال له الفاعل بالرضا انتهى كلامه (و
 قال فى ذيل كلامه فهو تعالى اما فاعل بالعناية او بالرضا الا ان الحق هو الاول منهما فان فاعل
 الكل كما سيجئ يعلم الكل قبل وجودها بعلم هو عين ذاته فيكون علمه بالاشياء الذى هو
 عين ذاته منشأ وجودها فيكون فاعلاً بالعناية انتهى) والحاصل ان الفاعل بالعناية هو
 الذى يصدر عنه الفعل بمجرد علمه بوجه الخير والصالح بالقصد و ارادة زائدة على
 العلم وليس هناك داعية خارجة عن ذاته ولا شوق وميل نفسانى اصلاً بخلاف الفاعل
 بالقصد و الارادة فان صدور الفعل منه يتوقف على مبادئ سابقة لمكان استواء
 قدرته الناقصة الى الفعل والترك فان لازم نقصانها فى الفاعل الممكن امكان الفعل
 والترك معاً فلا بد فى خروجها من حد الاستواء وعليتها للفعل من داعية خارجة عن
 ذاتها ثم الشوق الاكيد الحاصل بعدها المسمى بالاجتماع الحاصل منه الفعل و
 اما الفعل الحاصل من المشية والارادة التى هى عين العلم بالصالح و النظام الاثم
 فهو حاصل بمجرد العلم بالخير والصالح بلا حاجة الى ضمنية امر خارج عن ذاته
 لانه غنى بالذات عن شئى آخر غير ذاته فظهر من ذلك كله ان الارادة و الكراهة
 بالمعنى المذكور حاصلتان فى نفس النبى ص من وجهه المتدلى الى عالم المادة و

الامكان واما من وجهه الذى هو مرأة مجلوة شطر الحق فهو مظهر اوح القضاء و
 القدر فيكون مظهراً للفاعل بالعناية فى تلك المرتبة (و لا يذهب عليك نه يصح
 اطلاق الفاعل بالرضا على المبدء الا على بالمعنى الاعم باعتبار ان مرتبة من علمه
 عين فعله بلا داعية و ارادة زائدة على ذاته كما ان كون الارادة عين العلم و كنا
 ساير الصفات الكمالية والنعوت الذاتية لا ينافى كونها متغايرات هفهوما و قد سبق
 تحقيق ذلك مستوفى فى اواخر مبحث المشتق (المقدمة الثانية) فى بيان الحكم
 الواقعى الحقيقى الناشى عن مصالحة او مفسدة فى متعلقه لافى نفس الجمل قد عرفت
 ان المبدء الاعلى فاعل بالعناية و فعله عين علمه و عين ارادته فى المرتبة النازلة
 مسبوق بالعلم بالصالح فانفس هذا العلم علة للمحكم تامة و للمكوين اخرى فان كان
 متعلقا بافعال المكلفين من حيث انهم يختارون بمعنى ان علمه تعالى تعلق بالصالح
 فى صدور الفعل منهم باختيارهم لا بنفس الفعل فلا جرم انه لا يقضى وجود الفعل فى
 الخارج بدون توسط الاختيار فقضية قاعدة اللطف صدور التكليف من المبدء الاعلى
 لا يصلح المصالح الكامنة فى الافعال اليهم و زجرهم عن المفسدات الثابتة فيها فالتكليف
 حسن و احسان من المبدء الاعلى لان المفروض ان الغرض اىصال النفع الى
 المكلف بحيث يكون اعمال لختياره دخيلا فى استيفاء المنفعة فالتكليف مشتمل
 على المصلحة نظراً الى كونه داعيا و باعثاله على الفعل و لولاه لم ينبعث المكلف
 فالفعل من حيث انه فعل اختياري مشتمل على المنفعة العائدة الى الفاعل المختار
 قد صار موجياً لكون التكليف ذا مصلحة للمكلف و هى وصول الخير و الاحسان
 منه اليه بما هو محسن فاذاً يكون نفس التكليف متعلقاً للغرض فهذا العلم بصالح
 التكليف يسمى بالارادة التشريعية التى تحصل منها الاحكام التكليفية و منتهى سير
 ها صدور الاحكام (وان كان العلم العنائى متعلقا بالموجودات العينية كان علة
 لها و يمتنع تخلفها عنه بتاتا و الارادة المتعلقة بها التى هى عين العلم فى المرتبة
 النازلة هى المسماة بالارادة التكوينية والفرق بين الارادة التشريعية و التكوينية

ان المراد بالارادة التشريعية يتقدر في عالم القدر بالكلمات من الاوامر والنواهي
 الملائمية بالصوت يقرر ثم ينزل على قلب النبي ص فينقدح في نفس الشريعة الارادة
 والكراهة وينزل في عالم الاصوات ويكون مادته الصوت والهواء المقروع والارادة
 التشريعية التي هي عين العلم بالصالح في التكليف ليست موجودة في نفس النبي
 ص من حيث وجه الامكاني المتدلى الى عالم المادة بل الموجودة في نفسه الشريعة
 في هذه المرتبة النازلة هي الارادة والكراهة المسبوقتين بمبادئها وان كان غرضه
 الشريف ايصال المنفعة الى المكلفين لكنه بدائية زائدة هي اطاعة المبدء الاعلى
 بتبليغ الرسالة والتضاد فيهما ثابت في هذه المرتبة ولاتضاد في صفات الباري جل و
 على اصلا لكن الزجر عن المبعوث اليه و البعث الى المزجور عنه نقض للغرض
 لا يصدر عنه تعالى (و مراد الاستاد من كون الحكم شأنا قبل الوحي و النزول
 على النبي ص ليس مجرد مرتبة الاقضاء التي هي اولى المراتب الاربع للحكم و
 لازمه تفويض الجعل الى النبي ص لوضوح ان هذه ليست بحكم حقيقي مع تصريحه
 بكونه واقعا حقيقيا في كلامه الثاني و اصرح منه كلامه في ذيل مبحث اتحاد
 الطلب والارادة فانه مصرح بان المنشاء بالصيغة في الخطابات الملائمية هو مفهوم
 الطلب الحقيقي الذي هو عين العلم وجوداً بل مقصوده كون الحكم شأنا لمكان
 خلوه عن الارادة و الكراهة في المرتبة النازلة فلا وجه لاعتراض المحشى عليه
 (قال في نهاية درايته واماما افاده قده من ان الحكم الموحى به حكم شأني فلا
 معنى لظااهره الا الحكم الثابت بثبوت المصلحة نحو ثبوت المقتضى بثبوت المقتضى
 فيرجع الامر الى ان الموحى به نفس المصلحة الباعثة على الحكم و ليس الحكم
 الموحى به كلية كك و لخصوصية في المقام تقتضى ذلك وان امكن ذلك احيانا
 بتفويض الامر الى النبي ص وفي نعوته المفوض اليه دين الله و الا فالكتاب الالهي
 مملو من الاحكام الانشائية انتهى كلامه) نعم ظاهر كلام الاستاد كون البعث و
 الزجر من النبي ص مع ان قضية اكمال الاحكام من ناحية المبدء الاعلى صحة

انتزاع البعث والزجر من الانشاءات المآهية قبل النزول عاىه صم لكنه يصح اىض
 انتزاعهما من الارادة والكراهة المنقذحتين فى نفسه الشريفة والامر فى ذلك سهل
 (نقل فيه تايد) قال صدر المتألهين فى الاسفار فى الموقف السابع فى انه تعالى
 متكلم ما هذا لفظه اعلم ان الغرض الاول للمتكلم فى ارادة الكلام انشاء اعيان
 الحروف والكلمات وايجادها من الضمير فى المخارج وهو عين الاعلام و اما ترتب
 الاثر على الامر والنهى و الاخبار والتمنى و النداء و الاستفهام و غير ذاك فهو
 مقصودتان و غاية ثانية غير الاعلام وهذه المغايرة انما يتحقق فى بعض اقسام الكلام
 لان الكلام على اقسام ثلاثة اعلى و اوسط و ادنى فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام
 مقصوداً اوليا بالذات ولا يكون بعده مقصود اشرف و اهم منه لكونه غاية المابعد
 وهذا مثل ابداءه عالم امره بكلمة كن لا غير و هى كلمات الله التامات و الانيات
 العقلية التى لا تبديد ولا تنقص و ليس الغرض من انشاءها منه سوى امر الله تعالى و
 اوسطها ما يكون لعين الكلام مقصوداً آخر غيره الا انه يترتب عليه على وجه اللزوم
 من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع وذلك كما امره تعالى للملائكة بما اوجب الله
 عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات الى ان يقول و ادناها ما يكون لعين
 الكلام مقصوداً آخر ولكن قديتخلف عنه و قد لا يتخلف و فيما لا يختلف اىض امكان
 التخلف و التعصى ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء و العصيان و هذا كما و امر الله
 تعالى و خطاباته للمكلفين و هم ثقلان من الجن و الانس بواسطة انزال الملك و
 انزال الرسول و هما اعنى الثقلين مخلوقان فى عالم الاحداث و التركيب و عالم
 الاضداد و الانداد و التعاند و التفاسد ففى هذا القسم من الكلام و هو الامر بالواسطة
 يحتمل الطاعة و العصيان فاعلى ضروب الكلام هو الامر الابداعى و ما امرنا الا واحدة
 كلمح بالبصر و هو عالم القضاء الحتمى و الاوسط هو الامر التكوينى و هو عالم
 القدر انا كل شىئ خلقناه بقدر و الانزل هو الامر التشريعى التدوينى انتهى كلامه
 ملخصاً) و قال فى ذيل التمثيل و كذا ما لم يقع فى الوجود من او امر الله التى هى

بالواسطة ليس بقادح في كمال قدرته وحكمته فان الامر التشريعي التدويني من
الوامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله و تراجمة و حيه في كتبه هذا
شأنها فمنهم من اطاع ومنهم من عصى انتهى) و حاصل الكلام ان للخطابات
التشريعية غرضين اعلى و ادنى و الغرض الادنى وصول مصلحة الفعل او الكف
عن مفسدته بتوسيط اختيار المكلف بحيث يكون لاختياره دخل في ذلك و بهذا
الاعتبار يمكن التخلف والتعصى والرسول ص من حيث كونه يشرأ مثلهم و اسطة
في التبليغ في عالم الاضداد والانداد وينقدح في نفسه الشريفة الارادة و الكراهة
في المرتبة النازلة ويتم بهما الخطاب النازل في عالم المادة وباعتبار هذا الغرض
الادنى تسمى خطابات تشريعية والغرض الاعلى كونها احسانا ولطفا ويتم بها النظام
التمام الواجب صدوره من المبدء الاعلى الذي هو خير محض والغرض الاعلى حاصل
لامحالة ولا تسمى خطابات تشريعية باعتبار الغرض الاعلى (واما الارادة التشريعية
فيصح اطلاقها على تلك الخطابات بناء على كونه تعالى فاعلا بالرضا وان فعله اعنى
ذلك الخطابات عين علمه بالصالح مصداقاً و علمه به عين ارادته كذلك ويصح اطلاقها
على العلم السابق الذي هو علة لفعله بناء على كونه تعالى فاعلا بالعناية و لكل
من الاعتبارين وجه صحيح حسبما اوضحنا سبيله سابقا (وربما يترأى من المحشى
قوله في نهاية درايته انكار الارادة التشريعية رأساً) قال ثم انزال الكتب و ارسال
الرسل والبعث والزجر من جملة النظام التام الذي لا تتم منه نظام فتكون مرادة
بالارادة التكوينية انتهى) وفيه ان اطلاق الارادة التشريعية ليس باعتبار كون
انزال الكتب و ارسال الرسل و البعث و الزجر من فعله تعالى الذي حسن و لطف
واجب الصدور لاجل الغرض الاعلى الذي به يتم النظام بل باعتبار الغرض الادنى
الذي يمكن التخلف فيه (ثم قال ان الارادة التشريعية تمنازع التكوينية بتعلقها
بفعل الغير وذلك انما يعمل اذا كان للفعل المراد فائدة عائدة الى المريد بداهة
ان الشوق النفساني الى شئى بنفسه لا يعقل الا عن فائدة عائدة الى ذات الفاعل او

قوة مى قواه وهو غير ثابت فى الاحكام الشرعية فان مصالح متعاقباتها تعود الى
المكلفين دون الشارع نعم ارادة البعث و الزجر معقولة حتى فى المبدء الاعلى
وهى ارادة تكوينية كما عرفت انتهى كلامه) و فيه ان الارادة التشريعية صفة
للمبدء الاعلى ولا معنى لعود الفائدة اليه تعالى التى هى داعية زائدة على ذاته جلوه
على وهذا انما يتأتى فى الفاعل بالقصد و قد عرفت تحقيق الارادة التشريعية فلا
وجه لانكارها (رواية منقولة فيها دراية) عن ابى الحسن عليه السلام ان لله ارادتين
ومشيتين ارادة حتم و ارادة عزم ينهى و هو يشاء يامر و لا يشاء او ما رأيت انه نهى
آدم و زوجته ان يأكلا من الشجرة و شاء ذلك و اوام يشاء ان
ياكلا لما غلبت شهوتهما مشية الله الخ) (قال الشارح صدر المتألهين قد سبق التنبيه
مراراً على ان لله ارادتين ثابتة ومتجددة على وزان علمه بالاشياء فكما ان له تعالى
علما ازلياً محيطاً باشياء هو من صفاته الكمالية وما يلزمه ذاته من قضائه الازلى وله
ايضاً علم آخر تفصيلى متجدد فى الواح قدريّة قابل للمسخ والبداء فكذلك له ارادتان
ارادة ذاتية ازلية متعلقة بما هو الواقع عبر عنه بارادة حتم لان متعلقها واجب التحقق
وارادة جديدة تابعة لعلم جديد عبر عنها بارادة عزم لانها تقع بعد العلم و المشية
فتمكّل بها المشية وتصير اجماعاً وعزماً قوله ع ينهى وهو يشاء و يامر وهو لا يشاء
لما قسم كلاماً من الارادة والمشية قسمين اراد ان اللتين منهما من القسم الاول فلا بد
من وقوع مقتضا هما بخلاف ما يكون منهما من القسم الثانى فانه قد لا يقع وليس
المراد كما يترأى من ظاهر الكلام انه سبحانه قد يامر وينهى من غير ارادة باقيا ان
المامور به او ترك المنهى عنه حاشاه عن ذلك قياساً على السيد الذى يامر عبده
بشيئى يريد عدم اتيانه به ليظهر عذره على من يلومه بايذاء عبده بل المراد ان
المشية الجزئية كالعلم التجددى مما يمكن فيها الطاعة والعصيان كما مر فى
الحديث السابق فى قسمى الامر التكويني والتشريعى فقوله ع و او شاء ولولم يشاء
ارادتهما المشية الازلية فالحق هى التى لا يتخلف مقتضاها ولا يقع خلافها انتهى كلامه)

وقد نبهنا على ذلك كله في مبحث الطلب والارادة وفي غيره غير مرة (تنمة الفرق بين الوحي والالهام المذكورين في كلام الاستاد هو ان الالهام قدي يحصل من الحق تعالى من غير واسطة الملك بالوجه الخاص الذي له مع كل موجود والوحي يحصل بواسطته لان النبي ص لكمال جوهر ذاته القدسي اتسعت نفسه وانشرح قلبه وقويت قواه ومشاعره ظاهرة وباطنة كلها فيشاهد صورة ما في جميع العوالم والنشآت فيتمثل له الملك في عالم المثال المقتدر فيه صور الحروف والكلمات كما يدرك الملك في عالم الروحاني المحض الموجود فيه الحقائق بلا تمثيل بصورة الرقائق واما الولي فلا يتلقى المعارف والاحكام الا في مقام الارواح المجردة عن عالم التمثيل والاول يسمى وحيا باعتبار قوة الثوارد وشدة المكاشفة وشهود الملك وسماع كلامه والثاني يسمى الهاما وتحديثا فالوحي من خواص النبوة وتختص الولاية بالالهام فقط (قوله ولا مصادة بين الانشائيين فيما اذا ختلفا ولا يكون من اجتماع المثلين فيما اتفقا) اقول الطلب الانشائي بداعي التنجيز وان كان امرا مولويا حقيقيا بالحمل الشايع الا انه في صورة عدم الاصابة امر صوري وليس هناك الارادة استعمالية كما في ساير المطلقات بداعي ضرب القانون اذ لا بد من تسريته الى صورة الخطاء لمكان عدم التميز بين صورة الاصابة وعدمها وعدم امكان التقييد حسب ما مر بيانه سابقا ومن البين انه لا التضاد بين النهي الحقيقي والامر الصوري في صورة الخطاء واما عدم لزوم محذور اجتماع المثلين في صورة الاصابة فلان المفروض ان موافقة الامر الطريقي بعينها هي موافقة الامر الواقعي وكذا مخالفته وليس هناك بعث آخر في مقابلة البعث الواقعي الكي يلزم اجتماع المثلين ومن هنا يظهر انه لا ارادة الا ارادة الواقع ولا كراهة الا كراهة الواقع فلا يلزم محذور في المراحل السابقة على الطلب الانشائي ولا يذهب عليك انه يلزم محذور نقض الغرض فيما اذا فرض انفتاح باب العلم للمكلف مع فرض كون التعبد لمصلحة غالبية في الجعل فقط بحيث لا يتدارك بها ما فات من المكلف لوضوح ان الغرض من البعث الفعلي المقرون بالارادة

الجديدة تحريك المكلف الى اتيان الفعل لاستيفاء المصاحبة المألوفة ومن الزجر كفه عن المفسدة ومع جعل العذر فى صورة الخطاء يازم نقض الغرض من البعث او الزجر على خلاف مودى الامارة اذ تسرية الاطلاق فى قوله عم صدق العادل الى صورة الخطاء وان لم يكن لازمها جعل الترخيص الشرعى الذى هو اباحة فعلية على خلاف الحكم الواقعى ولا البعث على خلافه اذ المفروض انه حكم صورى فى صورة الخطاء لكن لازمها جعل العذر للمكلف فى صورة الخطاء فكيف ينقذ البعث او الزجر فى نفس المولى مع جعل العذر المانع عن الانبعاث والانزجار مضافا الى لزوم جعل الحكم الواقعى الفعلى بلا ملاك راجح فيه بتاتا اذ المفروض غلبة المصلحة الراجعة فى الجعل على ما فى الواقع فى صورة الخطاء فكيف يصدر الحكم الفعلى من المولى الحكيم مع مغلووية ملاكه فى نظره عند صدوره (و هذان المحذوران لا يردان فيما اذا كان باب العلم مسدوداً وفيما اذا كان الطرق اكثر اصابة من العلوم العادية او مساوية معها لان المفروض ان الملاك الواقعى يعتضى صدور الحكم الفعلى الحتمى فى نفس الامر المشترك بين العالم والجاهل من صدر الاسلام الى يوم نشور الانام سواء كان باب العلم مفتوحاً او مسدوداً واما جعل الطريق بداعى تجيز الواقع فيكون تشبيهاً وتسجيلاً للبعث والزجر الواقعى فلا يكون منافياً لمقتضى الحكم الواقعى اصلاً وليس قضية جعل الطرق حصر الطريق فيها والمنع عن سلوك الطرق العلمية فى صورة اكثرية اصابة الطرق الظنية فضلاً عن صورة المساوات بل جعل الطرق توسعة للمكلف فى مقام العمل بالواقع وهذه مصلحة كافية لجعل الطرق ولا حاجة الى التزام بغلبة المصلحة فى الجعل اصلاً واما جعل العذر فى صورة الخطاء فلا يلزم منه نقض الغرض لان المفروض وقوع المكلف فى الخطا سواء سلك هذه الطرق لتحصيل الواقع او سلك العلوم العادية له فظاهر مما ذكرنا انه لا يلزم محذور نقض الغرض من التعبد بالطرق فى صورة المساوات فضلاً عن اكثرية الاصابة فيها وكونه لا يلزم محذور جعل الحكم بلاملاك

راجع اذ مجرد مصلحة اراءة الطريق الى الواقع توسعة للمكلف في مقام العمل كافية لذلك (وكما لا يلزم المحذور ان في هذه الصورة كك لا يلزمان في صورة كون المصلحة في سلوك الامارة بحيث يتدارك بها ما يفوت من المكلف اذ المفروض جعل الطرق لتنجز الواقع في هذه الصورة ايضاً وان اطلق عليه السببية حسبما مر بيانه فقيه مصلحة التوسعة على المكلف و جبران جعل العذر في صورة الخطاء بالمصلحة السلوكية فليس نقضا للغرض من البعث والزجر الواقعي بل جعل الطريق تحريك للمكلف الى اتيان الواقع وضرر جعل العذر منجبر بمنفعة سلوك الامارة و مجرد مصلحة التوسعة مع الجبران كافية في رجحان التعبد بالطريق و لاحاجة الى الالتزام بزيادة مصلحة السلوك على ملاك الواقع فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا بد من حمل كلام الاستاد على هاتين صورتين وان مقصوده من مصلحة غالبية في التعبد بالطرق جبران محذور تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة في صورة الانفتاح خاصة وهذا انما يتم بناء على كون الاحكام الواقعية فعلية تعليلية ناشية عن مصلحة مقتضية مجامعة مع المانع عن الفعلية الحتمية ولو كان جهل المكلف فظهر من جميع ما ذكرنا انه تارة يكون الحكم الواقعي حتمياً بعثاً او زجراً فغلبة المصلحة ليست مصححة لصدور الامر الطريقي لما عرفت من لزوم نقض الغرض (واخرى) يكون الحكم الواقعي تعليلياً خالياً عن البعث والزجر فعلا فغلبة المصلحة مصححة لصدور الامر الطريقي ولا بد من حمل صدر كلام الاستاد من قوله (بغلبة مصلحة على هذه الصورة وحمل ذيل كلامه على الصورة الاولى) و لعل قوله (فانهم) اشارة الى ما ذكرنا او اشارة الى انه لا ترخيص شرعي في صورة خطاء الطريق لكي يلزم اجتماع الضدين لما اشرنا اليه من انه لاحكم من ناحية الشارع في صورة الخطاء اصلاً لا بالبعث ولا بالترخيص بل حكم صوري ليس في مورده الارادة استعمالية خاصة (قوله نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية) ليس مقصوده اخراج الاستصحاب مع تصريحه بجعل الحكم المماثل في مورده كما سيبحث في التنبيه

السابع و مر فى مبحث الاجزاء قوله واستصحابهما فى وجه قوى بل مقصوده اخراج الاحتياط والتخيير ونحوهما من الاصول العملية العقلية فمهما كان المستصحب حكما من الاحكام الخمسة مخالفا للحكم الواقعى لزم محذور التضاد واو باعتماد الارادة و الكراهة او التناقض ولو باعتبار الارادة وعدمها فى مورد الاباحة نعم هنا كلام و هو انه هل يترتب العصيان على مخالفة الحكم المماثل المجمعول فى مورد الاستصحاب عند عدم مصادفته للمواقع مثلا لو شك فى خروج الوقت ولم يأت بالصلاة المستصحب وجوبها فيه ثم بان خروج الوقت وعدم مصادفة الاستصحاب للمواقع فهل يكون عصيانا او تجريا والمسئلة مبتمية على ان مركز الحكم المماثل هو المواقع المشكوك فيه يترتب العصيان على مخالفته كمخالفة التكليف الواقعى او ان مركزه عنوان عدم النقص وبقاء ما كان فيكون نجريا و السرفى ذلك ان مصداق هذا العنوان متحد مع الواقع فيكون الامر به بداعى اتصال الواقع الى المكلف بعنوان آخر كما اذا قال اكرم العلماء وحيث لم يعرف العلماء يقال له اكرم المعممين بداعى اتصال ذلك التكليف الى المكلف بعنوان آخر يكون منطبقا على مصاديق ذلك التكليف فليس له عصيان آخر لكنه يلزم محذور التضاد فى الارادة و الكراهة اذ ليس امراً طريقيا محضا بداعى تنجيز الواقع حسبما مريبان حقيقية الامر الطريقي وربما يترأى من الاستاد ذلك فى مبحث الاصل فى الظن فى حاشيته المتعلقة على الفرائد خلافا للشيخ و سيملى عليك فى ذلك المبحث (قوله فان الاذن فى الاقدام والاقتحام ينافى المنع فعلا كما فيما صادف الحرام و ان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه لاجل عدم مصلحة او مفسدة لازمة فى الماذون فيه) اقول الاذن اما رفع المنع او مفهوم ملازم للرفع والاول عين نقيض المنع لان نقيض كل شئى رفعه والثانى ملازم للنقيض وعلى كلا التقديرين يكون الاذن منافيا للمنع و انشائه عبارة عن الاباحة الشرعية وباعتبار كونها وجوداً انشائيا له ثبوت اعتبارى لاتكون نقيضاً للحكمة ضرورة ان تقابل النقيضين انما يتحصل بين امرين يكون مفهوم احدهما بعينه رفع

الآخر لا مفهوم له سوى كونه رفعا له و يكون الجانب الآخر امرا ثبوتيا بالقياس اليه و لو كان امرا اعتباريا كمفهوم عمى فانه مفهوم ثبوتى بالنسبة الى العمى و كما مكان بالنسبة الى الامكان ونحوهما فان العمى ليس نقيضا للبصر والامكان ليس نقيضا للضرورة وقد مر بيانه في مبحث ثمرة المقدمة الموصلة فيظهر مما ذكرنا ان الاذن الانشائي كالاباحة الانشائية ليس نقيضا للمنع الانشائي والحرمة الانشائية بل لازم رفع المنع و كما لا يكونان داخلين في التناقض كك لا يكونان داخلين في التضاد اذ الضدان هما الامران الوجوديان و الاذن و المنع امران اعتباريان فظهر مما ذكرنا ان الاذن والمنع ليسا داخلين في واحد من انحاء التقابل الاربع بالذات لكن الاذن ملازم لنقيض المنع و كذا الاباحة ملازمة لنقيض الحرمة وهذا يكفي لثبوت التتافي بينهما حقيقة وان لم تكن بالذات بل باللزوم و ربما يترأى من المحشى في نهاية درايته ان البعث منافي بالذات للترخيص) و فيه ان البعث منتزع من طلب الفعل والترخيص منتزع من انشاء الاباحة والامران الانقزاعيان ليسا داخلين في واحد من انحاء التقابل بالذات بل التقابل بينهما بالعرض اذ البعث لازم للارادة الحتمية والترخيص لازم لعدمها (ثم لا يذهب عليك ان الاباحة الذاتية التي هي لاقتضائية انما تنأتى في الاباحة الواقعية ولا يتصور في الاحكام الظاهرية اوضح ان موضوع الاباحة الظاهرية هو الشك في الحكم الواقعي فمع كون الواقع ذامفسدة ملازمة بمتنع ثبوت اللاقتضاء وفي مقابلة اقتضاء الحرمة و كذا مع المصلحة المازمة لا يبقى مجال للاباحة الاقتضائية فاذن تكون الاباحة الظاهرية فعلية فتكون منافية و لو بالعرض للمحرمة الفعلية الواقعية فلا محالة ان الاباحة الظاهرية تنشأ عن مصلحة فيها ويمتنع نشوئها عن مجرد عدم مصلحة و مفسدة في المأذون فيه (ولا يخفى انه يلزم محذور التناقض بين منشاء الاباحة الواقعية الناشية عن عدمهما واقعا او تساويهما في مقام الكسر والانكسار و بين منشاء الحرمة اذ الحرمة الواقعية ناشية عن المفسدة الملازمة والكرهية والاباحة الواقعية ناشية عن عدمهما و بينهما تناقض و لا كك الامر في الاباحة الناشية عن

مصلحة فيها نعم يلزم محذور التضاد بينها وبين الكراهة بالعرض لوضوح ان الاباحة الانشائية لاتجتمع مع الكراهة الواقعية (ووجه كون التضاد بينهما بالعرض لابلذات ان موضوع الاباحة فعل المكلف وموضوع الكراهة هو النفس والضدان هما اللذان لايجتمعان فى موضوع واحد ويلزم محذور التناقض باللزوم ذالاباحة الفعالية الظاهرية ملازمه لعدم الكراهة الواقعية وكذا النسبة بينها وبين الارادة الحتمية الواقعية فظهر من جميع ما ذكرنا انه لو فرض نشوء الاباحة الظاهرية عن عدم المصلحة و المفسدة او عن تساويهما كانت اكثر محذورا من الاباحة الظاهرية الناشئة عن مصلحة فيها لمكان التناقض بين منشائها ومنشاء الحرمة وقد نبه عليه الاستاد بان الوصلية (وحيثما لاتجتمع الاباحة الظاهرية مع الكراهة والارادة الفعالتين فلامحيص الا عن الالتزام بعدم انقذاح الارادة والكراهة فى بعض المبادئ العالية كما افاده الاستاد) قوله لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعى بفعلى بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه) اقول لابد لكشف الحجاب عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى انه قد تقدم قد امك ان المبدء الاعلى فاعل بالناية وفعله الذى عين علمه وعين ارادته فى المرتبة النازلة مسبوق بالعلم بالصالح فنفس هذا العلم علمه للمتشريع وليس هناك ارادة وكراهة نفسانية و حيث ان اختيار المكلفين وخيل فى عود مصالح الافعال اليهم وليس مجرد صدور الفعل ووقوعه فى الخارج ذا مصلحة عائدة اليهم فلا محاله يكون العلم العنائى متعلقا بصدور الفعل منهم باختيارهم لانبفس الفعل فلا جرم انه لا يقتضى وجود الفعل فى الخارج بلا توسط الاختيار فتضية قاعدة الف صدور التكليف من المبدء الاعلى لا يصلح المصالح الكامنة فى الافعال اليهم و زجرهم عن المفاسد الثابتة فيها لكن لا يصلح لاعلى نحو الاجبار بل نحو على حصول الاختيار فالتكليف الذى هو حسن واحسان من المبدء الاعلى ليس الاجعل الداعى للمكاف وجعل ما يمكن ان يصير بعثا و تحريكا له عند تطبيق المكاف على الموضوع وترتيب

الصغرى بمعنى ان جعل الاحكام بالنسبة الى تطبيق المكلف بمنزلة اعطاء الكبرى الكلية المتوقفة على تطبيقها على الاصغر و ترتيب الصغرى بعد العلم بالكبرى لتحصيل النتيجة فان العلم بالصغرى موضوع لحكم العقل بلزوم الاتباع و الجرى على طبقة فالذى يكون زماءه بيد الشارع هو جعل الاحكام الكلية تمهيداً و توطئة لانقذاح الداعى فى نفس المكلف المختار بعد العلم و الوصول و مع عدم تمشى الارادة و الاختيار فى حال الجهل اما للغفلة او لعدم تمامية البيان عنده بحكم عقله قبل وصول التكليف لاينقذح الارادة والكراهة فى نفس النبهى ص اذ ليس قبله تطبيق من المكلف لكى يمكن الانبعاث من ناحية بعث الشارع ومع عدم الامكان يمتنع البعث والزجر فعلا فلا ارادة ولا كراهة ولا بعث ولا زجر قبل اوان الوصول ولكن ليس وزان الحكم قبله وزان الانشاء المحض لابداعى [جعل الداعى للمكلف لا اطاعة له اصلا ولو بعد الوصول وفى الوجوب المشروط ليس الا جعل الملازمة و مالم يحصل الشرط فى الخارج لايمكن ترتيب الصغرى و تطبيق الحكم الكلى على فعل المكلف وهذا بخلاف الاحكام المطلقة فانها احكام بنية لاحالة منتظرة فيها الا لتطبيق و ترتيب الصغرى فلامحالة تكون فى مورد ها ارادة شأنية فى نفس النبهى ص بحيث اذ وصل الحكم الى المكلف و حان اوان التطبيق صارت فعالية و الارادة الشأنية امر واجدانى لاسبيل الى انكاره كما فى الشبعان والريان فان ارادة الاكل وشرب الماء فعالية فى الجوعان والعطشان وشأنية فى الشبعان والريان كما ان الارادة التشريعية عفى المبدء الاعلى لا تقضى ازيد من انشاء الاحكام الكلية الحاوية لجعل الداعى للمكلفين بحيث اذا حصل التطبيق صار بعثا فعليا و [حكما حتميا ومن هنا يتحصل فى الاحكام مرحلتان مترتبتان المرحلة الاولى جعل الاحكام من ناحية الشارع والمرحلة الثانية تطبيق المكلف بمعنى ان مقام التطبيق وامتثال المكلف متأخر رتبة عن مقام جعل التكليف فمالم يتم الجعل من ناحية الشارع لم تصل النوبة الى مقام التطبيق ومشى لم يمكن من المكلف تطبيق لمكان

الجهل لم بحكم العقل بلزوم الامتثال و يكون الحكم فعليا تعليقيا بحيث لو علم به لصار حتميا منجزاً وهذا الحكم مسمى بالفعالية التعليقية و لاتضاد بينها وبين الاحكام الحتمية الظاهرية التى هى مفاد الاصول الشرعية لما عرفت من عدم كونها بمثلاً وزجراً فعلياً وانتفاء الارادة الفعلية فى نفس النبى ص والمكلف اجراء البرائة العقلية عند الجهل بها وقد جعل الترخيص الشرعى على طوق الحكم العقلى تكميماً للمنة فى مقام التوسعة ولو فرض اهتمام الشارع بمراده و كان الحكم فعليا حتميا لما جاز التفويض واعطاء زمام الاختيار بيد المكلف فى مقام التطبيق بل بتصدى الشارع لجعل طريق موصل الى المراد و يازمه بالاحتياط لكيلا يقع فى خلاف الواقع ويلزم منه نقض الغرض ولهذا الحكم ليس مرحلتان بل مرحلة التطبيق ايضا بيد الشارع والامر كك فى الموالى العرفية بالنسبة الى عبيد هم لانه لمكان عود منفعة فعل العبد اليهم تكون حر كات عضلات العبد بمنزلة حركة عضلات المولى وهم بمنزله الآلات الجمادية عند المولى ومن ثم يتصدون بانفسهم لاحراز الشرائط العقلية فى العبد كقدرته و وجود متعلق امرهم فى الخارج فاذن يكون فعل العبد منسوباً اليهم بالتسبيب فالمولى فاعل لفعل العبد بالتسبيب و العبد فاعل لفعله بالمباشرة ولا كك الامر فى الاحكام الكلية الالهية فان مقصود الشارع ليس الاجعل الداعى للمكلف ويتم مقصوده بمجرد انشاء الاحكام التى لها دخل فى النظام الانم فلما محالة يمتاز مرحلة التطبيق عن مرحلة الجعل و تكون الاخرى مترتبة على الاولى وهذا الترتب واقعى لاجعلى بمعنى ان طبع الحكم الواقعى الموافق للمنظام الاتم على صفة وخصوصية او عام به المكلف اصار حتميا منجزاً وليس العلم شرطاً شرعياً مأخوذاً فى متعلق الحكم الانشائى المحض بحيث لو لم يكن مأخوذاً كك لم يصير الحكم الانشائى فعليا ولم يباغ الى مرتبة الحتم و التمنجز قط كما توهمه المحشون من كلام الاستاد وليس الالتزام بكون الحكم الواقعى تعليقيا لاجل الفرار عن محذور التضاد بينه و بين الحكم الفعلى الظاهرى بل لمكان ان

غرض الشارع من الحكم الواقعي ليس الاجعل الداعي للمعبد المرید للامتثال باختياره بعد ارتفاع عذره تمهيدا وتوطئة لايصال الخير اليه الذي هو احسان و لطف مقرب المطاعة ومبعد عن المعصية وهداية تشريعية بمعنى اراءة الطريق وهذا المقصود يحصل بانشاء الحكم الذي يمكن ان يصير باعشا و محر كاله في وعاء التطبيق فيكون معاقا على علم المكلف ولابعث ولا ارادة فعلا قبل حصول العلم و هذا هو الزمان الذي لايمكن للمعبد تطبيق الحكم الكلي على نفسه لكي يصير حتميا منجزا ووعاء الحتم والتنجز واحد وهو زمان التطبيق لكن حيثية الحتم مغايرة لحيثية التنجز فان الحكم يصير فعليا باعتباره ضرورة البعث الامكاني فعليا والارادة الانشائية فعلية في وعاء التطبيق ويصير الحكم منجزا باعتباره انقطاع عذر المكلف بحصول علمه به الموجب للتنجز فالتنجز من ناحية العقل والحتم من ناحية الشارع فاختلفت الحثيتان فظهر من جميع ما ذكرنا ان العلم المعلق عليه في الحكم التعليقي علم طريقى محض لا قيد شرعى فلايرد عليه ان لازمه عدم قيام الامارات و بعض الاصول مقام هذا العلم الموضوعى اذا تمهد ذلك فلنشرع فى شرح كلمات الاستاد (ومراده من نفى الارادة والكراهة) هو نفى الفعلية لانفى الانشائية وكذا مراده من نفى البعث والزجر هو نفى الفعلية فقط لوضوح ان الحكم الواقعي ليس انشائيا محضا ولم يحدث الحكم الفعلى دفعة من كتم العدم الى دار الوجود بمجرد علم المكلف بل صار ذلك الحكم الواقعي فعليا كما يصير الوجوب المشروط مطلقا بعد حصول الشرط فالحكم الواقعي فى قوة ان يصير حتميا بعد العلم فلا بد ان يكون بعشا شانيا وفى مورد ارادة شانية قبل العلم به وبالعالم به يبلغ الى مرتبة الفعلية بعشا و ارادة (ومراده من قوله لو علم به المكلف لتنجز عليه) التنبيه على وحدة السبب المحتمية و التنجز وهو علم المكلف به لكن الحثيتين مختلفتان كما مر بيانه (ومراده من قوله كساير التكاليف الفعلية) هى التكاليف الوداة للامارات بناء على كونها حتمية و وجه الشبه مجرد حصول التنجز بمجرد العلم تنبيهها على

وحدة السبب وعالى عدم كون العلم شرطاً شرعياً فى الحكم التعليقى كما توهموا من كلامه ويمكن ان يكون مرداه التنبيه على ان الحكم الواقعى تعليقى فى مورد الامارات ايضاً وماسبق منه آنفاً من كون الحكم فعلياً انما كان على فرض التسليم والمماشاة لوضوح ان الحكم المشترك بين العالم و الجاهل فى مورد الامارات و الاصول سنخ واحد لاتمايز بين القبيلتين بعلامة خاصة بالاولى دون الثانية الا ان يقال بانه قد سبق فى علم الله مايؤدى اليه الامارات من الاحكام فكان انشاءها على نحو الحتم بخلاف الاحكام فى موارد الاصول وهذا كما ترى بعيد عن الصواب لما قد عرفت ان الحكم الذى زمامه بيد الشارع ليس الاجمل ما يمكن ان يكون باعثاً ومحرراً للمكلف فى اوان التطبيق و ح يخرج من حد الامكان والشأنية الى حد الفعلية الحتمية ولاوجه للفرق فى ذلك بين ان يكون مؤدى الامارة او متعلقاً بالشك فى الاصول الشرعية (حكاية ودراية) ربما يترأى من كلمات المحشى فى نهاية درايته اختيار هذا الوجه فى مقام الجمع بين الاحكام الواقعية وقد وجه به كلام الاستاد بعد ايراد وجوه من الاشكال عليه ولكن بين مختاره ومختار الاستاد بون بعيد فانه قد انكر الارادة رأساً من المبدء الاعلى و من المبادئ العالية كالنمى صم والولى ع و حسب ان حقيقة الحكم عبارة عن البعث والزجر بمعنى الانشاء يدعى جعل الداعى مع انه بمتنع تحقق الحكم الفعلى الحقيقى بلا سبق الارادة و هاهى عبارته (قال ان حقيقة الحكم خصوصاً فى الاحكام الشرعية عبارة عن البعث والزجر اعنى الانشاء بداعى جعل الداعى من دون لزوم ارادة او كراهة بالنسبة الى فعل المكلف فى المبدء الاعلى ولا فى ساير المبادئ العالية بل فى مطلق من كان بعثه او زجره لاجل صلاح الغير بداهة ان الشوق النفسانى لا يكون الا لاجل فائدة الى جوهر ذات الفاعل او الى قوة من قواه والا فحصول الشوق الاكيد بلاضافة الى الفعل على حدا المعاول بلاعلة وانما يتصور الشوق الاكيد الى فعل الغير اذا كان ذا فائدة عائدة الى المرید اياه وحيث ان افعال المكلفين لا يعود

صلاحها وفسادها الا اليهم فلذا لا معنى لانقذاح الارادة في النفس النبوية والولوية فضلا عن المبدء الا على مع اختصاصه بعدم الارادة التشريعية من جهة اخرى تعرضنا في مبحث الطلب والارادة مستوفى ولعلنا نشير اليها عن قريب ان شاء الله واما الارادة المتعلقة بنفس البعث والزجر فهي ارادة تكوينية لتعلقها بفعل المراد منه انتهى) واما وجه امتناع البعث والزجر بدون الارادة فلما تكرر منا غير مرة ان مفاد الهيمنة ليس الانسبة حرفية ايقاعية التي يعبر عنها بالطلب و يمتنع ان يصير طلبا حتميا وجوبيا الا بكونه مسبوقا بارادة المادة عن الغير بحيث لو كان خاليا عن الارادة كان حكما صوريا لا وجوبا حقيقة وقد مر في مبحث الطلب والارادة في الجواب عن استدلال الاشاعة على المغايرة بين الطلب والارادة بالامر مع عدم الارادة كما في صورتى الاختبار والاعتذار انه كما لا ارادة حقيقة في الصورتين لا طلب حقيقة فيهما و الذي يكون فيهما هو الطلب الانشائي الايقاعي الذي هو مداول الصيغة والحاصل ان الايجاب والوجوب الذي هو موضوع حكم العقل بالزوم الامتثال انما ينتزع عن الطلب الايقاعي المسبوق بالارادة لاعن مجردة بلا ارادة ولا يعقل حصول الداعي للمولى على بعث الغير بلا ارادة ذلك الفعل منه وهذا في الموالى العرفية ظاهر لاسترة فيه ومن ثم يكون حركة عضلات العبد بمنزلة حركة عضلات المولى (واما في المبدء الا على فيكون المحكم مرحلتان مترتبتان احدهما مرحلة الجعل وفيها غرضان فباعتماد الغرض الأدنى تكون الارادة متعلقة بافعال المكافئين وهذه ارادة تشريعية تكون مسبوقة بالعلم النظامي و ينتزع من الطلب المسبوق بها وجوب فعلى تعليمي وليس موضوعا لحكم العقل بالزوم الامتثال بحيث يستحق على موافقته المتوبة و على مخالفته العقوبة اذ قضية الارادة التشريعية التي هي جعل الداعي للمكلف بمعونة اختياره ليست الا وجوبا فعليا تعليميا بحيث اذا تم مقام التطبيق صار وجوبا فعليا حتميا منجزا والارادة التشريعية وان كانت عين العلم الذي هو وجود انبساطي لكن المفاهيم متخالفة ويكون الوجود الواحد البسيط حاويا

لكمالات ونعوت وشؤون حقيقية يصع انتزاع المفاهيم المتخالفة منه بلائزوم تكثر
وتركب في ذاته تعالى أصلاً وقد سبق منا تحقيقه في آخر مبحث المشتق مستوفى،
هذا حال الأحكام المآهية في النشئة السابقة في عالم القدر قبل النزول على قلب
النبي ص من حيث كونه ذات نفس متدلية إلى عالم الناسوت له داعية زائدة على ذاته
ينقدح في نفسه الشريفة إرادة نفسانية ولو كان غرضه إيصال الخير إلى الغير فإن
النبي ص فاعل بالقصد ولو بداعي تبليغ الرسالة فلا غرو في انقداح الإرادة الفعلية
عند علم المكلف بالتكليف فنكون متممة للإرادة التشريعية في عالم المادة للإنسان
الناسوتي فلا وجه لانكار الإرادة النفسانية في نفس النبي ص كما لا وجه لانكار
الإرادة التشريعية في المبدء الأعلى وقد سبق آنفاً تشريح الإرادة التشريعية ورد
وجه انكار المحشى مستوفى (شبهة وإزاحة) كيف يسع للمشارع الترخيص على
خلاف حكم العقل بالاستغلال فيما إذا تم مقام التطبيق وصار التكليف فعلياً حتمياً
كما في دوران الأمر بين الأقل والأكثر فإنه بناء على حكم العقل بالاستغلال وازوم
الاثيان بالأكثر كيف يصح التمسك، باطلاق حديث الرفع بالنسبة إلى الجزء المشكوك
والاكتفاء باتيان الأقل (و الجواب بمنع صحة التمسك باطلاق حديث الرفع في
الأقل والأكثر مع القول بالاستغلال إذ بعد تطبيق الواجب على الأكثر على كل حال
بان يقال الواجب إما الأقل أو الأكثر ولكن اثيان الأكثر اثيان للواجب على كل
حال يصير الوجوب التعليقي حتمياً فاذن يمتنع الترخيص الظاهري للمتضاد ولنقض
الغرض وهذا بخلاف دوران الأمر بين المتبائنين في الشبهة المحصورة فإنه لمكان
عدم تمامية مقام التطبيق لا مانع من جعل الترخيص الشرعي لبقاء الحكم الواقعي
على ما هو عليه من التعليقية وليس فيه مجذور التضاد كما هو واضح ولا مجذور
نقض الغرض فيما إذا كان الترخيص مشتملاً على المصلحة الغالبة وإن لم تعد إلى
اشخاص المكلفين ولم يتدارك بها ما يفوت عنهم فيعود ذلك إلى تضيق دائرة العلم
الذي به يعمل التطبيق والتنجز بمعنى أن الحكم الواقعي على نحو وصفه بحيث

إذا اتفق للمكلف العلم به صار حتمياً جزءاً و لولا هذا الترخيص لكان الحكم الواقعي على حد بحيث لو علم به عادة لصار حتمياً منجزاً و لا يلزم نقض الغرض مع وجود المصلحة الغالبة في الترخيص و لذا قد به الاستناد في كلماته وينسحب هذا الجواب في الطرق على فرض عدم المصادفة وتمكن المكلف عن تحصيل العلم بلا لزوم عسر و حرج فإنه مع وجود المصلحة الغالبة في التعبد يرجع الأمر بالآخره الى انحطاط رتبة الحكم الواقعي وانه على حد لا ينافيه سد باب العلم العادي على المكلف فيكون على حد وصفه لو علم المكلف به اتفاقاً لصار حتمياً منجزاً فلا يلزم محذور نقض الغرض وهذا بخلاف ما إذا كانت الاحكام الواقعية فعلية حتمية من ناحية الشارع فان فرض المصلحة الغالبة في التعبد بالطرق الغير المصادفة مع افتتاح باب العلم خلف و سد باب العلم على المكلف نقض الغرض وان لم يكن يلزم محذور التضاد لمكان كون الأمر باتباع الطرق امراً طريقياً او لكون الأمر باتباع الطرق كناية عن جعل الحجية التي هي حكم وضعي هذا كله في مقام الثبوت واما في مقام الاثبات فلا حكام الواردة في الكتاب والسنة هي احكام فعلية تعليمية بحيث لو علم المكلف بالعلم العادي لصارت حتمية منجزه كما هو قضية ظواهرها ولم يثبت شرعاً الترخيص على خلاف الموارد المعذور فيها عقلاً و حكماً العقل في اطراف العلم الا جمالي بالتنجيز تعليمي حسبما مر بيانه في مبحث القطع وتعبد الشارع بالطرق العقلية ليس سداً لباب العلم عليهم كما هو واضح (ايحاطاً) لا يذهب عليك الفرق بين القول بالاحكام التعليقية والقول بالقضايا الحقيقية التي يتول بها بعض الاعلام (النائيني) فان الاحكام الشرعية عنده بمنزلة القضايا الحقيقية بمعنى انها انشائية معقدة على وجود موضوعاتها في الخارج وبعدها وجودها تصير فعلية سواء علم المكلف بها ام لا وعلم المكلف سبب للمتنجز وصحة العقوبة ومن ثم اختار في مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري مسلكاً خاصاً سنعود الى نقله وما فيه في ذيل المبحث ان شاء الله وهذا بخلاف الحكم الواقعي عند الاستناد

فانه فعلى تعليقى على علم المكلف سواء تحقق موضوعه فى الخارج ام لا فانه باق على ما عليه من التعليلية الى اوان زمان التطبيق حسبما اوصحناه بما لا مزيد عليه وقد استشكل فى تقريراته على الاستاد ومبنى الاشكال حمل مراده من الاحكام الواقعية على الشانية او الانشائية وقد عرفت ان مراده منها هى الاحكام الفعلية التعليلية لا الشانية ولا الانشائية فاشكاله فى غير محال (قولا لا يقل لاجل هذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعالية تبايع تلك المرتبة) اقول تدمر فى كلماتنا سابقا ان الانشاء المحض لا بدعى حمل الداعى ليس مرتبة من مراتب الحكم العواوى ولا يترب منه الترقى الى مرتبة الحكم الفعلى بتعلق العلم به فضلا من قيام الامارة عليه الذى يكون بمنزلة العلم الطريقى بعد التعبد بها فاذا يمتنع جعل الحجج لها بعد عدم اثر للحكم الانشائى الذى مؤداها لاشرا ولا عقلا نعم او اخذ العلم بمرتبة الانشاء فى موضوع الحكم الفعلى للزم ثبوت الحكم الفعلى عند تعلق العلم بها كما هو قضية ثبوت المشروط عند تحقق شرطه ومن البين ان هذا علم موضوعى مأخوذ فيها من ناحية الشارع ولازمه عدم قيام الامارات وبعض الاصول مقامه اصلا (وبعد تسليم صيرورة الحكم الانشائى فعليا بمعونة قيام الامارة عليه انما يوجب ذلك فيما اذا صادفت الامارة للواقع ومع الخطاء ليس هناك الا التعبد بما قامت عليه الامارة اعنى التعبد بالحكم الانشائى المحض الذى لا يحكم العقل بلزوم امتثاله وبعبارة اوضح اذا اخبر العادل بوجوب صلوة الجمعة الذى هو انشاء محض فى الواقع الذى لا يجب امتثاله عقلا بمجرد ما لم يتعلق به العلم او لم يقم عليه الامارة فان علم مصادفة الامارة للواقع فلا محالة يصير فعليا لكنه بمعونة العلم لا بالامارة وان لم يعلم ذلك كما هو المفروض فى مورد الامارة المجمولة فى حالة الجهل فالمعوم هو التعبد بحكم انشائى محض بمعنى انه لا ينكاد بحرز بسبب خبر العادل بوجوب صلوة الجمعة الانشاء مفهوم وجوبها بلا احراز ارادتها ولا البعث اليها اصلا ومع عدم احراز الارادة والبعث لا يجب

امتثاله بمجرد خبر العادل بوجوبها نعم لو كان مؤدى الامارة حكم انشائي ادت
اليه الامارة لكان التعبد بهذا العنوان مجديا ولازمه جعل الحكم الفعلي لوضوح
ان هذا العنوان اعنى حكم انشائي مؤدى للامارة انما ينطبق على الحكم الفعلي
فيكون المحمول في مورد حكم فعلي هذا بناء على مذاق الشيخ قدس من جعل
الحكم المماثل في مورد الامارات واما بناء على جعل الحجية على الحكم المؤدى
اليه الامارة فمع المصادفة تكون الامارة موجبة لتجزئه فيكشف عن بلوغه الى
مرتبة الفعلية ومع الخطأ يكون تجريا لكنه لا يكاد يحرر بسبب قيام الامارة هذا
العنوان اعنى الحكم الانشائي الذي هو مؤدى الامارة ضرورة ان العادل انما يتخير
عن نفس الواقع بما هو لاعنه بذلك العنوان بل يمتنع ان يتخير العادل عن الواقع
المحكى بهذا الخبر الشخصي بداهة تأخر عنوان الحكاية قى الخارج عن مصداق
الخبر فكيف يمكن الاخبار عن الواقع المحكى بهذا الخبر ولكن لا بأس باعتبار
مفهوم الحكاية في المؤدى و كيف كان فلا شك ان العادل يتخير عن نفس الواقع
لا الواقع المؤدى وقد عرفت ان التعبد بالواقع الذي هو انشاء محض ليس موضوعا
للزوم الامتثال عقلا (فان قلت هلا تسحب حكم التبعيض في المركب الذي يكون
موضوعا للحكم الشرعى كالماء الكر المفروض ثبوت جزء منه بالوجدان و آخر
منه بالتعبد فيما نحن فيه بان يقال قيام الامارة على الحكم الانشائي وجدانى و
الحكم الانشائي تعبدى فيصير الواقع الذى هو مؤدى الامارة تعبدى (قلنا كلا اذ
الامارة لا تحكى عن الحكم التعبدى لكى يكون قيام الامارة عليه معلوما بالوجدان
بل تحكى عن الواقع وام يعلم اصابتها للواقع فلا يكون هذا الجزء محرزا بالوجدان
والمفروض انه لا تعبد بكون الواقع مؤدى هذه الامارة حسبما مر بيانه والحاصل ان
حكم التبعيض انما ينسحب فى المركب الذى يكفى مجرد التعبد بالجزء مع احراز
جزء آخر بالوجدان فى حصول المركب بخلاف ما اذا تمس الحاجة الى التعبد
بشيئ زائد يكون دليل التعبد قاصرا عن افادته كما فيما نحن فيه اذ لا بد من

ضميمة التعبد بكون الواقع مؤدى الامارة الى التعبد بمجرد الحكم الانشائى
لكى يتحصل هناك ثلاثة اشياء قيام الامارة بالوجدان والحكم الانشائى بالتعبد و
كونه مؤدى الامارة بالتعبد فح يتم المركب بشرائى جزائه مع ان المفروض ان
الامارة تحكى عن نفس الواقع بما هو لاعنه بما هو مؤدى الامارة (وامل قوله)
(فافهم) اشارة الى ما ذكرنا فظهر من جميع ما ذكرنا ان الحكم الواقعى اذا كان
الاشائى او شائيا على قول الشيخ قدس لم ينهض ادلة التعبد بالامارات لا يصاله الى
مرتبة الفعلية حسبما مر بيانه مستوفى ولا كك الامر بناء على كون الحكم الواقعى
فعليا ولو على نحو التعليق لوضوح ان جعل الحجية توسعة فى اثر العلم على نحو
الحكومة الواقعية فيكون قيام الامارة كالعلم موجبا للمحتمية والتنجز و كذا بناء
على الامر الطريقى كما مر بيانه سابقا هذا على مختار الاستاد (و اما على قول
الشيخ قدس من جعل الحكم المماثل فمهما قامت الامارة على حكم فعلى كان
لازمه جعل الحكم التكليفى فلا جرم انه يحصل العلم به وبه يبلغ الى رتبة التنجز
لابلامة فاذن يرتفع الاشكال بهذا فيره (قوله اللهم الان يقال ان الدليل على
تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء)
اقول هذا طريق لحل الاشكال (بيانه) ان دليل حجية الامارات القائمة على الاحكام
الواقعية كاشف كاشفا قطعيا عن بلوغ الحكم الانشائى الى رتبة الفعلى
وان الامارة فى صورة الاصابة كاشفة عن الارادة الفعلية والبعث والزجر بالنسبة
الى الحكم الواقعى او عن جعل الحكم المماثل فى مورد ها ولولا ذلك كان التعبد
بها لغوا لا يلىق بالمولى الحكيم لكنه انما يتجه فيما اذا لم يكن الاحكام بمرتبتها
الانشائية اثر اصلا والام يمكن لتلك الدلالة والكشف مجال اصلا لجواز ان يكون
التعبد بالامارات باعتبار ذلك الاثر فى الحكم الانشائى وقد عرفت ان الانشائى
ليس حكما حقيقيا بتاتا فضلا عن كونه ذا اثر شرعى فالتحقيق ان الحكم الواقعى
فعلى تعليقى لا انشائى محض ولا شائى صرف حسبما او ضحنا سبيله بما لا مزيد عليه

(قوله واخرى بانه كيف يكمن التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية فى موارد الطرق والاصول العلمية) اقول الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى لا يخلو عن واحد من المحذورين على سبيل المنفصلة اما ان يكون الحكم الواقعى فى موارد الطرق والاصول الشرعية حكما انشائيا شانيا فيلزم عدم لزوم الامتثال عقلا ولو بعد قيام الامارة حسبما مري بانه آتفا او يكون فيها فعليا بعثا او زجرا فيلزم محذور اجتماع الضدين او المثلين وحيث ان موضوع الاصول هو الشك هى الحكم الواقعى والتعبد بالامارات فى حال الجهل خاصة و ان لم يكن موضوعا لها ومن البين ان الاحتمال والشك فى الحكم الواقعى الانشائى الشائى ليس موضوعا للاصول ولا موردا للطرق لوضوح ان مقصود الشارع الترخيص فى ارتكاب المشكوك توسعة ومنة على المكلف فى الاصول الشرعية وتنجز الواقع فى الامارات ولا يتأتى ذلك فى صورة كون الحكم الواقعى انشائيا لا يجب امتثاله ولا يوجب كلفة على المكلف فى صورة العلم به فضلا من صورة الشك فلا محالة يكون الموضوع هو الشك فى الحكم الواقعى الفعلى وكذا الشك فى مورد الامارات فاذا يلزم احتمال المتنافيين فكما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين فى نفس الامر كك لا يمكن احتمالهما ويخصر التفصى من المحذرين بالالتزام بكون الحكم الواقعى فعليا تعليقا لاحتميا تنجزيا ولا يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام بكون الحكم الواقعى انشائيا كما هو مختار الشيخ قده ولا فعليا حتميا بعثا او زجرا لما مر (وانما عمم الاستاد المحذور الى موارد الطرق مع قوله بمجرد جعل الحجية وليس يلزم مع هذا ذلك المحذور تنبيهها على طريق التفصى من العويصة حتمى على القول بجعل الحكم المماثل فى مورد الطرق ووجه التفصى هو الالتزام بكون الحكم الواقعى فعليا تعليقا لانشائيا حسبما مري بانه مستوفى (تولة كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى مرتبتين ضرورة تاخر الحكم الظاهرى من الواقعى بمرتبتين) اقول اتوضيح التوفيق ان الشك فى الحكم

الواقعي اذا كان مأخوذاً في الحكم الظاهري فلا جرم ان الحكم الظاهري يتأخر
 طبعاً عن موضوعه وهو الشك كما هو الشأن في كل حكم بالنسبة الى موضوعه قضية
 للمقاعدة الفرعية والمفروض ان الشك في الحكم الواقعي متفرع على ثبوت حكم
 واقعي مشترك بين العالم والجاهل وبعد العام بثبوت نسخ الحكم الواقعي يشك
 في تعيين ذلك الحكم واقعة خاصة فاذا يكون الحكم الظاهري متأخراً عن الشك
 المتأخر عن الحكم الواقعي فيلزم تأخر الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي
 بمرتبتين ومع ذلك يمنع سريان الحكم الظاهري الى نفس الفعل الذي هو موضوع
 للحكم الواقعي كما انه يمنع سريان الحكم الواقعي الى موضوع الحكم الظاهري
 لوضوح امتناع تصور الحكم المتأخر رتبة عن الموضوع في مقام لحاظه بحدوده
 ضرورة ان الحكم الشخصي غير متحقق مالم ينشأ من ناحية الحاكم ووعاء الحكم
 الابداعي انما يكون عالم الذهن اذ هو من نسخ ما يكون عروضا واتصافه في الذهن
 كالكل والنوع والجنس ونحوها حسبما يأتي بيانه من ذي قبل وليس له وجود
 في مرتبة وجود الموضوع في الذهن و ليس لحاظ الموضوع بحدوده بعينه لحاظ ذلك
 الحكم الابداعي ويمتنع لحاظه في مرتبة لحاظ الموضوع والايازم انتفاء الترتيب الطبيعي
 بينهما نعم يمكن تصور الحكم بمفهومه واول قبل انشائه في عالم الذهن على نحو القضية
 الحقيقية ولكنه لا جدوى فيه اذ الموضوع في الحكم الظاهري ليس هو الشك
 في مفهوم الحكم اذ هو معلوم للمشاك بل هو الشك في الحكم الشخصي للمقاعدة
 فمهما امتنع لحاظ الحكم في رتبة لحاظ الموضوع للحكم الواقعي امتنع سريان
 الحكم الواقعي الى الشك فيه الذي هو موضوع للحكم الظاهري فكما ان تأخر
 الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتبتين يمنع عن سريانه الى نفس فعل المكلف الذي
 هو موضوع للحكم الواقعي فكذلك تأخر الحكم الواقعي عن موضوعه و تأخر الشك
 فيه عنه يمنع عن سريان الحكم الواقعي الى مركز الحكم الظاهري هذا توضيح
 التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي بمعونة تأخر الرتبة فيهما و علاج لمحدود

لزوم التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي مع كونهما حكمين فعليين وهذا تقرير الترتب من ناحية الحكم وسيشألي عليك تقريره من ناحية الموضوع (قوله وذلك لا يكاد بجدي فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته ايضاً) اقول مراده ان الحكم الواقعي سار في مرتبة الحكم الظاهري ويلزم اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين في هذه المرتبة وان لم يسر الحكم الظاهري الى مرتبة الحكم الواقعي (توضيحه ان الاطلاق ينقسم الى اطلاق لحاظي والى اطلاق ذاتي والمراد من الاول ان يكون سريان الحكم الى قيود الموضوع بمعونة الملاحظ وهذا انما يتأتى في الحالات المقارنة للموضوع المتحدة معه رتبة كالاطلاق في قوله اعتق رقبة بالنسبة الى الايمان والكفر ونحوهما من الحالات التي يمكن لحاظها عند لحاظ الرقبة والمراد من الثاني ان يكون مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث يكون الملاحظ مقصودا عليها ويجعل الحاكم حكمه ملازما لها اينما تسرى الطبيعة ولا حاجة في هذا القسم من الاطلاق الى لحاظ كل واحدة من الحالات خاصة واسراء الحكم اليها وليس معنى هذا الاطلاق الاثبات الحكم في حالة العلم والجهل على نحو القضية الحينية وانه لا مدخلية لواحد من العلم والجهل في الطلب ولا في المطلوب ويكفي في سريان الحكم الى تينك الحالتين كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم في نظر الحاكم وغب ذايقع زمام التسرية بيد العقل الى كل قيد لادخل له في غرض الحاكم وان لم يسع للمحاكم تسرية حكمه الى ما هو متأخر عن حكمه فظهر مما ذكرنا ان الطبيعة المحكومة بالحرمة الواقعية مثلاً محفوظة في ضمن الطبيعة المجهولة حرمتها فمع جعل حكم آخر مخالف للحكم الواقعي يلزم اجتماع المتنافيين في موضوع واحد والذي يشهد على ثبوت الحكم الواقعي في حالة العلم به ان العلم به موجب له لوغته الى مرتبة التنجز فلا بد ان يكون الحكم سارياً اليها ثابته فيها كى يتعاق العلم به فيصير عند العلم به موضوعا لحكم العقل بالتنجز وكذا في حالة الجهل كن بتعلق الشك به فيصير ح موضوعا للاصل العملي (استيناف) قد

اسس المحقق السيد محمد قدس فى محكى كلامه وجه الجمع بين المحكم الظاهرى والواقعى على الترتيب الدافع معذور التنا فى والتضاد (قال فى الدرر والجواب عنه بوجوه الاول ما افاده سيدنا الاستاذ قدس من عدم المنافات بين المحكمين اذا كان الملحوظ فى موضوع الآخر الشك فى الاول وتوضيحه انه لا اشكال فى ان الاحكام لاتتعلق ابتداء بالموضوعات الخارجية بل انما تتعلق بالمفاهيم المتصورة فى الذهن ولكن لامن حيث كونها موجودة فى الذهن بل من حيث انها حاكية عن الخارج ثم ان المفهوم المتصور قارة يكون مطلوباً على نحو الاطلاق واخرى على نحو التقييد وعلى الثانى فقد يكون لعدم مقتضى وقد يكون اوجود المانع مثلاً قد يكون عتق الرقبة مطلوباً على سبيل الاطلاق وقد يكون الغرض فى عتق الرقبة المؤمنة خاصة وقد يكون فى المطلق الا ان عتق الرقبة الكافرة منافى لغرضه الآخر واكونه منافياً لذلك الغرض لا بد ان يقيد العتق المطلوب بما اذا تحقق فى الرقبة المؤمنة فتقييد المطلوب فى القسم الاخير انما هو من جهة الكسر والانكسار لالتضييق دائرة المقتضى وذلك موقوف على تصور العنوان المطلوب اولاً مع العنوان المتحد معه فى الوجود المخرج له عن المطلوبة الفعلية فلو فرضنا عنوانين غير مجتمعين فى الذهن بحيث يكون المتعلق احدهما لامع الآخر فلا يعقل تحقق الكسر والانكسار بين جهتيهما فاللازم من ذلك انه متى تصور العنوان الذى فيه جهة المطلوبة يكون مطلوباً صرفاً من دون تقييد لعدم تعقل منافيه ومتى تصور العنوان الذى فيه جهة المبعوضة يكون مبعوضاً كك لعدم تعقل منافيه كما هو المفروض والعنوان المتعلق بالاحكام الظاهرية مما لا يجتمعان فى الوجود الذهنى ابداً ثم قال (فان قلت العنوان المتأخر وان لم يكن متعلقاً فى مرتبة تعقل الذات ولكن الذات ملحوظة فى مرتبة تعقل العنوان المتأخر فعند ملاحظة العنوان المتأخر يجتمع العنوانان فى اللحاظ فلا يعقل المبعوضة فى الرتبة الثانية مع محبوبة الذات (قلت) تصور ما يكون موضوعاً للمحكم الواقعى الاولى مبنى على قطع النظر عن الحكم لان

المفروض كرون الموضوع موضوعا للمحكم فتصوره يازم ان يكون مجرداً عن الحكم
وتصوره بعنوان كونه مشكوك الحكم الابدوان يكون بلحاظ الحكم ولا يمكن الجمع
بين لحاظ التجرد عن الحكم والحفاظ بثبوته وبعبارة اخرى صلوة الجمعة التى كانت
متصورة فى مرتبة كونه موضوعا للموضوع الواقعى لم تكن مقسما للمشكوك الحكم ومعلومه
والتي تصور فى ضمن مشكوك الحكم تكون مقسما لهما فتصور ما كان موضوعا للحكم
الواقعى والظاهرى معا وقف على تصور العنوان على نحو الانقسام الى القسمين وعلى نحو
لا ينقسم اليهما وهذا مستحيل فى الحاضر احدى انتهى كلامه ملخصا) وكان استادنا العلامة الميرزا
محمد تقى قد يميل الى هذا الوجه ونحن لتوضيح المرام وتشديد البنيان تقدم مقدمات
ثلاث فى الحقايق (المقدمة الاولى) فى ان متعلق الاحكام التكليفية هى الطبيعة المعروفة عن
الوجود الخارجى والذهنى وانها بمنزلة القضايا الطبيعية لا القضايا بالاجزائية ولا الحقيقية
والاذهنية المعصية (بياناته ان لا ريب فى اختلاف القضايا باختلاف الموضوع مثلا الانسان نوع
او كلى قضية طبيعية كما نرى عليه فى منظومة المنطق فيما اذا كان مركز الحكم
بالكلية نفس الطبيعة وتكون ما فيها ينظر بحيث لا يسرى من الطبيعة الى افرادها
والم تؤخذ مقيدة بقيد العموم بمعنى قابلية المطابقة مع الكثيرين والا تكون
قضية ذهنية لوضوح ان الموضوع المقيد بهذا القيد لا موطن له الا الذهن وتتمام
الملاك فى كون القضية طبيعية كون الموضوع نفس الطبيعة بلا ضمنية قيد ذهنى او
خارجى اصلا وان كان المحمول خاصا كالكلية واليوعية والجنسية ونحوها من
المجولات المعارضة على فى الطبيعة حين كونها الذهن فى نفس الامر فان عدم الانفكاك
فى نفس الامر لا يستلزم احاطة قيد فى موضوع القضية فان قولنا الانسان كلى قضية
طبيعية حين قصر المحاذ على الطبيعة المجردة وان كان مقتضى المحمول كون
الانسان المقيد بالعموم الذهنى كليا والا يلزم ان يكون زيدا مثلا كليا ولكن نفس
طبيعة الانسان موضوع لا المقيد بالعموم والا ننقل الكلام فى القيد ويصح ان يجعل
محمولا ويقال الانسان عام اى قابل للانطباق على كثيرين وهكذا مرة اخرى ثمانية

وثالثة فيلزم التسلسل استاقول التسلسل فى الامور الاعتبارية باطل فانه ينقطع بانقطاع
 الاعتبار بل المقصود ان نفس الطبيعة موضوع فى تلك المحمولات الخاصة فى مقام
 تاليف القضية معقولة وملفوظة وانما يجيئ القيد من ناجية المحمول ويتضيق به دائرة
 الموضوع فى نفس الامر . لافى مقام لحاظ الحاكم و ربما يكون المحمول قابلا
 للسريان الى الخارج مع كون القضية طبيعية كالزوجية للاربعة فمهما جعل نفس
 الاربعة موضوعا وتكون ما فيها ينظر بحيث لايسرى المحمول فى هذا الملحظ الى
 الخارج وان كان بما هو لازمه ساريا اليه بمعنى الاطلاق الداتى كانت القضية طبيعية
 ومهما جعلت ما بها ينظر الى الخارج خرجت عن الطبيعية ودخلت فى المحصورة
 كما ان الانسان فى قولنا الانسان كلى اذا قيد بقيد العموم وجعل مرآة للغة فى
 العقل خرجت القضية عن الطبيعة ودخلت فى الذهنية (ثم اعلم) ان المعارض قد
 يكون بحيث يابى عن العروض على الموضوع فيما اذا اخذ فيه قيد الوجود خارجيا
 كان او ذهنيا نحو عروض نفس الوجود للماهية فى قولنا الانسان موجود فان
 الانسان عند تجريده عن كافة الوجودات يقع موضوعا لنس الوجود المحمولى
 فيكون المعارض معاندا للوجود فى اى موطن كان ومن هذا القبيل الوجوب ونحوه
 من الاحكام التكليفية بعثا وازجرا فيكون الموضوع الطبيعة الخالية عن كلا القيدتين
 اما عن الوجود الخارجى فلان الخارج ظرف السقوط واما عن الوجود الذهنى فلان
 المقيد به يصير كليا عقليا يمتنع ايجاده فى الخارج فاذا يكون نفس الطبيعة
 موضوعا للحكم الطبيعى فتكون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الطبيعية لا الخارجية
 ولا الحقيقية اما الاولى فظاهروما الثانية فلوضوح ان المحمول فى القضية الحقيقية
 سرى الى الفرد الموجود منها فعلا والى الفرد المقدر بعد وجوده بان يقال كل
 ما لوجود و كان يصدق عليه الانسان فى الخارج كان ضا حكا بالقوة ولا كك الامر
 فى تلك الاحكام التكليفية فانه لا يصح ان يقال كل ما لوجود فى الخارج و كان
 يصدق عليه عنوان الصلوة كان واجبا ضرورة ان صدق عنوان الصلوة على ما فى

الخارج مدارق لحدوث الامتثال المستتبع للمستطوع لا المشبوت فحق القول ان يقال كلما لو وجد وكان يصدن عليه عنوان الصلوة كان الوجوب ساقطا اذ فرض الشبوت فى الخارج فرض السقوط نعم لو كان لمركز الحكم متعلق آخر من الامور الخارجية اصح ناليف قضية حقيقية مثلا اذا قال المولى اكرم العالم صح ان يقال كلما او وجد وكان عالما فى الخارج ثبت له وجوب الاكرام لكن الكلام فى مركز الحكم الذى هو من سنخ الافعال فان البعث للايجاد والزجر للمترك ويمتنع سريانها الى الخارج الذى هو ظرف السقوط وهذا اعنى كون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الطبيعية اصل يمتنى عليه مسائل مهمة قد اسمعناك شطرا منها فى مباحث الالفاظ كما ان كونها بمنزلة القضايا الحقيقية عند بعض الاعلام (النائمين) اصل قد بنى عليه جلا من المسائل اصولية (واما عدم كون الاحكام التكليفية بمنزلة القضايا الذهنية المحضة فلما نبهنا عليه من تأييدها عن تقييد الموضوع فيها بالقيود الذهنية بخلاف الكلى ونحو من المعقولات الثانية باصطلاح اهل الميزان فانها غير آتية عن التقييد بالعموم الذهنى فتصير قضية ذهنية وحيث ان الطالب الايقاعى الذى هو مداول الصيغة عرض لابدله من الموضوع المتقوم به كما هو قضية القاعدة الفرعية وليس ذلك الا الطبيعة الموجودة فى الذهن لكن بماهى مراة الخارج اذ تصور المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال بوجوداتها الخارجية هو الذى دعى الحاكم الى جعل الداعى للمكلف لاستيفائها او الكف عنها فلا محالة تكون تلك الطبيعة الحاضرة فى عالم الذهن مراة للخارج وليست المرآتية قيذا وضعا لا فى المادة ولا فى الهيئتها اذ المادة هى الطبيعة الا بشرط الخالية عن المرآتية للوجود او العدم ولا لما صح وقوعها فى تاو الاثبات والنفى (كزيد ضرب وما ضرب زيد اضرب زيدا لا تضرب زيدا) فان كانت المرآتية للوجود الماخوذ فيها وضعا لم تصالح للمراتبة للعدم وان كانت المرآتية للعدم ماخوذ فيها وضعا لم تصالح للمراتبة للوجود ولا جامع بين السنخين من حقيقة المرآتية ولا معنى لاختذ مفهوم المرآتية فى المادة)

ومفاد الهيئته هو المعنى الحرفي النسبي الذي يعبر عنه بالطب الابقاعى فلحاظ الوجود والعدم خارج عن الماد والهيئية بتاتاً ويكون من كيفيات الاستعمال ولا يرفع الاستعمال فيه اصلاً فظهر مما ذكرنا الكلفاء الخارج فى مقام البعث والزجر لحاظ آلى محض ليس قيداً لا فى المادة ولا الهيئة لا وضعاً ولا استعمالاً فاذن يكون مركز الحكم التكليفى نفس الطبيعة حين كونها حاضرة فى الذهن على نحو القضية الهيئية لا المشروطة ولا بتعديها الى الخارج اصلاً ولا تبعية لها اينما وجدت فاستنتاجنا من هذه المقدمة بطلان الاطلاق الذاتى فى سنخ المحمول الآبى عن تبعيته لموضوعه اينما وجد وانما يتأتى الاطلاق الذاتى فى المحمول الغير الآبى عن ذلك كالمزوجة و الفردية للاربعة فيما اذا كانت القضية طبيعية فان نفس لحاظ الاربعة بما هى وجعلها تمام الموضوع للمزوجة كافية فى سرمانها الى كل حالة تسرى اليها الاربعة ولا حاجة الى اعتبار القضية محصورة فقولنا الاربعة زوج على نحو الطبيعة مناف لقولنا كل اربعة فرد فى الخارج وسيمر عليك تآبى الحكم التكليفى عن السريان الى حالة العلم والجهل كإبابة عن السريان الى حالة الوجود والعدم واليك بيانها (المقدمة الثانية) فى الفصل بين بشرط لا مفهوم وبشرط لا مصداقاً وتميز التجرد الذاتى عن التجرد الاعتبارى فنقول الماهية متى تكون ملحوظة فى نفسها من حيث هى مع قطع النظر عما هو خارج عنها فيقال ليست من حيث هى الا هى يسلب عنها طرفاً النقيض فهى لا موجودة ولا معدومة لا واحدة ولا كثيرة لا كلية ولا جزئية الى غير ذلك مما هو خارج عن ذاتها وارتفاع النقيضين عن المرتبة جائز لان معناه ان كل واحد من طرفى النقيض ليس عيناً للماهية ولا جزء منها وان لم يخل عن احدهما فى نفس الامر والماهية بهذا الاعتبار ليست مستعملة فى مسائل العلوم اذهى من سنخ القضايا الحقيقية التى موضوعها الطبيعة بما هى ما بها ينظر الى الخارج والحكم فيها يسرى الى كل مالو وجد وصدق عليه عنوان الموضوع سواء كان موجوداً ام لا كما انها مغايرة بحسب الاعتبار عن الطبيعة فى القضية الطبيعية اذ هى ما فيها

ينظر ويكون النظر في الحكم عليها مقصورا عليها لا الى ما صدقت عليه من الافراد
 ولا حكم ولا محمول الماهية من حيث هي تكون ما بها ينظر الى الافراد وما فيها ينظر
 وليست الطبيعة المحكومة مهمة اذا المهملة عند ارباب الميزان هي الطبيعة المهملة عن
 الكمية بعد كونها ما بها ينظر الى الافراد في مقابلة المحصورة المبين فيها مقدار السعة و
 الضيق بمعونة السور المذكور في القضية وقد عرفت في المقدمة الاولى ان المركز
 للاحكام التكليفية هي الطبيعة بما هي مرآة للخارج وان الحالة المرآتية لانخرجها
 عن الطبيعية لمكان ابقاء الحكم عن التبعية اما اينما سرت ولا كك الامر في القضايا
 المحصورة فان الحالة المرآتية مع قابلية المحمول للتبعية اقنضت صيرورة القضية
 محصورة حقيقية لا طبيعية وقد مر بيانه سابقا والكلام هنا في تقسيم الماهية
 بالاعتبارات الثلاثة فمهما لو حظت الماهية الى ما هو خارج عنها عارض عليها
 فتح تنقسم الى المطلقة والمخلوطة والمجردة فان لو حظت لا بشرط تسمى مطلقة
 بشرط شيئ تسمى مخلوطة وبشرط لا تسمى مجردة وليس لحاظ لا بشرط قيما في
 المطلقة ضرورة ان الماهية المقيدة بالمحافظ اي لحاظ كان لا موطن لها الا في العقل
 فان لا يمكن اتحادها مع العوارض الخارجة والفرق بين المطلقة والماهية التي
 هي مقسم لها ولقسيمها ان المقسم ملحوظ في حد ذاته بالنسبة الى الاقسام الثلاثة
 وهذا الحفظ مغفول عنه عند العقل والمطلقة ملحوظة بالمحافظ لا بشرط على
 نحو القضية الجينية لا المشروطة وقد اشبعنا الكلام في ذلك في صدر مبحث المطلق
 والمقيد ومن البين ان اساس هذه الاقسام مبني على المحافظ والاعتبار وانما يتأتى
 ذلك بالنسبة الى ما يكون من المحمولات القابلة لتعلق الحافظ بها في مرتبة لحاظ
 الماهية المنقسمة بالاقسام الثلاثة واما فيما يمتنع فيه ذلك كالاقسامات اللاحقة
 المتأخرة عن المحمول المترتبة عليه فلا يتأتى فيه هذه الاعتبارات لانتهاء المحافظ
 من اصله بالنسبة اليه والحكم التكليفية من هنا القليل (بيانه ان كل موضوع
 متقدم طبعا على حكمه والحكم متأخر طبعا عن الموضوع في وعاء النسبة الايقاعية

خارجا كالعرض الجارحي بالنسبة الى موضوعه في الخارج او ذهنا كالكلية
 العارضة على الانسان والحكم التكليفي من هذا القبيل حسبما مر بيانه فما لم
 يتعلق انشاء به لم يكن موجوداً في وعاء الذهن ومن البين ان لازم لحاظه بشخصه
 في رتبة وجود الموضوع في الذهن تقدمه على نفسه وهذا ملاك محذور الدور فاذا
 يمتنع لحاظ شخص الحكم المتأخر رتبة في مرتبة لحاظ الموضوع ولازمه صيرورة
 فعل المكلف حين خلوه عى لحاظ الحكم موضوعا له ومع انتفاء اللحاظ راسا يمتنع
 الاطلاق والتقييد بالنسبة الى العلم بالحكم والشك فيه المتأخرين عن الحكم
 ففعل المكلف حين انصبغ به بصيغ الحكم خال بذاته عن الاعتبارات الثلاثة ومجرد بنفسه
 عن كونه لا بشرط وبشرط لا بشرط شئى بالنسبة الى العلم بالحكم والشك
 فيه فيكون فعل المكلف مصداقا لبشرط لا بنفسه لا باعتبار الحاكم وهذا معنى التجرد
 الذاتى وهذا مركز الحكم الواقعى واما مركز الحكم الظاهرى فهو الموضوع
 الماخوذ فيه الشك فى الحكم الواقعى فيكون الموضوع فيه هو بشرط شئى فى
 لحاظ الحاكم وههنا مورد اعمال اللحاظ واعتبار واحد من الاقسام الثلاثة ولاخبر
 عن الذات المجردة فى مرتبة الحكم الظاهرى فاستنتجنا من هذه المدمة تغاير
 مركز الحكم الواقعى والظاهرى فمركز الحكم الواقعى نفس الفعل حين تجرده
 عن اصل اللحاظ فضلا عن لحاظ الاطلاق الى الشك والعلم ومركز الحكم الظاهرى
 الفعل الماخوذ فيه الشك ولا يخلع الفعل عن شانه التجردى حين لحاظ الحكم
 والشك فيه اذ الفعل بتجرده الذاتى قد صار متمركزا للحكم ولا ينقلب عما عليه
 من التجرد حين عروض الحكم الظاهرى عليه اذ اللحاظ المعتبر فى الاقسام الثلاثة
 طار عليه بعد انصبغ به بذاته المجردة بصيغ الحكم الواقعى والشك فى حكمه
 كذلك موضوع للحكم الظاهرى والطارى على الشئى بما هو عليه لا يوجب
 انقلابه عما وقع عليه والا كان مزيلاً عما عليه لا طاريا عليه (هـ) (لا يقال
 لامرية انه يسع للحكم ان يتصور فعل المكلف ومفهوم حكمه الذى سينشأ عليه

(فاما ان يلاحظ لا بشرط بالنسبة الى العام والجهل بمعنى انشاء الحكم له من حيث نفس الفعل فلازمه اجتماع الحكمين المتضادين في الفعل المجهول الحكم الموضوع للحكم آخر اذ ليس لاحظا للبشرطى دخيلا في موضوعيته للحكم بل لتسريه الحكم الى جميع افراد الموضوع وحصصه بل لاحظا عوارضه المتأخرة عن الحكم فذات المحكوم بالحكم الواقعى فى ضمن المجهول محفوظة فيأزم اجتماع الحكمين فى المجهول الحكم) واما ان يلاحظ بشرط بالنسبة الى العام والجهل فيلزم كون العام طارداً لموضوع الحكم الواقعى فكيف يعقل العام بحكمه و كذا الجهل فكيف يصير الجهل به موضوعا لحكم آخر ومنه يعلم ان تجرد الموضوع عن العام والجهل بمعنى كونه بشرط لاغير معقول) واما ان يلاحظ بشرط شيئى بالنسبة الى العام فيأزم الخاف حسبما مر بيانه فى مبحث اخذ القطع بالحكم فى موضوع ذلك الحكم ولا يعقل ان يكون مهملا من حيث العام و عدمه فان الأمر فى مقام الحكم عليه ولا يناسبه الاهمال فظهر ان مر كز الحكم الواقعى لا بشرط بالنسبة الى عوارض الحكم فيأزم اجتماع الحكمين المتضادين ولا جدوى فى الترتيب المذكور اصلا (لانا نقول الكلام فى اخذ الجهل بالحكم المنشأ للمواقعة الخاصة فانه بعد العلم بثبوت الحكم المشترك بين العالم والجاهل يحصل الشك فى الحكم الخاص المنشأ لها وقد اسمعناك ان قضية الترتيب الطبيعى بين الموضوع وحكمه تأخر وجود الحكم عن وجود الموضوع طبعاً و لازمه امتناع توجه الملاحظ الى الحكم الشخصى بعين لاحظ الموضوع ومن البين ان الحكم التكليفى من سنخ العوارض التى يكون الاتصاف والعروض كلاهما فى الذهن كالكلية و النوعية والجنسية ونحوها فمال يتحقق فى عالم الذهن ام يتعاق الملاحظ به بشخصه وقد عرفت انه لا وجود له فى مرتبة وجود موضوعات ولا يعقل لاحاطه فى مرتبة لاحظ موضوعه فاذا لم يمتنع اعتبار الموضوع لا بشرط بالنسبة الى العوارض المتأخرة عن الحكم اذ ذلك فرع امكان تعاق الملاحظ بالحكم الشخصى وتصور مفهوم الحكم واعتبار الموضوع

لابشرط لايجدى فى ذلك اصلا لوضوح ان سعة موضوعية الموضوع على قدر انصبغة
بصبع الحكم الا بداعى وتوسعة حدود الموضوع بمعونة لحاظ الحاكم قبل ابداع
الحكم لا يستتبع السعة فى الحكم آباءن التبعية للموضوع بشرائى حالاته
الملحوظة معه ولا تأثير لتوسعة المحاظ السابق على طرو الحكم عليه فى سعة
الحكم الشخصى اذ الموضوعية والمحمولية من المتضايفين قوة وفعلا فبتقدير
فعلية عنوان المحمول يصير عنوان الموضوع فعليا و عرفت ان
لحاظ الموضوع بحدوده ليس بعينه لحاظ الحكم الابداعى و يمتنع لحاظه
فى مرتبة لحاظ الموضوع بقيوده فلامحالة يصير مركزه نفس الموضوع المجرد
عن الحكم الابداعى وعن العوارض المتاخرة عنه رتبة و الموضوع حين عروض
الحكم الواقعى عليه ينعقد له التجرد و لم ياخذ بشرط لايحسب المحاظ الآمرى
لكى يلزم ان يكون العلم بالحكم طاردا له وان يمتنع العلم به وبلوغه الى مرتبة
التنجز (توضيحه) ان العلم والجهل من حالات المكلف خارجان عن فعل المكلف
وليسا منوعين له او مصنفين له بل ليسا كالأزمان الذى يكون مشخصاله فمهما صار
فعل المكلف بحدوده وعوارضه التى فى عرضه موضوعا للحكم الابداعى فقد
انبسط على تمام مركزه وقصوره عن الشمول لما يكون متاخرا عنه رتبة الذى
هو من حالات المكلف لا يوجب الاهمال فى مقام الثبوت اذ الفروض انبساط الحكم
عليه بتمام قيوده وحدوده فى مرتبة ذاته فيتسنى للمكلف ان يقول انا واحد من
الناس المخاط بين بقواه تعالى (اقيموا الصلوة) فيجب على الصلوة بما لها من
الاجزاء والشروط فعلمه الطريقى بهذا الخطاب يوجب التنجز وانما يرد الاشكال فيما اذا
اعتبر الحاكم عدم العلم بالحكم قيدافى الموضوع فيصير بشرط لا مفهوم فان
مركز الحكم ح الفعل المقيد و ليس الفعل بنفسه تمام مركز الحكم فالعلم بحكمه
طارد لقيدته فيلزم منه انتفاء الموضوع وقد مر امتناع ذلك ومن هنا يظهر الفرق
بين التجرد المصادق والتجرد المفهومى ولا وجه للمقايسة بينهما اصلا فما فى نهاية

الدراية من عدم الفرق بين التجرد المصادقي والتجرد المفومى لا يخلو عن الخلل (المقدمة الثالثة) في بيان الترتيب في مبادئ الحكم التكليفى من الارادة والكراهة والحب والبغض والمصلحة والمفسدة اللتين هما المقتضى للحكم فلنجعل الكلام تارة في الاصول الشرعية المرخصة كحديث الرفع ونحوه وآخرى في الاصول المثبة للتكليف كاستصحاب الوجوب والحرمة اما في الاولى فلا شك في عدم الكراهة والبغض وعدم المفسدة على خلاف الواقع في موردها فليس هناك مقتضى آخر على خلاف مقتضى الواقع لكى نتكلم في مانعته عن مقتضى الواقع فمع فرض شموله لمرتبة الجهل بالواقع عند الشارع بحيث لا يرضى بترك الواقع في حالة الجهل فلا محالة لا يصدر منه الترخيص في حالة الجهل ولا يفوض الامر الى الجاهل كى يحكم عقله بالبرائة بل لمكان حفظ مرامه يصدر منه خطاب آخر بوجوب الاحتياط وربما يقتضى مصلحة التسهيل ونحوها الاغماض عن الواقع بجعل الترخيص في حالة الجهل فاذا لاتمس الحاجة الى اسحاب الترتيب بين المقتضيين في هذه الصورة اعنى صورة الترخيص في حالة الجهل ويكفى الترتيب بين الحكمين لدفع غائلة التنافى بينهما فالكلام مخصص في الصورة الثانية (اما بيان الترتيب بين المقتضيين وعدم سريان كل واحد منهما الى رتبة الآخرو عدم وقوع التزام بينهما ولو في نظر الحاكم فبيان المقتضى للحكم الظاهرى مرتب على المقتضى للحكم الواقعى لان المفروض كينونة تلك المصلحة في الفعل المجهول حكمه بحيث يكون الفعل بهذا المعنى وان شتملا على مقتضى خلاف مقتضى الواقع فلا بد من ثبوت الحكم الواقعى على مركزه كى يتعلق به الشك وغبذا يحدث المقتضى للبعث او الزجر على خلاف الواقع وحيث ان هذا المقتضى مرتب على الجهل بالحكم الواقعى بعد الفراغ عنه فلا جرم انه يمتنع ان يكون مانعا عن تاثير المقتضى للحكم الواقعى ومزاحما له في مرتبة الجهل اذ المفروض ثبوت المقتضى للحكم الظاهرى في الفعل بعد الفراغ عن ثبوت حكمه الواقعى فكيف يعقل ان يكون مزاحما لمقتضى الحكم الواقعى

وهذا ظاهر غنى عن البرهان وكذا المقتضى للحكم الواقعي لا يكون مانعا عن تأثير المقتضى للحكم الظاهري ولا يكون مزاحما له اذا المقتضى للحكم الظاهري مترتب على المقتضى بالفتح للمقتضى للحكم الواقعي بمعنى ان المقتضى للحكم الواقعي اذا اثر اثره وهو الحكم المتعلق بفعل المكلف المتعلق به الشك وصلت النوبة الى المقتضى الآخر فلو كان مزاحما له لزم كونه مزاحما لمقتضى نفسه ومانعا عن حصوله والشئىي يمتنع ان يكون مقتضيا لشيء ومانعا عنه فمهما لم يكن مانعا عن مقتضى نفسه الذى اثره فلا جرم انه لا يكون مانعا عما يكون مترتبا عليه وهو حدوث المقتضى للحكم الظاهري اذا المفروض انه حادث مترتب على مقتضى المقتضى للحكم الواقعي فلا المقتضى للحكم الظاهري يتنزل الى مرتبة المقتضى للحكم الواقعي كى يكون مزاحما له ولا المقتضى للحكم الواقعي يترقى الى مرتبة الحكم الظاهري كى يكون مانعا عن تأثيره وهذا بعد الفراغ عن عدم لزوم اجتماع الحكمين المتضادين فى محل واحد لمكان المغابرة بين المركبين ولو فى الذهن فاذن يتمحض الكلام فى سريان كل من المقتضيين الى مرتبة الآخر وقد اوضحنا عدمه ودعوى ان التقدم والتاخر بالطبع لاينا فى المعية فى الوجود الخارجى فالقول بان المصلحة المقتضية للحكم الواقعي لا يقتضى فى مرتبة الجهل شيئا غاية عدم اقتضاها حكما له المعية بالطبع مع الحكم الظاهري لاستحالة ذلك لاينا فى اقتضاها حكما له المعية فى الوجود الخارجى مع الحكم الظاهري كما هو كك قطعا فمح يتمحض البحث فى ان الاجتماع المستحيل فى المتضادين بكنى فيه المعية فى الوجود الخارجى اولا بد فيه من المعية بالطبع او من عدم كون احدهما متقدما على الاخر تقدم طبيعى او من راجع فطرته السليمة يقطع بان المعية الوجودية الزمانية كافية فى الاجتماع المستحيل اذا المعاندة بين الضدين انما يكون بحسب الوجود وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية كى يقال انه لا مزاحم للموجود فى هذه المرتبة كيف وربما يكون المتقدم والمتاخر بالطبع متساوين فى نيل الوجود الخارجى الزمانى (مدفوعة) اولا بانه

لاتضاد بين المصلحة والمفسدة المقتضيتين للحكمين المتنافيين اذ ليسا من سنخ العرض الخارجى كالبياض والسواد بل يقع الكسر والانكسار بينهما فى نظر الحاكم فى مقام الجعل وقد تقدم بيان عدم المزاحمة بين المقتضين فى مقام الجعل آنفاً والمفروض ارتفاع التضاد بين الحكم الواقعى والظاهرى بمعونة الترتب وقلنا ان مركز الحكم التكليفى هو الطبيعة حين وجودها فى الذهن لا يتمديدها الى الخارج اكى يلزم محذور الاجتماع فى الخارج كما لا يلزم محذور الاجتماع فى الذهن (وثانياً) ان التقدم بالطبع يدفع التضاد ولا يجتمع التضاد مع التقدم والتأخر بالطبع (بيان ذلك) ان الضدين انما يكونان متماعين فى مرتبة واحدة بمعنى ان وجود كل واحد بعينه رفع للآخر فلو كان احدهما متقدماً رتبة على الآخر والآخر متأخراً رتبة عنه كان المتقدم واقعا فى ناحية العلة لعدم الآخر فيكون المتقدم مانعاً والمتأخر ممنوعاً فلا يكون وجود الممنوع بعينه رفعاً للمانع فاذاً يلزم ارتفاع التضاد والتمانع من الجانبين (هـ) فقضية التمانع من الجانبين واستواء المطاردة بين الطرفين كون وجود كل واحد منهما رفعاً للآخر فى مرتبة واحدة ولازم ذلك اعنى التقدم الطبيعى كون المقتضى للحكم الواقعى مانعاً عن تأثير المقتضى للحكم الظاهرى لالزوم محذور التضاد بين الحكمين وقد عرفت عدم المانعية من ناحيته اصلاً وعدمها من ناحية المقتضى للحكم الظاهرى وقد اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه فما فى نهاية الدراية غير سديد جداً (وقال وليس مرتبة الطبع من المراتب الوجودية الخارجية) وفيه انه فى هذه المرتبة تتحصل المانعية والممنوعية ولا معنى للتضاد بين المانع والممنوع (و مما ذكرنا يتضح عدم القمانع والتراحم بين الارادة فى مورد الحكم الواقعى مع الكراهة فى مورد الحكم الظاهرى وبالعكس اذ هما تابعان للمصلحة والمفسدة المقتضيتين لهما فمهما كانت المصلحة خالية عن المزاحمة فى مرتبة الحكم الواقعى فلا محالة تتعلق الارادة بفعل المكلف وكذا فى جانب المفسدة الحادثة المرتبة على الحكم

الواقعي والشك فيه فاستنتجنا من هذه المقدمة سريان الترتب الى مبادئ الاحكام التكليفية باسرها و لامتناع و لاتزاحم بينهما في مرتبة الحكم الظاهري كثبوت الترتب بين الحكم الظاهري حسبما مر بيانه في المقدمات (اذا نمهد ذلك فلا بد الى بيان اندفاع المحاذير باسرها على هذه الطريقة) اما اندفاع معذور التضاد والمنافي والتماثل فقد مر بيانه مستوفى (واما معذور طلب الضدين فيما اذا أدى الاستصحاب مثلا على خلاف الواقع كما اذا استصحب وجوب صلوة الجمعة مع فرض كون الواجب واقعا هو الظهر لا الجمعة فمع جعل وجوب الجمعة ظاهرا يلزم طلب الضدين (والجواب) عدم القبح عقلا في طلب الضدين الذين لم يبلغ احدهما مرتبة التنجز و يكون المكلف معذورا عقلا في تركه لوضوح ان معذور الضدين طلب ايقاع المكلف في كلفة الاتيان بما لا يطاق ومع عدم هذا المعذور لم يستقل العقل بقبحه كما هو واضح (وربما يقرر الترتب هنا على نسق الترتب في طلب الضدين كطلب الصلوة المعلق على ترك الازالة كما في بعض الحواشي على الفرائد) وفيه ان وجوب صلوة الجمعة المستصحب ليس مترتبا على ترك الظهر بل على الشك فيه سواء ترك الظهر ام اتى بها على طريق الاحتياط مضافا الى عدم انسحابه في غير هذا المورد مما يجتمع الحكم الواقعي والظاهري في موضوع واحد كما هو ظاهر (واما اندفاع الالتقاء في المفسدة و تفويت المصلحة فيما مر من كينونة المصلحة الغالبة في الترخيصات الشرعية و حدوث المقتضى للحكم الظاهري على خلاف الحكم الواقعي ومعه لاحجر في جعله عند العقل (تنبيه) لا يذهب عليك ان الترتب الحكمي والترتب الموضوعي يترشحان من ينبوع واحد والفرق بينهما بالاعتبار فيما ينظر الى قصور الحكم الواقعي عن التصعد الى مرتبة الحكم الظاهري وقصور الحكم الظاهري عن التنازل الى مرتبة الحكم الواقعي يعبر عنه بالترتب الحكمي وبالنظر الى تجرد موضوع الحكم الواقعي ذاتا عن الاعتبار الثلاثة في الحكم الواقعي و الى اعتبار بشرط شيئي في موضوع الحكم الظاهري و تغاير

موضوعيهما بالتجرد عن الاعتبار وبالاختلاط يعبر عنه بالترتب الموضوعى ولا يذهب عليك ان مجرد الترتب بين المقتضيين بالترتب بين المحكمين لا يكون وافيا للمرام اذ بعد تأثير المقتضى للمحكم الواقعى وصيرورة الموضوع مشغولا بالمحكم الواقعى حتى فى صورة الشك بمنع تأثير المقتضى للمحكم الظاهرى فيكونان من باب المانع والممنوع حسبما مريانه فعده وجهها آخر للترتب كما صدر عن بعضهم فى غير محله (قميم) لا يخفى ان الترتب انما ينهض دفعا لمحذور التضاد فى اخصوص الاصول الشرعية التى يكون الشك فى الحكم الواقعى مأخوذاً فى موضوعها لا فى الامارات والطرق الشرعية الحاكية عن الواقع لعدم اخذ الشك فى موضوعها فلا بد من الالتزام بكون الامر بالتصديق امر اطرى بابتداعى تنجيز الواقع او كناية عن جعل الحجية لها او بمنع جعل الحكم المماثل فى موردها للزوم اجتماع المحكمين المتضادين او المتماثلين اوضح ان الحكم الواقعى ثابت لفعل المكلف بعنوانه والحكم الثابت بقيام الامارة انما يطرء عليه بذالك العنوان بعينه لا بعنوان كونه مظنون الحكم ولا بعنوان كونه مؤدى الامارة فان قيام الامارة واسطة لثبوت الحكم له لا واسطة فى العروض بمعنى ان يكون جعل الحكم الثانوى لمظنون الحكم بان يكون الظن بالحكم الواقعى مأخوذاً فى موضوع الحكم الثانوى او يكون عنوان مؤدى الامارة مر كذا للحكم الثانوى وليس كذلك بل الحكم الثانوى يعرض فعل المكلف بواسطة قيام الامارة ضرورة ان قضية صدق العادل واخباره عن كون فعل المكلف بعنوانه له حكم من الاحكام التكميلية وترتيب اثار الواقع على الخبر به ولازمه جعل حكم تكليفى للواقع الذى اخبر به العادل فلو فرض ثبوت حكم للمظنون او للمؤدى بما هو هذا العنوان لم يكن معنى لتصديق العادل ولا وجه لقيام الامارات مقام القطع الطريقى ولا لتقديم الامارات على الاصول فظهر مما ذكرنا ان لازم جعل الحكم المماثل بقيام الامارة اجتماع الضدين او المثلين بالترتب فى البين فمع كون الحكم الواقعى فعليا حتميا ينحصر العلاج فى الالتزام بكون الامر بالتصديق امر اطرى بقيام كونه كناية عن جعل

الحجية للامارات (مسلك بديع) فيه تعميم الترتيب الى الامارات ايضا فنقول بعدما الفراغ عن كون مركز الطاب والارادة نفس الطبيعة من حيث هى مرآة للخارج ولا يمتد بها الى الخارج لابد لتوضيح هذا المسالك من تمهيد مقدمة (وهى ان طولية العنوانين تارة تكون من جهة الوصف الماخوذ فى احدهما بلا طولية فى جانب الذات المعروضة للوصف كما فى الفعل والفعل المشكوك فى حكمه فان تاخر العنوان الثانى عن الاول انما يكون باعتبار اخذ وصف المشكوكية فيه ونفس الذات ثابتة محفوظة فى المرتبة المتأخرة غير انها لوحظت تارة مجردة عن الوصف واخرى موصوفة به من غير ان يكون احاطها كك موجبا لطولية الذاتين والذاصح انطباق العنوان الاول على الثانى بحيث يكون المجمع مصداقها فى عالم المحاظ كما هو الشأن فى المطلق والمقيد ولازمه سريان حكم كل منها الى الآخر فيلزم محذور التضاد ومجرد استحالة لحاظ الحكم والشك المتعلق به فى مرتبة لحاظ الموضوع فى الحكم الواقعى بحيث يكون الموضوع هو الذات المجردة عن ذلك لا يجدى فى رفع محذور التضاد اوضح ان عنوان التجرد فى عالم المحاظ ليس ماخوذاً فى حدود الموضوع وقبوه وانما هو منشاء لسعة اطلاقه وقابلية انطباقه على المقيد كما هو كك فى جميع المطلقات الملحوظ كون الطبيعة فيها مجردة عن جميع القيود حتى عن قيد التجرد نعم او كان الوصف التجرد فى مقام المحاظ دخل فى عالم موضوعيته لا يمكن دفع شبهة التضاد وليس كك (وتارة اخرى) يكون طولية العنوانين حتى من جهة الذات المستأزمة لاعتبار الذات فى مرتبتين تارة فى المرتبة السابقة على الوصف واخرى فى المرتبة اللاحقة عن الوصف نظير الذات المعروضة الامر والذات المعلولة لدعوته المنتزع عنها عنوان الاطاعة اوضح ان مركز الامر نفس الذات وما ينطبق عليه عنوان الاطاعة انما هى الذات فى المرتبة المتأخرة عن تعاقب الامر لان انتزاع عنوان الاطاعة ايما يكون عن الذات فى المرتبة المتأخرة التى هى مرتبة فعالية تأثير الامر والارادة بنحو يرى المحكى منها فى مقام التصور ذاتان احديهما فى المرتبة السابقة

معروضة الامر والارادة والاخرى في المرتبة المتأخرة التي هي مرتبة موافقتها ولذا نقول ان لفعلية الخطاب مقام غير مقام فاعليته وانما يكون مرحلة الفاعلية المساوق لتأثير الخطاب في حركة العبد منوطة بتطبيق العبد ايادى على الموضوع ويستحيل شمول نفس الخطاب لهذه المرتبة لاستحالة شموله مرتبة متأخرة عن نفسه فحيث ان مثل هذا المرتبة مرتبة سقوط الامر والارادة عن التأثير لمرتبة ثبوتها وان ما يرى من وجود الامر حين الاطاعة فانما هو بحسب الزمان والافق بحسب المرتبة الارادة والاشتياق يكون من دواعي وجوده فكيف يجتمعان رتبة فح لاغرو في مركزية احدي الذاتين للامر ومبادئه والاخرى للنهي ومبادئها (اذا تمهدت هذه المقدمة) فيمكن التفصلي عن محذور رازوم التضاد بهذه الطريقة بناء على كون صفة المشكوكية من الجهات التعليمية للاحكام الظاهرية لامن الجهات التقيدية كما هو الظاهر من ادلتها اذ لازم طرو الشك في مرحلة التطبيق والامتثال اعتبار الذات في رتبتين تارة في الرتبة السابقة على الشك وبهذا الاعتبار تكون الذات مركزاً للحكم الواقعي واخرى في الرتبة اللاحقة التي هي وعاء التطبيق وبذلك يختلف موضوع الحكم الظاهري والواقعي بحسب الرتبة بحيث لا يكاد تصور المجمع اهمافى عالم عروض الحكم ومن البين ان جريان هذا البين في الامارات بطريق اولى اذ كون الشك من الجهات التعليمية فيها مما لا يعتريه ريب هذا تقرير هذا المسلك (وفي هذه الكلمات مواقع للنظر (الاول) في قوله (كما هو الشأن في المطلق والمقيد) وفيه ان الذات في المقيد ذات مبهمه لامتقينة بحيث لا تنطبق الا على المقيد فلا يسرى حكم المقيد اليها بنحو الاطلاق هذا في المطلق و المقيد العرضيين و اما الذات في المشكوك فليست بعينها تلك الذات المجردة في مرحلة الحكم الواقعي اذ هي متحصلة مصداقاً للتجرد و هي في المشكوك ملحوظة بشرط شئ و الذات اللا بشرط للاقسام الثلاثة منطقية على المشكوك على نحو الاهمال لالذات التي هي مصداق للتجرد نعم يمكن انتزاع ذات مبهمه عرضية جامعة للقبيلتين منطقية

عليهما بعد تمر كر كل ذات لحكمها وليس بضائر فى شى و كما لا ينسحب الحكم من المقيد الطولى الى المطلق كك لا يسرى حكم الواقع اليه لما ذكرنا من كون مركزه هو الذات المجردة بنفسها لابعاد اعتبار المعتبر وان كان الحكم من المطلق العرضى ساريا الى المقيد فى المطلقات والمقيدات لمكان انطباقها عليها (الثانى) فى قول الاستحالة شموله مرتبة متأخرة عن نفسه) وفيه ان مجرد الترتب بين مرحلة الامر ومرحلة التطبيق لا يستلزم الترتب بين الذاتين لوضوح ان مركز الامر نفس الطبيعة المعراة عن الوجود والطوارى طراً وعدم اعتبار الوجود لاجارجا ولا ذهنا فيها فى نظر الآمر وكون احاط الآمر مقصورا على مرحلة الثبوت لاجل كون مرامه فى حصول متعلق غرضه فى الخارج وفى هذا النظر لا يرى مرحلة السقوط والعدم لا يوجب تقييد الطبيعة بالوجود ولا تحصلها مصداقا للتجرد فاذ تكون نفس الطبيعة بماهى مركزاً للامر والمقروض بقاء الامر المتعلق بها حين التطبيق والاستحيل للمكلف تطبيق الحكم الكلى على نفسه بان يقول انا مكلف بكذا وام يلحقه انحطاط عما كان عليه من الفعلية والالام يكن بالغا الى مقام التأثير والفاعلية ولازم ذلك كون الذات فى المرحلتين واحدة وان كان نظر الآمر مقصورا على مرحلة الثبوت الا انه ليس يمتنع تعلق احاطه الى مرحلة السقوط (والذى رامه المأسس لهذه الطريقة من ترتب الذاتين انما يوجد فى مسلكنا اذ الذات التى تحصلت مصداقا للتجرد فى الحكم الواقعى لاجل امتناع تسرية الملحوظ الى شخص الحكم و طواريه تكون موجودة ثابتة فى المرتبة اللاحقة على ما كانت عليه من التجرد الذاتى بلا انقلاب الى اللابشرطى الذى هو الملحوظ فى مرتبة الحكم الظاهرى ثم يتحصل فى عالم الذهن ذات اخرى بشرط شى وهى الذات اللابشرطية المتقيدة بالشرط وهذه فى طول الاخرى مترتبة عليها بلا انقلاب هذه الى تلك الذات المجردة ولا تلك الى هذه ولا كك الامر على ذلك المسلك اذ الامر والارادة صار الازمين للطبيعة اينما سرت ومجرد قصر النظر على حالة دون اخرى لا يوجب تغاير الذاتين وترتبهما فى عالم الذهن نعم

لاجناح فى مثل العصيان والتجربى الذين يتحصلان بعد سقوط الامر الواقعى ان يتعلق بهما نهى مولوى ولا محذور من جهة التضاد اذ بناء على تعدد زمان الامر و عصيان لامر هناك فى زمان العصيان كى يلزم التضاد وقد مر شطر من الكلام فيه فى مبحث التجربى (الثالث) فى قوله لفعلية الخطاب مقام غير مقام فاعليته (وفيه ان الحكم الواقعى لا يخفى امانه فعلى فى مرحلة الثبوت وفى مورده ارادة فعلية بحيث يكون بعثا وزجرا فى تلك المرحلة فليس له مرحلة اخرى ولا تأثير ولا فاعلية له فى مقام التطبيق اصلا اذ لم يبق فى هذا المقام الادراك العقل حسن الموافقة رقيق المخالفة وصحة المثوبة والعقوبة وموضوعه هو القطع او ما يقوم مقامه واما انه حكم تعليمى ليس فى مورده الارادة تشريعية ولا بعث ولا زجر هناك اصلا واما يبلغ مرتبة البعث والزجر فى مرحلة التطبيق ولازم ذلك ان يكون للحكم مرتبتان تعليمية وحتمية ووح لاجناح ان يعبر عن المرتبة الاولى بالفعلية وعن الاخرى بالفاعلية نظر الى صيرورة الحكم فى مرحلة التطبيق بعثا وزجرا له تأثير ولو بنحو الاعداد فى نفس المكلف الذى يكون بمرصد الاطاعة ومهما كان للحكم مرتبتان بحيث لا يكون النقص والتمام مر كوزين فى نفسه فلم تمس الحاجة فى رفع التضاد الى التشبث بذيل الترتب بين الداتين لوضوح عدم التضاد بين الحكم التعليمى الواقعى فى حالة الجهل وبين الحكم الظاهرى الحتمى اصلا وهذه هى الطريقة التى كنا نسلكه فى شرح كلمات الاستاد وهى الدعامة التى كنا نتوكل عليها للفرقة بين مرتبة التعليمية ومرتبة الحتم وبعد التسمياو التى فلان تمت تلك الطريقة البدعية وعمت الاصول والامارات فنعمها هى وكنا من الشاكرين ولكن الذى وقع فى صدر كلامه من المقاييس بين ما نحن فيه وبين المطلقات والمقدمات العرضية من انطباق المطلق الطولى على المقيد الطولى غير سديد جدا حسبما اوضحنا طريقه آنفا (ابانة) الفرق بين مسلك التعليق للاستاد ومسلك الترتب من وجوه شتى (الاول ان الاحكام الصادرة من المبدء الاعلى قبل النزول على النبى ص احكام فعلية تامة بعثا وزجرا على مسلك الترتب بلا حاجة الى انقذاح الارادة والكراهة فى نفس النبى ص فلا

يكون النبي ص مشرعا ولا مكملا لها اصلا بل هو صمياغها بعد بلوغها حد النصاب من
الفعالية الحتمية وماءلى الرسول الا البلاغ المبين) وكون اختيار المكلفين دخيلا
فى عود المصالح اليهم لا يوجب تطرق التعليق الى تلك الاحكام بل هو مستتبع لوقوع المراد
الارادة الآلهية التشريعية بتطرق اليها التخلف والعصيان لا تكوينية مستتبعة لوقوع المراد
وهذا بخلاف مسلك التعليق حسيما مربيانه سابقا (ثم لازم التعليق بقاء تكاليف
النبي ص على ما كان من التعليق بالنسبة الى نفسه ولم تبلغ قط الى مرتبة الحتمية
لوضوح ان الارادة من الغير متممة لمرتبة التعليق ومبلغا الى مرتبة الحتم ولا يتصور
ذلك بالنسبة الى التكاليف المتعلقة بنفسه الشريفة كما لا يخفى) ثم لا بد من انقداح
ارادات وكرهات متكررة فى نفس النبي ص على عدد عاوم متجددة متمادية حادثة
لاحاد المكلفين فى ازمته متتالية الى اوان انقطاع التكليف من العامة لكى يترقى
كل واحد من تلك الاحكام عند تعلق العلم به من رتبة التعليق الى رتبة الحتم
ولا كك الامر على مسلك الترتب فانها فى حد ذاتها حتمية بالغة حد النصاب ولم يبق
هناك الامر رتبة التنجز وزمامها بيد العقل (الثانى) ان مسلك الترتب اعم واشمل
اذ ينسحب فى احكام الموالى العرفية التى هى فعلية حتمية ولا يلزم محذور التضاد
على فرض جعل الاحكام الظاهرية لمبيدهم على مسلك الترتب بخلاف مسلك التعليق
فانه لا ينحسب الا فى الاحكام الصادرة من المبدء الاعلى فانها هى التى لها مرتبتان
مرتبة الجعل ومرتبة التطبيق ويتطرق التعليق فى المرتبة الاولى (الثالث) ان العلم
الاحتمالى كالتفصيلى فى امتناع جعل الترخيص الظاهرى فى كلا الطرفين على مسلك
الترتب لان المفروض كون الحكم الواقعى فعليا حتميا على هذا المسلك كالمعلوم
بالتفصيل فاذا يلزم محذور الاذن فى المعصية مع جعل الترخيص فى كلا الطرفين
والجهل بالحكم الواقعى وان كان مانعا عن سريان الحكم الواقعى الى مرتبة الترخيص
الظاهرى فلا يلزم محذور التضاد لكنه يلزم محذور الاذن فى المعصية وهذا بخلاف
مسلك التعليق اذ العلم الاجمالى لمكان قصور مراتبه عن الواقع ليس علة لبلوغ

المعلوم بالاجمال الى رتبة الحتم فجعل الترخيص الظاهرى ليس اذنا فى المعصية
 حسبما مربيانه مستوفى فى مبحث العلم الاجمالى هذه جملة من وجوه الفرق بين
 المسلكين والحكومة بينهما مفوضة الى نظر الناقد الخبير (تنبيه) لا يخفى ان
 الجواب عن المحاذير اما بانكار التضاد والتنافى بين الحكم الظاهرى والواقعى
 (او) بالالتزام بالتفاوت فى السنخ الحكمين بالطريقة والنفسية او التعليقية والحتمية و
 نحوهما او بالالتزام بتغاير الموضوعين ذاتا بمعونة الترتب ولا رابع هناك عقلا
 اما انكار التضاد والتنافى فلا ينبغى المصير اليه لوضوح التضاد بين الارادة والكراهة
 لو لم يكن بين الامر والنهى^١ والتنافى بين الاذن والمنع فاذن ينحصر التعصى عن
 العويصة بمعونة واحد من الوجهين الذين اشبعنا الكلام فيها بما لا مزيد عليه وقد
 ذكرنا وجوها للمجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى ربما انتهت الى سبعة او ازيد
 بعضها راجع الى انكار التضاد والتنافى وبعضها راجع الى واحد من الوجهين
 ولا محصل للمبواقى والتعرض لها لا يزيد الا تشويش البال فلنضرب عنها كشفاً (نقل
 وتعقيب) قد تفرد بعض الاعلام فى تقريراته بما لم يسبق اليه احد فيها اعلم (منها
 نتيجة الاطلاق (ومنها) متمم الجعل (ومنها) الهوية والجري العملى (اما مراده
 من نتيجة الاطلاق ومتمم الجعل فهى عبارته (قال فى مبحث اقسام القطع ان
 العلم بالحكم لما كان من الانقسامات اللاحقة فلا يمكن فيه الاطلاق والتقييد بالمحاذى
 لاستلزامه الدور كما اوضحناه فى مبحث التعبدى والتوصلى وقلنا ان اخذ العلم
 قيلاً جزءاً او شرطاً او مانعاً مما لا يمكن فى مرتبة الجعل والتشريع كما هو الشأن
 فى الانقسامات اللاحقة للمتملق باعتبار تعاقب الحكم به كقصد التقرب فى العبادات
 واذ امتنع التقييد امتنع الاطلاق ايضاً لان التقابل بينهما تقابل العدم والملكية
 ولكن الاهمال الشبوتى ايضاً لا يعقل بل لا بد اما من نتيجة الاطلاق او من نتيجة التقييد فان
 المالك الذى اقتضى تشريع الاحكام اما ان يكون محفوظاً فى كلتى حالتى العام
 والجهل فلا بد من نتيجة الاطلاق واما ان يكون محفوظاً فى حالة العلم فقط فلا بد

من نتيجة التقييد وحيث لم يمكن ان يكون الجعل الاولى متكفلاً لبيان ذلك فلا بد من جعل آخر يستفاد منه نتيجة الاطلاق او التقييد وهو المصطلح عليه بمتمم الجعل فاستكشاف كل من نتيجة الاطلاق والتقييد يكون من دليل آخر انتهى كلامه) وفيه انه ان كان المراد من نتيجة الاطلاق فى الحكم الواقعى هو الاطلاق الذاتى كما فى بعض عباراته بمعنى كون الحكم الواقعى لازماً للطبيعة اينما سرت كما فى الزوجية الاربعة فقد اشبعنا الكلام فى بطلانه فى طى المقدمات وان كان المراد منها سريان المالك والمقتضى للحكم الواقعى الى مرتبة الحكم الظاهرى فقد تقدم الكلام فى كيفية سريانه وانه لا يزاحم المقتضى للحكم الظاهرى والحاصل ان مركز الحكم الواقعى نفس الطبيعة المجردة عن المحاظ المقسم للاعتبارات الثلاثة بالنسبة الى شخص الحكم وطواريه من العلم والجهل وهى بما لها من التجرد الذاتى موجود فى حالة الشك ولم ينقلب الى اللابشرط للمحاطى وقسميه اصلاً و يمتنع انتقال الحكم الواقعى عن مركزه التجردى الى اللابشرط للمحاطى والمفروض ان مركز الحكم الظاهرى هو بشرط شئى فكل من الحكمين متمركز على مركزه فى حالة الاجتماع الموردي ولا يلزم اجتماع المصداقي المستتبع لمحدور التضاد والتنافى اصلاً وكذا المقتضى للحكم الواقعى مع ثبوته فى مرتبة الحكم الظاهرى لا يزاحم المقتضى للحكم الظاهرى وكل منهما علة لمقتضاها حدوثاً وبقاءً على مركزيهما المتغايرين بلا تمانع وتزاحم من الطرفين فى البين و كما يستحيل انتقال الحكم الواقعى عن مركزه المتقوم به كك يستحيل تجاوزه ملاكه عن حدوده التى هو علة له والا يلزم تخالف العلة عن المماول فظاهر مما ذكرنا بطلان الاطلاق الذاتى والملاكى وحيث ان الحكم الواقعى قد انبسط على تمام مركزه اعنى فعل المكلف بماله من القيود الملحوظة فى عرضه شطراً وشرطاً وانما يكون فيه قصور عن الشمول لخصوص العلم والجهل الذين هما من حالات المكلف وهما خارجان عن حدوده متأخران رتبة عنه والقصور عن الشمول اما هو متأخر عنه

رتبة لا يوجب الاهمال فى مقام الثبوت ولاجل ذلك يكون العام به طريقا موجبا لترقيه من الفعلية الى التنجز ويكون الجهل به منشاء لحدوث ملاك آخر للمحكم المظاهرى فلا جرم ان الحكم الواقعى لا يحتاج الى متمم الجعل اصلا ويتسنى للمكلف ترتيب القياس فى مقام التطبيق بان يقول انا واحد من الناس المخاطبين بوجوب الصلوة فيجب على الصلوة وهذا بخلاف قصد القربة اوضح ان الفعل لو كان تمام الموضوع للوجوب لزم سقوطه بمجرد اتيانه بلا قصد القربة فاذا كان الفعل بعض الموضوع وبكونه مركزاً لقطعة من ارادة المولى ويكون مهماً فى مقام الثبوت لا بمعنى الاهمال المفهومى فى لحاظ الحاكم بل بمعنى كونه متحصلاً مهماً مصداقاً على نحو القضية الخينية قضية لعدم امكان الاطلاق والتقييد بالنسبة الى قصد القربة فهنا هو الذى يحتاج الى متمم الجعل ومتممه معه بمنزلة وجوب واحد فى مقام الثبوت وليس الامر فى المقيد بقصد القربة وحوبا للغير كالامر بالغسل فى الميل لصوم الغد بناء على انكار الوجوب التعليقى لوضوح انبساط الامر بالصوم على تمام متعلقه ولكون الوجوب مشروطا لا يترشح الى مقدمته فلا محالة يكون وجوب الغسل وجوباً مستقلاً بداعى التوصل الى واجب آخر ولا منى لكونه متمماً لوجوب آخر وليس الامر فى المقيد كاشفاً عن التقييد فى الامر بالصلوة مثلاً لما وفى مقام الثبوت لوضوح امتناع انقلا به عما وقع عليه من الاهمال الذاتى الى التقييد او الاطلاق حتى لو اخبر الحاكم عن التقييد لكان كذباً نعم لا باس بالتنبيه على دخل القيد فى الغرض ومما ذكرنا ظاهرانه لامتني لنتيجة الاطلاق فى الحكم الواقعى ولان نتيجة التقييد فى باب قصد القربة كما انه ظهر ان لا حاجة الى متمم الجعل فى الحكم الواقعى وانه لامتني لاطلاق متمم الجعل على الوجوب بالغير اصلا وقد اطلقه على وجوب الاحتياط فى باب حفظ الدماء (وقال فلا احتياط انما يكون واجبا نفسياً للغير لا واجبا بالغير واذ كان العقاب على مخالفة التكليف بالاحتياط عند تركه وادائه الى مخالفة الحكم الواقعى لاعتلى مخالفة الواقع لقبح

العقاب عليه مع عدم العلم به انتهى (وفيه ان الامر بالاحتياط امر طريقى بداعى
تنجيز الواقع كسائر الاوامر الطريقة ويكون بمانا للواقع ومصححا للعقوبة على
ترك الواقع ويشهد لذلك مراجعة الموالى العرفية فى اوامرهم الاحتياطية فان
المرتكز فى اذها نهم ثبوت التنجز للواقع بمعونة الامر بالاحتياط واستحقاق مقدار
عقوبة الواقع عند ترك الاحتياط مضافا الى ان مفهوم الاحتياط امر اعتبارى فى
طول العناوين الخاصة ولا مصداق له فى قبالتها ولا مصالحة فيه سوى تسجيل الواقع
فلا معنى للمبعث اليه وجعل الداعى للمكلف على اتيانه بخلاف الوجوب النفسى
للمغير فان المادة قابلة للمبعث اليها ويكون مصلحة التوصل الى واجب آخر داعية
للموالى لجعل الداعى للمكلف على اتيانه وقد سبق شطر من الكلام فى حقيقة
الامر الطريقى عند شرح كلام الاستاد (واما الهوية والجري العملى فموردها الاصول
التنزيلية كالا ستصحاب وسماها الاصول المحزنة فى مقابلة اصالة الحل والبرائه
الغير المحزنة (قال ولكن الخطب فى الاصول التنزيلية هي لان المجمعول فيها هو البناء
العملى على احد طرفى الشك على انه هو الواقع والقاء الطرف الاخر و جماعه
كالعدم ولاجل ذلك قامت مقام القطع الماخوذ فى الموضوع على وجه الطريفة
لكونها متكفلة للجهة الثالثة التى يكون القطع واجدا لها وهو الجرى على وفق
القطع وترتيب آثار المقطوع عملا كما ان الامارة تكون واجدة للجهة الثانية
وهى جهة الاحراز والكاشفة على ما تقدم بيانه فالجمعول فى الاصول التنزيلية ليس
امرا مغايرا للواقع بل جعل الشرعى انما تعلق بالجري العملى على المؤدى على
انه هو الواقع فان كان المؤدى هو الواقع فهو والا كان الجرى العملى واقما فى
غير محله من دون ان يكون قد تعلق بالمؤدى حكم على خلاف ما هو عليه وبالجمل
الهو هوية التى بنا عليها الشيخ قده فى باب الامارات ونحن ابطلناها هى التى
تكون مجعولة فى باب الاصول التنزيلية انتهى كلامه) وفيه ان الجرى العملى
عبارة عن الحركة على وفق القطع بيد تطبيق المكلف الحكم الكلى المجمعول

من ناحية الشارع على المورد فان اثر القطع به وبانطباقه على فعل خاص لزوم الجرى على وفق القطع عقلا فالجبرى مجرد عمل للمكلف فى مقام التطبيق الذى زمامه ببدا المكلف و ليس له اثر شرعى او عقلى اصلا ولا بد فى التنزيل من الوجه المنزل فيه والا يكون لغوا فلا بد من الا لزام اما بكون الجبرى العملى حكما وضعيا قابلا لتعلق الجعل به او بجعل الحكم المماثل والان لا معنى لكون المجموع هو البناء العملى فالذى يكون قابلا لتعلق الجعل به هو ابقاء الحكم الذى زمامه بيد الشارع اما حقيقة كما اذا لم ينسخه او تنزيلا ووجه التنزيل هو جعل الحكم المماثل كما فى الاستصحاب (ثم انه قد دفع محذور التضاد فى مورد الامارات المخافة للمواقع بالالتزام بقابلية الطريقة للجعل فلا جعل للمحكم المماثل فى مورد الامارات كى يلزم محذور التضاد بل المجموع مجرد الطريقة والا حرازية وهذا سنخ من الحكم الوضعى لا يكون مضاداً ولا مماثلاً للمحكم الواقعى اصلا (وعندى فيه نظر وقد سبق وجهه فى الا مرأى لثالث فى ذيل شرح كلام الاستاد ثم انه قد تصدى لرفع التنا فى بين الاصول الغير المحرزة كاصالة الحل والبرائة وبين الاحكام الراقعية (قال هذا كله اذا كانت مصلحة الواقع تقتضى جعل المتمم من ايجاب الاحتياط وان لم تكن بتملك المتابعة من الالهمية فللمشارع جعل المؤمن كان بلسان الرفع او بلسان الوضع فان المراد من الرفع ليس رفع التكليف عن موطنه حتى يلزم التناقص بل رفع التكليف عما يستتبعه من التبعات ويجاب الاحتياط فالرخصة المستفادة من قولهم رفع مالا يعلمون نظير الرخصة من حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان انتهى ملخصا) وفيه ان المالك للمحكم الواقعى اما بمشابة توجب الالادة الفعلية الموجبة للحكم الفعلى فمن المعلوم ان جعل المؤمن نقض للمفرض فلا بد من الامر بالاحتياط المتمم للجعل واما ليس بتملك المشابة فلا جرم انه فى الواقع فاقد لشرط او واجد اما نع يكون الحكم الواقعى انشائيا و ليس فى مورد ارادة فعالية اصلا و يكون الجهل ملازما للمانع الواقعى او لعدم الشرط فاذا لا يلزم محذور

من جعل الترخيص الفعلى فى حالة الجهل وموضوع حكم العقل بالبرائة انما يكون لبيان ومع فرض الارادة والحكم الفعلى الذى هو مورد جعل الاحتياط لا يحكم بالبرائة للمعلم باهتمام الشارع بالحكم الجدى الواقع (قوله ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعا ولا يحرز التعميد به واقما عدم حجتيه جزما) اقول قد مر ان الحجية قابلة لتعلق الجعل بها وتكرن منشاء للآثار وهى تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند عدمها ومن البين ان المجرد جعلها واقعا لا يترتب عليها الآثار ما لم تصل الى المكلف لوضوح ان صحة المؤاخذة والعقوبة متوقفة على وصول البيان من المولى والا كانت عقوبة على الواقع المجهول وكذا صحة اعتذار العبد عند مخالفة الواقع انما تتمأتى فى صورة اكثاله على الحجة الواصلة اذ مجرد مصادفة عمله للحجة او للواقع لا تستتبع العذر فلا اقل من كونه تجريا فالحجة الواصلة هى المصححة للمؤاخذة والعقوبة وبها تتم البيان و يقطع العذر وبها يصح الاعتذار من العبد عند المولى عند مخالفة الماتى به للواقع ويكون موافقتها ح انقيادا كما ان مخالفتها تجر و من البين انه عند الشك فى حجية الظن وعدم العلم باعتباره بالخصوص يحصل الجزم بعدم الحجية ولا تمس الحاجة الى التثبت بذيل اصاله عدم الحجية اصلا بمعنى انه مع الشك فى جعلها واقعا لا تترتب الآثار المرغوبة منها عليها قطعا لما عرفت من انها لا تكاد تقترب الاعلى ما اتصف بالحجية فعلا فمع الشك فيها يقطع بعد مهالان المفروض ان الموضوع للآثار المذكورة هو الحجة الواصلة لا مجرد الحجة المجموعة فى الواقع ومع الشك فيها يحصل القطع بعدم الموضوع لمكان انتفاء الوصول وجدنا الذى هو قيده (ولا يذهب عليك ان القطع بالحجية ليس تمام الموضوع بحيث تدور التنجز مدار القطع بها ولو لم يتعلق الجعل بها فى الواقع فمهما كان المكلف معتقداً خطأ بحجية ظن بحرمة الشئى وفرض ثبوت الحرمة الواقعية لم تنجز ولم يستحق عقوبتها على ارتكابها وان كان تجريا مستتبعا لعقوبته لان المفروض ان الحرمة الواقعية باقية على مجهوليتها

ولم يتعلق بها العلم ولا ما يقوم مقامه فلم يتم البيان من ناحية المولى و مجرد القطع بالحجية مع الجهل بالواقع لا يصير حجة واصله متممة للبيان فاذن يكون الوصول شرطا عند العقل لكون الحجية الواقعية منشاء للاثار فالقول بكون القطع تمام الموضوع سخي ف جدا (وهل تجرى اصاله عدم جعل الحجية فيثبت بمعونتها عدمها ظاهرا فيرتب على عدمها عدم التنجز ربما قبال لا لا لمكان ثبوت عدم التنجز لمجرد الشك فى الحجية فلا يبقى حاجة الى اثبات عدمها ظاهرا كحكم العقل بالا شتغال بمجرد الشك فى فراغ الذمة فى مقام الاسقاط ومعه لا حاجة الى ثبات بقاء التكليف المنجز بمعونة الاستصحاب فان هذا مخدوش جدا بان الاثر اذا كان مشتركا بين الواقع والشك فالمرجع الاستصحاب لحكومته على القاعدة الجارية فى الشك بل لاجل ان العلم بالحجية الواقعية جزء للموضوع المترتب عليه الاثر لما تقدم آنفا ان الاثر مترتب على الحجة الواصله للمعلومة للمكلف فبمجرد الشك فى جعلها يحصل القطع بعدم الموضوع و بعدم ترتب الاثر ومع القطع بعدم لا معنى لتعبد الشارع بعدم الحجية ظاهرا و كون الحجية حكما وضعيا قابلا لتطرق الجعل اليها اثباتا ونفيا لا ينهض دفعا لهذا الاشكال اذ الاشكال ان الشك فى جعلها يستتبع العلم بعدم الموضوع اعنى الحجية البالغة لعدم البلوغ وجدانا ومعه يحصل القطع بعدم فاذن لا يتعقل التعبد بعدم ظاهرا (و الحاصل انه اذا كان الحكم الشرعى مترتبا على الواقع ليس الا فلا مجرى الا للاستصحاب و ان كان الاثر مشترك مترتبا على الواقع وعلى الشك فالمرور و ان كان قابلا للقاعدة ولا استصحاب معا الا ان الاستصحاب جاردون القاعدة لحكومته عليها فلا مجال لقاعدة الاشتغال مع جريان استصحاب بقاء التكليف وان كان الحكم مترتبا على الشك لا على الواقع فلا مجال للاستصحاب وما نحن فيه من هذا القبيل حسبما اوضحنا سبيله فاذن لا تجرى اصاله عدم الحجية (ويمكن ان يقال ان عدم الوصول انما يستتبع حكم العقل بعدم الحجية فيما اذا كان باقيا بعد التعبد بعدم بمعونة اصاله عدم الجعل لوضوح ان

عدم وصول الحججة وجداني لا وصول العدم ومع جعل عدم الحجية تعبدية يرتفع
عدم الوصول بوصول العدم ويكون بياناً للعدم فحكم العقل كان مترتباً على عدم
البيان وعدم وصول الحججة ومع بيان العدم و وصول العدم يرتفع موضوع حكم
العقل واما كون العلم بالحججة جزء للموضوع في الاثار المرتبة على الحججة فليس
ذلك من ناحية الشرع كما اذا كان العلم بحكم مأخوذاً في وجوب التصديق مثلاً
فلازمه عدم قيام الاستصحاب مقام ذلك العلم ولا كك الامر فيمانحن فيه بل العلم
بالحججة شرط عقلاً للتنجز فكما ان الوصول يتحقق باستصحابها كوصول العدم
يحصل باصالة العدم وبعبارة اوضح الوصول الاعم من الواقعي والتعبدى شرط عند
العقل للتنجز لا الوصول الواقعي خاصة وكك وصول العدم والحق جريان الاستصحاب
في طرف العدم كما لاشكال في جريانه في جانب الوجود فيما اذا شك في بقاء
الحججة الواصلة (تعقيب) قد عرفت ان الحججة البالغة الى المكلف موضوع لحكم
العقل بالتنجز والعذر ومجرد عدم البلوغ اما بالوجدان او بمعونة الاصل كفاف
لعدم ترتب الاثر عند العقل فثبوتها في الواقع وعدمه فيسيان وح ينظر في الواقعة
ويعامل معها كما هو قصية الاصل فيها فان كان الشك في مقام الاثبات والشبهة
موضوعية كانت اصالة البرائة متممة و لم يجرز كون الا سناد الى الشارع كذبا
للشك في مخالفة الواقع فتكون الشبهة موضوعية نعم او اخبر على نحو الجزم كان
كذبا باعتبار الاخبار عن علمه بذلك الذي هو لازم القضية المفهوم منها عرفاً
وليس داخلاً تحت الافتراء لانه كذب عن عمد لكنه افتراء تنزيلاً كما هو مفاد الآية
المباركة (آلة اذن لكم ام على الله تفترون) وان كانت الشبهة حكمية فاللازم هو
الفحص ثم اجراء البرائة نعم لو عمل على طبق الظن ارجحانه رجاء لادراك
الواقع قبل الفحص فلا جناح عليه اذا لفحص ليس واجباً بنفسه مولوياً وسياتي بيانه
في محله وان كان الشك في مقام الاسقاط فالاصل الاشتغال ولبس الكلام في ذلك
في مقام تأسيس الاصل في الظن الذي لم يقم دليل على التعبد به بل المقصود في

فى هذا المقام نفى آثار الحجية عند الشك فيها بالتفصيل بين مقام الاثبات والاستقاط والتكلم فى مجرى الاصول كما فى الدرر خروج عن محل الكلام (قوله واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليست من آثارها) اقول لاملزمة بين الحجية وجواز التعبد و الالتزام بما ادت اليه من الاحكام لجواز التفكيك بل وقوعه فى الظن الانسدادي من باب الحكومة فانه حجة غفلا مع انه لا يجوز التعبد والالتزام بكون المظنون حكم الله ولا يصح نسبته الى الله تعالى فلو كان من آثارها لما جاز التفكيك بين الموضوع وآثاره و ليس فى مورد قيام الامارة حكم شرعى بناء على الحجية او الطريقية كى يصح الالتزام به وقد سبق فى مبحث العلم الاجمالي انه لا يتأتى قصد وجوب ما ادى اليه الامارة من احد طرفى العلم الاجمالي امكان عدم العلم بوجوبه تفصيلا وعدم جعل الحكم المماثل على الحجية او الطريقية ومع عدم احراز الحكم الشرعى فى مورد الامارة يحرم الالتزام به لانه تشريع قبيح عقلا بل على القول بجعل الحكم المماثل لا يصح الالتزام بالحكم الواقعى الذى محل الكلام لعدم احرازه عليه ايض (لا يقال مفاد صدق العادل بناء على الحكومة هو تنزيل المؤدى منزلة الواقع و القاء احتمال الخلاف و الالتزام على ان المؤدى هو الواقع لا سيما على السببية الموجبة لمصلحة فى سلوك الامارة اذ عليها لابد من ان يكون عنوان التصديق فعلا صادرا من المكلف بالقصد والاختيار لا مجرد العمل على طبق الامارة و لو مع عدم الالتفات الى ذلك ومن المعلوم ان العمل بقول العادل على وجه الالتزام يكون معنونا بعنوان التصديق الاختيارى فظهر مما ذكرنا ان وجوب العمل بقول الامارة وتصديقه مساوق لوجوب الالتزام بمؤدى الامارة ولا تنفك حجية الامارة على هذه الطريقية عن صحة الالتزام فالامر الطريقي متضمن لصحة الالتزام فمع عدم العلم فالاصل عدم جواز العمل بالظن لكونه تشريعا (لانا نقول) المراد من الالتزام الذى هو مفاد دليل التنزيل هو الالتزام فى مقام العمل بمعنى كونه ملحوظا آليا مقدمة للعمل بالامارة كالارادة

المنقذة في نفس المرید في مقام العمل الصادر من الجوارح و الا لتمام القلبی الذي واجب مستقل في قبال العقاید او تشريع قبیح هو الملحوظ بالا استقلال و والحاصل ان العمل بالظن سواء كان حجة ام لا هو العمل على طبقه بحيث يكون هو المحرك والداعي كما في الامور العادية فان تصور فائده في المظنون و التصديق به ظنا يكون باعثا و داعيا على العمل على طبق الظن و تطبيق العمل عليه وحيث لا علم هناك فلامحالة يحصل الالتزام والتبانی على ثبوت المظنون مقدمة للعمل وهذا امر ارتكازی لكل من اقدم على امر غير متيقن عنده سواء كان قولا كالکذب او عملا كما لعمل بالظن فا العمل بالامارة المشتمل على مصلحة في سلو كما ليس الا الاستناد اليها و الالتزام في مقام العمل ولا ملازمة بينه وبين صحة الالتزام القلبی الملحوظ بالاستقلال حتى على القول بالحكومة وجعل الحكم المماثل فضلا عن القول بالحجية او الامر الطريقي فكما ان صحة الالتزام ليست من لوازم الامر الطريقي كك ليست من لوازم الحكم الواقعي كي تكون قضية تنزيل المؤدی منزلة الواقع صحة الالتزام به وكذا جواز الاسناد الى الشارع والا فتأبانه حكم الله الواقعي نعم يجوز الالتزام بالحكم المماثل المجموع في مورد الامارة و الا فتاء على طبقه على القول بجعل الحكم المماثل و سيأتي له مزيد بيان انشأه (قوله فلو فرض صحتها شرعا مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في المحجية شيئا مالم يترتب عليه ما ذكر من آثارها) اقول الالتزام بمؤدى الاماره على انه هو الواقع تشريع قبيح عقلا اذ المفروض عدم حصول العام بذلك بمجرد قيام الامارة و معنى حجية الامارة تنجز الواقع عند الاصابة لا الالتزام المذكور حسبا مريانه آنفا و ح فلو فرض صحة الالتزام القلبی وصحة نسبة المؤدى الى الله تعالى شرعا كان مرجعه الى تجويز التشريع القبيح عقلا و يمتنع صدوره من الشارع و على فرض المحال لا يجدي في الحجية شيئا لما مر من عدم الملازمة بينهما اصلا فاثبات جوازهما لا يستلزم اثبات الحجية كما ان حرمتها لا يستلزم عدم الحجية فجعل محل الكلام في

حرمة التعبد بالظن فى مقام تأسيس الاصل كما صممة الشيخ قده خروج عن حريم النزاع جدا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام بعد نقل صدر كلام الاستاد ما هذا الفظه (ولا يخفى ما فيه فان معنى جعل الامارة حجة هو كونها وسطا لا ثبات متعلقها و احرار مؤديها فيكون حالها حال العلم و هل يمكن ان يقال انه لا يصح التعبد بمتعلق العلم ولا يجوز اسناده الى الشارع اذا كان المتعلق من الاحكام الشرعية و الامارة بعد جعلها حجة تكون كالعالم انتهى) وفيه اول اعدم قابلية الطريقية والوسطية لتملق الجمل بها و ليس معنى جعل الامارة حجة كونها وسطا لا ثبات متعلقها فلا يقال ان الامارة قامت على وجوب الظهر مثلا فتكون الظهور واجبة واقعا فان جعل الطريقية بهذا المعنى للامارة ممتنع جدا وهى خاصة بالعالم وقدر سند المنع فى مبحث القطع ومعنى حجية الامارة كونها منجزة للواقع على تقدير الا صابة و ليس لازمها ثبوت الواقع لا حقيقة ولا جعلها كى يصح اسناده الى الشارع و ثانيا) ان جواز التعبد و الاسناد ليسا اثرا للمحكم الواقعى شرعا كى يشبث لمؤدى الامارة بجعل الواسطية لها (بيانه قد سبق فى الامر الخامس ان التكليف المعلوم لا يقتضى سوى الموافقة العملية موافقة اخرى التزمنا بمعنى انه ليس من شئون التكليف بشئى الا التزام به وعقد القلب على ثبوته و ليس من آثاره لاعقلا ولا شرعا و كذا جواز الاسناد الى الشارع نعم عند العلم بالتكليف لا قبج فى الالتزام به عقلا و يكون اسناده الى الشارع جائزا شرعا لكونه صدقا بخلاف صورة عدم العلم به لكون الالتزام به قبيحا و اسناده الى الشارع افتراء و لو تنزىلا فظهر ان جواز الاستناد الى الشارع فى صورة العلم اثر لعنوان الصدق لا للمعلم بما هو كما ان عدم جواز الاسناد اليه فى صورة عدم العلم اثر للافتراء فهذان موضوعان للجواز و الحرمة الشرعيين لا التكليف المعلوم او المشكوك و لانفس التكليف و اما الجواز العقلى فهو ناش من عدم القبح على فرض كونه اثرا للمعلم بالتكليف فمهما كان كك فجعل الوسطية تعبدا لا يجدى فى الجواز اذ هو اثر خاص بالعالم عقلا و ليس اثرا

للعلم الطريقي شرعا كى يقوم مقامه الا مارة على مختاره قده وكذا ليس الجواز العقلى اثرأ للاعم من العلم الجعلى كى يكون جعل الطريقة من باب الحكومة الواقعية فاذن لا تستلزم الحجية جواز التعبد والا سناد و او بالملزوم الا عم حتى يكون نفى اللازم الا عم منتجا لنفى الحجية الملزومة على طريقة القياس الاستثنائى وكذا صحة الالتزام بمؤدى الامارة على انه حكم الله لا يستلزم جعل الحجية التى هى حكم وضعى كى ينتج اثبات الملزوم ثبوت اللازم فما افاده من ان صحة التعبد بالامارة يلزم حجيتها بحيث يستكشف من عدم جوار التعبد عدم الحجية لا يخلو عن النظر وقد اسند قده الى الاستاد ان الحجية من اللوازم الا عم مع ان فى كلام الاستاد دلالة على نفى الملزوم رأسا (ثم انه قده استشكل فى جريان اصالة عدم الحجية) قال بعد نقل كلام الاستاد فى الحاشية والحجية و ان كانت من الاحكام الوضعية و كانت بنفسها مماثلا لهايد الجعل لانها بوجودها الواقعى لا يترتب عليها اثر عملى اصلا والا ثار المترتبة عليها منهما يترتب عليها بوجودها العلمى ككونها منجزة للواقع عند الاصابة وعذرا عند المخالفة و منها ما يترتب على نفس الشك فى حجيتها كحرمة التعبد بها وعدم جواز اسناد مؤديها الى الشارع فعدم الحجية الواقعية بنفسه لا يقتضى الجرى العملى حتى يجرى استصحاب العدم اذ ليس لاثبات عدم الحجية اثر الا حرمة التعبد بها وهو حاصل بنفس الشك فى الحجية وجدانا لما عرفت من ان الشك تمام الموضوع لحرمة التشريع وعدم جواز التعبد فجريان الاستصحاب ثبات هذا الاثر يكون من تحصيل الحاصل انتهى) (وفيه ان المفروض ان الحجية حكم شرعى وليس العلم ماخوذا فى موضوع آثارها شرعا لا شطرا شوطا لكيلا يقوم الاستصحاب مقام العلم الموضوعى بل العلم شرط عقلا للمحكم بالتبجز فاذن تكون اصالة بقاء الحجية مفيدة لثبوت الموضوع عند العقل اذ التعبد بها ظاهرا قائم مقام العلم لوضوح ان التجزى اثر للاعم من العلم الحقيقى عند العقل واما اصالة عدم الجعل فانما تجدى فى التعبد بعدم الحجية فتكون

وارادة على حكم العقل لوضوح ان موضوع حكم العقل عدم وصول الحجّة و عدم
 بيانها وجدانها وبمعونة اصالة عدم الحجية يثبت وصول عدم و بيان عدم تعبدًا وبها
 يرتفع موضوع حكم العقل اعنى عدم الوصول وعدم البيان وربما يترأى من كلماته
 بناء اشكالاته على مبناه من كون المجهول فى الاصول التنزيلية هو الجرى العملى
 فلا يمكن ان تجرى الاصول من دون ان يترتب عليها اثر عملى و حيث ان الاثر
 العملى و حرمة التعبد لا يترتب على عدم الحجية الواقعية بل تكمن من آثار نفس
 الشك فلا محالة لا تجرى اصالة عدم الحجية انتهى ملخصا) و فيه مضافا الى النقض
 بقيام الامارة المعتبرة على عدم حجية امارة فان لازم قوله قده عدم حجيتها لوضوح
 انه لا بد ان يترتب على مؤدى الامارة اثر عملى لكى يصح جعلها طريقا للواقع
 و المفروض ان الاثر مترتب على نفس عدم العلم بالحجية وهو حاصل قبل قيام
 الامارة وقد تظن مقرره لهذا النقض ان الجرى العملى انما ينطبق على الحركة الخارجية
 الحاصلة من المكلف بعد تطبيق الحكم الكلى على الموضوع فى مقام العمل و لا
 اثر لملك الحركة لا شرعا ولا عقلا كى يتعلق الجعل بها شرعا لوضوح ان حركة
 المضلات ناشية من التصديق بفائدة الا متثال فتكون اثرا للملة الغائية و يمتنع
 جعل الاثرا التكويني تشريعا يلا تعلق الجعل بمنشاء الاثر فالذى هو قابل لتعلق
 الجعل به هو ابقاء الحكم الذى زمامه بيد الشارع اما حقيقة كعدم النسخ او تنزيلا
 كما فى الاستصحاب سواء كان المستصحب حكما او موضوعا فان التنزيل فى
 الموضوع يرجع الى الحكم ووجه التنزيل هو جعل الحكم المماثل فظهر مما ذكرنا
 انه لا معنى لتعلق الجعل بالجرى العملى الذى هو عمل المكلف فى مقام التطبيق
 بل الجعل انما يتعلق بما هو شان الشارع و سياتى لذلك مزيد ايضاح ان شاء الله) ثم
 قال قد و اما ما افاده ثانيا من ان حرمة التعبد بالامارة كما يكون اثرا للشك
 فى حجيتها كك يكون اثرا لعدم حجيتها واقعا ففى ظرف الشك يجرى كل من
 الاستصحاب و القاعده المضروبة له و يقدم الاستصحاب لحكومته عليها ففيه انه

لا يعقل ان يكون الشك في الواقع موضوعا للآثر في عرض الواقع مع انه على هذا
 الفرض لا يجري الاستصحاب ايضاً لان الآثر يترتب بمجرد الشك لتحقيق موضوعه
 فلا يبقى مجال لجريان الاستصحاب لانه لا تصل النوبة الى اثبات بقاء الواقع ليجري
 فيه الاستصحاب فانه في المرتبة السابقة على هذا الاثبات تحقق موضوع الآثر وترتب
 عليه الآثر فاي فائدة لجريان الاستصحاب انتهى) وفيه ان محل كلام الاستاد فيما
 اذا كان حكماً واقعياً و حكماً ظاهرياً عقلياً في مورد الشك في طول الواقع لا
 في عرض الواقع (بيانه انه تارة يكون الشك بما هو صفة خاصة في مقابلة القطع
 والظن موضوعاً للحكم فهذا حكم واقعي لظاهري فلو كان حرمة التعبد بالظن مجموعاً
 للشك وعدم العلم بمعنى ان يكون ماخوذاً في موضوع الحرمة شرعاً فلا جرم ان هذه الحرمة
 حكم واقعي لهذا الموضوع وحيث لا معنى لكونها اثر لعدم الحجية واقعا اذ ليس هناك حرمتان
 شرعيتان يكون موضوع احدهما هو الشك و موضوع الآخر هو عدم الحجية و
 هذا معنى كون الحرمتين في عرض واحد و من البين ان الآثر مخصص بالشك
 ولا حكم للمشكوك فاذا لا يجري الاستصحاب (وتارة اخرى يكون الآثر للمواقع
 شرعاً و مع الشك فيه يثبت مثل ذلك الآثر عند العقل كما في قاعدة الاشتغال
 فان بقاء الوجوب الواقعي بحكم الشرعي موضوع للاشتغال ونفس الشك فيه ايضاً
 موضوع عند العقل للاشتغال و هذا حكم عقلي في طول الواقع لا في عرضه و مع
 تحقق اركان الاستصحاب من اليقين السابق والشك اللاحق يكون حكم الشرع
 بالبقاء ثابتاً في الواقع لا میناع تخاف الحكم عن الموضوع و المفروض ثبوت
 موضوع حدم العقل ايضاً و هو الشك والاستصحاب حق التقدم من باب الحكومة او
 الورد و وجه البحث مع الشيخ قده و هو معترف بان عدم الحجية ذا اثر شرعاً و
 يقول لاحاجة الى احراز عدم ورود التعبد مع ترتب حرمة العمل بالظن على الشك
 و لو كانت الحرمة الواقعية مترتبة على الشك لما صح منه الاعتراف بذلك امكان
 انتفاء الحرمة عن الواقع وليت شعري بالمراد من تحقق موضوع الآثر في المرتبة

السابقة و لعل مراده كما يترأى من بعض كلماته ان الموضوع لعدم بالحجية هو عدم العلم او العلم بالعدم و من المعلوم ان العلم بالعدم متأخر رتبة عن الشك الموضوع شرعا لحكم المستصحب فيكون الشك وعدم العلم متقدما رتبة على حكم الاستصحاب بالعدم المترتب على الشك و اليقين فمع حكم العقل بعدم الحجية بمجرد الشك و عدم العلم لا مجال لحكم^١ لشارع في المرتبة المتأخرة لكونه لغوا و فيه ان الموضوع لحكم العقل ليس من قبيل المانع بالنسبة الى موضوع حكم ا لشرع ولا حكمه بالنسبة الى حكمه لكى يزول الممنوع بطرو المانع المقدم عليه طبعا فمع تحقق الشك و اليقين يعمه حكم الاستصحاب لا محالة واما محذور المغوية فمندفع بانقلاب عدم العلم الى العلم بالعدم بمعونة جعل عدم بحكم الاستصحاب فيكون واردا على حكم العقل و كفى به فائدة لذلك (تعميم) هل العمل بالظن عند عدم العلم بالتعديده يتصف بالحرمة الشرعية ابتداء او بالملازمة فالذى يترأى من كلمات الشيخ قده حرمة بالادلة الاربعة ولكن التحقيق خلافه وان العمل الخارجى لا يتغير عما هو عليه واقعا بمجرد الالتزام بما لا يعلم له من الحكم ولا يستتبع ذلك فيه مبعوضية ولا حرمة مولوية اصلا ويشهد على ذلك مراجعة الوجدان لوضوح ان الفعل المطلوب لنا واقعا لا يصير مبعوضا بمجرد الالتزام بانه واجب مع الشك فى وجوبه بل الاتيان به محبوب عندنا فى صورة الالتزام بوجوبه مع الشك فيه كصورة عدم الالتزام وبالجمللة الالتزام بحكم للعمل من قبل المولى مع الجهل به لا بوجب حدوث عنوان له يكون بذلك العنوان مبعوضا و حاله كالقطع فى عدم تغير المقطوع عما هو عليه من العنوان كما مر فى مبحث التجزى لوضوح ان موطن الالتزام المتمصف بالقبح هو عالم النفس وليس من سنخ افعال الجوارح والبيئونة الثابتة بين السنخين مانعة عن الاتحاد و صحة الحمل فاذا لا يكون من العناوين الطارئة على الفعل الخارجى الموجبة لقبحه واما كونه علة لاحداث خصوصية فيه يستتبع حكم العقل لقبحه فالضرورة قاضية بخلافه ضرورة حصول غرض المولى

باتيان ما هو متعلق غرضه ولومع التزام العبد بوجوبه المشكوك نعم لايتأتى قصد
القربة فى الواجب التعبدى مع الالتزام المزبور واما مفهوم التشريع فليس منشاء
انتزاعه خصوصية ثابتة فى نفس الفعل الخارجى بل منتزع من الفعل المقيد بالالتزام
و توصيف الفعل بالقبح باعتبار كونه مظهرا له كما فى التجرى فظهر مما ذكرنا
ان الالتزام لا يحدث فى الفعل الخارجى خصوصية مستتبة لمقبح اصلا و صحة
نسبة القبح الى الفعل بالعناية لكونه مظهرا للنفس المشموم بالاثم القابى وليس
مصادقا له الا ترى ان المرأة مظهر للمشكل القبيح ولا يتسرى القبح اليها اصلا والفرق
بين المظهر والمصدق يطلب من علم آخر وقد اسمعناك شمة منه فى مبحث التجرى
(نقل و تعقيب) قال المحشى قده فى نهاية در اتيه و توضيحه يعنى توضيح كلام
الاستاد فى كون التشريع انما قلبيا ان ما هو شان المولى وتحت سلطانه تشريع
الاحكام بالبعث والزجر لا فعل الميعوث اليه او ترك المزجور عنه فالتشريع انما
يتصور من العبد اذا بعث وزجر غيره بعنوان ايه شارع و بعنوان انه بعثه وزجره
منه فبح قد تزيابزى المولى و تشان بشانه و تصرف فى سلطانه و اما الفعل بل و كذا
مجرد البناء على صدور امر من المولى فليس شئ منها من شئون المولى ليكون
هتكا لحرمة بالتليس به وعليه فلا اثم بحسب فعل الجوارح كك لاثم بحسب فعل
القلب ايض انتهى) وهذا كما ترى تزييف الكلام الا استاد لا توضيح له) وفيه ان
لسنخ التشريع انحاء كلها تصرف فى سلطان الشارع فتارة يدعى المتعبد الربوية
ويتشان بشئون ذاته تعالى فى رتبة الربوية فلا محالة يتصدى للا نشاء و يجعل و
يصدر منه البعث والزجر او يدعى الرسالة و يزعم انه ماذون فى الا نشاء و يجعل
فكك او يدعى الخلافة و يحرم ما احله الرسول ص فهو ايض كك و اخرى لا يعود
تصرفه الى ذاته تعالى فى شؤنه ولا الى الذوات المقدسة فى شؤنها بل يعود نصره
الى فعل الشارع لا فى شئون ذاته وذلك كما لالتزام القلبى والتبائى على ان الفعل
محكوم بالحكم الشرعى من ناحية الشارع فانه عند العلم بالخلاف او الشك متى

التزم به فقد نسب الخطاء باسان حاله الى الشارع في بعثه او زجره على خلاف ما التزم به و مهما اظهره بلسانه فقد افترى عليه فهذا تصرف في ساطان المولى على فعله سواء سمى تشريعام لا وهتك احرميه والعقل مستقل بقبحه (ثم انه قد دخل من باب التسميب والمباشرة في احكامه تعالى لاثبات صحة جعل الفعل الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا خلافا للاستناد ونحن قد سدنا هذا الباب في باب الاحكام الالهية و اوضحنا طريقه في مبحث الطلب و الارادة ومرو رائك شطرنه في مقام تحقيق الحكم التعليقى (قال ان بعثه وزجره تعالى تسميى منه لفعل العبد و اعدام تسميى منه لفعله بحيث لو تمت الدعوة واثرات العلة وانتهت الى معلولها كان الفعل الخارجى فعلا مباشر يا من العبد و فعلا تسميىا من المولى فاذا فعل بعنوان انه موجود تسميى منه تعالى فقد شرع في جعله تسميىا منه تعالى حيث ان الايجاد التسميى شان و داخل تحت سلطانه فبهذا الاعتبار يصح جعل الفعلى الخارجى معنونا بعنوان التشريع المحرم عقلا انتهى) و قد عرفت ان الالتزام على خلاف حكم الشارع تصرف فى فعلة و لا حاجة الى هذا التكلف لكنه اثم قلبى كما افاده الاستناد فى الحاشية وكما لا حرمة ابتداء لا حرمة بالملازمة ضرورة ان كل ما يوجب استحقاق العقوبة عند الفعل لا يكون قابلا للنهى المولوى بداعى الزجراذ الملاك للانزجار موجود فى حكم العقل و معه لا يبقى محل لا عمال المولوية والحاصل انه فرق بين حكم العقل بقبح فعل من الافعال لاشتماله على المفسدة كالظلم وهذا هو مورد الملازمة وبين استقلال العقل بكونه طغيانا راعصيانا للمولى كالتجربى والتشريع فان هذا ليس مورد الملازمة فما فى تقارير بعض الاعلام من كون حكم العقل بقبح التشريع من علل الاحكام المستتبع للملازمة ممنوع جدا لما عرفت من عدم كونه مورده قابلا للنهى المولوى فكيف يكون واقعا فى سلسلة علل الاحكام ثم قال و ان شئت قلت ان التشريع من افراد الكذب) وفيه ان التشريع يتحصل بالا لتمام عند الشك و لو كان مطابقا للواقع وقبحه من هذه

الجهة لا من جهة كونه كذبا و فى مورد الاجتماع يتحقق عنوانا للمقبح (تتميم على القول بكون الفعل الخارجى محزوما بالحرمة التشريعية ومن المعلوم انه يمتنع ان يكون مركز الحرمة هو الفعل الخارجى بعنوانه اذ يلزم اجتماع المثلين فى صورة الموافقة و اجتماع الضدين فى صورة المخالفة مثلا لو التزام بحرمة صلوة الجمعة عند عدم العلم بحكمها و قلنا بحرمتها تشريعا بحيث يكون الا لزام بها واسطة لثبوت الحرمة التشريعية لنفس صلوة الجمعة لزم ح اجتماع المثلين فيما اذا كانت محرمة واقعا و اجتماع الضدين فيما اذا كانت واجبة واقعا و اما اذا كان عنوان التشريع مركزا للحرمة لم يلزم المحذور المذكور لان هذا العنوان منتزع من الفعل الذى لم يعلم حكمه الواقعى عند الالتزام به ومن المعلوم ان هذا العنوان متأخر رتبة عن الحكم الثابت العناوين الا ولاية فيكون التشريع فى طول العنوان الاولى المحكوم بالحكم الواقعى فان الفعل المفروغ عن حكمه الواقعى المقيد بعدم العلم بحكمه عند التعميد منشأ لانتزاع عنوان التشريع والمحذور المذكور لازم عند كون العناوين فى عرض واحد بحيث يكون المصداق الخارجى مجمعا للعناوين بناء على القول بامتناع الاجتماع ولكن الخطب فى عدم ورود لفظ التشريع بهذا المعنى المصطلح فى اللغة ولا فى الكتاب ولا فى السنة نعم البدعية واردة فيها و هى الاحداث فى الدين كالبدع بعد زمان حيوة النبى صم فادخال ما ليس من الدين فى الدين واقعا بدعة لا تشريع اذ هو ادخال ما لم يعلم انه منه فيه سواء عام عدمه او شك فيه فيشمل مان كان من الدين واقعا و التزم به عند الشك فيه كما هو المفاد من الرواية المشتملة على تربييع القضاة ومن البين انه لاجماع بين عنوان التشريع بهذا المعنى وبين البدعة و ان كانت لها مادة الاجتماع و هى صورة العلم بالعدم ومادة الافتراق من جانب البدعة ادخال ما ليس فى الدين فيه ممن اخطا فى الواقع مع التقصير فى تحصيل القطع بالحكم فان القطع بالحكم عن تقصير عند الخطأ ليس داخلا فى التشريع الذى موضوعه عدم العلم بالواقع الشامل للعلم

بالعدم والشك لكن الحكم المقطوع بدعة ويشكل القول بحرمة في هذه الصورة
 علاوة على الحكم الواقعي بحيث يستحق المقصر عقوبتين على ترك الواقع وعلى
 البدعة فالبدعة في غير هذه الصورة فرد من التشريع وليس هناك حرمتان مترتبان
 على موضوعين اعني التشريع والبدعة انما الكلام في تشخيص مركز الحرمة التشريعية
 و ما هو مفاد الادلة من الكتاب والسنة كون الفعل الغير المأذون فيه مركزا لها
 كما هو مفاد قوله تعالى (قل و الله اذن لكم ام على الله تقترون) او الفعل الغير
 المعلوم حكمه كما هو مفاد قوله تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم) وان تقولوا
 اعلى الله مالا تعلمون الى غير ذلك من الايات والروايات وهذان العنوانان في طول
 الواقع ايضاً فلا ضير في اتصافهما بالحرمة لوضوح ان التعبد بحكم لم ياذن فيه فعلا
 على خلاف الحكم الواقعي صار عنوانا طاريا على الفعل الخارجى بعد الفراغ
 عن حكمه الواقعي فيكون الفعل المتعبد به كك حراما و من البين ان هذا العنوان
 ليس في عرض الواقع و كذا العنوان الغير المعلوم حكمه فظهر مما ذكرنا ان واحدا
 من هذين العنوانين مركز للحرمة الشرعية التشريعية و مع الاظهار بالقول عند
 الشك يتصف بالكذب فيما اذا كان مخالفا للواقع و عند العلم بالخلاف يكون
 افتراء ويشتد العقاب ح اذ التشريع محرم والكذب والافتراء محرم آخر (تذييل) قد
 عرفت ان العمل بالظن عبارة عن الاستناد اليه في مقام العمل والعمل به بلا التزام
 خال عن المحذور فيه الامخالفة للواقع او التجري بالنسبة اليه فيما كان على خلافه
 حجة معتبرة مثبتة للتكليف فانه ان اصاب فالواقع منجز يعاقب على مخالفته و
 الا فيعاقب على تجريه عليه تعالى (وربما يتراى من كلام الشبخ قده انه ان لم
 من العمل بالظن طرح اصل دل الدليل على وجوب الاخذ به حتى يعلم خلافه كان
 محرما ايضاً لان فيه طرحا للاصل الواجب العمل كما لو ظن الوجوب واقتضى
 الاستصحاب الحرمة فان الاتيان بالفعل محرم وان لم يكن على وجه التعبد بوجوبه
 والتدين به انتهى) و لعل وجهه ان المجهول في مورد الاستصحاب هو الحكم

المماثل فان الحرمة في مورد استصحاب الحرمة حرمة شرعية مواوية مجعولة في صورة الشك سواء كانت مطابقة للمواقع ام لا فالعمل بالظن على خلافه محرم شرعا يوجب استحقاق العقاب و لو كان في الواقع واجبا و لكى الذى يترأى من حاشية الاستاد خلافه (قال و مخالفة نفس الحجية المعتبرة اصلا كانت اوامارة بما هي ليست محذورا الا اذا كانت موافقتها مطلوبة في نفسها وهو بمعزل عن التحقيق بل ليست قضية الحجية شرعا الا تنجيز الواقع في صورة الاصابة والمعذورية في غير ها اذا وافقها والتجري اذا خالفها كما لا يخفى انتهى) و يمكن ان يقال ان جعل الحكم المماثل لما كان بلسان انه الواقع الباقي في مورد الاستصحاب و بداءى التحفظ على الواقع بمعونة التعبد بعنوان عدم النقص و ابقاء الواقع كان الحكم المماثل للايصال الى الواقع بعنوان آخر وليس في عرض الواقع و لازمه تنجيز الواقع في صورة الاصابة لا ان الحكم المماثل يصير منجزا بمعونة العلم به و يبقى الواقع على ما كان عليه من الشانية او التعليقية كما ان لازمة العذر في صورة المخالفة هذا بناء على القول بجعل الحكم المماثل في مورد الاستصحاب (و اما بناء على عدمه و ان التعبد بالابقاء انما يكون اراعية الواقع في الجملة و لو في صورة الاصابة كما ان المقصود من جعل الاحتياط شرعا في بعض الموارد رعاية الواقع تمام المراعات فلا شك انه كالامارة يكون منجزا للمواقع عند الاصابة وعذرا عند الخطاء وسيأتى له زياده توضيح في محله انشأله (قوله لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة) اقول فلنقدم امورا امام شرح كلام الاستاد (الا مر الاول) ان المتراح من كلام الشيخ قد ارجاع الاصول الوجودية الى اصالة عدم القرينة (قال القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كاصالة الحقيقية عند احتمال ارادة المجاز و اصالة العموم و الاطلاق و مرجع الكل الى اصالة عدم القرينة الصارفة من المعنى الذى يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة انتهى

و لعل الوجه في ذلك كما في بعض شروحه هو ان وضع الالفاظ انما هو لتدل على المعاني بانفسها ولكن الواضع رخص في نصب القرينة مع ارادة خلاف الظاهر فالوضع بنفسه مقتضى المظهر والقرينة مانعة عند ومن المعلوم انه مالم يحرز عدم المانع ولو بالاصل لا يمكن الحكم بالمظهر الفعلي فيكون ظهور اللفظ فعلا في المعنى الحقيقي بعد احراز المقتضى مسببا عن عدم القرينة ومن المعلوم ان الشك اذا كان سببيا ومسببيا يجرى الاصل في السبب دون المسبب سواء في ذلك الاصل اللفظي والاصل العملي انتهى) وفيه اولا منع السببية (بيانه ان للكلام ظهورين انسباقي تصويري و ظهور تصديقي استعمالى والاول ناش من الوضع او القرينة المقرونة باللفظ كالكلام المسموع من وراء الجدار فان معناه الناشى من الوضع او القرينة منسبى الى الذهن بمجرد سماعه والثانى ناش عن الكلام الذى له ظهور تصويري فيما اذا كان المتكلم في مقام البيان في مجلس التخاطب سواء كان مفاده مراداجديا في نفس الامرام لافح ان لم يكن للكلام ظهور تصويري ولولا جل احتفافه بما يوجب الاجمال مما يصلح للقرينية من حال او مقال فلا ينبغي الاشكال في التوقف ولو كان الموضوع له معلوما ولا يجدى اصالة عدم قرينية ذلك ولا اصالة الحقيقية لصيرورة اللفظ ظاهرا في شئى بعد ما لم يكن كك ولم يثبت بناء العقلا على الاخذ بالمعنى الموضوع له تشبها بذيل الاصول العدمية والوجودية بل يبادرون الى الاستعلام عن المراد كما هو المشهود من ديدنهم في هذه الصورة فاذا لا يبقى مجال لجريان قاعدة السببية والمسببية فيها اصلا ومهما كان للكلام ظهور تصويري وظهور تصديقي وشك في المراد الجدى فتارة يكون الشك ناشيا عن احتمال احتفاف الكلام حين صدوره بالقرينة المانعة عن انعقاد الظهور بمعنى انه لو كان هناك قرينة لم يكن هذا الظهور الفعلي موجودا لا بمعنى ان الظهور الفعلي الوجداني شائى تعليمى وبمعونة اصالة عدم القرينة يصير فعليا اذهنا باطل جدا ضرورة كون اللفظ قالبا للمعنى بحسب الظهور التصوري الوجداني دائر بين النفي والاثبات و

بعد احراز ان المتكلم كان في مقام بيان مرامه حين صدوره عنه ينعقد له الظهور التصديقي بمعنى ان بناء العقلا قد استقر على جعل الظهور الوجداني طريقا الى مراد المتكلم بلا ضمنية اتصاله عدم القرينة والايانزم اما التوقف او التشبث بالظهور الصدوري التعليقي بضميمة الاصل ولازمه ان يكون الاصل حجة عندهم تعبدا اذ المقروض عدم احراز الظهور الصدوري كى يكون كاشفا فعليا فلا بد من التثبت باصالة عدم القرينة حين الصدور تعبدا او العلم بعدم القرينة هناك كى ينطبق على هذا الظهور الوجداني و لكن المشهود من بنائهم خلاف ذلك و لو لم يكن الظهور الوجداني حجة لم يكن ظهور الروايات الواقع فيها التقطيع حجة لمكان احتمال قرينة متصلة بها حين صدورهما على خلاف هذا الظهور الوجداني والضرورة قاضية بخلافه فظهر مما ذكرنا ان الظهور الوجداني حجة بنفسه وينهض دفعا للشك في القرينة المتصلة بلا حاجة الى الاصل اصلا (و تارة اخرى بعد العلم بعدم القرينة المتصلة بكون الشك ناشيا عن احتمال قرينة منفصلة بحيث يكون ظهورها لكونه اقوى مانعا عن حجية هذا الظهور لا عن انعقاده و من البين ان هذا الظهور فعلى طريق بنفسه الى مراد المتكلم (وثالثة بعد العلم بعدم القرينة مطم متصلة او منفصلة يكون الشك ناشيا من احتمال العمدة الى الاخفاء ليحكمه داعية الى ذلك بناء على جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة كما مرفى بمبحث النسخ لابعنى عراء الكلام عند الاستعمال عن المراد الاستعمال اذ لقائه في هذا المقام لا تنفك عن افناء اللفظ في معناه كما هو المرتكز في الاذهان فيكون الاخفاء بالنسبة الى المراد الجدى خاصة ومن المعلوم ان الشك في المراد الجدى ح ليس ناشيا عن احتمال القرينة كى يكون سببيا ومسببيا ومع ذلك يكون الظهور حجة على المراد الجدى في هذه الصورة بلا حاجة الى اتصاله عدم القرينة فظهر مما ذكرنا ان الظهور في الصور الثلاث فعلى وليس تعليقيا بحيث تكون اتصاله عدم القرينة متممة لفعليته وبمعونتها يصير الظهور كاشفا فعليا عن المراد و من البين انه مع كونه كاشفا فعليا يكون

طريقا الى المراد و يكون حجة عند العقلاء لا جل كشفه وطريقته الى المراد فاذن لاتمس الحاجة الى التثبت بذيل الاصول العدمية بتاتا ولازم القول بها مع وجود الطريق الفعلي الى المراد كونها اصولا تعبدية عند العقلاء والبناء للمبني منهم يابى عن التعبدى بلا اثر عملى هناك اصلا فمرجع الاصول وجودية كانت او عدمية الى حجية الظهور وعدم الاعتناء باحتمال خلافه فى كشف المراد بلا سببية و مسببية اصلا فظهر من جميع ما ذكرنا انه على القول بقبح تاخير البيان عن محل الحاجة لاتصل النوبة الى الاصل العدمى ايض لما عرفت من انه مع احتمال القرينة متصلة او منفصلة اما يكون الظهور الفعلى موجودا ام لا فعلى الاول يكون ذلك الظهور طريقا بنفسه الى المراد وهو الذى ينهض رافعا للشك من اى سبب كان ناشيا وعلى الثانى لاتكون الاصول حجة على المراد وجودية كانت ام عدمية نعم مع القطع بعد القرينة مطم يحصل القطع بالمراد لاجل قبح تاخير البيان عن محل الحاجة على هذا القول والمقابل بقبح تاخير البيان عن وقت الخطاب ان يقول بكون الدلالة قطعية اذ بمجرد القاء الخطاب من ناحية المتكلم الحكيم بلا الحاق القرينة على خلاف الظهور يحصل القطع بالمراد بلا حاجة الى التثبت بذيل بناء العقلاء الا فى صورة الشك فى القرينة المتصلة وقت مر فى مبحث النسخ جواز تاخير البيان عن قت الحاجة فضلا عن وقت الخطاب فقد استبان انه ليس هناك سوى الظهور اصول عدمية او وجودية فتكثير الاصول الى الوجودية والعدمية كما ربما يترأى من المقالة تبعيد للمسافة (و ثانيا تقدم الاصل فى السبب على الاصل فى المسبب انما يتأتى فى الدليل اللفظى المتكفل بعمومه للفردين من الشك يكون احدهما مسببا عن الآخر كما فى الاستصحاب بالنسبة الى طهارة الثوب المتنجس المغسول بالماء المشكوك فى كبريته المسبوق بالكريه فان الشك فى طهارته مسبب عن الشك فى الكريه ومع استصحاب الكريه لا يبقى مجال لاستصحاب نجاسة المغسول ووجهه ان شمول عموم خطاب لا تنقضى بالنسبة الى الشك السببى لا يستلزم محذور خلاف اصالة العموم وتخصيصه بالنسبة

الى الشك المسببي بخلاف شموله بالنسبة الى الشك المسببي فانه يستلزم محذور
التخصيص بلا وجه حسبما حقق في محله و من البين ان هذا الوجه لا يتأتى في
الدليل المبني لوضوح ان الشك في المراد يرتفع بالاخذ بالظهور وعدم الاعتداد
بخلافه ولم يثبت هناك استقرار بناء العقلاء على اجراء اصول عدمية عند احتمال
خلاف الظهور بل العذر المتيقن من بنائهم حجية الظهور عدم الاعتداد باحتمال
الخلاف فظهر مما ذكرنا انه لم يثبت اصول عدمية بتاتا كى يقال بتقدمها على
الاصول الوجودية ويتثبت بذيل قاعدة السببية والمسببية (الامر الثاني) انه لاشكال
في ان الاصل المعول عليه عند العقلاء هو كون المتكلم في مقام اظهار مراده وتفهم
مراده بكلامه الملقى الى المخاطب في مجالس التخاطب بمعنى انه فيما اذا كان
الكلام قالبا لمعنى وكان له ظهور تصويرى و شك في كونه مرادا بالا رادة
الاستعمالية ولو اضرب القانون كان الاصل كونه مرادا كذلك وليس هذا اصلا تعبديا
يعول عليه عند الشك كالاصول العملية المضروبة للمشاك بل يكون للكلام ظهور في
ذلك بحيث يكون هذا الظهور طريقا لاستكشاف المراد الجدى فهناك ظهور تصويرى
انسافى يكون ناشيا عن الوضع و القرينة المحفوفة بالكلام و ظهور تصدىقى في
ارادة المعنى وقصد افهامه للمخاطب و من البين انه ليس لكلام واحد ظهوران في
عرض واحد بل يكون للكلام دالتان طوليتان انسباق المعنى الى الذهن و ارادة
المعنى منه بحيث يكون ظهور اللفظ في المعنى ظهورا في كونه مقصودا بالا فهم (و
السر في ذلك) ان غرض الواضح من وضع الالفاظ ليس مجرد انسباق المعنى الى
الذهن بل المقصود تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة
على معانيها بالدلالة التصورية فيكون العلاقة الحاصلة بين اللفظ والمعنى بسبب الوضع
وسيلة الى تفهيم المقاصد المكنونة في الخواطر التى لا طريق الى ابرازها الا باصغاء
الالفاظ الحاكية عن المعانى فان كان يكون ارادة المعنى من اللفظ مقصودة بالذات
للمواضع وحيث لا يتمكن الواضع ان يجعل ارادة المعنى مأخوذة في الموضوع

شطرا او شرطاً اذ هي مقومة الاستعمال ويمتنع كونها جزء وقيدا للمعنى فى عرض
المستعمل فيه وقد مريبان المحاذير فى الامر الخامس من مبحث الا لفاظ فلا جرم
انه يضع اللفظ لذات المعنى حال كونه مرادا بالارادة الاستعمالية على نحو العضية
الحينية فان ما لا يمكن اخذ فى الموضوع له مع كونه متعلقا الغرض يكفى صدور
الوضع حاله ولا يسع المتابع التخطى عن مورد الغرض فاطلاق اللفظ و عدم ارادة
المعنى مخالف لقانون الوضع لمن يريد التبعية للموضع فى محاوراته و بمعونة
الوضع كك يحصل اللفظ دلالتان طوليتان انسباق المعنى الى الذهن و ارادة
المعنى منه بحيث يكون ظهور اللفظ فى المعنى ظهورا فى كونه مرادا للمتكلم قضية
لا تكاز ذلك القانون فى اذهانهم لا يرفعون اليد عن ذلك الظهور الا اذا قام قرينة على
خلاف ذلك وهذا ظاهر لاسترة عليه لمن راجع الى وجدانه فى محاوراته ومحاورات
اهل اللسان فظهر مما ذكرنا نشوء الظهور فى كون المعنى مقصودا بالا فهم من
ناحية الوضع وهذا هو السند فى استقرار بناء العقلاء على الاصل المذكور وغب
انعقاد الظهور التصديقى يكون حجة على المراد الجدى بلا حاجة الى اجراء الاصول
الوجودية و العدمية كما انه ظهر مما ذكرنا ان الظهور التصورى حجة بنفسه بلا
حاجة الى احراز الظهور التصديقى من الخارج نظرا الى كونه هو القدر المتيقن
من بناء العقلاء الذى هو دليل لبي كما ربما يتوإى من المقالة و المقصود فى هذا
المبحث المبحث عن استقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات التصديقية فى تعيين
المرادات الجدية لا فى مجرد تشخيص الارادة الاستعمالية و ما اريد من اللفظ
فى مقام الاستعمال كما فى الدرر اذ المبحث عن الا مارات انما يقع عن حجيتها
و قيامها مقام القطع الطريقي المحض فى تنجيز الواقع عند المصادفة والعذر عند
المخالفة و هذا اثر مترتب على استكشاف المراد الجدى لا على مجرد الارادة
الاستعمالية ما لم تكن طريقا للارادة الجدية (شبهة وازاحة) كيف يحمل
المطابق الموضوع للذات المهملة الخالية عن السريان والتقييد فى قوله اعتق رقبة

على الاطلاق و مع عدم وضعه الاطلاق و كذا في الصيغة الموضوعية لمطلق الطلب
على الوجوب مع عدم اقتضاء الوضع كون المراد الاستعمالي هو الوجوب و كذا
الظهور الانسباقى فى المعنى المجازى بمعونة القرينة المعاندة لا يكون ناشيا عن
الوضع بناء على كون الترخيص فى المجاز طبيعيا ناشيا عن حسن الاستعمال لا
وضعييا ناشيا عن ترخيص الواضع فانه لا شك ان الظهورات الناشية عن القرائن
لفظية كانت او حالية طرق عقلانية للمراد الاستعمالي وقد استقر بنائهم على حمل
الظهور والا نسباقى مطم على كون المتكلم فى مقام تفهيم مراده على طبقه مع عدم
انسحاب قانون الوضع فى هذه الموارد فلا بد من احراز كون المتكلم فى مقام
البيان من الخارج فالظهور الناشى من الوضع او بمعونة القرينة سياتى ولا وجه
للمفرق بيان القبيلىتين اصلا (والجواب) انه كما ان غرض الواضع فى وضع الالفاظ
تفهيم المقاصد كك غرض اهل المحاوراة فى محاوراتهم وقد ارتكز ذلك فى
اذهانهم بحيث صار كل ظهور انسباقى طريقا لاستكشاف المراد الاستعمالي بلا
حاجة الى احراز كون المتكلم فى مقام البيان من الخارج نعم لا بد من كون
المفط قالبا لمعنى ولو بقرينة المقام كى يكون طريقا لذلك ومن ثم يحمل المطلق
تارة على الاطلاق البدلى كما فى قوله اعتق رقبة وقد يحمل على الاستيعابى كما
فى قوله تعالى (احل الله البيع) فاحراز كون المتكلم فى مقام البيان الذى هو
من مقدمات الحكمة ارتكازى لاهل المحاوراة وان كان ينعقد الظهور بمعونتها
بخلاف الظهورات الناشية من القرائن (الامر الثالث) انه لا بد من ثبوت امضاء
الشارع لطريقة المحاوراة فى القاء مراداته الشرعية والعلم بينائه على الجزى على
طبق السنتهم لكى يكون الملقى منه الى المخاطب حجة شرعية وهذا قطعى ضرورى
لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى فى مقام الافادة المراده من كلامه وهذا لا شبهة
فيه (انما الاشكال فيما اذا علم ان داب الشارع افادة مراده بقرائن منفصلة عن
الكلام خصوصا فيما صدر منه بعد زمان الحاجة من المخصصات والمقيّدات

المنفصلة كما هو كك والمفروض ان هذه طريقة خاصة به على خلاف طريقة اهل
المجاورة فهل ينعقد الكلام ظهور كاشف عن مراده الجدى و لو بمعونة مقدمات
الحكمة قبل الفحص عن تلك القرائن المنفصلة بحيث يكون الفحص عن المعارض
اولا والمسئلة مبنية على كون البيان الذى ينعقد باحراره الظهور هو البيان فى
مجلس التخاطب او البيان الى الابد ولازمه عدم انعقاد الظهور مع احراز بناء
الشارع على التقطيع وتأخير بيان تمام مراده الى مجلس آخر لوضوح انه مع
كونه فى مقام الاهمال ولو بالنسبة الى جزء متمم لمرامه لا يكون الكلام ظهور فى
تمام مرامه كى يكون حجة بينه وبين المكلفين مثلا اذا قال الشارع اعتق رقبة
وعلمنا ان بنائه على عدم بيان قيود مراده فى مجلس التخاطب فاذا لا يفهم من
هذا الكلام الا كون مطلق الرقبة جزء للمراد مع احتمال ان يكون له جزء آخر
يكون متمما للمراد ولا نسلم بناء العقلاء على حجية اصاله عدم القرينة تعيدا مع
عدم انعقاد الظهور حسبما مريانه سابقا فظهر مما ذكرنا انه لا ينعقد الكلام ظهور
قبل الفحص بناء على كون البيان الذى يكون احرازه من مقدمات الحكمة هو
البيان الى الابد ولا شك انه بعد الفحص عن القرينة المنفصلة لا يحصل الا الظن
بعده الموجب للظن بالمراد ولا يورث الظن ظهورا للفظ بعد ما لم يكن له ظهور
فى مجلس التخاطب اذ لو كان الكلام حين سماع المخاطب او وصوله اليه قالبا
لمعنى كان له ظهور والافلن ينقلب الى القالبية بمجرد الظن بالمراد الا سيما فى
المطلق الموضوع للطبيعة المهمة فانه لا ينعقد له ظهور تصورى بالنسبة الى
الاطلاق فضلا عن الظهور التصديقى الذى يكون حجة على المراد ولما كان للكلام
الملقى فى مجلس التخاطب ظهور تصديقى بالوجدان بعد كون المتكلم فى مقام
الفهم ثبت ان البيان الذى ينعقد به الظهور التصديقى هو البيان فى مجلس
التخاطب لا البيان الى الابد ومهما احرز ولو بالاصل كون المتكلم ليس فى مقام
الاهمال او الاجمال بل هو يصدد اظهار مرامه فلا محالة ينعقد له ظهور وجدانى

لو لم يكن المكلف حاضرا فى مجلس التخاطب ويكون مفاده مرادا استعماليا فى
مقام اعطاء القانون ولو كان متعقبا بالف تقييد او تخصيص ويكون حجة على
المراد الجدى مالم يقم على خلافه حجة اقوى فاذن يكون الفحص عن القرينة
المنفصلة فحصا عن المعارض الاقوى لا تحصيليا للظهور التصديقي بمعونة الفحص
فتلخص مما ذكرنا ان المكلام الملقى الى المخاطب فى مقام التفهيم ظهورا تصديقا
فى المراد الاستعمالى علاوة على الظهور التصورى الانسباقى الحاصل من الوضع
او القرينة المتصلة ويحصل الظهور التصديقي ابتداء فى المطابقات الموضوعية للذات
المبهمه الخالية عن الظهور الانسباقى بمعونة مقدمات الحكمة والظهور التصديقي
حجة على المراد لجدى بلا حاجة الى الالتزام بظهور تصديقي آخر كما فى تقارير
بعض الاعلام (قال فى مبحث المطلق والمقيد ان مراتب الدلالة ثلاثا) (الاولى)
الدلالة التصويرية الناشئة من سماع اللفظ (الثانية) الدلالة التصديقية اعنى بها
انعقاد الظهور فيما قاله المتكلم بحيث يكون قابلا للنقل بالمعنى وهذه الدلالة تتوقف
على عدم وجود القرينة المتصلة ولا يضر بها وجود القرينة المنفصلة (الثالثة)
الدلالة التصديقية الكاشفة عن مراد المتكلم واقعا وهذه الدلالة تتوقف على عدم
وجود القرينة مطم متصلة او منفصلة وعلى هذا يمتنى لزوم الفحص عن المقيدات
والمخصصات المنفصلة فيما اذا كان داب المولى افادة مراده بقرائن منفصلة انتهى
وانما الجائز الى القول بثبوت الظهورين التصديقيين التزامه بكون البيان هو بيان المراد
الواقعى ولو بمعونة القرينة المنفصلة كما هو المنصوص عليه فى كلامه وقد عرفت
فساده وان المراد من كون المتكلم فى مقام البيان هو كون فى مقام اظهار مراده
فى مجلس التخاطب فمع عدم الحاق قرينة متصلة ينعقد لكلامه ظهور تصديقي فى
مراده الاستعمالى ويكون حجة على المراد الجدى وهذا هو الذى جعله ثانى
القسمين من الدلالة وقد مر تحقيق المراد الاستعمالى فى مبحث العام والخاص و
انما يجب الفحص لمكان كونه معرضا لورود القرينة المنفصلة حسبما هو قضية

استقرار ديدن الشارع على افادة مراده الجدى بقرائن منفصلة وقد عرفت انه لا يتحصل بالفحص ظهور آخر علاوة على ما كان الكلام قالبا له من الظهور عند القائه فى مجلس التخاطب و فى كلامه وجوه من النظر قدنبهنا عليها فى مبحث المطلق والمقيد اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كك على خلافها قطعا) اقول اختلفو فى ان الظهور حجة من باب الظن النوعى او الظن الشخصى والمراد من الظن النوعى فى مقابلة الظن الشخصى هو كون اللفظ بنفسه لو خلى وطبعه مفيدا للظن بالمراد بمعنى كونه كاشفا عن المراد بالنظر الى نفس الوضع وان كان محفوفا بما يصلح ان يكون قرينة فان الافتران به لا يكون مانعا عن الكشف الذاتى كما امام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده و كالجمل المتعقب بالاستثناء وقد يراد من الظن النوعى الظهور العرفى وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفا على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن الممكنة بالكلام وعليه فلا يتمسك باصالة الحقيقة فيما اذا كان الكلام مقتربا بما يصلح للقرينية امكان انتفاء الظهور العرفى وطرو الاجمال عليه بخلاف الظن النوعى بالمعنى الاول فانه باق مع قرض الافتران بما يصح للقرينية فيصح التمسك باصالة الحقيقة فى هذا التصورة ايضا والمحكى عن جماعة اشتراط الظن الشخصى فى حجية الظواهر كالمحقق الخونسارى والسيد السند فى المفاتيح وشريف العلماء والمنسوب الى بعض اشتراط عدم قيام الظن الشخصى على خلاف الظاهر مظ او بشرط حصوله من اماراة لم يقم دليل قطعى على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ولا يخفى ان المشتراط ان كان ممن يقول بالظن الخاص ربما لا يقول بالاشتراط حتى مع التعارض بمعنى انه يسعه ان يقول باشتراط كون الخبر موجبا للظن الفعلى مع قطع النظر عن المعارضة فيكون الخبران المتعارضان الواجدان للشرط المذكور حجة شافية عنده فيكون حاله كحال من يقول بالظن النوعى فى التمسك باخبار

الترجيح والتخيير في علاج المتعارضين وكذا ما يقرر بالاشتراط عدم الظن على
 الخلاف نعم من يقول بالظن المطلق كما لمحقق القمي قده وكانت الحجية عنده دائرة
 مدار الظن الشخصي مذهب في باب التعارض عند التعادل الى سقوط المتعارضين والرجوع
 الى الاصل ويتمحري في باب المرحجات حصول الظن بواحد منهما والمرحجات المنصوصة
 وغير هاسيان عنده كما يترأى من كلماته في باب التعارض (والحق حجية الظواهر المفيدة
 للظن النوعي بالمعنى الثاني ولو لم تفد الظن فعلا او قام على خلافها ظن غير
 معتبر ويشهد لذلك سلوك المولى مع عبيدهم في اوامرهم ونواهيهم لوضوح انه
 لا مجال لا عتذار العبيد عن مخالفتها بعدم اغادتها الظن بالوفاق ولا بوجود الظن
 بالخلاف فلو امر المولى عنده بضيافة العلماء ولم يحصل للعبيد ظن بارادة المولى
 بضيافة الجميع او ظن كون المراد خصوص الفقهاء فاضافهم خاصة فلا ريب انه
 لا يسمع منه ذلك وكان مستحقا للذم والتوبيخ والحاصل انه قد استقر بناء
 العقلاء على اتباع الظهور من لدن آدم ع الى زماننا هذا من غير اشتراط بحصول
 الظن بالوفاق ولا بعدم الظن بالخلاف مع انحفاظ الكشف النوعي الحاكي عن
 المراد بل الظن بالوفاق لا يزيد الظهور قوة كما لا ينقص الظن بالخلاف عنه
 رتبة ولئن زاد الظهور قوة لزم صيرورة الظهور بمعونة الظن اظهر او نصا ولازمه
 تقديمه على الظهور الفاقد له في مقام الجمع العرفي ولئن نقص الظن بالخلاف
 عن الظهور رتبة لزم صيرورته مجملا والتالي باطل بالوجدان من مشاهدة طريقتهم
 في حجية الظواهر ويظهر مما ذكرنا ان الظهور حجة عندهم ما لم يزاحمة ظهور
 اقوى ولا يزاحمه الامارات المفيدة للظن الغير المعتبر اصلا وح او فرض هناك
 اماراة معتبرة عندهم كالقياس ولم يكن معتبرة عند الشارع كان الظهور حجة و
 ان لم يكن حجة عندهم اذ المفروض عدم انشلام ظهور اللفظ بقيام الظهور في
 كلام منفصل على خلافه وامضاء طريقتهم شرعا لا يقتضى التوقف عن اتباع الظهور
 في هذه الصورة فر بما يختلف الامارات شرعا وعرفا في الحجية وعدمها الموجبة

المتوقف عند دون الشارع وبالعكس مع عدم اختلاف بينهما فى كيفية حجبية الظهور و كونها مقياة بعدم قيام الحجبية على خلافه (فما صدر من المحشى فى نهاية درايته من ان المتقين من عدم اعتناء العقلاء بالظن بالخلاف انما هو فيما اذا لم يكن هناك امارة معتبرة عندهم ففى مثل هذه الصورة يشكك الامر انتهى) غير سديد جدا وقد ينبنى بنيان الاشكال على المقضى والمانع (قال واما المانعية فى مقام الثبوت فمعمولة لا مكان ان يكون فى الظن بالخلاف خصوصية مانعة عن تأثير الكشف النوعى وصيرورة داعيا للعقلاء على العمل بالظاهر سواء كان المانع فى مقام الثبوت حجة فى نفسه او لم يكن حجة انتهى موضع الحاجة) وفيه ان الداعى للعقلاء فى اتباع الظهور هو الاغراض والخصوصيات الكامنة فى المعانى والحقايق المشكوفة بالظهور والظهور للمقاصد فى الظهور التصورى وظهور الارادتها فى الظهور التصديقى وليس فى الظهور الكاشف عنها خصوصية غير ما فى المشكوف و من ثم يكون الظهور مغفولا عنه حين القاء الكلام للكشف عن تلك المقاصد وافناء اللفظ فى المعنى لمكان كونه مراة لها فليس بناء العقلاء على حجبية الظهور الا لكونه كاشفا عما فيه خصوصية داعية لا حضاره فى ذهن السامع ويكون كاشفا عن ارادة المتكلم ولا معنى لتاثير الكشف النوعى من حيث هو كشف فى بناء العقلاء و صيرورته داعيا لهم على العمل بالظاهر والا يلزم خروجه عن الكشف والمراتية للمعانى فاذا لا يكون هناك مقتضى كى يكون الظن بالخلاف مانعا عن تاثيره فى مقام الثبوت فلا يرفعون اليد عن الظهور الا بالعثور على ظهور اقوى كما افاده الاستاد فى الحاشية (قوله كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه) اقول هذا التفصيل منسوب الى المحقق القمى قده ولكن هذه العبارة اعنى قصد افهامه غير منصوب عليها فى كلماته (قال فى مبحث الاجتهاد والتقليد ان الظن المطلق حجة لى زمان الانسداد ثم اعترض على نفسه بان ظواهر الايات الناهية تدل على حرمة العمل بالظن وهى حجة للاجماع على حجبية ظواهر الكتاب فاجاب

عنه بوجوه الثانی المسلم منه حجیة متفاهیم المشافهین والمخاطبین ومن یحذو
 حذوهم لان مخاطبته كانت معهم والظن الحاصل للمخاطبین من جهة اصالة
 الحقیقة او القرائن المجازیة حجة لان الله ارسل رسوله بلسان قومه والمراد بلسان هو
 ما یفهمونه و كما ان الفهم یختلف باختلاف اللسان كك یختلف باختلاف الزمان
 وان توافق اللسان فحجیة متفاهم المتأخرین عن زمان الخطاب وظنونهم یحتاج
 الی دلیل آخر غیر مادل علی حجیة متفاهم المخاطبین المشافهین لمنع الاجماع
 علیه بالخصوص ولا یمكن اثبات ذلك الا بوجهین الاول دلیل الانسداد وهو الذی
 قصدناه والثانی ان یكون الكتاب العزیز من قبیل تألیف المصنفین الذی یقصدون
 بكتابتهم بقاءه ابد الدهر لیفهم منه المتاملون علی مقدار فهمهم ویعملون علیه و كك
 المكاتب والمراسیل الواردة من البلاد البعیده وهو ممنوع سیما فیما شتمل علی
 الاحكام الفرعیة ولاینا فی ذلك تعاقب الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز و
 سایر الفوائد الی ان یقول (الثالث سلمنا ان الكتاب العزیز من باب تصنیف
 المصنفین لكن مقتضى ذلك ان یكون الظن الحاصل منه حجة من جهة انه ظن حاصل منه
 والمفروض ان الظنون الحاصلة منه الیوم لیست ظنوننا حاصلة منه فقط بل هی
 حاصلة بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التی حصت فی الشریعة فهی
 ظنون حاصلة للمجتهد بنفس الامر لا ظن حاصل من الكتاب انتهى ملخصا) و
 قال فی مبحث السنة انها من باب الخطابات الشفاهیة المقصود منها تفهیم المخاطبین
 واحتمال ان یكون معهم من القرائن ما یقید ان المراد خلاف ظاهرها كما عام
 فی كثير من المواضع بالاجماع وغیر انتهى) وهذه العبارات كما ترى یستفاد منها
 القول باختصاص الخطابات فی الكتاب والسنة بالمشافهین المخاطبین لا التفصیل
 المنسوب الیه ومن البین انه لا ملازمة بین العنوانین فربما یكون غیر المخاطبین
 من الغائبین والمعدومین مقصودین بالفهام قضیة لشمول التكالیف لهم كالمخاطبین
 كما هو كك فی الاحكام التی جاء بهاء النبی ص وربما لا یكون المخاطب

مقصودا بالا فهم اصلا كما (فى قوله اياك اعنى واسمعى باجارة) وربما يقال بعدم اعتبار الظواهر بالنسبة الى من لم يقصد افهامه وان فرض كونه مخاطبا (بالكلام) كالخطابات الشفاهية بالنسبة الى المعدومين على القول بشمولها لهم ويمكن ان يقال ان الخطاب عبارة عن القاء الكلام نحو الغير للافهام وان قضية المقابلة بين الخطاب الخاص بالمشافهين وكتب المصنفين هى التفصيل المنسوب اليه لوضوح ان ما فى كتب المصنفين مع اشتغالها بالخطايات غير مختصة بمخاطب خاص لاجل كون كل ناظر فيها مقصودا بالا فهم فيدور القول المذكور مدار قصد الافهام وعدمه لامجرد توجيه الخطاب نحو شخص خاص وكيف كان فبعد اختياره فى القوائين القول باختصاص الخطايات بالمشافهين (قال يظهر التمرة فى فهم الخطاب فان الخطاب بما له ظاهر واردة غير بدون قرينة قبيح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان ينبو فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم الفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين ولو بضمانة الظنون الاجتهادية انتهى) ليس مراده قبح تأخر البيان عن وقت الخطاب مع عدم كون المخاطب محتاجا الى البيان حين الخطاب كما نض عليه الحشى فى شرح كلامه ولعل مراده ان اللازم على المتكلم اثناء الكلام حين حاجة المخاطب على وجه يكون وافيا لافهام مراده فيما اذا كان المخاطب مقصودا بالا فهم والا كان ناقضا لغرضه وهو قبيح على الحكيم وهذا بخلاف من لم يقصد افهامه بالخطاب لعدم تعلق غرض المتكلم بافهامه فاذا لا يتوجه قبح على الحكيم فيما اذا اراد غير الظاهر اتكالا على قرينة مقامية مشهودة عند المقصودين بالا فهم مستورة عند غيرهم وقضية قاعدة القبح ان يحصل القطع بمراد المتكلم لولا احتمال الغفلة فى المتكلم او المخاطب والرجوع الى بناء العقلاء مقصود على صورة احتمال الغفلة خاصة وهذا الوجه كما ترى لو تم لكان سندنا للتفصيل بين

المخاطب الحاضر وغيره اوضح احتمال سقوط القرينة المتصلة وعدم وصالها الى الغائب وان كان مقصودا بالافهام ولا يتوجه قبح الى المتكلم الحكيم لان المفروض عدم اخلاله بالقرينة الا ان يقال بضميمة اصاله عدم القرينة بكون الظهور للغائب المقصود بالافهام حجة من باب الظن الخاص دون غير ويحتمل ان يكون مدرك التفصيل المذكور ما اشار اليه قده فى مبحث السنة من قيام احتمال القرائن اللفظية المتصلة الصارفة عن العموم لكن عرض لها الا انفصال بعد ذلك لعروض التقطيع للاخبار او حصول التفاوت من جهة النقل بالمعنى او غير ذلك من السوانح كما عام فى كثير من المواضع واحتمال مخصصات منفصلة قد اختلفت عليها ولا اصل هناك ينهض دفعا لهذه الاحتمالات اذ ينحصر مورد جريان الاصول اللفظية فيما اذا احرز ما صدر من المتكلم من الكلام المصحوب بما له دخل فى الظهور و يكون منشا الشك الغفلة عن المتكلم فى الحاق القرينة او عن المخاطب فى سماعه ولا يتيسر ذلك الا للمخاطبين لالغيرهم فيكون الظن الحاصل من الطواغر لغير المخاطبين حجة من باب الانسداد وقضية هذا لوجه ايضا التفصيل بين الحاضر والغائب اذ ربما يكون الغائب مقصودا بالافهام مع حدوث هذه السوانح (وكيف كان ففيه اولا ان غير المشافهين مقصودون بالافهام قطعا حتى فى مثل قوله عم لاتنقض اليقين بالشك فضلا عن العمومات فى تلو الادوات اذ اختصاص الادوات وضعا او عقلا بالمشافهين لا يوجب اختصاص القصد بهم مع كون غيرهم مكلفين بمفادها ويمكن دعوى دلالة الروايات المستفيضة عليه كقوله ان حكم الله فى الاولين هو حكم الله فى الآخرين) وبالجمله دعوى القطع بكون غير المشافهين مقصودين بالافهام كما المشافهين قربة من الصواب وعليه يكون قاعدة القبح جارية فى حقهم لكنها لاتدفع احتمال السقط وعدم وصول القرينة المتصلة اليهم وقد مر شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث الخطابات الشفاهية واما احتمال انقطاع القوائن وانفصال المخصصات فانما يوجب ذلك لزوم الفحص عنها لاسقوط الكلام

عن الظهور الذي هو طريق الى المراد فبعد الفحص اللازم يصح التمسك به لاستكشاف المراد كما هو قضية كون غير المشافهين مقصودين بالافهام وهذا ظاهرا لامرية فيه (وثانيا) انه لا فرق في العمل بالظهور وجريان الاصول اللفظية بين المقصود بالافهام وغيره لان سند حجية الظهور ليس قاعدة القبح بل بناء العقلاء على جعل ظاهر كلام المتكلم الذي في مقام الافهام طريقا الى مراده سواء كان المتكلم حكيما ام لا او كان مضمونه محل حاجة المخاطب ام لا اور بما لا تمس حاجة الى مضمونه بتاتا كالقصص والحكايات وغيرها مما يكون علمه بمضمونها وجهله بها عنده سميان وقد استقر بنائهم على الاخذ بظاهر الكلام مطم ضرورة ان اهل اللسان اذا نظروا الى كلام صادر من المتكلم الى مخاطب مع احراز كونه في مقام البيان وقصد الافهام ولو بالنسبة اليه خاصة فلا يرب انهم يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظانها فلو فرضنا اشتراك الناظر مع المخاطب فيما اراد المولى منه فلا يصح له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة والمجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه واو قصد عدم افهامه فضلا عما اذا لم يكن بصدد افهامه وبالجملته نهوض مقدمات الحكمة بالنسبة الى المشافهين كاف لصحة التمسك لغيرهم بالمطلقات وكذا العمومات بعد الفحص عن المخصصات فيما اذا كانت العمومات معرضا للمخصص و هذا ظاهر لكل من راجع الى ديدن اهل اللسان (وربما يترأى من كلماته ان في التمسك بظواهر الكتاب العزيز مخدورين آخرين يوجبان سقوطها عن الحجية بالخصوص (احدهما) اختلاف الفهم باختلاف الزمان وان توافق اللسان وحاصله اختصاص الحجية بفهم المشافهين لا بفهم المتأخرين (وثانيها) ان الظنون احصاة منها اليوم ليست ظنونا حاصلة منها فقط بل هي ظنون حاصلة للمجتهد بنفس الامر لا ظن حاصل من الكتاب اذ تلك الظنون حاصلة بعد ملاحظة المعارض والعلاج والسوانح التي حصلت في الشريعة (ويرد على الاول) ان لازم

جعل اختلاف الفهم محذورا مستقلا عدم اجداء شمول الخطابات لغير المشافهين على القول بعدمها اهم لوضوح عدم صحة التمسك بها للمتأخرين مع وجود محذور اختلاف الفهم فيهم مع انه قده قد جعل ثمرة النزاع جواز التمسك بها لغير المشافهين على القول بعدم الاختصاص مضافا الى ان اختلاف الفهم حاصل فى المشافهين ايضا كما هو المنقول عنهم فى كتب التفسير وبالجمل لا وجه لكون اختلاف الفهم مانعا عن الحجية مع تسليم اتحاد اللسان (ويرد على الثانى) ان الظهور الذى يكون الكلام قالبا له حجة بعد ملاحظة المعارض والعلاج و عدم وجدان ظهور اقوى على خلافه ضرورة عدم انتفائه وبقائه على ما هو عليه بل لا ينتفى الظهور بالعثور على ظهور اقوى وان لم يكن حجة فعلا فضلا عما اذا لم يحصل الظفر على ظهور بعد الفحص الازم وسيملى عليك الكلام فى السقط والتحريف من ذى قبل (نقل وتعقيب) قل المحشى قده فى نهاية درايته بعد نقل كلام المحقق القمى قده ما هذا لفظه والجواب يمتنى على مقدمة وهى ان الارادة استعمالية وتفاهيمية وجدية فمجرد ايجاد المعنى باللفظ بنحو الوجود العرضى متقوم بالارادة الاستعمالية سواء قصد بهذا اليجاد احضار المعنى فى ذهن احدام لا و اذا قصد هذا كانت الارادة تفاهيمية وهذا المعنى الموجود المقصود به الاحضار ربما يكون مراده جديا وربما يكون لانتقال المخاطب مثلا الى لازم المراد جدا او ما زومه كما فى باب الكتابة والملاك فيه كل واحدة غير الملاك فى الاخرى والكاشف عن كل واحدة غير الكاشف عن الاخرى فالجبرى على قانون الوضع يقتضى ايجاد المعنى بلفظه وهو وجه بناء العرف عملا على حمل اللفظ على الاستعمال فى معناه ولزوم نقض الغرض لو لم يكن الكلام الصادر وافيا بالمعنى يقتضى عدم قصد الافهام الا بما يكون وافيا بالمعنى وكوى جدا الشئ كانه لا يزيد على نفس الشئ يقتضى حمل كلىة الا قوال والا فعال على الجدى حتى يظهر خلافه وعليه نقول بناء العقلاء عملا على حمل الكلام على ما يوافق قانون الوضع بعد كشفه النوعى

عن المعنى هو معنى حجية الظهور وحكم العقل بقبح نقض الغرض الذى هو غير مربوط ببناء اهل المحاورة هو الدليل على ان للمعنى المختص باللفظ هو الذى قصد افهامه وبناء العقلاء العام هو الدليل على حمل كلية الافعال والاقوال على على الجدد فالفرق المعلوم بين الظاهر الملقى الى من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه لوجه مخصوص لا يقتضى الفرق فى المقام الاول وحجية الظاهر بحمله على مقتضاه من كشفه النوعى من معنا الوضعى والخلط بين المقامين او هم الفرق بين من قصد افهامه ومن لم يقصد افهامه انتهى كلامه) وفى كلماته مواقع للنظر (الاول) فى تثلث الارادة والحق انها اما ارادة تفهيمية المسماة بالارادة الاستعمالية باصطلاح الاستاد او ارادة جدية ولائحات لهما (بيانه ان الكلام اذا كان متضمنا للمخاطب فلا ريب ان الاستعمال انما يتحقق بافناء اللفظ فى المعنى و ارادته بماله من المعنى الانسباقى فلو لم يكن قاصدا للمخاطب الى الغير لم يكن مريدا للمعنى بتاتا وبعبارة اوضح الكلام اما اخبار ولو بداعى التحسر ونحوه كقولها انى وضعته انثى) او بداعى الانشاء ولو كان بداعى التحزن ونحوه كقوله (وبيا كوكبا ما كان اقصر عمره) والاخبار يحصل به وبالمخبر عنه والمخبر له كما ان الانشاء يتحقق بالطلب والمطلوب والمطلوب منه ولو كان تنزيلا ومن البين ان الاستعمال لا يتحقق الا باحضار المعنى المغير وقصدا اعلامه ولو بعد تنزيل الجملات منزلة العاقل فى كلمتا القبياتين وان كان يمكن عقلا التفكير بين المرحلتين كالمجنون الذى يتحدث مع نفسه ويتكلم مع عدم مخاطب عنده ولكن قصد المعنى لا ينفك عن افهام الغير فى المحاورات العرفية (الثانى) فى تثلث الكواشف فان كان مقصوده تعدد الظهورات ففيه امتناع تعدها عرضا (بيانه ان الظهور فى المراد التفهيمى بعينه هو الطريق لاستكشاف المرادى الجدى عند العقلاء وليس المراد الجدى لازما او ملزوما للمراد التفهيمى كالا لزم فى باب الكنايات حيث ان دلالة اللفظ عليه يكون بالالتزام فى طول الدلالة المطابقة فيكون للكناية ظهوران طوليان

ولا كك الامر فى الظهور فى المراد الجدى بالنسبة الى المراد التفهيمى لوضوح
 انه لاتلازم بينهما فى مقام الثبوت بل فى مقام اثبات فقط فليس هناك الاظهار
 واحد ولو بمعوية مقدمات الحكمة يكون طريقا للمراد الجدى مالم ينكشف الخلاف
 وقد تقدم آنفا ان السند فى حجية الظواهر واستكشاف المراد هو بناء العقلاء و
 انه لا حاجة الى التشبث بلزوم نقض الغرض لاثبات المراد التفهيمى فيما اذا كان
 للكلام ظهور انسباقى ولو بمعونة القرائن وانما تمس الحاجة اليها فى المطلقات
 المبهمة المحتاجة الى مقدمات الحكمة فى حملها على الاطلاق (الثالث) فى قوله جد الشئ
 وفيه ان الجذب الكسرى فى اللغة يكون فى مقابلة الهزل والمراد الجدى فى الاصطلاح انما يكون
 فى مقابلة المراد التفهيمى لغرض اعطاء القاعدة وضرب القانون او لغرض آخر كما فى
 الكناية فان المراد الجدى هو المعنى الممكنى عنه وقد غرغنا عن تحقيق المراد الاستعمالى
 التفهيمى فى مقابلة المراد الجدى فى مبحث العام المخصوص وقد سبق سابقا ان الظهور فى
 المراد التفهيمى حجة على المراد الجدى مالم ينكشف الخلاف لاجل كشفه
 النوعى عنه (الرابع فى قوله والخلط بين المقامين) وفيه انه ليس للمطلقات معنى
 بحسب الوضع فلا بد لجعلها على الاطلاق من التشبث بذيل مقدمات الحكمة التى
 منها لزوم نقض الغرض لو لم يكن الاطلاق مرادا مع كونه فى مقام البيان وبصد
 الافهام مع عدم نصب القرينة فلا فلفصل ان يقول باختصاص فهو ضها لمن قصد
 افهامه لا لغيره فلا يجوز له التمسك بالمطلقات فلا بد فى الجواب من اثبات استقرار
 بناء اهل المحاوراة بالتمسك بها لغير من قصد افهامه بمجرد ثبوت الاطلاق لمن
 قصد افهامه كما ان لفصل ان يمنع من ثبوت الظهور فى العمومات وبوقوع انفصال القرائن
 بالتقطيع وبورود المخصصات المنفصلة فلا بد فى الجواب من اثبات الظهور وعدم
 كون الانفصال مانعا عن انعقاد الظهور فيكون حجة بعد الفحص فظهر مما ذكرنا
 انه لا وجه لجعل الكشف النوعى مسلما مقبولا عند المفصل كى يجعل البحث كبرويا
 بل البحث فى الصغرى كما عرفت فلا وجه لجعل محل البحث فى المقام الاول من

حجية الظاهر كما يترأى من كلماته (قرله وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظواهر الكتاب) اقول ذهب الاخيريون الى ذلك فمنهم من ذهب الى عدم حجية ما فى الكتاب كله نصا كان او ظاهرا بلا بيان من المعصوم ع وقد نسب هذا اقول اليهم المحدث السيد نعمت الله فى محكى منبع الحيوه ومنهم من ذهب الى التفصيل بين النصوص والظواهر فاختر حجية الاولى دون الثانية وهو السيد الصدر شارح الوافية زعما منه ان الظواهر داخله فى المتشابه وربما يترأى من مقدمات الحدائق التفصيل بين الظواهر فى خصوص آيات الاحكام فلا يجوز العمل بها و غيرها فيجوز (قوله اما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خطوب به) اقول محصول هذا الوجه ان القران من نسخ المرموزات التى قصد بها افهام خصوص من خطوب بها وهم الائمة ع ويدل على ذلك ما فى رسالة شبيب ابن انس عن ابي عبدالله ع انه قال لا بى حنيفة انت فقيه اهل العراق قال نعم قال ع فباى شئ تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه ص قال ع يا ابا حنيفة تعرب كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال ع يا ابا حنيفة لقد ادعيت علما وملك ما جعل الله الا عند اهل الكتاب الذين انزل اليهم وملك وما هو الا عند الخاص من ذرية ببيتنا ص وما ورثك الله من كتابه حرفا) وفى رواية زيد الشحام قال دخل فتادة على ابي جعفر ع فقال ع له انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ع يا مغنى انك تفسر القرآن قال نعم الى ان قال ع يا فتادة ان كنت قد فسر القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكك واهلكك ان كنت قد فسرته من الرجال فقد هلكك واهلكك انما يعرف القرآن من خطوب به وفى رواية اخرى وقد جعل للقرآن ولعلم القرآن اهلا وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم (قوله او بدعوى انه لاجل احتوائه) اقول ربما يترأى هذا الوجه من الامين الاسترابادى فى محكى فوائده (قال ان القرآن فى الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان الرعية انتهى) ولعل وجه التعمية كونه محتويا على مطالب غامضة لا يكاد يصل

اليها ايدى اولى الاذهان المتعارفة من الرعية والسر في غموضها كون الكلام
مظهر للحقايق الكامنة في ذات المتكلم ومن البين ان الموجودات بوجوداتها العينية
مشهودة بشهود حضوري عند المبدء الاعلى وليس في الانفس الامكانية الا مفاهيمها
وما هيئاتها ويمتنع اكتناه حقيقة الوجود اى وجود كان في الاذهان فلانقران ظاهر
وليس في ظهور قصور لعدم اشتماله على التعقيد والغرابة ونحوها مما ينافى البلاغة
وله بطن لا يصل اليه الافهام والنبي ص وخلفائه مراة مجلوة شطر الحق تنعكس
فيها الحقايق ولا بد المرعية من الاقتباس من مشكوتهم (قوله او بدعوى شمول المتشابه
الممنوع عن اتباعه المظاهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و اجماله)
اقول قد نشبث بذلك السيد صدر في شرح الوافية) قال بعد نقل ادلة الاخباريين
ان هذه الادلة ان اقيمت على انه لايجوز العمل بالظواهر التي ادعيت افادتها للظن
المحتملة لمثل التخصيص والتقييد و النسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابهها
بالنسبة اليها فلم يبق افادته للظن وما افاده منعنا من العمل به مع قبول ان في
القرآن محكما بالنسبة اليها ايضا فلا كلام معهم فلا يرد عليهم شئى وان كان
بعض ادلتهم غير وافي بمطلوبهم واما اذا اقيمت على ما نسبته السيد اليهم فكلا انتهى
محل الحاجة) ومقصوده من السيد هو السيد نعمت الله حيث نسب اليهم عدم حجية
الكتاب بنصوصه وظواهره جما واستغرب ذلك السيد صدر (وقال ولولا ان السيد
نسب هذا القول اليهم وهو يظهر من كلامهم لتبادرت الى تكذيب هذه النسبة
انتهى) (قوله او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتا الا انه صار منه عرضا للعلم الاجمالي
بطرو التخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر) اقول هذا
الاستدلال مبنى على سقوط ظواهر الكتاب عن الظهور بالعلم الاجمالي بطرو الطوارى
المذكورة و او بدليل منفصل فمهما سقطت عن الظهور دخلت في المتشابهة لظواهر الكتاب
تارة داخلية في المتشابهة ذاتا كما ذهب اليه السيد صدر واخرى داخلية فيها عرضا لاجل

العلم الاجمالى الموجب للاجمال فهذا سبب خارجى صار سببا لعروض الاجمال
الموجب لدخول الظواهر فى المتشابه (ثم لا يذهب عليك انه لافرق فى ذلك
بين كون المخصصات والمقيدات متكفلة للاحكام الالزامية من الوجوب والحرمة
والعمومات مشتملة على الاحكام الترخيضية وبين كونها محتوية للاحكام
الترخيضية والعمومات مشتملة على الاحكام الالزامية لوضوح ان المنط فى العمل
يلاصول اللفظية هو الظهور ومع سقوط الظهور راسا بسبب العلم الاجمالى بالطوارى
لاوجه المتمسك به اصلا وهذا بخلاف عدم جواز العمل بالبرائة مع العلم الاجمالى
بالاحكام الواقعية فان العلم الاجمالى بالاحكام الالزامية سبب لعدم جواز العمل
بالبرائة لا مطم كما يخفى نعم بناء على عدم سقوط الظهور و كان العلم الاجمالى
سببا للزوم الفحص عقلا وبعد الفحص اللازم يصح التمسك بالظهور فاذا ينسنى
للعقل تقييد لزوم الفحص بما اذا كان متعلق العلم الاجمالى بالاحكام الالزامية كى
لا يقع المكلف فى مخالفة الواقع المنجز بالعمل بالعمومات والمطلقات المرخصة
بخلاف ما اذا لم يكن متعلق العلم الاجمالى بالاحكام الالزامية لوضوح ان العمل
بالعمومات والمطلقات خال عن المحذور المذكور ومع عدم الفحص لابد من العمل
على طبق العمومات والمطلقات المتكفلة للاحكام الالزامية ولا وجه للمبرائة العقلية
لعدم تمامية موضوعها وهو الا بيان والمفروض انعقاد الاجماع على عدم جواز
العمل بالبرائة الشرعية قبل الفحص وقدمر شطر من الكلام فى مبحث الفحص عن
المخصصات (قوله اوبدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى المحمل
الكلام الظاهر فى معنى) اقول الاخبار المشتملة على النهى عن تفسير القرآن
بالرأى ربما تبلغ حد التواتر كالاخبار النبوى صم من فسر القرآن برأيه فليتبوء
مقعده من النار) ولازم شمول التفسير بالرأى للمحمل على الظاهر هو ان النهى عنه
كاشف عن ان مقصود الشارع ليس تفهيم مقاصده بنفس كلامه وليس من سنخ
المحاورات العرفية (قال السيد صدر فى شرح الوافية ان المتشابه كما يكون فى

اصل اللغة كاشتراك لفظى كك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدانى استعمل العمومات كثيرا وانا اريد الخصوص من غير ضم قرينة متصلة نوح لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يجوز لنا الظن به والقرآن من هذا القبيل لانه وان كان عربيا لكنه نزل على اصطلاح خاص لا اقول على وضع جديد بل اعمم من ان يكون كك او يكون فيه مجازات لم يعرف العرب ثم يستدل باية المتشابهات وان النبى ص نهى الناس عن التفسير بالا راء انتهى كلامه ملخصا) ولعل مراده من النزول على اصطلاح خاص نزول الايات المحتوية على الحقايق الشرعية المخترعة التى لم يعرفها اهل العرف وهى كثيرة من اول باب الطهارة الى آخر الديات وقد عرفها من عرفها بتعريف الشارع ولعل مراده من المجازات اعم من التشبيهامه التى يكون طرفاها غير محسوسين كقوله تعالى (وفرعها كانه رؤس الشياطين ويتراى من كلامه ان النهى عن التفسير بالراى الشامل احمل الظاهر على ما هو ظاهر فيه لاجل كون الظاهر غير مراد للشارع ويكون داخلا فى المتشابه (قوله ولا يخفى ان النزاع يختلف صغروبيا وكبرويا بحسب الوجوه) اقول ههنا كبرى كلىة عامة وهى كون طريقة الشارع فى استنباط مراداته من خطاباتة المقصود بها التفهيم هى بعينها طريق اهل المحاورات وليس الشارع مخترعا طريقة مغايرة لطريقة اهل اللسان وهذا بين لا يعتريه ريب وغب ذاتارة ترجع دعويهم الى ورود المنع عن العمل بظواهر الكتاب لاجل كونها متشابهات اولاجل كون حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه داخلا فى التفسير بالراى وعلى هذين الوجهين يكون النزاع كبرويا بمعنى تسليم كون الكتاب محتويا على الظواهر بحيث لو خيلنا وانفسنا ولم يرد المنع عن العمل بها لكان يجب علينا العمل على طبقها وقد عرفت ان النهى عن العمل بها لاجل ارادة خلاف الظاهر لالكون النهى مولويا تحريما ولا لكون النهى ردعالبناء اهل اللسان فى التمسك بالظهور فى خصوص ظواهر الكتاب بل النهى ارشاد الى عدم جواز التمسك بالظهور فيه لاجل عدم ارادة المعنى الظاهر

وهذا هو الوجه الصحيح الذى ينبغى حمل كلامهم عليه وهو المنصرص عليه فى كلام السيد صدر وكون النهى نفسيا ياباه سياق الروايات المانعة للإشارة فيها الى علة المنع بما لا يلائم كونه نفسيا فظهر مما ذكرنا ان النزاع على الوجه الاخير والثالث كبرى بالمعنى الذى ذكرنا واما بحسب غير هذين الوجهين من الوجوه الثلاثة فالنزع صغرى لوضوح ان احتواء الكتاب على مضامين شامخة مابع عن فهم مقاصده كما يرشد اليه ماروى عن ابي عبدالله ع (قال ما من امر يختلف فيه اثنا الا واصل فى كتاب الله تعالى ولكن لا يبالغه عقول الرجال) فهناك تخيل الظهور فيما يتراى منه فى بادى الراى ولا ظهور حقيقة فيما يتخيل من المعانى ويرجع الوجه الاول الى ذلك ايضا كما هر قضية اختصاص فهم القرآن باهله كما ان قضية العلم الاجمالى بطر والطوارى مانع عن اصل الظهور وهو الوجه الرابع ومن جميع ما ذكرنا يتوجه النظر فى كلام الشيخ قده حيث (قال ومرجع كلا الخلافين الى منع الصغرى اللهم الا ان يريد الصغرى بالنسبة الى الكبرى العامة المذكورة فى صدر كلامه وقد ذكرنا ها فى صدر كلامنا ايضا بمعنى ان الاخبارى يمنع من كون ظواهر الكتاب مما يستخرج منه المراد عند اهل اللسان مع اعلام الناس بعدم ارادة تفهيم المراد منها مستقلا بل بضميمة بيان اهل العصمة فان اهل اللسان يتوقفون ح فى العمل بظواهره فليس مقصود الشيخ دعويهم المنع عن انعقاد الظهور راسا كى يكون النزاع صغريا وان كان مرجع بعض الوجوه الى ذلك حسبا اوضحنا سبيله (قوله فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجعل وليس بمتشابه) قال الله و تعالى فى سورة ال عمران هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب واخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم ريخ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله والراسخون فى العلم) اقول المحكى عن النيشابورى ان هنا اقوال ثلاثة (احدها) ان القرآن كله محكم لقوله تعالى كتاب احكمت آياته (ثانيها) كله

متشابه لقوله تعالى كتابا متشابها (ثالثها) وهو الحق انقسامه الى المحكم و المتشابه لهذه الآية (والجواب عن الآيتين ان المراد باحكامه انقائه والمنع عن تطرق النقص اليه كما هو معناه المغوى وحكمة اللجام هي التي تمنع الفرس عن الاضطراب والمرد بالتشابه كونه يشبه بعضه بعضا في الحق و الصدق والاعجاز واما المتشابه بحسب اللغة فهو ان يكون احدا الشيئين متشابها للآخر ولجل التشابه بينهما يعجز الذهن عن التمييز بينهما (قال تعالى ان البقر تشابه علينا) وامكان شان المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل مالا يهتدى الانسان اليه بالتشابه اطلاقا لاسم السبب على المسبب فان كان اللفظ بحسب الوضع لا يكون محتملا لغيره سمي نصا وان كان محتملا لغيره مع كونه راجعا في معنى بحسب متفاهم اهل اللسان كان راجعا و كلاهما يكون محكما وان كان محتملا لغيره مع كونه مرجوحا كان ماولا واما المجهل فهو الذي لم يتضح دلالة في مقابلة المبين المتضح دلالتهم ولو بمعونة القرائن فالمبين داخل في المحكم كما ان المجهل داخل في المتشابه ثم اختلف في ان المتشابه هل يمكن الاطلاع على علمه ولا يعلمه الا الله على قولين متشابهما الاختلاف في قوله تعالى (والراسخون في العلم) هل هو معطوف ويقولون حال او مبتداء خبره يقولون والواو للاستيناف والاول مروي عن ابي جعفر ع ومن ابن عباس والثاني مروي عن عايشة وذهب اليه كثير من اهل السنة (ثم هل المتشابه مرادف للمجهل والذي يظهر من اهل التفسير انه اعم منه وان ماله معنى ظاهر باطل عند العقل السليم داخل في المجهل قالوا انما المشكل ان يكرن اللفظ باصل وضعه راجعا في احد المعنيين ومرجوحا في الآخر ثم كان الراجح باطلا والمرجوح حقا انتهى) والمشكل داخل في المتشابه وهو كثير في القرآن منها مفردات ومنها جمالات ومن الاولى اسامي الجوارح كالعين كقوله تعالى ولتصنع على عيني وكاليد كقوله خلقت بيدي واسامي الجوانح كالنفس كقوله تعالى لا اعلم ما في نفسك والروح كقوله نفخت فيه من روحي واسامي صفات النفس كالغضب والمكر

والاستهزاء والاسف والانتقام ونحوها مماوردت في كتاب الله و من الجملات (استوى على اعرش سنفرفغ لكم ايها الثقلان) ومنها ما ظاهره التناقض كاثبات الاضلال له تعالى تارة ونفيه عنه اخرى وقد تشبث كل حزب بما يوافق مذهبه كالا شاعرة والمعتزلة وغيرهم وهذه الايات داخلية في المتشابهات على ما هو المنصوص في كتاباتهم فلاوجه لقصرها على المجملات (ثم اعلم ان المحكمات ام الكتاب بمعنى اصله فلايد من رد المتشابه الى المحكم الذي هو اصله و الراسخون في العلم هم الذين يقتدرون على ذلك) قال بعضهم في مقام توجيه الصفات و رد المتشابهات الى المحكمات جميع الاعراض النفسانية اعنى الرحمة و الفرح والسرور والغضب والحياء والمكر والاستهزاء لها او ايل و لهاغايات مثاله الغضب فان اوله غليان الدم وغايته ارادة ابطال الضرر الى المضروب عليه فلفظ الغضب في حق الله لا يحمل على اوله الذي هو غليان الدم بل على غرضه الذي هو ارادة الاضرار وكك الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غرض وهو ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس انتهى) وعلى هذا الوجه ينزل العبارة المعروفة خذالغايات واترك المبادئ (وفي هذا الوجه انه يلزم التجوز في اطلاق الصفات على الغايات اوضح ان اساميها موضوعة للمبادئ لا للمغايات المذكورة مضافا الى عدم انسحاب هذا الوجه في اسامي الذوات كالعين واليد) والقول الفصل في حل الاشكال ان يقال ان الصفات لا تخلوا اماها مراتب عالية ونازلة كالسرور والمحبة والرحمة ونحوها فلا حرج في اطلاقها عليه تعالى بما لها من المرتبة العالية فالله تعالى مبتهج بذاته لان ذاته منبع كل كمال وشرف و باثاره في مرتبة فعله الذي هو عين الوجود الانبساطي فهو محب لذاته ومحب لاثار ذاته تعالى والرحمة بمعنى اعطاء كل شئ حقه بطلق عليه لا الرحمة الناشئة من رقة القلب واما ليس لها الامرتبة سافلة كالاسف في قوله تعالى فلما آسفونا انتقمنا منهم) و كالاتلاء في قوله تعالى (وبلوناهم بالحسنات والسيئات) ونحو ذلك فحل

الاشكال فيها بان يقال ان الله تعالى ملائكة مدبرات العالم الناسوت وهم دون الكروبيين رتبة والهم وجه الى الحق ووجه الى الخلق لا يعصون الله ما امرهم وهم بامرهم يعلمون كالحواس الظاهرة المسخرة تحت حكم النفس الناطقة و نقول انا ابصرت وانا سمعت وبهذا يرتبط المتغيرات الدائرات بالقديم المنزه عن التغيرات فاذن يمكن ان تنفعل نفوسهم المتدنية الى عالم المادة مما يحدث في هذا العالم مما يوجب الاسف والحزن والغم والهم وينسب الى الله تعالى لكونهم مظاهر له في المرتبة النازلة و تحقيقه مو كول الى علم آخر ولكل من اسامى الذوات وجه وجهه مذكور في محله فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظاهر من حيث كونه ظاهرا ليس داخلا في المتشابه بل من حيث القطع بعدم ارادة ظاهره بصير فهم المراد مشكلا فيدخل فيه من حيث كونه مشكلا ولعل مراد الاستاد من المجلد الذي فسر به هو المشكل لا المجلد المصطلح وكيف كان فليست آيات الاحكام الفرعية الظاهرة فيها داخلة في المتشابهات لعدم القطع بعدم ارادة ظواهرها ولو بعد العثور على المخصصات والمقيدات بل ربما يصير ظهورها قويا بعد العثور عليها فلا تكون مجملات ولا مشكلات ومد عرفت من كلمات اهل التفسير انها مقصورة عليهما وقد صرحوا بعدم دخول ظواهر آيات الاحكام فيها وربما يترأى من كلام السيد صدرانه لا يكفي عدم كون الظاهر داخلا في المتشابه في الحجية بل لابد من احراز دخوله في المحكم كي يكون حجة ولعل وجهه شمول الآيات الناهية عن العمل بالظن له بدعوى ان الاجماع قام على اتباع المحكم خاصة (قال في ذيل كلامه واما ثانيا فلا نالو سلمنا الانحصار والظاهر غير متشابه ولكن لانسلم انه محكم اذلا دليل على انحصار الآيات فيها وقوله تعالى منه آيات محكمات لا يدل على الحصر فلا يلزم من وجوب العمل بالمحكم وجوب اتباع الظواهر ام لا يجوز ان يكون الواجب اتباع المحكم ويرد هو والمتشابه الى العالم ويتوقف حتى يظهر تفسير اهل الذكر له انتهى) وفيه ان الظاهر حجة بنفسه ولا حاجة الى ادخاله في المحكم بناء على عدم الحصر ولا بد للمانع من اقامة

الدليل على ذلك ومجرد احتمال دخول الظاهر فى المتشابه لا ينهض دليلا عليه
اذلا وجه لرفع اليد عن حجية الظهور الابنهوض حجة اقوى على خلافه والآيات
الناهية عن اتباع الظن لا ينهض ردعا لبناء العقلا على حجية الظواهر من القرآن
وغيره اذ حين نزول تلك الآيات بمرأى ومسمع من الصحابة لم ينقدح فى اذهانهم
احتمال المنع عن العمل بالظواهر المتكفلة الاحكام بل كانوا كما كانوا سابقا من الجرى
على وفقه بلا استعلام عن حالها ولو سئلوا ومنعوا الشاع وكذا عمل اصحاب الائمة بظواهر
الروايات لم يكن من جهة قيام الاجماع العملى كما ربما يترأى من كلامه وانما
كان العمل بها امرا مر كوزا فى اذهانهم بالنسبة الى مطلق الظهور المصادر من
المتكلم لاجل الافهام وهذا جار فى ظواهر القرآن (ثم لا يذهب عليك انه على تقدير
تسليم شمول المتشابه للمظاهر فانما يكون على نحو الظهور ولا يكون نصا بالضرورة
فيكون من باب اثبات المنع عن الظهور بمعونة التشبث بالظهور لوضوح انه يلزم
من نفي حجية الظهور مطم عدم حجية هذا الظهور ضرورة ان ملاك المنع وهو
التشابه ثابت فى نفسه لو لم يكن الشمول لنفسه بالدلالة على نحو القضية الطبيعية
(كقوله كل خبرى كاذب) نعم ربما لا يتسرى الملاك فى نفس القضية المانعة
كآيات المانعة عن العمل بالظن لان المنع عنه موافق لحكم العقل اذ لا تامين من
الوقوع فى مخالفة الواقع بالعمل بالظن فيما اذا كان على نحو الاستناد اليه
لارجاء لدرك الواقع فلا مجال لان يقال ان ترك العمل بالظن اتكالا على مفاد هذه
الآيات المفيدة للظن عمل بالظن فيكون ممنوعا اثبوت الملاك فيه كما ربما يترأى
من كلام بعضهم وهذا بخلاف ما نحن فيه فان فى ترك العمل بظواهر الايات فى
الاحكام الشرعية تشبثا بذيل ظهور المتشابه فى المنع اقتحام فى المحرمات وترك
الواجبات المدالة لتلك الظواهر كما ان العمل بها لا يخلو عن المحذور فقضية
ثبوت ملاك المنع فى ظهور المتشابه عدم نهوضه دليلا على المنع فظهر من جميع ما
ذكرنا ان ظواهر الايات كظواهر الروايات حجة ولا وجه للمتكلمين بينهما اصلا)

(قوله فلان العلم اجمالا بطرو ارادة خلاف الظاهر انما يوجب الاجمال فيما اذا لم ينحل بالظفر) اقول تقرير الجواب عن العلم الاجمالي من وجهين من طرق الانطباق ومن طريق الانحصار (بيان الطرق الاول ان العلم الاجمالي بالمخصصات والمقيّدات مردد بين الاقل والاكثر ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتقين وبعد الظفر به ينحل العلم الاجمالي لمكان انطباق المعامم بالاجمال على المتقين والوجه في الانحلال ان المعلوم بالاجمال الذي لا يكون معنونا بعنوان خاص ليس له واقع معين من حيث انه معلوم بالاجمال بان يشار اليه بانه كك واقعا كي يكون معيننا واقعا وغير معين ظاهرا فلا جرم انه ينطبق على المقدار المحصل بعد الفحص فلا يجب عقلا الفحص عن الزائد المشكوك لان التكليف قد كان منجزا بالمقدار المعلوم بالاجمال بما هو معلوم كك والمفروض الظفر على هذا المقدار الذي يكون المعلوم بالاجمال منطبقا عليه فلا ملزم عقلا للفحص عن الزائد مثلا اذا لم نجاسته احد الاناثين بلا عنوان وفرض نجاسة كليهما واقعا فان العلم الاجمالي انما صار سببا لتنجز الواحد المردد بينهما لا للواقع المجهول فبعد العلم التفصيلي بنجاسة واحد معين ينحل العلم الاجمالي لمكان انطباق المعلوم بالاجمال عليه واحتمال نجاسة اثناء آخر شك بدوى لا يجب الاجتناب عنه عقلا والمعلوم بالاجمال فيما نحن فيه كك فبعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لا وجه للمتوقف عن العمل بالظواهر ولكن لا يخفى ان جواز العمل بواحد من الظواهر يتوقف على الفحص عن المقدار المعلوم بالاجمال بالنسبة الى جميعها ولا يكفي قصر الفحص على ما يتعلق بذلك الظاهر خاصة ولو مع الظفر على ما يخالف ذلك الظاهر تخصيصا او تقييدا او نسخا اذ بمجرد ذلك لا يخرج عن الطريقة اللهم الا ان يحصل العلم بانحصاره فيما ظفر عليه وهذا بخلاف طريق الانحصار حسما ياتي بيانه وهنا ابحت ستتملى عليك في مبحث حجية الخبر الواحد وغيره ان شاء الله (بيان الطريق الثاني) ان اطراف المعلوم بالاجمال منهصرة في بادى الامر فيما بايدنا بحث اذا تفحصنا عما يخالف ظواهر

الايات من النسخ والتخصيص والتقييد لظفر نايه ووجه الانحصار ان العلم بالطوارى
 انما نشاء من ملاحظة هذه الروايات المدونة فى الكتب الاربعة لاحاطا اجماليا
 فى كل باب او من شهادة الثقات بذلك ولاخبر لنا عن غيرها واحتمالها فى غيرها
 من الاصل التى لم تصل اليها احتمال بدوى ليس طرفا للمعلوم بالاجمال اصلاوح
 فمهما تفحصنا فى كل ظاهر من الظواهر عما يخالفه ولم نظفر عليه او ظفرنا عليه
 جازنا التمسك بذلك الظاهر اذ ينحل العلم الاجمالى ولو حكما بالنسبة اليه وان
 كان باقيا بالنسبة الى البواقى وجه الانحلال ان المفروض انحصار ما يخالفه فى
 تلك الروايات خاصة فلا محالة انه ينحل بالفحص عنه فيها ولو حكما واحتماله فى
 غيرها احتمال بدوى لا اثر لعقلا بل يمكن ان يقال بكفاية الفحص فى الكتب النقية
 المفصلة كالجواهر ونحوه لان المتأخرين قد بالغوا فى ضبط الاخبار وجمعها فى
 كل باب من ابواب الفقه حتى انهم تعرضوا لذكر خبر يناسب الطهارة مثلا مع كونه
 من اخبار لباس المصلى مثلا وبذلك قد انجبر نقصان تقطيع الروايات الحاصل فى
 زمان المشايخ الثلاثة قدس الله اسرارهم وشكر مساعيهم والبحث عن الانحلال
 الحقيقى والحكمى موكول الى محله (قوله ودعوى العلم الاجمالى بوقوع التحريف
 فيه اما باسقاط او بتصحيح وان كان غير بعيدة) وفى تاج العروس (والتحريف
 التغير والتبديل ومنه قوله تعالى (ثم يحرفونه وقوله تعالى ايضا يحرفونه الكلم
 عن مواضعه) وهو فى القرآن والكلمة تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها
 وهى قريبة الشبه كما كانت اليهود تعير ما فى التوراة بالاشباه انتهى) وقال فى
 مجمع البحرين وتحريف الكلام تغييره عن مواضعه انتهى (وقال فيه والتصحيح
 تغيير اللفظ حتى يتغير المعنى واصله الخطا يقال صحفه فتصحف اى غيره فتغير
 حتى التبس انتهى) وفى تاج العروس والتصحيح الخطاء فى الصحيفة باشباه الحروف
 مولدة انتهى (يعنى خطأ وغلط كردن در نوشته كذا فى شرح القاموس) وقد انكر
 بعض الاصحاب وقوع التحريف فى الكتاب المجيد (قال فى مجمع البيان فى الفن

الخامس فاما الزيادة فيه فمجمع على بطلانه واما النقصان امنه فقد روى جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة فى القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قده فى جواب مسائل الطرابلسيات وذكر فى مواضع ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة فان الدواعى توفرت على نقله وعلماء المسلمين قد بالغوا فى حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شئ اختلف فيه من اعرابه وقراءته وحروفه وآياته فكيف يجوز ان يكون مغيرا او منقوصا وذكر ايضا رضى الله عنه ان القرآن كان على عهد رسول الله ص مجموعا مؤلفا على ما هو عليه الآن واستدل على ذلك بان القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه فى ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة فى حفظهم له وانه كان يعرض على النبى ص ويتلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبدالله ابن مسعود وابى كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبى ص عدة ختمات كل ذلك يدل بادنئى تامل على انه كان مجموعا مرتبا غير مبتور ولا مبثوث وذكر ان من خالف فى ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف فى ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخبارا ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحة انتهى ما فى المجمع ملخصا وانتصر شيخ الطائفة فى تبيينه مذهب علم الهدى وذهب اليه الصدوق فى محكى كلامه فى اعتقاداته وكاشف الغطاء فى محكى كلامه فى كشف الغطاء (ولا بنافى كونه مجموعا مؤلفا على عهد رسول الله ص ما نقل من جمع ابى بكر القرآن بمشاورة عمر فان القرآن كان مكتوبا فى عهد رسول الله فى العسب والخاف والاكتاف والاضلاع والافتاب وقطع الاديم والرقاع فجمعة ابو بكرين اوحين) قال الحارث المحاسبى فى محكى كلامه كتابة القرآن ليست محدثة فانه ص كان يامر بكتابتها واكنه كن مفرقا فى الرقاع والاكتاف والعسب فانما امر الصديق بنسخها من مكان الى مكان مجتمعا انتهى (والعسب جمع عسيب وهو جريد النخل) والمخاف

بكسر اللام وبخاء معجمه جمع لخقة بفتح اللام وسكون الخاء وهي الحجارة الدقاق (والا كتاف) جمع كتف وهو العظم الذي للبعير او الشاة (واللاقتاب جمع قتب وهو الخشب الذي يوضع على ظهر البعير ليركب عليه (والاديم) الجلد المدبوغ (والرقاع) جمع رقعة وقد تكون من جلد او ورق او كاغذ (لا يقال انهم كانوا عند جمع القرآن اذا اتى واحد بآية او آيتين لم يضعوها في المصحف الا بقيام بينة او يمين فلو كان القرآن مجموعا في زمن النبي ص لم يحتاجوا في وضعها في المصحف الى عدانة او يمين (لا نناقول ان اختلافهم كان في موضعه من القرآن وفي التقديم والتأخير فيما بينها وبتن الآيات الاخر لا في كونه من القرآن كما في المواقف) وكذا لا ينافيه جمع عثمان لانه نقل ان قصده جمعهم على القراءات الثابتة عن النبي ص (قال القاضي ابوبكر في محكي كلامه في الانتصار لم يقصد عثمان قصداً بي بكر في جمع نفس القرآن بين لوحيين وانما قصد جمعهم على القراءات الثابتة المعروفة عن النبي ص والغاء ما ليس كك انتهى) واما مصحف امير المؤمنين ع فاعلمه كان جامعاً لجميع ما انزل على النبي ص لانه كان ملازماً للنبي في الخلوة والجاوة ويكتب كل ما نزل وهذا بخلاف المكتوب بايدي غيره من كتاب الوحي ولم تكن المصاحبة في ايصال القرآن بتمامه الى الامة حتى يقوم القائم ع و كان نقصان هذا القرآن من اصلحه لا انه وقع فيه التحريف بعد النزول و كان عرض القرآن التام منه ع عليهم لاتمام الحجة مع عامه باستنكافهم منه كما في رواية اوله كان محتوي على التاويل وتميز الناسخ عن المنسوخ وبيان التخصيص والتقييد وتقديم السورة المكية على المدنية ونحوها كما في رواية اخرى فلا ينافي ما افاده علم الهدى من كون القرآن مجموعا في عهد النبي ص بل نقول يمتنع تطرق التغيير المخل بالا عجاز الى القرآن لانه معجزة باقية الى قيام الساعة و خبر الثقلين يدل على ان القرآن موجود في كل عصر كوجوده في عصر النبي ص بلا تحريف مخل بالمعاني لظهوره في استقلال كل من القرآن والعرة في حصول

الهداية للمستمسك بكل منهما بحيماله الى يوم قيام الحجة ع نعم لانضائق من عروض التقديم والتأخير فى بعض الآيات كتقديم الآية الناسخة على الآية المنسوخة فى سورة البقرة فى عدة الوفات وفى غيرها فان قوله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا يتربصن بانفسهن اربعة اشهر وعشرا) متقدم على قرله تعالى (والذين يتوفون منكم ويذرون ازواجا وصية لازواجهم متاعا الى الحول) وكذا فى السور او عروض تغيير فى اللفظ بحيث لا يتغير به المعنى كاستقاط ضمير الموصول فى قوله تعالى وما علمت ايديهم فى موضع وما علمته ايديهم (وقال المحدث الكاشانى فى محكى كلامه فى الصافى ويخطر بالبال فى دفع الاشكال والعلم عند الله ان يقال ان صحت هذه الاخبار لفاعل التغير انما وقع فيما لا يخل بالمقصود كثير الاخلال كحذف اسم على ع وآل محمد ص وحذف اسماء المنافقين فان الانتفاع بعموم اللفظ باق وكحذف بعض الابات وكتمانه فان الانتفاع باق ويدل على هذا (قوله ع فى حديث طلحة ان اخذتم بما فيه نجاتكم من النار ودخلتم الجنة فان فيه حجة تناوب بيان حقا وارض طاعتنا) ولا يبعد ايضا ان يقال بعض المخدوفات كان من قبيل التفسير والبيان ولم يكن من اجزاء القرآن فيكون التبديل من حيث المعنى اى حرفوه وغيروه فى تفسيره وتاويله اعنى حملوه على خلاف ما هو به ومما يدل على هذا ما رواه فى الكافى باسناده عن ابى جعفر ع انه كتب فى رسالته الى سعد الخير (وكان من نبذهم الكتاب ان اقاموا حروفه و حرفوا حدوده فهم يروونه ولا يرعونه والجهال يعجبهم حفظهم الرواية والعلماء يحزنهم تركهم للرعاية انتهى كلامه) ومراد الاستاد من وقوع التحريف هو التغيير الذى لا يتغير به معنا الكلام ويشهد على ذلك قوله لعدم العلم بوقوع الخل فيها بذلك اصلا (لوضوح ان مطلق الاستقاط لا يوجب تغيير المعنى وقد عرفت ان اصل التصحيح فى اللغة هو الغلط الصادر من الكاتب فى الكتابة ومن المعلوم ان الغلط المغير للمعنى يرتفع بالمقابلة والمداكرة (قوله ويساعده الاعتبار) اقول لعل مراده من الاعتبار هو العلم العادى بوقوع التحريف فى آيات الولاية ونحوها مما توفرت دوائهم على

اسقاط ما فيها مما يدل على فضائل على واولاده المعصومين ع وليس مراده تطرق التحريف في آيات الاحكام كما توهم (في قوله تعالى في سورة النساء وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء الخ) وجه التوهم عدم المناسبة بين الشرط و الجزاء المنافي للبلاغة وقد ذكر وافى كتب التفسير وجوها عديدة للمناسبة منها ان الآية نزلت في اليتيمة المعهودة عندهم تكون في حجر وليها فرغب في مالها وجمالها ويريد ان ينكحها بدون صداق مثلها والحاصل ان المراد من اليتامى هي الاناث الغير البالغات في مقابلة النساء البالغة وان كان يقال للذكور ايضاً والخطاب متوجه الى المؤمنين الذين كان يصدد التحرز عن الحيف في حق الصغار وارشاد لهم الى اختيار النساء البالغات لانه ان وقع حيف في حق البواغ امكن طلب المخلص منهن بطيب نفوسهن والتماس تعليمهن بخلاف اليتامى فلمكان كونها غير بالغات لا طريق لتفريغ الذمة اصلاً ولعدم لزوم الحرج عليهم في ترك نكاح اليتامى قد وسع الله لهم بالترخيص في نكاح واحدة الى اربع من النساء البالغات فظهر مما ذكرنا ان في الآية رعاية لمقتضى حال مخاطبين المعهود عندهم اليتامى وفيها مناسبة تامة بين الشرط والجزاء (ثم لا يذهب عليك ان اخبار الاحاد ليست حجة في العقائد اذ معنى الحجية التعميد بالاثار العملية في مقام العمل وهذا انما يتأتى في الفروع لا في العقائد المطلوبة فيها العلم واليقين) فلا عبرة بالروايات المنفولة فيها التحريف فيما اذا لم تكن لها تعلق بالاحكام الفرعية (تذييل) في مجمع البيان في سورة الانسان روايات بعضها منقول عن ابن عباس وبعضها منقول عن الحسن ابن ابى الحسن البصرى وبعضها منقول عن امير المؤمنين على ع عن النبي ص وفيها عدد سور القرآن كما في هذا القرآن المكتوب في الدفتين ولكن يظهر منها ان والضحي والم نشرح سورتان مستقلتان وهذا مخالف لما في رواياتنا من كونهما سورة واحدة وعن الانتصار لعلم الهدى انه الذي يذهب اليه الامامية وعن الامالى انه من دين الامامية الاقرار بذلك وعن الاستبصار انها سورة واحدة عند آل محمد

ص هذا مضافا الى ما فيها من ضعف السند وكون غير الاخيرة من غير المعصوم ولو
لم يكن ما فيها من الخلل لكانت حجة على عدم كون سورة الولاية المعروفة
من سور القرآن وان لم تكن حجة على عدم وقوع التحريف فى آية او بعض منه
من السور المعدودة فيها (واما عدة الآيات المذكورة فى الرواية الاخيرة ففى
تعيين عددها خلاف بينهم (قال الدانى فى محكى كلامه اجمعوا على ان عدد آيات
القرآن ستة آلاف آية ثم اختلفوا فيما زاد على ذلك فمنهم من لم يزد ومنهم من
قال وماتا آية واربع آيات وقيل واربع عشرة وقيل وخمس وعشرون وقيل وست
وثلاثون انتهى) وهذا القول الاخير موافق لما فى الرواية الاخيرة (تلخيص) قد
ثبت عدم وقوع التحريف فى القرآن الموجود فى الدفتين بالادلة الاربعة (اما
الاجماع فباتفاق الامة سلفا وخلفا على ذلك الا شريطة لايعبأ بخلافهم بحيث
يقطع بدخول المعصوم فيهم على مذهب القدماء وبالحدس على مذهب المتأخرين
واما العقل فقد مرت الاشارة اليها (واما الروايات فهى طوائف وقد سبقت جملة
منها (ومنها ما استدلل بها الامام فى اصول الدين وفروعه وهذا المزبور فى الدفتين
هو الكتاب الذى قال الامام ع يعرف هذا واشباهه من كتاب الله ومنها الروايات
الواردة فى العرض على الكتاب فانها شاملة لاصول الدين وفروعه لوام تكن شاملة
للمقاص والحكايات فلو كان هذا القران محرفا لم يجز الارجاع اليه فى تميز
الحق عن الباطل وبالجمله يحصل القطع من مجموعها بعدم وقوع التحريف فى هذا القرآن
الموجود فى عصر الائمة حسب ما ياتى ببيان كونه موجودا فى عصرهم ع (واما الكتاب فحسبك
قوله تعالى ايا نحن نزلنا الذكر واناله لحافظون) ومثله قوله تعالى لا ياتيه الباطل
من بين يديه ولا من خلفه (والمعنى انا احافظون القران من الزيادة والنقصان
والتحريف والتغير عن قتاده وابن عباس (قوله واو سام فلا عام بوقوعه فى آيات
الاحكام) وهى خمسمائة تقريبا كما فى الزبدة اذ الروايات المشتملة على ذلك
جلها او لم يكن كلها فى غير آيات الاحكام مما تكون فى ثبوت الولاية والامامة

كما روى ان آية الغدير هكذا انزلت (يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي)
فان الداعي لهم الى ذلك اخفاء فضائل امير المؤمنين والائمة ع بعده وانفاء الشبهة
بين الامة في اما متهم ولم يكن لهم داع الى اخفاء الاحكام الفرعية مع شدة
حاجتهم اليها في الوقائع الحادثة وذهب المحقق البهبهاني في محكي فوائده الى
وقوع التحريف بالنقصان في غير آيات الاحكام وهو مختار المحقق القمي (قوله
والعلم بوقوعه فيها اوفى غير ها من الايات غير ضائر بحجية آياتها لعدم حجبية
ظاهر ساير الآيات) اقول ومع التنزل والعلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام
اوفى غيرها بحيث تكون آيات الاحكام طرفا للعلم الاجمالي فهذا العلم الاجمالي
غير ضائر بحجية آيات الاحكام اذ قد عرفت آنفا انه لا معنى لحجية الظهور في
العقائد المطلوب فيها العلم واليقين وكذا لا معنى لحجية الظهور في القصص و
الحكايات (ودعوى وجود اثر علمي بالنسبة اليها ايضاً وهو جواز النقل والحكاية
على نحو البت والدراية (مردودة) بان هذا اثر للعلم والقطع لا للواقع بمعنى
انه يجوز المقاطع بوقوع واقعة ان يحكى عنها على نحو البت والا كان كذباً لان
القضية الخبرية كما انها حكاية عن الحكم كك حكاية عن لازم وهو قطع المخبر
بذلك كما في قول المتكلم قد حفظت التورية فانها اخبار عن اعتقاد المتكلم و
علمه بالحكم ومن البين ان جعل الحجية على الواقع او تنزيل المؤدى منزلة الواقع
ليس ناظرا الى تنزيل الظن منزلة العلم للزوم محذور اجتماع اللاحاظين حسبما
مرتحقة سابقا (ان قلت فرق بين العلم بخروج بعض اطراف العلم بالتكليف عن محل
الابتلاء الذي ملاك تنجزه العلم بتوجه التكليف فعلا على كل تقدير ومع الدوران
بين محل الابتلاء وغيره لا عام بالتكليف فعلا على كل حال وبين ما نحن فيه
فان العلم بطرو خلل في احد الظهورين يوجب اجمالهما راسا واو كان احدهما
خارجا عن محل الابتلاء فاذن لا تجرى الاصول اللفظية بتاتا (قلنا) لا ينشلم الظهور
بسبب هذا العلم ولا حجيته لاستقرار بناء العقلاء على اتباع ظهور الكلام ولو مع

العلم اجمالا بطروخلل من خارج منفصل عنه يدور بينه وبين كلام آخر خارج
عن محل الابتلاء (ولو سام اصح دعوى ارتفاع الاجمال بالرجوع الى تلك
الروايات المشتملة على التحريف لوضح ان منشاء العلم الاجمالى ملاحظة تلك
الروايات على نحو الاجمال بحيث او تفحص عنه فيها لظفر عليه فاذن يرتفع الا
الاجمال بالفحص فيها وهذا بناء على تسايم طرو الاجمال بسبب العلم الاجمالى
بطروخلل المنفصل ولو كان خارجا عن محل الابتلاء ولنا فى منع طرو الاجمال
بذلك مجال اول بالفرق بين المنفصل عن الكلام والمتصل به وان الظهور المستقر
لا ينشأ بذلك واو كان الخلل المعام داخلا فى محل الابتلاء فضلا عما اذا كان خارجا
عنه وقد سبق تحقيقه فى مبحث العموم والخصوص (وثانيا) بالفرق بين الخارج
عن محل الابتلاء والداخل وانه ينعقد الظهور فى الاول ولو فى المطلقات
فضلا عن العمومات ولا يوجب العلم الاجمالى بطروخلل المنفصل الخارج عن
محل الابتلاء عروض الاجمال فيه بعد انعقاده ويكون حجة على المراد الجدى بلا
لزوم الفحص والايلازم طرو الاجمال فى كل ظاهر من الظواهر اذلا يكاد ينفك
ظاهر عن ذلك اصلا لوضح ثبوت العلم لكل احد بخلل فى الخطاب الموجه اليه
او فى خطاب آخر غير متعلق به ولا مبتلى به فهل يسمع عذره بذلك عند ترك
الامتثال او يصح مؤاخذه المولى على المبادرة الى الامتثال قبل الفحص عن الخلل
المعلوم بالاجمال كك (ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا) قوله نعم لو كان
الخلل المحتمل فيه اوفى غيره بما اتصل به لاخل بحججته لعدم انعقاد ظهور له ح)
اقول لو كان آية من آيات الاحكام متصلة بآية من القصص وعام بسقوط شئى
من واحدة منهما بمعنى حصول العلم الاجمالى بزيادة متصلة باحدى الآيتين حين نزولها
واسقاطها بعد النبى ص حين جمع القرآن كما هو معنى التحريف فلا محالة لا
ينعقد ظهور تصديقى لآية الحكم اما فى المطابق فلعدم احراز كون الشارع فى
مقام البيان بهذه الجملة الثابتة لوضح ان المتكلم انما يكون فى مقام البيان

مقام بهذه الجملة الثابتة لوضوح ان المتكلم انما يكون في مقام البيان بعد
 القاء كلامه بتمامه والمفروض القطع بعدم تمامية هاتين الآيتين اللتين هما
 بمنزلة كلام واحد (واما في العام فلان المفروض العلم بكون ذلك الخل مما
 يصالح للقرينية لو كان مذكورا في الكلام فاذن لا يصح التمسك بالعموم الذي
 هو ظهور انسباقي مع العلم بذلك لعدم احراز بناء العقلاء على جعله طريقا للمراد
 الجدى في صورة العلم بذلك بخلاف صورة الشك نظير الشك في القرينة المتصلة
 وقدم ورائك في حجية الظواهر ان الظهور حجة عند الشك في القرينة المتصلة
 هذا في التحريف واما التصحيف بمعنى وقوع الغلط في الهيئة او لمادة فحيث ان مرجع
 الشك في الآية الشك في كونه من القرآن بمعنى عدم احراز كون المقدار الواصل
 الى المكلف من الكلام المنزل فلا محالة يشكل حجية الظهور الانسباقي في صورة
 الشك فضلا عن العلم الاجمالي بذلك ولا كك الامر في التحريف لمكان العلم
 بكون هذا المقدار الواصل من القرآن وانما الشك في سقوط شيئ زائد عليه
 نظير الشك في القرينة المتصلة (قوله ثم التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما
 يوجب الاختلاف في الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يرجب الاخلاص يجوز
 التمسك والاستدلال) اقول قبل شرح المرام نقدم مقدمة في المقام وهي ان
 المشتهرين من القراء سبعة من الصحابة في زمان النبي ص وسبعة تالية (اما السبعة
 الاولى فهم على ع وابي وزيد ابن ثابت وابن مسعود وابو الدرداء وابو موسى الا
 شعري وعثمان) واما السبعة التالية فنافع وابن كثير وابو عمرو وعبد الله ابن عامر و
 عاصم وحمره (والكسائي) اما نافع فكان امام اهل المدينة وصاروا الى قرائته وتوفي
 سنة - ١٦٩ (واما ابن كثير فاسمه عبدالله وكان قاضي الجماعة بمكة ومات سنة ١٢٥ واما
 ابو عمر فاسمه عريان ابن العلى وهو بالبصرة وتوفي سنة ١٥٩ (واما ابن عامر فاسمه عبدالله وهو
 بالشام مات سنة ١١٨ (واما عاصم فهو من قراء اهل الكوفة مات سنة ١٢٧ (وكذا حمزة كان من
 قراء اهل الكوفة مات سنة ١٥٧ (وكذا كسائي مات سنة ١٨٩ (واشتهر من دواة كل طريق

من طرق السبعة التالية راويان (فعن نافع قالو و دش عنه) وعن ابن كثير قنبل
والبزي عن اصحابه عنه (وعن ابي عمر الدورى والسوسى عن اليزيد عنه) وعن
ابن عامر هشام وابن ذكوان عن اصحابه عنه (وعن عاصم ابوبكر ابن عياش و
حفص عنه و) عن حمزة خلف وخلاء عن سليم عنه (وعن الكسائي الدورى وابو
الحارث عنه) ثم اعلم ان المشهور تواتر السبع وهو المحكى عن العلامة وابن
فهد والمحقق الثانى والشيخ حر العاملى والمحكى عن الشهيد الثانى فى روض
الجنان انه بعد اختياره التواتر (قال ان بعض محققى القراء من المتأخرين قد
افرد كتابا فى اسماء الرجال الذى نقاوها فى كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر
فى التواتر فيجوز القراءة بها انشاء الله تعالى) ولا يرد عليه ما مر من ان لكل واحد
من السبعة راويين وهذا ينافى ثبوت التواتر اذ قيل قد روى عن سبعة خلق كثير
ولكن اشتهر فى الرواية عن كل واحد اثنان ولكن الخطب فى ثبوت التواتر
عن النبى ص وبدونه لاجدوى فى ثبوته عن السبعة وقد تعرض الشيخ ابو على فى
محكى كلامه فى مقدمات مجمعه ذكر الوسائط من السبعة الى النبى ص وليسوا
بالغين الى حد التواتر فراجع (والمحكى عن المحقق البهائى قده و الحاجبى
والعضدى التفصيل فى القراءات السبع فان كانت جوهرية من قبيل مالک ومالك
فهى متواترة وان كانت من قبيل الهيئة كالمدو الامالة والتخفيف ونحوها فهى غير
متواترة ولعل وجهه ان الايات قد كتبت فى زمان النبى ص عارية عن الارباع
والمدو الامالة ونحوها مما لا يختلف باختلافها جوهر اللفظ والمعنى ثم بعد زمان
النبى ص قد حدثت بتصرف القراء بما ادى اليه اجتهادهم حسبما صرح بذلك
مشايخ العامة والمحكى عن الشهيد الثانى فى شرح الالفية انه (قال واعلم انه ليس
المراد ان كل ماورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما
نقل من هذه القراءات فان بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه
جماعة من اهل هذا الشأن انتهى) وانكر تواتر السبع جماعة من العامة والخاصة

كالمحكى عن الشيخ قده والطبرسى قده وعلى ابن طاوس قده والمحدث البحرانى
 قده والمحكى عن العامة الزمخشري والزر كشي (قال فى الاتقان للسيوطى بعد
 نقل قول القاضى جلال الدين البلقينى بالتواتر ما هذا لفظه وهذا الكلام فيه نظر
 واحسن من تكلم فى هذا النوع امام القراء فى زمانه شيخ شيوخنا ابو الخير ابن
 الجزرى قال فى اول كتابه النشر كل قراءة وافقت العربية ولو يوجه ووافقت احد
 المصاحف العثمانية ولو احتمالا وصح سندها فهى القراءة الصحيحة التى لا يجوز
 ردها ولا يحل انكارها بل هى من الاحرف السبعة التى نزل القرآن بها ووجب
 على الناس قبولها سواء كانت عن الائمة السبعة ام عن العشرة ام عن غيرهم من
 الائمة المقبولين ومتى اختل ركن من هذه الاربعة اطلق عليها ضعيفة
 او شاذة او باطلة سواء كانت عن السبعة ام عن من هو اكبر منهم هذا هو الصحيح
 عند ائمة التحقيق من السلف والخلف صرح بذلك الدانى ومكى والمهدوى والو
 ابوشامه وهو مذهب السلف الذى لا يعرف من احد منهم خلافه انتهى كلامه فظهر من
 جميع ما ذكرنا انه لا وجه لدعوى التواتر ولا حاجة الى ذكر ادلة مدعى التواتر
 وردها لانها ضعيفة جدا وهى مذكورة فى المطولات مع ردها ثم بعد البناء على
 عدم تواتر السبع هل يكون المنقول منها باخبار الآحاد كالمناقول باخبار الآحاد
 فى الاحكام الشرعية فى الحكم بالحجية مع اجتماع شرائط حجية قول الناقل
 فيترتب عليه آثار الواقع من جواز القراءة والتمسك به فى اثبات الاحكام الشرعية
 (قال القاضى ابوبكر فى محكى كلامه فى الانتصار ذهب قوم من الفقهاء والمتكلمين
 الى اثبات القرآن حكماً لاعلماء بخبر الواحد دون الاستفاضة وكره ذلك اهل الحق
 وامتنعوا منه انتهى) ولا يبعد حجية خير الواحد نظرا الى عموم بعض ادلة حجيته
 للمقام اكن الكلام فى احراز اجتماع شرائط الحجية فى ناقل الآية او بعضها عن
 النبى صم بالوسائل المتصلة الواصلة اليها (ثم هل لنا دعوى ثبوت امضاء الائمة
 للمقرات السبع بحيث يسمع لنا دعوى الحجية فى جميع اثار الواقع قد حكى الاجماع

عن البحار والفاضل الجواد وعن مرآت العقول ان تجوزهم ع قرائة هذا القرآن والعمل به متواتر معلوم اذ لم ينقل عن احد من الاصحاب ان احدا من ائمتنا اعطاه قرانا او علمه قرائة وهذا ظاهر لمن تتبع الاخبار (ولكن الشيخ قدده في الفرائد ادعى الاجماع على جواز القرائة بكل قرائة من القرائات السبع مع التامل في جواز الاستدلال بكل قرائة منها اذ لا ملازمة بين جواز القرائة بواحدة من القرائات السبع وجواز العمل بها وكونها حجة على الواقع والمهم اثبات ذلك ولا دلالة في الروايات على ذلك كقوله ع للرواي اقرء كما يقرء الناس وقوله ع اقرؤا كما علمتم وقوله ع اقرؤا كما تعلمون فيجيبكم من يعلمكم) فان اقصى ما يستفاد منها جواز كل من القرائات السبع المعروفة فيما بين الناس في اعصار الائمة ص ولا شبهة في كفاية كل واحدة منها لا ستفاضة نقل الاجماع عليه بل يمكن دعوى القطع بامضاءهم لذلك نعم يشكل ذلك فيما اذا كانت القرائتان متعارضتين ولا جمع عرفي بينهما عند اهل اللسان بحيث يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرانا منزلا على النبي ص فان كانت واحدة منهما ثابتة في القرآن المتداول الباقي في ايدينا من عهد الامام ع جاز الاكتفاء بها اذ لا اشكال في كون ما في الدفتين قرانا منزلا على النبي ص وهو القدر المتقين من مفاد الروايات الآمرة بصحة قرائته في الصلوة واما ان كانت كلتا القرائتان خارجتين عما في الدفتين فلا تخلو قرائتهما عن الاشكال لان المكلف عند الاكتفاء بقرائة واحدة منهما لا يحصل له القطع بفرأغ الذمة عن القرائة الواجبة ومع الجمع بينهما يحصل له العلم بقرائة غير القرآن في صلوته ولكن ربما يتراى من مصباح العقية جوازها وان علم عدمه (قال و كيف كان فلا شبهة في صحة كل من القرائات السبع في مقام تفريغ الذمة عن التكليف بقرائة القرآن وان لم يعلم بموافقة المقرو للقرآن المنزل على النبي ص بل وان علم عدمه كما هو مقتضى بعض الاخبار المتقدمة وغيرها من الروايات الدالة على وقوع بعض التحريفات في القرآن كما في قوله تعالى (كنتم خيرامة) الذي ورد في بعض الاخبار انه في

الاصل خير ائمة وفي قوله (واجعلنا للمتقين اماما) انه في الاصل واجعل لنا من
المتقين اماما الى غير ذلك ومما ورد في الاخبار انتهى) وفيه ان هذه اخبار آحاد
لا تورث القطع بوقوع التحريف في القرآن والاختلاف اللازم من السبع لا يستلزم
التحريف اما فيما اذا كان بين القرائتين جمع عرفي فظاهرا من الممكن كونها
قرانا يكون بعضه شارحا وجيما للآخر ولعل ذلك احدى الفوائد والحكم في اختلافات
القرأت الصادرة من النبي ص واما فيما اذا كانتا متنا قضتين بحيث يقطع عدم
واحدة منهما قرانا فلوضوح عدم وقوع التحريف فيما يكون قرانا واقعا والمفروض
انعقاد الاجماع على عدم الازديار في القرآن نعم لو فرض ان يكون هناك قرائتان
متنا قضتان لكان ذلك موهنا لدعوى تواتر السبع فظهر مما ذكرنا ان الجواز
المستفاد من الروايات لا يشمل ما ليس بقرآن لعدم العلم بوقوع التحريف ولازم
كون الجواز مقصورا على ما هو من القرآن عدم فراغ ذمة المكلف بقراءة ما علم
انه ليس من القرآن ولو كان داخلا في السبع نعم لو فرض شمول الجواز لما ليس
بقرآن كان حكما ظاهريا مجعولا للتقية (قال المحدث البحراني) في محكي
كلامه في الحقائق ثم ان الذي يظهر من الاخبار هو وجوب قراءة القرآن بهذه
القرأت المشهورة لامن حيث ما ذكروه من ثبوتها وتواترها عنه صلى الله عليه وآله
بل من حيث الاستصلاح والتقية انتهى موضع الحاجة) لكن الظاهر من مجموع
الروايات ومعقد الاجماع المستفيضة ان جواز كل واحدة من السبع بل وجوبها
حكم ظاهري مجعول للشك ومع العلم تفصيلا بعدم كون واحدة من القرآن لا يجوز
قراءتها بتاتا ومع العلم الاجمالي لا يجزى الاكتفاء في الصلوة بواحدة من طرفي
العلم الاجمالي كما لا يجوز الجمع بينهما فيها (واما مسهما معا دفعة فلا يجوز
لحصول العلم الاجمالي بمس القرآن بناء على تحقق العلم بكون واحدة منهما
قرانا منزلا على النبي ص واما جواز مسهما تدريجا فمبنى على القول بكون العلم
الاجمالي مقتضيا للتنجز لاعلة تامة وشمول الاصول الشرعية للطرفين (تاخيص)

ههنا احتمالات اربعة (الاول) ان يكون الحكم المستفاد من قوله ع (اقرء كما بقرء الناس) حكما ظاهريا مجمولا للمتنقية ومركزه مجرد القراءة بواحدة من القرائت السبع المشهورة في زمان الائمة لاترتيب اثار القرائية باجمعها (ولا يذهب عليك انه لا اشكال ولا خلاف ان ما في الدفتين قران منزل على النبي ص من الله تعالى وانه حجة ومعجزة باقية الى يوم القيمة وان قرائته مجزبة في الصلوة سواء كانت قرائته من عاصم او من غيره من غير السبعة انما الكلام في القرائت المخالفة لما في الدفتين (الاحتمال الثاني) ان يكون المستفاد منه حكما ظاهريا للمشاك و مركزه مجرد القراءة بواحدة من السبع خاصة (الاحتمال الثالث) ان يكون مفاده البناء على القرائية وترتيب جميع الاثار الواقعية في مرحلة الظاهر فيكون حكما تعبديا للمشاك كالاستصحاب ونحوه من الاصول المثبتة (الاحتمال الرابع) ان يكون المستفاد منه كون القرائات السبع جازية من حيث روايتهم عن النبي ص فجواز القراءة بالسبع لاحل جعل الامام ع اخبارهم حجة كخبر الثقة فتكون طريقا الى الواقع شرعا ويترتب عليه جميع الاثار فتكون روايات ائمة القراء السبع حجة بالخصوص لاجل امضاء الامام ع حجتها عند الجمهور وان كانت حجية روايتهم لمكان التواتر عندهم لالكونها اخبار آحاد فمرجع هذا الوجه الى دعوى دلالة (قوله ع اقرء) ولو بالالتزام على حجية اخبار ائمة القراء عن النبي ص فتمامية هذا الوجه مبني اولا على ثبوت الدلالة الالتزامية في قوله ع اقرء على حجية اخبارهم وثانيا على كون اخبارهم مسندة بالوسائط الى النبي ص وفي المبني منع جلي ولعل القرائت السبع كلا او بعضها حدثت باعمال انظارهم واجتهادهم ومن ثم لم يجوز اهل كل قراءة اتباع قرائه آخر ثم غب ذا حدث الاتفاق بينهم على صحة السبع حسبما نص على ذلك بعضهم غالبا صح من الوجوه الاربعة هو الاحتمال الثاني) اذا تمهد ذلك فلنشرع في شرح كلمات الاستاد و (قوله مثل يطهون بالتشديد و التخفيف) من باب المشال وقد بينهما في المقدمة انه يصح الاستدلال بما هو ثابت في

القرآن المتداول الذى بايدينا وأن كان طرفا للعلم الاجمالى بعدم كون واحدة من القرأتين قرانا للمكان التعارض والتناقض بين مدلوليهما ووجه صحة الاستدلال قيام الاجماع والضرورة على حجية ما فى الدفتين الذى فى ايدينا الباقي لنا من عصر الامام قال الشيخ قده فى اول التبيين ولو صحت يعنى روايات التحريف لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه احد من الامة ولا يدفعه ورواياتنا متناصرة بالحيث على قرائته و التمسك بما فيه انتهى) فمحل النزاع انما يكون فى القرائتين الخارجيتين عما فى الدفتين فمهما كانتا متنافيتين عند اهل اللسان ولا جمع عرفى بينهما حصل العلم بعدم كون واحدة من القرائتين من القرآن ويمتنع ثبوت التواتر فيهما معا عن النبى ص اذ لازمه العلم بصدور التناقض عنه ص فتكون من باب اشتباه الحجية بلا حجة فيما اذا علم يكون احديهما قرانا ومع عدم العلم بذلك واحتمال عدم كونهما قرانا فاما ان يثبت جواز الاستدلال بهما ام لا بل الثابت مجرد جواز القراءة) فان علم بكون واحدة منهما قرانا فلا شك انه لا يصح الرجوع الى الاصل المخالف لكليتهما اذ قضية العلم الاجمالى ثبوت احد الحكمين فى الواقع فالحكم فى هذه الصورة هو التساقط والرجوع الى العمومات او الاصول الموافقة لواحدة من القرائتين ومع فرض عدم الاصل الموافق فالتخيير عقلا ولا وجه للرجوع الى المرجح بالسننية اذ هي مقصورة على الروايتين المعتبرتين من عند المتعارضتين دلالة وكذا لا يتأتى فيهما الترجيح الدلالى فيما اذا كانت واحدة ظاهرة واخرى نصا او اظهر اذ المفروض العلم بعدم كون احديهما قرانا والجمع العرفى انما يتأتى فى كلامين صادرين من المتكلم علما او حكما اذ لعل القرآن فى نفس الامر هو الظاهر لا النص او الاظهر فكيف يجزى طرحه والاخذ بما ليس بقرآن واقما وكذا الكلام فيما اذا علم بعدم واحدة منهما قرانا ولو لاجل تعارضهما فى المدلول مع احتمال عدم كونهما قرانا فان الحكم التساقط لا الرجوع الى المرجح بالسننية ويجب الرجوع

الى العمومات او الاصل ولو كانت مخالفة لكلتيهما واما الجمع بحمل الظاهر على النص او الاظهر ان كان مبنى على ثبوت التواتر او ثبوت جواز الاستدلال بهما والا فلا لما مر آنفا ومهما لم يثبت التواتر وثبت جواز الاستدلال بهما ظاهرا فح ان كان هناك جمع عرفي فهوو الا فالتساقط والرجوع الى الاصل الموافق لا المخالف اذلهما دلالة التزامية على نفى الثالث وهى حجة عليه وقد عرفت انه لا وجه للرجوع الى المرحجاب السندية (وربما يترأى من محكى كلام المحقق القمى ملاحظة المرحجاب ولعله مبنى على ان الاجماع قائم على وجوب الاخذ باقوى الدلائل عظم كما هو المحكى عن العلامة (قوله لعدم احراز ما هو القرآن) اقول الضرورة قاضية بعدم الاختلاف فى القرآن كما فى قوله تعالى (لو كان من غير الله اوجدوا فيه اختلافا كثيرا) فلو كان بين القرائتين تناقض عند اهل اللسان فلا محالة يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرانا ولعدم احراز ما هو القرآن واقعا يازم الاختلال بجواز الاستدلال فتكونان ساقطتين عن الحجية فى خصوص مؤديهما فيرجع الى الاصل الموافق فيما اذا علم بكون واحدة منهما قرانا او الى الاعم منه فيما اذا لم يعلم ذلك حسبما مر بيانه ولا معنى لثبوت التواتر فى المتناقضين وربما يترأى من عبارة الشيخ ره انهما بمنزلة آيتين تعارضنا) وفيه انه من باب اشتباه الحجية بلا حجة فيما اذا علم بكون احديهما قرانا ومع عدم العلم ككلا دليل على الحجية بتانا اذ المفروض عدم امكان ثبوت التواتر فيهما المورث للعلم بكونهما معارقانا وعدم ثبوت تواتر واحدة منهما على التعيين اولا على التعمين وعدم قيام الدليل على جواز الاستدلال بهما فكيف تكونان بمنزلة آيتين تعارضنا وهذا بخلاف الخبرين المتعارضين فان دليل الحجية شامل لهما اذ ليس ملاك الحجية فيهما العلم بصدورهما كما فى التواتر بل الشمول بمعونة العموم او الاطلاق كاف لكونهما حجة شانا والحجية الشانية تجتمع مع العلم بكذب احدهما فضلا عن عدم العلم بذلك ومن المعلوم ان العلم بعدم واحدة منهما قرانا لا يجتمع مع ثبوت تواتر

هما معا فليست القرائتان المتناقضتان قرانا لافعلا ولا شانا (قوله وام يثبت
 تواتر القرائات ولا جواز الاستدلال بها) اقول هذا كلام مستأنف وليس عطفًا على
 مدخول لام التعليل كما توهم فلا يرد عليه ان مفهومه انه لو ثبت التواتر او
 جواز الاستدلال لما اخل الاختلاف فى القراءة بجواز التمسك بهما مع ان الاخلال
 به ضرورى ولا بد من التوقف والرجوع الى الاصل وقد سبق فى المقدمة بيان
 عدم ثبوت التواتر وعدم جواز الاستدلال وان القدر المتقين جواز القراءة بالسبع
 وانه لاملزمة بينه وبين جواز الاستدلال اصلا (قوله ولو فرض جواز الاستدلال
 بها فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو
 سقوطهما) اقول بعد قيام الدليل على جواز التمسك والاستدلال بالقرائات السبع
 فلا شك انه باطلاقة يشمل القرائتين المتعارضتين فتكونان كالخبرين المتعارضين
 فى كونهما حجة شانا قىامى فيهما الجمع الدلالى او كان ومع عدم الجمع العرفى
 يكون الاصل هنا هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص المؤدى اذ ظهور القرائتين
 المتعارضتين حجة من باب الطريقة عند العقلاء لا من باب السببية وهذا بخلاف
 خبر الواحد اذ يحتمل ان يكون مصلحة فى سلوكه داعية لتعبد الشارع به والحكم
 ح التنخير بينهما والسقوط على الطريقة والتخير على السببية هو الاصل فيهما
 حسبما ياتى بيانه فى مبحث التعارض ولا دليل على الترجيح بالمنصوصات او
 بغيرها فى غير الروايات من سائر الامارات فلا بد من الرجوع بعد التساقط الى
 الاصول لولم يكن عموم حسب اختلاف الموارد (تتميم) هل بين قراءة التخفيف والتشديد
 جمع عرفى فبناء على ثبوت التواتر او جواز الاستدلال بهما معا لابد من الجمع
 العرفى بينهما بحمل الظاهر على النص او الاظهر ربما يقال بالجمع العرفى
 بينهما نظرا الى ان المنع المستفاد من قراءة التشديد من المقاربة قبل الغسل بالمنطوق
 والجواز المستفاد من قراءة التخفيف انما هو من جهة مفهوم الغاية والمنطوق
 اقوى من المفهوم نوعا او لما يبدى قرائه التشديد بمفهوم الشرط (فى قوله تعالى

(فاذا تطهرن فاتوهن حيث امركم الله) اولان دلالة قراءة التخفيف على الجواز قبل الغسل انما هى من جهة الاطلاق فيقيد بقراءة التشديد ومن المعلوم ان المقيد اظهر (واما وجه ظهور تطهرن بالتخفيف فى النقاء من الحيض وظهر التشديد فى الاغتسال فلان الطهر فى مقابل الحيض هو النقا منه وكذا الافعال من الثلاثى كما يشهد بذلك موارد استعمالها فى مقابلة الحيض فى غير واحد من الاخبار لا الطهارة الشرعية ودعوى الحقيقة الشرعية فى لفظ الطهر والافعال من الثلاثى ممنوعة) واما ظهور التشديد فى الاغتسال فلان التطهر من مقولة الفعل الحاصل بالاختيار ولا بد من تحصيل المبدء اعنى التطهر فى صدق الفعل المشتق منه فيكون ظاهرا فى الاغتسال اذ التطهر الشرعى هو الاغتسال ولا يبعد دعوى الحقيقة الشرعية فى لفظ التطهر وما يشق منه كما يظهر بالتمتع فى موارد استعمالها فى الآيات والروايات ومحصول هذا الجمع حرمة الوطى بعد النقاء الى ان تغتسل الحائض وهذا مخالف لمذهب الاصحاب وهنا جمع آخر موافق لمذهبهم لكنه لا يخلوا عن الاشكال وذلك الجمع (اما بحمل النهى فى قراءة التشديد على الكراهة كما هو المحكى عن المعتبر) او بجعل التطهر بمعنى الطهر على ما هو المحكى عن جامع المقاصد فان تفعل يجئ بمعنى فعل كتطعم وتبسم وتبين) وفيه ان حمل قراءة التشديد على الكراهة لا يخلوا عن محذور استعمال اللفظ فى المعنيين اوضح ان تعدد القراءة فى تطهرن لا يوجب تعدد الاستعمال فى لا تقربوهن فيلزم استعمال هذه اللفظة فى الحرمة قبل النقاء وفى الكراهة بعده اللهم الا ان تحمل على عدم الرجحان المطلق الى حين الغسل المنطبق على التحريم قبل الانقطاع وعلى الكراهة بعده الى حين الغسل وهذا كما ترى بعيد عن متفاهم اهل اللسان (واما جعل تطهر بمعنى طهر ففيه ان التطهر من مقولة الفعل فى هذه الآية لعدم ارادة الانفعال منه فيها قطعا فارادة الطهر الذى هو النقاء الذى هو حالة حاصلة قهرا بعيد جدا وقياسه بالا مثله المذكورة مع الفارق اذ المبارى فيها من نسخ الحالة لذبحها (والتحقيق

في حل الاشكال ان يقال ان قراءة التخفيف ثابتة في القرآن الموجود الباقي من عصر الائمة وهذه النسخة بهذه القراءة حجة منصوصة متواترة عنهم عليهم السلام وح ان لم يثبت تواتر القراءات الاخرى ولا جواز الاستدلال بها كما هو الحق فلا محالة تكون قراءة التخفيف دليلا على ارتفاع الحرمة بحصول النقاء ولا حاجة الى تكلف الجمع بينها وبين قراءة التشديد اصلا ولعله لذلك لم يتعرض شيخ الطائفة في الخلاف لقراءة التشديد اصلا (قال اذا انقطع دم الحيض جاز ازوجها وطئها اذا غسلت فرجها الى ان يقول دليلنا (قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن) فعلق حظر الوطئ بزمان الحيض الى زمان حصول الطهر ولم يفصل وهذه قد ظهرت فيجب ان يستباح وطئها الا ما اخرجه الدليل من وجوب غسل الفرج ولا ينافي ذلك قوله تعالى فاذا تطهرن فان المراد به الاغتسال من وجوه (ثم تعرض لوجوه الحمل بحيث لا ينافي صدر الآية بلا تعرض لقراءة التشديد ويظهر منه ان قراءة التخفيف كانت ثابتة في النسخة الموجودة عنده في ذلك العصر القريب من عصر الامام ع ويشهد على ذلك اعني كون هذا القرآن المتداول بايدينا باقيا بعينه من عصر الائمة المتبع في الروايات التي استشهد وافيها بآيات القرآن في موارد عديدة (وفي التفسير الكبير المغرر) قال حجة ابي حنيفة قوله تعالى (ولا تقربوهن حتى يطهرن) نهى عن قربانهن وجعل غاية ذلك النهى ان يطهرن بمعنى ينقطع حيضهن انتهى موضع الحاجة) فيدل ذلك على ثبوت قراءة التخفيف في النسخة الموجودة في زمان ابي حنيفة واتكأ ابي حنيفة عليها مع ان قراءة التشديد منقولة عن حمزة والكسائي ومنقول ايضا عن حفص عن عاصم كذا في التفسير الكبير فليست قراءة التشديد من الشواذ ومن ثم ذهب الشافعي الى بقاء الحرمة الى ما بعد الاغتسال جمعا بين القرائتين فظهر مما ذكرنا ان قراءة التخفيف حجة على مذهب الاصحاب ولا يعارضة قراءة التشديد مع عدم ثبوت التواتر ولا جواز الاستدلال بها فما في طهارة الشيخ قدس لا يخلوا عن النظر (قال فالتحقيق بناء على عدم ثبوت تواتر جميع القراءات

وعدم المرجح لبعضها على بعض تردد المنزل بين التشديد والتخفيف و سقوط الاستدلال با آية من هذه الجهة بل قد يظهر من الفقرة اللاحقة وهى قوله تعالى (فاذا تطهروا) توقف جواز الوطى على التطهر وهو ظاهر فى الاغتسال ولا يعارضه الفقرة السابقة لما عرفت من سقوط الاستدلال بها انتهى كلامه) واما الجواب عن المعارضة بين الفقرتين فبمنع المفهوم للشرط حسبما حققناه فى مبحث مفهوم الشرط وان الغاية للمحكم فى الفقرة الاولى حجة على انقطاع الحكم عند حصولها وان كان ذلك بمعونة المفهوم الذى هو عقد سلبى مفهوم ما من اداة الغاية حسبما مر بيانه فى مبحثها ويشهد على ما ذكرنا من عدم المفهوم للشرط فى الفقرة الثانية ان المعلق على الشرط فى الفقرة الثانية هو الامر باتيانهن بمعنى اباحة اتيانهن من حيث امر الله تعالى وهذا اخص من مطلق جواز الوطى ونفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم وقد اختلف فى المامورية والمنهى عنه فعن ابن عباس فاتوهن فى الماتى فانه النى امر الله ولا تؤتوهن فى غير الماتى وعن الاصم والزجاج اى فاتوهن من حيث يحل غشيانهن وذلك بان لا يكن صائمات ولا معتفكات ولا مجرمات انتهى) وكيفما كان يكون لازم المفهوم التفصيل بين ما قبل الاغتسال وحصول النقاء وبين ما بعد الاغتسال وانه لا امر بما امر الله بعد النقاء وقبل الاغتسال واهم اباحة مطلقة وان الامر بذلك مقصور على ما بعد الاغتسال وهذا لبس بمراد الله قطعاً فالاية ليست مسوقة لبيان المفهوم بل المقصود الثنبية على الوظيفة اللازمة لنوع الناس الراغبين الى المقاربة بعد الاغتسال وان كان بعضهم ربما يبادر الى المقاربة بعد النقاء وقبل الاغتسال لما عرض عليه من الشبق فظهر مما ذكرنا ان الفقرة الاولى من الاية دليل على جواز المقاربة بعد النقاء وقبل الاغتسال ولا يعارضها الفقرة الثانية منهما (وهذا كله بناء على عدم ثبوت تواتر السبع وعدم ثبوت جواز الاستدلال بها واما بناء على ثبوت واحد منهما مع تاتى الجمع العرفى بحمل المطلق على المقيّد فلا بد من القول ببقاء الحرمة الى ما بعد الاغتسال) واما مع التعارض بين القرائتين او عدم جمع عرفى

بينهما فالحق هو التمسك بقراءة التخفيف الثابتة فى الدفتين ووجهه انه يحصل العام
الاجمالى بعدم كون واحدة منهما قرانا واقعا لمكان التنافى بين القرائين المنفى
بالضرورة من القرآن المنزل على النبى ص ولقيام الدليل على جواز الاستدلال على
ما فى الدفتين بالخصوص يصح التمسك بقراءة التخفيف لانحلال العام الاجمالى
ولو حكما كما لا يخفى (تذييل) ربما يترأى من كلام الشيخ قده انه بعد التوقف
انه يحكم بجواز الوطى بعد النقاء وقبل الغسل لعموم قوله تعالى (فاتوا حرثكم
انى شئتم) بناء على كون لفظة انى للزمان اذ المستفاد من الآية هو العموم
الازمانى ولازمه ان يكون الاتيان والوطى فى كل زمان فردا مستقلا للحكم
بالاباحة وقد خرج من العام الاتيان المقيد بزمان الحيض وبقي تحت العام الاتيان
المتقيدة بغير زمان للحيض التى منها الاتيان فى زمان النقاء والاتيان المقيد بهذا
الزمان فرد آخر من العام فلا بد من شمول الاباحة لهوالا يلزم التخصيص الزائد
ومن البين انه لا مجال ح لاستصحاب حكم المخصص اعنى حرمة الوطى فى زمان
الحيض لوضوح انه مع تقطع الزمان وتعدد افراد الوطى يتعدد الزمان يتعدد
الموضوع ويكون الوطى المحرم فى زمان الحيض مغايرا للوطى فى زمان النقاء
فلا يكون الموضوع باقيا كى يجرى الاستصحاب هذا تقرير كلامه زيد فى علو
مقامه (وفيه ان لفظة انى بناء على كونها ظرف زمان متعلقة بالفعل المشتمل
على النسبة الحكمية ولازم ذلك كونها بيانا لاستمرار الحكم بالا باحة بمعنى ان
جواز الوطى مستمر دائما بحيث كلما شئتم يجوز لكم الوطى وليست قيда للوطى
بمعنى ان يكون الوطى المقيد بكل زمان ملحوظا قبل توجيه الحكم اليه ويكون
الوطى فى كل قطعة من الزمان فردا مستقلا ملحوظا بحياله كى يكون العموم
ازمانيا و كان لازمه تكثر الحكم بتكثر الافراد فى المبدء الذى هو مركز الحكم
ولا كك الامر فى كونها ظرفا محضا للنسبة الحكمية ضرورة عدم تعدد الوطى
الذى هو المبدء ويمتنع تعدد الحكم مع وحدة المبدء الذى هو مركز الحكم فمهما

انتفى الحكم الواحد عن المبدء الواحد اعنى جواز الوطى فى زمان الحيض و شك فى بقاء الحرمة كان مجرى لاستصحاب حكم المخصص اعنى حرمة الوطى اذ المفروض وحدة الموضوع الباقي فى زمان النقاء ويشهد على ذكرنا من كون لفظة انى ظرفا متعلقا بجمله فاتوا مافى مجمع البيان (قال انى فى محل النصب لانه ظرف مكان اذا كان بمعنى اذا حيث او اين او ظرف زمان اذا كان بمعنى متى والعامل فيه فاتوا انتهى) مضافا ان لفظ انى مشترك بين معان ثلاثة بمعنى كيف نحو (انى يحيى هذه الله بعد موتها) فانى يؤفكون) وبمعنى متى وقد ذكرت المعانى الثلاثة فى قوله تعالى (فاتوا حرثكم انى سئتم) وفى مجمع البيان بعد حكاية انى بمعنى متى عن الضحاك قال وهذا خطأ عند اهل اللغة لان انى لا يكون الا بمعنى اين كما قال (انى لك هذا) انتهى) وقد عرفت انه لا يستفاد العموم الازمانى من لفظة انى ولو كانت بمعنى متى وقد حققنا ان الآية اعنى لاتقربوهن حتى يظهروا) ظاهرة فى جواز الوطى بعد النقاء ولا معاوض لها فلا تصل النوبة الى الرجوع الى الاصل اصلا (بقوله قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام فان احرز بالقطع وان المفهوم منه جزما) اقول قد مرورائك ان للكلام ظهورين ظهور انسيماقى تصورى وظهور تصدىقى استعمالى والاول ناش عن العلم بالوضع او القرينة المقترنة بالفظ والثانى ناش عن احرار كون المتكلم فى مقاله بصدد بيان مرامه فى مجلس التخاطب سواء كان مرادا جديا ام كان مرادا استعماليا لضرب القاعدة واعطاء القانون لكى يكون حجة بينه وبين المخاطب ومراد الاستاد هو الظهور الاستعمالى ويتوقف القطع به على علم بالاوضاع اللغوية والعرفية و مجازاتهم فاذا ينسب المعنى التصورى الى الذهن وعلى احرار كون المتكلم فى مقام مرامه فى مجلس التخاطب وحينئذ ينعقد للكلام ظهور طريق للمرام الاستعمالى فح ان كان معرضا للمتعقب بالقرائن المنفصلة لم يكن الظهور حجة على المراد الجدى حتى يتفحص عنها وغب ذا يكون الظهور الاستعمالى حجة على المراد

الجدى ومهما انتفى القطع بالظهور الاستعمالى فثارة لاجل عدم العلم بالاوضاع
 والمجازات فى المحاورات وهذا الذى يمس الحاجة فيه الى الرجوع الى قول
 اللغوى والى موارد الاستعمالات فى المحاورات وسيمر عليك بيانه فى ذيل كلامه
 (واخرى) لاجل احتمال وجود القرينة المتصلة التى معها توجب انقلاب الظهور
 التصورى الفعلى الى ظهور آخر فهل اصاله عدم القرينة ناهضة لدفعه ويكون
 بناء العقلاء على التشبث باصاله عدمها كما ربما يترأى من كلمات الشيخ قده او
 الظهور الفعلى طريق عندهم لاحراز مراد المتكلم وهذا هو الحق وقد او ضحنا
 سبيله وشيدنا بنيانه فى مبحث حجية الظهور والتشبث بالظهور التصورى لدفع
 احتمال القرينة انما يكون بعد احراز كون المتكلم فى مقام البيان بمعونة بناء
 العقلاء على ذلك عند الشك لكى ينمقد الظهور التصديقى بذلك وغب ذاك كون
 هذا الظهور طريقا عند العقلاء لاستكشاف المراد الجدى وحجة عليه مالم يعارضه
 حجة اقوى واعلم قوله فافهم) اشارة الى ما ذكرنا من كون مراده هو الظهور التصديقى
 الاستعمالى لا الظهور التصورى الانسباقى (وهذا كله فيما اذا شك فى وجود القرينة
 واما اذا شك فى قرينية الموجود بمعنى كون الكلام محفرفا بما يصلح للقرينة
 فالظاهر ان يعامل معه معاملة المجهول وان كان له ظهور تعليقى بمعنى ان الكلام
 لو لم يكن محفرفا بذلك لكان له ظهور فى معنى كذا ولكنه لاجل الاحتفاف به
 ليس له ظهور فعلى وهذا بخلاف الشك فى وجود القرينة فان للكلام ظهورا فعليا
 لا تعليقيا نعم بناء على حجية اصاله الحقيقة من باب التعبد بمعنى عدم معلومية
 وجه عمل العقلاء باصاله الحقيقة امكن القول بحجية الظهور التعليقى بمعونة
 التشبث باصاله الحقيقة وقد اسمعناك سابقا عدم حجيتها من باب التعبد واوضحنا
 سبيله (تقل وتعقيب) قال المحشى قده فى نهاية درانية ان اريد من الظهور المقطوع
 به ظهوره الذاتى الوضعى فلا يقابله الا الصورة الثالثة من الشق الثانى وان اريد
 ما هو اعم من الظهور الذاتى الوضعى ومن الظهور الاستعمالى الفعلى فالتقابل

صحيح فان بعض تلك الصور الثلاث ظهوره الثانى معلوم وبعضها غير معام الا ان مقتضاه عدم احراز الظهور الفعلى فى الشق الثانى فيخرج احتمال القرينة المنفصلة لمعالميه ظهوره النوعى الفعلى مع ان احتمال القرينة المنفصلة كالمتمصلة فى الحاجة الى اصاله عدم القرينه مضافا الى ان احتمال القرينة منفي فيما اذا قطع بعدمها ومع ذلك اراد خلاف الظاهر مع عدم نصب قرينة احكامه او لغفلة فيخرج منل هذه الصورة عن كلا الشقين انتهى كلامه) وفيه ان المراد هو الظهور الاستعمالي والقطع به يحصل من القطع بالاوضاع والمجازات العرفية ومن القطع بكون المتكلم فى مقام البيان وعدم القرينة المتصلة وهذا هو الشق الاول والشك تارة يحصل من عدم العلم بالاوضاع فهذا هو الصورة الثالثة من الشق الثانى واخرى من عدم العلم بكون المتكلم فى مقام البيان واحتمال وجود القرينة على خلاف الظهور التصورى فاذن يتشبه بذيل بناء العقلاء على حمل كلامه على بيان مرامه وتفهم مراده الاستعمالي وغب ذالنعقد له الظهور التصديقي ويكون طريقا لاستكشاف المراد الجدى بلا حاجة الى اصاله عدم القرينة المتصلة والمنفصلة اما عدم القرينة المتصلة فلاجل احراز كون المتكلم فى مقاله بصدد بيان تمام مرامه فلا بد من ان يكون مدلول الظهور التصورى تمام مرامه ومع وجود القرينة المتصلة الموجبة لانقلاب هذا الظهور الى ظهور آخر ليس ذلك تمام مرامه (هـ) فمجرد عدم العثور على وجود القرينة المتصلة يكون الظهور الانسباقي حجة على المراد الاستعمالي بعد اسقرار بنائهم على حمل كلام المتكلم على كون فى مقام البيان) واما عدم القرينة المنفصلة فلاجل كون الظهور الاستعمالي الحاصل بمعونة البناء المدكور حجة على المراد الجدى مالم يحصل الظفر على حجة اخرى اقوى بلا حاجة الى اعمال عدم القرينة فهذا الظهور الاستعمالي صار مقطوعا بمعونة التشبث بذيل بناء العقلاء على حمل كلام المتكلم على كونه بصدد البيان وليس القطع بالظهور فى الشق الاول مايبم ذلك بل المراد هو القطع بالظهور الحاصل بالعلم بالاوضاع وبكون المتكلم فى مقام البيان فالعاقبة

بين الشقين بالاعتبارين ومما ذكرنا ظهر ما فى ذيل كلامه لما ذكرنا من ان المفروض احراز كون المتكلم فى مقام البيان فلا وجه لاحتمال اخفاء القرينة لحكمة فى ذلك واما اصالة عدم الغفلة فهى جارية فى الافعال و الاقوال وليست من الاصول اللفظية فتلخص من جميع ما ذكرنا ان الظهور الفعلى حجة عند العقلاء ما لم يحصل لهم العثور على قرينة موجبة لانقلاب الظهور او لسقوطه عن الحجية ولا اثر اوجود القرينة الواقعية ولا لعدمها اصلا كى يتشبثون لانتفاؤها باصالة عدم القرينة بل مجرد عدم العثور عليها بالوجدان كاف لاتسكالمهم على الظهور الفعلى اذ مع وجود الظهور الفعلى و كون الكلام قالبا لمعنى لا يكون لوجود القرينة فى الواقع تاثير فى انقلاب الظهور الفعلى الى ظهور آخر ما لم يعثروا على تلك القرينة لوضوح ان الظهور امر وجدانى لا واقع له سوى انسباق المعنى الى الذهن ومع عدم الظهور الفعلى و كونه تعاليا ليس لعدم القرينة الواقعية تاثير فى انقلاب التعالى الى الفعلى ومع عدم الاثر اوجود القرينة وعدمها واقعا لا وجه لاصالة عدم القرينة اصلا وربما يترأى من الممحشى فى ذيل كلماته ما يقرب ماذكرنا وقد اشبعنا الكلام فى هذا المقام فى مبحث حجية الظواهر (قوله نعم نسب الى المشهور حجة قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع) اقول لا بد لتحرير محل الكلام من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان الخلاف فى اعتبار الظن بالاوضاع متصور على اثنى احدائل باوضاع مواد الالفاظ والمحكى عن صاحب الفصول عدم حجية الظن فيما يمكن معرفة حقيقته ومجازه بالرجوع الى العرف وصرح بعضهم بخروج الهيئات عن حريم النزاع ولعل الوجه فى ذلك ثبوت الطريق العلمى لتحصيل العلم باوضاع الهيئات لان اهل وضع قانونيا مطردا يكون زمام الاشتقاق بيذا لمستعمل بعد تعيين العبادى من قبل الواضع كهيئة اسم الفاعل واسم المفعول ونحوهما مما تكون كك ومعها لا حاجة الى الاستعلام من اهل اللغة ولكن ليست الهيئات باجمعها كك اذ منها هيئات الماضى والمضارع فى الثلاثى فان مجيئها على زنة واحدة من الهيئات الست سماعى

فلا ميحس من الرجوع الى قول اللغوى فليس كل وضع نوعى وضعا قانونيا و
وقد ابنا الفرق بينهما فى اول مبحث المشتق وينبغى اخراج ادوات التثنية والجمع
عن حريم النزاع اوضح ان اختيار اللاحق بكل مفرد بيد المستعمل فلا تمس
الحاجة الى الرجوع الى اللغة وكذا ينبغى اخراج ادوات الشرط والاستثناء ونحوهما
عنه مما هى مذكورة فى العلوم الادبية لمكان استشهاد اربابها لاثبات معانيها
بالتآيات والايات فمنهما يحصل العلم بمعانيها بالاحتاجة الى الرجوع الى اللغة اصلا
ومما ذكرنا ظهر انه يتمحض الرجوع الى اللغة فى كل ما انسديه طريق العلم فى
معنى اللفظ وكان ولا يحصل من قول اللغوى الا الظن بذلك (وحيث ان الظن
الخاص يمتاز عن الظن المطلق بان الظن الخاص ثابت اعتباره لاجل الاضطرار
الى اعتبار مطلق الظن بعد تعذر العلم بخلاف الظن المطلق فلا جرم ان الظن
الخاص حجة مطم حتى مع انفتاح باب العلم بالاحكام الواقعية كما هو كك
فى خبر الواحد ونحوه من الامارات الشرعية وبهذا الاعتبار يكون الظن الحاصل
من قول اللغوى ظنا مطلقا اذ ليس حجة مطم حتى عند انفتاح باب العلم بالمعنى لللفظ
الكذائى ويكون الظن الشخصى منه حجة لا الظن النوعى وباعتبار عدم اعتباره لاجل
انسداد باب العلم بخصوص الاحكام الشرعية ودعوى انعقاد الاجماع على حجيته
بالخصوص صح تسميته ظنا خاصا من سبب خاص يكون حجة بالخصوص لا لاجل
دليل الانسداد وان كان من جملة الادلة على حجيته الانسداد الصغير المقصور
على باب اللغات اذ المراد منه هو انسداد باب العلم فى خصوص اللغات لافى معظم
الاحكام (توضيحه بان يقال انه لا طريق الى معرفة معانى الالفاظ الواقعة فى الكتاب
والسنة الا بالرجوع الى اهل اللغة اذ ليس الموجود بايدينا من مفاهيمها وموارد
استعمالها الا تصريح اللغوى ولم تمس الحاجة للمرواة الى ذلك لكونهم من اهل
اللسان فى ذلك الزمان والرجوع الى الاصول العملية فى موارد الانسداد مستلزم
ل طرح المعلوم بالاجمال من التكاليف الازامية المعلومة بالاجمال المتعلقة بملك

الموضوعات وتلك كثيرة جدا بحيث يستتبع الاحتياط فيها الموقوع في الحرج و العسر والمفروض انه بعد الاخذ بساير الروايات الخالية عن تلك اللغات لاينحل العام الاجمالي بالظفر فيها لمكان كثرة تلك اللغات في غير تلك الروايات الخالية عن تلك اللغات فتح لامحيص من العمل بالظن الحاصل من قول المغوى ومما ذكرنا ظهر انه لا يرجع الانسداد الصغير الى الكبير اذ المفروض اعتبار الروايات من باب الظن الخاص وهى متكفلة لاحكام كثيرة الغير المحتاجة الى قول المغوى ويبقى هناك احكام الزامية كثيرة محتاجة الى قول المغوى ولولم تبلغ فى الكثرة الى تلك المرتبة ولكنها على حد من الكثرة يوجب العلم الاجمالي بوجرد احكام الزامية فيها زائدة على ما فى تلك الروايات بحيث لاينحل بالظفر بها ويستلزم العسر والحرج بالالتزام بالاحتياط والرجوع الى الاصول الثافية منافع للعلم الاجمالي بثبوت تلك الاحكام الالزامية فيها فلاجرم انه يتمين العمل بالظن الحاصل من قول المغوى وهذا نظير دليل الانسداد الذى تشبهوا به لاثبات حجية الروايات بالخصوص وسيتلى عليك ان شاء الله فاذا كان يكون حجية قول المغوى بدليل الانسداد الصغير من باب الظن الخاص لامن باب الظن الثابت بدليل الانسداد الكبير (وربما يقال كما فى اوثق الوسائل فى شرح الفرائد ان الظاهر ان المناط فى الفرق بينهما ان الظن المطلق كل ظن كان اعتباره بهذا الوصف العنوانى من دون خصوصية السبب فيه سواء كان المثبت له هو دليل الانسداد المعروف او غيره اذ لو فرض انعقاد اجماع او ورد خبر قطعى على اعتبار الظن مطلقا من اى سبب حصل كان هذا ظنا مطمئنا كما يشعر بما ذكرنا وصفه بالاطلاق والظن الخاص كل ظن اعتبر به الشارع باعتباره عنوان خاص من جهة الاسباب او غيرهما سواء كان المثبت له دليل الانسداد ام غيره انتهى موضع الحاجة) وفيه انه قد استقر الاصطلاح على تسمية كل ظن ثبت اعتباره لاجل الاضرار الى اعتبار مطلق الظن بعد انسداد باب العلم فى معظم الاحكام ظنا مطمئنا وما ليس كذلك بالظن الخاص كما صرح به الشيخ ره فى الفرائد ولا مشاحة فى الاصطلاح (فتلخص مما

ذكرنا ان محل الكلام بين الاعلام حجية الظن الحاصل من قول المغربي بالخصوص مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام كما عبر عنه الاستاد سواء سمى ظنا خاصا ام لا اذا تحرر محل النزاع فلم تعد الى شرح كلمات الاستاد (قوله واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك) اقول المحكى عن الفاضل السبزواري ان صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارعين في فنهم فيما اختص بصناعاتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان انتهى) والمحكى عن السيد المرتضى الاجماع على ذلك وعن العلامة في النهاية ان وجوب العمل بالظن في اللغات ثابت اجماعا وكذا عن كشف الغطاء وكذا عن السيد المحسن الكاظمي في شرح الوافية وزاد فيه ان تدوين اللغات قد وقع في اول العاة الثانية في زمان الصادق والكاظم والرضا عليهم السلام ونشاء في الثالثة وام ينقل عنهم ولا عن غيرهم من التابعين انكار ذلك بل جاء ما يحث على التعامل انتهى) وعن المحقق الاصبهاني في حاشيته على المعالم دعوى الاجماع على ذلك وزاد فيها مضافا الى ان حجية اخبار الاحاد في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في معرفتها يشير الى حجيتها في الاوضاع بطريق اولي انتهى) وعن اشارات الاصول بعد دعوى اطباق العلماء على ذلك زاد في ذيل كلامه بل يمكن ان يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم النبي ص و اوصيائه بذلك قطعاً ومع ذلك قرروهم عليه ولو لاجواز ذلك للزم عليهم تنبيه الناس بان هذا لا يجوز في الموضوعات المتعلقة بالاحكام انتهى) (قوله مع اجماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة) اقول الفرق بين الشهادة والخبرة والرواية ان الشهادة هو الاخبار حسا عن ثبوت موضوع من الموضوعات والشهادة في اللغة هي الحضور والخبرة بالضم هو العلم والدراية (والرواية في الاصطلاح العلمى هي الاخبار حسا عن ناقل الى ناقل حتى ينتهي الى المعصوم ع ففى قول اهل الخبرة اعمال النظر والراى بخلاف قول الشاهد والراوى فانهما اخبار عن حس ولا يشرط فى حجية قوله شرائط الشهادة من التعدد

والعدالة ولا الاسلام لاستقراء بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة مطام
المقرون بامضاء الشارع وحيث انه بناء عملي فالمتيقن منه انما هو فيما اذا كان
الرجوع موجبا للوثوق والاطمينان (وهل قول المغوى مندرج في اى واحدة منها
فبالنظر الى انضباط لموارد الاستعمالات في اللغات بداهة ان همه ضبط موارد الاستعمال
خاصة لانميز الحقيقة عن المجاز كان قوله داخلا في باب الشهادة اذ طريق ضبطها
مقصود على السماع من اهل اللسان فيكون قوله اخبارا حسيما عن ثبوت ذلك فاذا بشرط
فيه شروط الشهادة من العدد والعدالة ولو فرض ان المغوى يكون متصديا لتمييز
الحقيقة عن المجاز كان من اهل الخبرة لوضوح انه لا بد من ضمنية اعمال علائم
الحقيقة لانميزها عن المجاز ولمكان دخالة النظر والراى يكون قوله مندرجا في
قول اهل الخبرة فحصح التشبث بقول من يوثق به منهم مطام لكن بشرط ان لا يكون
ممن يقول بان الاصل في الاستعمال الحقيقية اذ لازمه الاطلاع على فساد مبناه و
معه لا يصح الركون الى قوله (واما دخول قول المغوى في باب خبر الواحد لكى
يشمله ادلة حجيته مع كونه موثوقا به ففيه اشكال لعدم شمول ادلة حجية خبر
الواحد لقول المغوى من الاجماع والاخبار اذ موردها الرواية المسندة الى المعصوم
لامطلق خبر الواحد نعم نعم آية النبأ لو تمت دلالتها على حجية خبر الواحد
فادراجه فيه كما ربما يترأى من كلمات المحقق الاصبهاني في حاشيته على المعالم
لا يخلوا عن النظر والا ولوية المدعاة في كلامه ممنوعة كما ان ادخاله في قول
اهل الخبرة كما ربما يترأى من عبارة السبزواري وغيره لا يخلوا عن الاشكال
و لاجل احتمال كون مدرك دعوى الاجماع هرا اندراج قول المغوى في قول اهل الخبرة
لا يكون كاشفا عن رضا المعصوم عم ومجرد الاتفاق بلا كشف غير مفيد والمنقول
من الاجماع غير مقبول لمكان ذلك الاحتمال في محصله فحجية الظن الحاصل
من قول المغوى لا تخلوا عن الاشكال (قوله و كون مورد الحاجة الى قول المغوى
اكثر من ان تحصي لانسداد باب العلم بتفاصيل المعانى غالبا) اقول ربما يترأى

من عبارة المحقق صاحب الحاشية على المعالم ومن اشارات الاصول وغيرهما التشبث بذيل دليل الانسداد لـحجية الظن الحاصل من قول اللغوى فان كان المراد هو الانسداد الكبير فى معظم الاحكام فمن المعلوم انه خروج عن محل الكلام اذ الكلام فى حجية الظن من قول اللغوى بالخصوص ومع الانسداد الكبير الظنون الحاصلة بالحكم الشرعى من اى سبب سواسية وان كان مرادهم هو الانسداد الصغير حسبما مر بيانه آنفا ففيه منع الصغرى (توضيحه انه لا شك ان بيان الاحكام الشرعية انما ورد على حسب افهام اواسط الناس لانهم عم بصدق افهام الاحكام ولم يتعلق غرضهم بايراد الكلام على سبيل الاعجاز لكى تمس الحاجة الى ايراد الالفاظ المشككة واللغات المعضلة حسب ما يقتضيه مقتضى الحال بايراد معنى واحد بطريق مختلفة فمعانى اكثر تلك الالفاظ معلومة عند اهل اللسان ويحصل العلم بها لغيرهم بالرجوع اليهم فان لا تبقى حاجة الى التشبث بقول اللغوى ولئن بقى موارد قليلة محتاجة الى ذلك لم يلزم محذور العسر و الحرج من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به كما لا حرج فى الرجوع الى الاصول النافية عند الشك فى التكليف لانحلال العلم الاجمالى واو حكما بالظفر بالروايات المعتبرة المتكفلة للاحكام الازامية (واما دعوى الظن من قول اللغوى بتفاصيل المعانى غالبا المسدود فيها باب العلم فممنوعة جدا لوضوح ان المتكفل لبيان مفاهيم الالفاظ فى مقام التحديد عكسا وطرذا بحيث يفهم منه دخول الافراد المشكوكة او خروجها ليس عام اللغة بل اللغوى متردد فيه كغيره كما يشهد على ذلك الرجوع الى كتب اللغة نعم قد يفهم ذلك من ذكر اللغوى موارد الاستعمالات لكنها ليست من الكثرة بمثابة يجرى فيها مقدمات دليل الانسداد الصغير فظهر مما ذكرنا ان دليل الانسداد لا يوجب اعتبار قول اللغوى مادام انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية ومع الانسداد كان قوله معتبرا اذا افاد الظن من باب حجية عطاء الظن وان فرض انفتاح باب العلم باللغات فلا يكون الظن الحاصل

منه حجة بالخصوص كما هو كك محل الكلام بين الاعلام (على نحو الحكمة
 لا العلة) اقول الفرق بين الحكمة والعلة انه لا بد ان يدور الحكم مدر العلة وجودا
 وعدما بخلاف الحكمة فان الحكم يكون موجودا فى مورد وجود الحكمة ولكن
 لا يكون معدوما فى مورد عدمها ولذا يحكم باعتبار الظن الخاص مع التكن
 من تحصيل العلم فى مورد كالظن فى باب خبر الواحد فيكون الانسداد حكمة
 لا علة لدحيته ولكن الظن الشخصى من قول اللغوى حجة عند انسداد باب العلم
 وان سمي ظنا خاصا حسبما مريانه فى تحرير محل النزاع (قوله فانه ربما يوجب
 القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بان اللفظ فى المورد ظاهر فى معنى) اقول
 وجه حصول القطع ان اهل كل صنعة يهتمون فى تصحيح مصنوعاتهم غاية الاهتمام
 ويسعون فى سد مجارى الخلل والنقص فيها غاية السعى لئلا تقع محل القبول فى
 طبائع الناس وتعظم مسفوراتهم فى عين اهل الحل والعقد وتكون مرجعا لهم و
 هذا امر محسوس فى مجارى العادات مركوز فى النفوس والطبائع المختلفة
 وان كانوا فاسقين فى بعض الاحوال وغب اختبار ذى صنعة والاطلاع على حسن
 ضيعته وجودة معرفته والثقة بقوله يحصل القطع باصابتة ولو فى الجملة فيما اودعه
 فى كتابه من معانى اللغات وانما لا يحصل القطع دائما لان الانسان محل النسيان ولا
 يكون مصونا عن الخطاء وانزلة الا ترى الى ما فى كتبهم من وقوع التعارض بين
 اقوالهم فى تعيين المعنى اللغوى وتخطئة بعضهم بعضا فى ذلك فمهما نص على
 معنى فى لفظ كان متحد المعنى ولم يقع الاستعمال فى غيره او صرح بكونه معنى
 حقيقيا له كان يقول هذا اللفظ اسم لمعنى كذاى وكان طريق استعلامه عنده
 اعمال العلام المركوزة من التبار ونحوه فى مقام تميز الحقيقة فلا محالة يحصل
 القطع بالوضع ومهما كان ذلك اللفظ متكرر المعنى ولم يتميز الحقيقة عن المجاز
 وربما يحصل القطع بكون اللفظ ظاهرا فى معنى كذاى لمكان الظفر به على
 كثرة الاستعمال فيه فى اللغة او يعلم ظهور احد المعانى فى كلام من جهة السياق

او من جهة المناسبة بين الحكم والموضوع فهذه فوائد الرجوع الى قول اللغوى فيكون
 نافعا فى مقام الفتوى وان لم يكن الظن الحاصل منه حجة قاطعة (تتميم
 قد سبق فى كلام شارح الوافية دعوى تقرير الاثمة ع لبناء العقلا على الرجوع
 الى كتب اللغة المدونة فى عصرهم) وفيه ان مجرد عدم نقل انكارهم لا يدل على رضاهم
 بذلك لاحتمال التقيية اذ كان تدوينها من العامة او لعل تقريرهم والحيث على تعلمها
 كان لاجل تحصيل العلم بموارد الاستعمالات لاجل حجية الظن الحاصل منها
 وبهذا يجاب عن دعوى صاحب اشارات الاصول (نقل وتعقيب) قال فى تقريرات
 بعض الاعلام وقد يستدل ايضا على اعتبار قول اللغوى بالانسداد الصغير كما قرره
 الشيخ قده بعدما منع عنه اولولا يخفى ان انسداد باب العلم فى بعض الموضوعات
 التى يتوقف عليه العلم بالحكم ان اوجب انسداد باب العلم فى معظم الاحكام بحيث
 استلزم منه الخروج عن الدين او العسر والخرج عند اعمال الاصول النافية او العمل
 بالاحتمياط فهو يرجع الى الانسداد الكبير وان كان انسداد باب العلم فى بعض ما يتوقف
 فيه عليه العلم بالحكم فلا يوجب انسداد باب العلم فى معظم الاحكام وان استلزم انسداد باب
 العلم فى جملة من الاحكام بحيث لا يلزم من الرجوع الى الاصول والعمل بالاحتمياط فيها
 محذور الخروج عن الدين او العسر والخرج فهذا الانسداد مما اثر له ولا يوجب
 اعتبار الظن المطلق فى تلك الاحكام بل لابد من الاخذ بالقواعد انتهى كلامه
 ملخصا) وفيه ان مورد اعتبار الظن المطلق هو الانسداد فى معظم الاحكام و
 نقيض ذلك هو عدم انسداد معظم الاحكام وله صورتان (الاولى انفتاح باب العلم
 او العلمى فى معظم الاحكام وان انسداد باب العلم فى جملة قليلة من الاحكام بحيث
 لا يلزم من الرجوع الى القواعد محذور اصلا وهذا الذى يكون مورد اعتبار الظن
 الخاص) والاخرى الانفتاح الملقى من الانسداد بمعنى انفتاح باب جملة كثيرة
 من الاحكام التى تكون الروايات الخالية عن اللغات المشككة متكفلة لها وتبقى
 هناك جملة كثيرة اخرى يكون باب العلم منسدا فيها لاجل اشتمال الروايات

المتكفلة اياها على اللغات المشككة المحوجة الى الرجوع الى اللغة ولمكان العلم
الاجمالى بثبوت احكام الزامية فيها بحيث لا يخل بالظفر على تلك الروايات
الخالية عن تلك اللغات لا محل للرجوع الى الاصول النافية ولا جل لزوم العسر
والجرح من الالتزام بالاحتياط فى مواردنا تعين الاخذ بالظن الحاصل من قول
اللغوى فيكون حجة من باب الانسداد الصغير نعم نتيجه اعتبار الظن باللغات التى
هى موضوعات الاحكام من حيث هو ظن بالحكم الشرعى هو اعتبار الظن بها مطم
سواء حصل من قول اللغوى ام من غيره بخلاف دليل الاجماع فانه قائم على الظن
من قول اللغوى بالخصوص وكيف كان فلمنع عن الضغري مجال حسبما او ضحنا
سميله سابقا (قول ان وجه اعتبار الاجمالى هو القطع برأى الامام) اقول انما يحصل
نقل الاجماع بالنقل والناقل والمنقول والمنقول اليه واليه فى هذا المبحث
المبحث عن تلك الاربعة بضميمة المبحث عن زمان النقل وقبل توضيح المرام لابد
من تقديم مقدمة فى المقام وهى ان النفس الهولائى خلقت مراة صافية متحاذية شطر
الامور الخارجة عن عالمها المكى ينطبع فيها علوم ضرورية تكون راس مالها
لاكتساب العلوم النظرية وصور الاشياء منطبعة فى خزانة الخيال من طرق الحواس
الظاهرة ونسبها حاصلة فى خزانة الوهم ومهما القى المتكلم كلاما مشتملا على
النسبة واخبر خبرا حاكيا بطبعه عن الخارج انطبع فى عالم النفس بماله من النسبة
الحاكية عن الخارج وليس فى النظرة الاولى قطع وظن وشك ومن ثم يكون
الصدق مداول نفس الكلام واحتمال الخلاف خارج عنه طار عليه كما انه على ذلك
اهل المعانى فى مبحث الاسناد وهذا هو الشعور المشترك السارى فى انواع الحيوان
يا جمعها وهو العلم الحصىلى البسيط الذى مركز فى كمون انفسهن والهداية
النكونية التى بهايتم النظام الطبيعى فيهن ولكن مرتبة الشعور فى الانسان اقوى
واعلى اذ ربما تحصل النسبة بين حاشيتين كلميتين فى نفس الانسان فى بادى
الامر من الضروريات كقولنا الكل اعظم من الجزء بخلاف الناهقات من الحيوان

وايس لمن وقوة بها تقتدر على تصور خلاف ما انطبع فى انفسهم بخلاف الانسان
و متى التفت فى النظرة الثانية الى ذلك الشعور البسيط حصل له صورة اخرى
متعلقة بذلك فح يحصل له الشك او الظن او القطع وهذا القطع هو العلم الحسولى
الذى يكون حاصله بالنظر و الفكر والملاك فى كون القضية من الضروريات فى
مقابلة النظريات حصول تلك النسبة فى عالم النفس بلا حاجة الى الالتفات اليها فى
النظر الثانية ولا يتوقف على الفكر اصلا فتكون الصورة الحاصلة بالضرورة من
سنخ العلوم البسيطة التى هى موهبة من الله تعالى لا اكتساب النظريات التى هى
متولدة من علم آخر ومهما انقدح فى بادى الامر فى عالم النفس تلك النسبة الساذجة
بمعونة حس او اخبار واخبر عنها لآخر وهو لثالث وهكذا الى ان تصير القضية
مشهورة فمع كون الحاشيتين من المحسوسات كالاخبار بوجود مكة مثلا وتكثر
الاخبار عن غير واحد من طريق الحس وبلغ الى حد يمتنع عادة تواطئهم على
الكذب دخلت القضية فى المتواترات ويكون نفس تكثرها وتراكمها بذلك الحد
شاهدا على صدق تلك النسبة اذ المفروض ان نفس القضية داخلية فى المحسوسات
التى هى واحدة من الضروريات ولمكان تكثرها عن حسن على حد يستلزم
الصدق بالملازمة العادية دخلت فى المتواترات التى هى واحدة اخرى من الضروريات
الست فنفس التكثر حجة ظاهرة شاهدة على صدق القضية المحسوسة بحيث لو وقع
الالتفات للسامع فى النظرة الثانية اليها واحتمل الخلاف فى بادى الامر لكان نفس التكثر
دافعا له واو فرض حصول القطع لكل واحد من الاحاد المنعقد عنهم التواتر من طريق حس
يخصه و يخطأ طريق غيره بحيث حصت الكثرة من تلك الآحاد فلا محالة انه
لا يتحصل هناك الاقضية مشهورة داخلية فى المشهورات لافى الضروريات كالاخبار
طائفة بكون زيد فى نقطة معينة من الكوفة واخبار طائفة اخرى بخلافه الموجب لتكذيبهم
بحيث يحصل التواتر من المجموع ومن ماذ كرنا يستبين انه فيما اذا لم تكن الحاشيتان
من المحسوسات كالاخبار عن حكم الله تعالى فى واقعة من الوقائع وبلغ من الكثرة ما بلغ

كانت القضية داخلة فى المشهورات لما بينا عليه من ان القضية المحسوسة تصير متواترة بمعونة بلوغ الكثرة حد النصاب وح لو فرض استناد كل واحد من احاد المجمعين الى ما ترجح فى نظره من الراى فليس تراكمه و تكثره مستلزما عادة للصواب لوضوح ان حصول الاتفاق بين الاراء اتفاقى والحاصل انه لو انحصر احتمال الخلاف فى تعمد الكذب مع كون المنقول امرا محسوسا لا يتطرق اليه احتمال الخلاف فبلوغ كثرة الناقلين الى حد يمتنع عادة تواطئهم على الكذب يقوم شاهدا على كون المنقول حقا مطابقا للمواقع واما اذا لم ينحصر احتمال الخلاف فى ذلك بل يكون هناك اراء متوافقة يحتمل خطأ كل واحد من ذويها فلا شك انه مجرد عدم تواطئهم على الكذب عملا لا ينهض شاهدا على الصواب اذ ليس تراكمهم على الامر الغير الحسى حاصلا من القضية الضرورية والتراكم على القضية النظرية لا يوجب انقلا بها الى القضية الضرورية وان كان ربما يكون حكم الاجتماع والكثرة مخالفا لحكم الفرد والوحدة كالعشرة القادرة على رفع الحجر الثقيل الا انه يتوقف على الاستعلام من الخارج فالقضية الملتزمة من الحاشيتين المحسوستين مع بلوغ الكثرة الى حد النصاب شرطية لزومية كان يقال لو لم تكن مكة موجودة مع تراكم الاخبار المتواترة لزم تواطئهم على الكذب وهذا ممتنع عادة وهذا قياس خفى ملازم للمترارات طبعا ولا نخرج به عن الضروريات الى النظريات وهذا بخلاف القضية الملتزمة من غير المحسوس فانها شرطية اتفقيه يتوقف صدقها على عدم الخطاء فى كل واحدة من تلك الاراء فاذن تدخل هذه القضية فى المشهورات لافى الضروريات (اذا تمهد ذلك فنقول لامرية ان الاجماع متحصل من تراكم الحكايات عن الحكم الواقعى الذى ليس من سنخ المحسوسات ولو بالواسطة كالاشجاعة الملازمة لطريق محسوس فلا محالة يكون نفس تراكم الحكايات اجماعا على حكم شرعى معدودا من الادلة الاربعة ولاجل اختلال ركنه اعنى الحكاية عن المحسوس ليس داخلا فى الضروريات الست ولم يستقل العقل على صحته كالكتاب المجيد والسنة

الصادرة عن النبى ص فانهما حجة بالضرورة من الدين وهنه جهة القضية ثم تعقبت بالاجماع عليها بمالها من الجهة لانه انعقد عليها الاجماع وبلغت حد الضرورة كما زعم بعضهم ان كل ضرورى مسبوق بالاجماع ثم يبلغ حد الضرورة ضرورة ان الاتفاق بما هو لا يبلغ حد الضرورة بحيث يكون منكروه كافرا خارجا عن رتبة الاسلام فظهر من جميع ما ذكرنا ان الاجماع ليس دليلا بنفسه فى قبال الاداة الثلاثة فلاجرم انه لا بد من اقامة الدليل على حجيته ونحن و الجمهور لى ذلك سواسية فالوجه لمقايسة الاجماع بالخبر المتواتر اذ هو كما عرفوه انه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه بمعنى ان نفس التكثير والتراكم على اخبار عن محسوس يفيد العلم للمسامع مع قطع النظر عن القرائن الخارجية وقد اجاب عنه الشيخ قده فى العدة بما يقرب مما ذكرنا (قال فيها التواتر لم يكن حجة من حيث انه لا يجوز عليهم الخطاء وانما كان حجة لانهم نقلوا نقلا بوجب العلم الضرورى عند من قال بذلك انتهى موضع الحاجة) وكيف كان فعن الغزالى انه عرف الاجماع بانه اتفاق امة محمد ص على امر من الامور الدينية وعن الفخر الرازى انه اتفاق اهل الحل والعقد من امة محمد على امر من الامور ومراده من اهل الحل والعقد المجتهدون واحترز به عن اتفاق العوام فانه لا يعتبر فى الاجماع لامنفردا ولا منضمما وقد ذكرنا ان هذا مراده وعن الحاجبى انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة فى عصر على امر وعن داود وكثير من اصحاب الظاهر ان اجتماع الصحابة هو الحجة دون غيرهم من اهل الاعصار وعن مالك ومن تابعه ان الاجماع المرأى هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة فى كل عصر وربما اكنفى بعض الجمهور على المحكى منهم باجماع الفقهاء الاربعة وباجماع الشيخين وبقول واحد لاثانى له فى عصره من العلماء مع عدم عصمته وبقول اثنين يتحقق بهما مسمى الاتفاق لا ثالث لهما فى وقتها كك هذا حال الاجماع عندهم ولا عبرة بواحد من هذه التعاريف ولا طائل تحته اصلا بل لا بد من ملاحظة الدليل على حجيته والنظر فى مقدار

مدلوله من حيث السعة والضيق وقد احتجوا على حججته بعدة من الايات وبالرواية المعروفة عندهم وهى (لانجتمع امتى على الخطاء و بلفظ آخر لم يكن الله ليجمع امتى على الخطاء ونحوهما و حججهم كلها مدخولة مذكورة فى المطولات مع ما فيها وقضية بعضها كون الاجماع حجة تعبدية كخبر الواحد ونحو قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين ذواله ماتولى ونصله جهنم الخ) فان النهى عن متابعة غير سبيل المؤمنين امر بضده فتكون متابعة المؤمنين مأمورا بها تعبدية) وكذا الكلام فى الرواية المعروفة او كانت كناية عن وجوب الاتباع نظرا الى لزوم الكذب على تقدير كونه حكاية عن الواقع للاجماع بل الضرورة على عدم عصمة احاد الامة ووقوع الخطاء منهم ووصف الاجماع امر اعتبارى لا يوجب العصمة فى الاحاد بضميمة الوصف الاعتبارى اليهم اللهم الا ان يقال بجريان عادة الله على حفظهم عن اجتماعهم على الخطاء على خلاف قضية الاسباب لمسبباتها التى تعالقت المشية الازلية بها وبطلان طريقتهم مبرهنة فى علم آخر او يكون المراد اتفاق جميع الامة حتى الصحابة او خصوصهم الكاشف اتفاقهم عن قول النبى ص ولا يلتزمون بذلك حسبما مر حكايته عنهم ولا بد ان تكون هذه الرواية متواترة على تقدير كونها حكاية لكى تفيد القطع بكون الاجماع حجة قاطعة ولم تثبت تواترها ولا يترتب اثر شرعى على ثبوت الحكاية تعبدية كما لا يخفى وربما بتشبهون بذيل الاجماع على حججية الاجماع ويسمون دليلا العقل ويعتذرون عن محذور الدور بانه كاشف عن نص خفى لان اجماع جميع من سلف ممن يعتمد بقوله على القطع بتخطئة المخالف للاجماع المصطلح وتضليله مطم وان لم يوجد دليل قاطع على نفس الحكم سواء يكشف اجمالا عن النص القاطع وان لم تعرفه تفصيلا) والمحكى عن الغزالي فى المنحول انه لا مطمع من اثبات حججية الاجماع من مسالك عقلية اذ ليس فيه ما يدل عليه ولا من السمع اذ ليس فيه خبر متواتر ولانص كتاب واثبات الاجماع بالاجماع تهافت انتهى وحكى الاستوى

عن الرازي في المحصول واتباعه والامدى في الاحكام ومنتهى السؤل ان الاجماع وان علم تحققه فهو من الادلة الظنية وعن صاحب التجريد ان خبر لا تجتمع امتى غير متواتر لفظا ولا معنى وان اجماعهم على قبوله لا يدل على صحته وصدقه انتهى) وهذا حال الاجماع الفنى بنوا عليه اصل مذهبهم (واما مدرك الاجماع عند الخاصة فسنحوم حوله فى طى المباحث الآتية هذه هي المقدمة التى اردنا تمهيدها فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام ع ومستند القطع به احكاميه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله فى المجمعين شخصا ولم يعرف عينا) اقول للخاصة فى مدرك الاجماع طرق ثلاثة الاول الدخولى التضمنى بمعنى ان الاجماع بكشف عن قول الامام بدلالة تضمينية وهذه طريقة قدمائهم (الثانى) اللطفى وهذه طريقة الشيخ فحجية الاجماع عنده باللزوم العقلى بقاعدة اللطف (الثالث) انحدسى وهذه طريقة المتأخرين فحجية الاجماع عندهم باللزوم العرفى (واما الكلام فى الطريق الاول فقد ذكر العلامة وجماعة ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامة بل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه انتهى) فان قضية عدم خلوا الارض عن الحجية فى كل زمان انه متى اتفقت الامة فى زمان من الازمة على حكم شرعى كان قول الحجة داخلا فى اقوالهم وان لم يعرف عينا ويقرر صورة القياس هكذا ان الامام ع واحد من علماء الامة وكل واحد من علماء الامة قال بكذا فالامام ع قال بكذا (شبهة وازاحة) وهى انه مهما قال كل واحد من علماء الامة يجب القراءة فى الصلوة مثلا واجمعوا عليه فان علم ان الامام قال بذلك فلا اعتبار بقوله ولا حاجة الى ضم اقوال الآخرين ولا جدوى فيه وان لم يعلم انه قال به فلا يمكن العلم بموافقة قوله لقواهم وحاصل الشبهة لزوم الدور والمغوية اما لزوم الدور بانه يقال ان العلم بان الامام ع قال بوجب القراءة موقوف على العلم بان كلا من علماء الامة قال به وهو موقوف على العلم بان الامام ع قال به فلو توقف العلم بقوله على العلم بقول الجميع لزم الدور

و اما لزوم اللغوية فلو ضوح انهم مع العلم بقول الامام ع يكون ضم ساير الاقوال اليه كضم الحجر الى جنب الانسان (واجاب فى القوانين عن شبهة الدور بالاجمال والتفصيل وقاسه بشبهة الدور التى اوردها ابو سعيد ابو الخير على الشيخ ابي علي سيما فيقل انه كتب اليه اياك ان تعتمد على مباحث المعقول فان اول البيد هيئات الشكل الاول وفيه دوران ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبرى حتى يكون الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد الاكبر واجاب عنها الشيخ ان كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغرا جملا والامة صود من النتيجة ثبوته تفصيلا انتهى) وورد على صاحب القوانين انه قياس مع الفارق اذ العلم بالكبرى فى الشكل الاول بعنوان انه اوسط لا بعنوان انه اصغر وهذا علم اجمالى والمطلوب فى النتيجة هو العلم بثبوت الاكبر للاصغر بعنوان انه اصغر وهذا علم تفصيلى يحصل من الاندراج البين ولا كك الامر فيما نحن فيه اذ طريق العلم بقول الامام منحصر فى الاحساس اما بحاسة السمع باستماع اقوال كل واحد من علماء الامة او بحاسة البصر بمطالعة المكاتيب التى فيها خط الامام ع وفائدة الاحساس ليست الاحصول العلم الجزئى ويحصل من ضم الاحساس بقول كل واحد من علماء الامة محسوسات جزئية متراكمة فى عالم الخيال ويتحصل منها ان هذا لشخص قال كذا وذاك قال كذا وكل واحدة منها قضية جزئية والقضية الجزئية لاتقع كبرى فى الشكل الاول مثلا كل متغير حادث بعنوان انه متغير قضية كلية من مدركات العقل والعلم بحدوث المتغير بما هو متغير لا يتوقف على العلم بحدوث العالم تفصيلا ومهما حصل اندراج العالم فى الاوسط حصل علمى تفصيلى بخصوص حدوث العالم وهذا حاصل جواب الشيخ قده و من البين ان هذا الجواب لا ينسحب فيما طريقه الاحساس بحيث لا يتحصل منه ولا من ضم الجزئيات المحسوسة قضية كلية اصلا لوضوح ان احراز اقوال العلماء باجمعهم انما يتوقف على السماع من كل واحد منهم بحياته او رؤية خط كل واحد منهم فدما استقصى الجميع

حصل له العلم بقول الامام وان واحدة من تلك الاقوال الجزئية المحسوسة قول الامام ص
فاذن لاتصل النوبة الى ترتيب الكبرى الكلية فمعنى قول القائل هذا ما قال به كل
العلماء فى قوة القول بان هذا ما قال به الامام ع و يكون العلم بقوله علما
تفصيليا بلا حاجة الى ادراج الاصغر فى الاكبر فالعلم بكليته اقوال العلماء يتوقف
على العلم بقول الامام من طريق الاحساس بضميمة هذا الاحساس الى تلك الاحساسات
الجزئية والعلم الحاصل بالاحساس علم جزئى تفصيلى نعم لابد من استقصاء الجميع
لكى يحصل له هذا العلم الجزئى من الاستقصاء لامن ترتيب الكبرى وادراج الاصغر
فى الاكبر فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا ينحل شبهة الدور بطريق الاجمال
والتفصيل وليس فى العلوم الجزئية الحاصلة من طريق احدى الحواس قياس و
نتيجة اصلا فالجواب عن شبهة الدور بالالتزام بعدم الحاجة الى ترتيب قياس فى
باطريق الاجماع الدخولى فى حصول العلم بقول الامام ع بل منشاء العلم نفس الاستقصاء و
ضم الاحساسات الجزئية بعضها الى بعض حتى يحصل العلم الجزئى بقول الامام ع (واما
الجواب عن محذور اللغوية فبانه متى لم يتميز الامام بشخصه او بوصف كونه
اماما من بين الجماعات فلا محالة يكون استقصاء اقوال الجميع طريقا للعلم برأيه
فهذه الصورة خالية عن محذور اللغوية واما اذا انتهى الامر الى تمييزه من بينهم
فضم اقوال غيره الى قوله لغو خال عن الجدوى كما اذا كانوا معلومى النسب الا
واحدا او اثنين منهم او ازيد بحيث لا ينعقد الاجماع من هواء نفر القائل
بخروج معلومى النسب منهم لوضوح ان السامع اذا سمع قولا من هواء الذين
مجهولى النسب عرف ان الامام فيهم لافى غيرهم والمفروض انهم نفر قليل فى مقابلة
معلومى النسب بحيث لا ينعقد الاجماع منهم وحدهم فلا جرم ان استقصاء قول
غيرهم خال عن الفائدة ويلحق بما ذكرنا من عدم تمييز الامام عدم تمييز قوله
او رايه من بين الاقوال او الاراء كما اذا كانت الاقوال مختلفة انظرا متحدة معنى
وسمع السامع اقوالهم ولم يتميز عنده قول الامام ع من بين تلك الاقوال او اطالع

على مكاتيب من جميعهم وليس خط الامام م متميزا عنده عن خط غيره فان كان يكون استقصاءها فى هاتين الصورتين طريقا للمعام بقول الامام او برايه المفهوم من خطه وهذا ربما يتفق مع كون كلهم معلومى النسب وكيفما كان فلا شك ان الاجماع الحاصل من تراكم المحسوسات ليس دليلا فى مقابلة الادلة الثلاثة ضرورة ان الدليل هو ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى ومن البين انه لا يتحصل من تراكم المحسوسات كبرى كلية لكى يتالف منه القياس وقد اعتذر السيد علم الهدى عن عدم الجدوى فى الاجماع عند الخاصة (قال فى محكى كلامه اننا لنسنا بآدين بالحكم بحجية الاجماع حتى يرد كونه لغوا وانما بدء بذلك المخالفون وعرضوا علينا فلم تجديدنا من موافقتهم عليه لعدم تحقق الاجماع الذى هو حجة عندهم الا بدخول الامام فى المجمعين سواء اعتبر اجماع الامة او المؤمنين او العلماء فوافقناهم فى اصل الحكم لكونه حقا فى نفسه وان خالفناهم فى علمته ودليله انتهى) (قوله او قطعه باستانزام ما يحكيه ارايه عقلا من باب اللطف) اقول فلنقدم مقدمة قبل توضيح المرام وهى ان الامة اتفقت على انه لا بد من امام بعد النبى ص الاشاذ لا يعاباه ولكنهم اختلفوا فى وجوب تعيينه هل علينا سمعا او علينا عقلا او على الله تعالى عقلا والاول مذهب جمهور اهل السنة واكثر المعتزلة والثانى مذهب الجاحظ والكعبى وابى الحسن البصرى على ما حكى عنهم والثالث مذهب الشيعة وعمدة حجج الجمهور هى الاجماع الذى مدركه السمع من الايات والرواية المعروفة وقد تقدم قد امك والقائلون بوجوبه علينا عقلا استدوا على ذلك بان دفع الضرر واجب عقلا فلا بد من نصب امام قاهر قانع لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام وتنفيذ الاحكام لكيلا يتوجه الضرر على الاسلام واهله من عدم الامام (وفيه انه لا بد من معرفة من يدفع به الضرر والامام العادل الاثق للخلافة العامة ممتاز عن العامة بخصائص نفسانية باطنية لا يطاع عليها الا العالم بالغيب فلا بد ان يختاره الله لدفع المضار الدنيوية والاخرية (واما اصحابنا الامامية فقد استدوا على وجوب

نصب الامام على الله تعالى بقاعدة اللطف وان نصب الامام لطف من الله في حق العباد
 والمطف واحب عليه تعالى (واما الصغرى) فلان اللطف وهو ما يقرب الى الطاعة
 ويبعد عن المعصية متحصل بنصبه فان الامة اذا كان لهم رئيس عادل يمنعهم عن
 المحظورات ويحثهم على الواجبات كانوا معه اقرب الى الطاعات وابعد عن المعاصي
 واما الكبرى اعنى وجوب اللطف على الله تعالى فقد فرغوا عنه في كتبهم الكلامية
 واعترض مخالفتها باننا نقول بعد تسليم المقدمتين نصب الامام انما كان لطفًا واجبا
 اذا لم يكن لطف آخر يقاوم له والقول باننا نعلم ان اللطف الذى يحصل بالامام
 لا يحصل بغيره مجرد دعوى وائس بيما ولا مبيها نعم لو ادعى احد البدئية
 فى كونه لطفًا اذا كان قاهرا زاجرا عن القبائح قادرا على تنفيذ الاحكام واعلاء
 لواء الاسلام لكان له وجه ولكن هذا غير واجب عندكم فالامام الذى ادعيتكم
 وجوبه ليس بلطف والنسب هو لطف ليس بواجب (والجواب عن الاعتراض بان وجود
 الامام لطف وتصرفه الظاهر لطف آخر وتقويته من قبل الرعية حيث اخافوه وتركوا
 نصرته كمانيه عليه العلامة الطوسى) قال وجوده لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه
 مناه فان قضية قاعدة امكان الاشرف وجود نبي او امام هو باطن النبوة وله
 وجه الى الحق ووجه الى الخلق يمر الفيس منه عليهم ووجوده غاية وجود الخلاق
 من الانس والجن (قال ابو عبد الله ع الحججة قبل الخلق ومع الخلق وبعد الخلق)
 والامام هو الانسان الكامل الجامع لجميع خيرات العالم ولولاه لساخت الارض
 باهلها وتحقيقه يطلب من علم آخر اذ تمهد ذلك فنقول ذكر الشيخ قده فى محكى
 كلامه ان الامة اذا اتفقت على حكم ولم يكن فى الكتاب والسنة المقطوع بها
 ما يدل على خلافه تعين ان يكون حقا والواجب على الامام ع ان يظهر ويظهر خلافه
 واو باعلام بعض ثقاته حتى يؤدى الحق الى الامة ولا بد تكون معه معجزة تدل
 على صدقه ايممكن التعويل على دعويه واحتج عليه بالعقل والنقل اما العقل
 فقاعدة اللطف لان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلاق بالمطف قبيح و

هو موقوف فى محل الفرض على البيان بالوجه المذكور واما النقل فى الروايات المستفيضة لو لم تكن متواترة منها ماورد فى جملة من الاخبار من ان الزمان لا يخلوا عن الحججة ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتم لهم ولو لا ذلك لاختلط على الناس امورهم) وقد جاء فى عدة اخبار فى تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد) ان الممذر رسول الله ص وفى كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبى ص وعن ابي عبدالله ع لو كان الناس رجلين لكان احدهما الامام) وقال ان آخر من يموت الامام لئلا يحتج احد على الله عز وجل انه تركه بغير حجة لله عليه انتهى ملخصا) وقد عرفت ان قاعدة اللطف لا تكون وافية للمرام واما الروايات فهى اخبار عن وجود الامام الهادى فى كل زمان فلا بد من حصول العلم بصدور مضمونها عن الامام وليست كناية عن انشاء حكم تعبدى لوضوح انه لا اثر شرعى عملى هناك يكون التعبد بها بلحاظ ذلك الاثر وعلى تقدير حصول العلم بمضمونها يكون المستفاد منها انه جرت عادة الامام ع حاضرا كان او غائبا على حفظهم عن الخطاء فى الاحكام الشرعية الالهية تفضلا منه على الامة بحيث لم يبق الحكم الواقعى مجهولا عند جميعهم ولم يكونوا مجمعين على خلاف الحق باجمعهم بل كان الحق معلوما عندهم ولو عند طائفة منهم وان كانوا قليلين فان اهل الحق قليلون فى كل زمان ومدحون فى الكتاب المجيد والحاصل ان قضية قاعدة اللطف وان لم تكن وجوب اظهار الحق على الامام ع فى زمن الغيبة الا ان عادة الامام ع جارية على ذلك تفضلا منه ع على الامة فعلى هذا الفرض يكون اجماع الامة على حكم شرعى دليلا قاطعا على الصواب بالملازمة العلمية القطعية لا بالملازمة العقلية من باب قاعدة اللطف فيقال هذا ما اتفقت عليه الامة وكل ما هو كك حق مطابق لراى الامام ع (واجاب صاحب الفصول عن الاخبار بان فيها قيودا قد طوى ذكره تعويلا على الوضوح والمراد ردهم واتم لهم ان تمكن منه تمكنا عاديا فان العبرة فى التمكن هنا التمكن العادى كما يدل عليه ملاحظة

سيرتهم ومجرى طريقتهم وعلى قياسه الكلام فى بقية الاخبار انتهى) وفيه ان
الظاهر من الاخبار ان الاخباران الامام الحاضر والغائب سيان والمفروض ان حفظ
الامة عن الخطاء تفضل من الامام ع لا يكون واجبا كى يكون مشروطا بالتمكن
ولا شرط للمتفضل الا قابلية المحل وههنا ابحت كثيرة لا تليق بهذا المختصر
(قوله او عادة او اتفاقا من جهة الحدس برأية ع وان لم تكن ملازمة بينهما عقلا
ولا عادة كما هو طريقة المتأخرين فى دعوى الاجماع) اقول الحدس فى اللغة
بمعنى الظن والتخمين وفى الاصطلاح العلمى الحدسيات هى قضايا يحكم بها
العقل بحدس قوى من النفس يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن
كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لما يرى من اختلاف تشكيلات نوره
بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس و ذلك انه يضئ دائما جانبيه الذى يلى الشمس
وينتقل ضوءه الى مقابله للشمس فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من الشمس
لما كان كك فهى كالمجربات فى تكرار المشاهدة ومقارنة القياس الخفى الذى
ذكرنا والحدسيات واحدة من الضروريات الست وارجوا الحدسيات والتجربيات
والمتواترات والمشاهدات فى الحسيات نظرا الى كون مبادئها حاصلة بمعونة
الحس امامرة كما فى المشاهدات او بتكرار الاحساس كما فى تلك الثلاثة بلا
حاجة الى ترتيب قياس جالى اصلا والقياس الخفى اللازم لها لا يخرجها عن الضروريات
(وحكى الامام الرازى عن افلاطون وارسطو وبطلميوس وجالوس القدح فى هذه
الاربعة وانها غير يقينية) ولعلمهم اراد واما نبهنا عليه فى صدر مبحث الاجماع
المنقول من ان العاوم البسيطة صور حاصلة للنفس الهيولانى من واهب الصور
بلا التفات ونظر اجمالى او تفصيلى اصلا وان صور المحسوسات منتقشة فى النفس
بمجرد المقابلة عند سلامة الحاسة بلا التفات ولحاظ آخر فليس هناك فى النظرة
الاولى شك وظن ويقين اصلا وهذه صور جزئية متراكمة فى الخزانة لا يصاح
لان تقع كبرى فى الشكل اصلا بخلاف الاوليات فانها كليات حاضرة فى خزانة

العقل واليقين صفة حاصلة للعقل خاصة يصح نسبته الى الاوليات ولو النظرة الثانية لان اليقين مرادف للعلم كما في اللغة والعلم يقال للادراك الكلى او للادراك المركب بخلاف المعرفة فانها تقال للادراك الجزئى او للادراك البسيط كما في المطلوب فالضروريات كلها من سنخ المعرفة والشعور فى بادى الامر لانها معارف بسيطة والمحسوسات باقية على كونها معارف جزئية ولا تقع كبرى فى القياس بتاتا بخلاف الاوليات كقولنا الكل اعظم من الجزء فانها فى النظرة الثانية يتعلق بها اليقين لمكان كونها كايات وتقع كبرى فى القياس وانما وجهنا كلامهم بذلك اذ يلزم من القدح فيها القدح فى علومهم ويبعد عدم تفطنهم لذلك مع كونهم اذ كفاء مهرة فى العلوم العقلية توضيحه ان الاشك ان للمحسوسات الاربعة صغريات للمكبريات التى تمتهى علومهم اليها لوضوح ان العلم الالهي المنسوب الى افلاطون مبنى على الاستدلال باحوال المحسوسات وكذا اكثر اصول العلم الطبيعى المنسوب الى ارسطو وعلم النجوم المنسوب الى بطليموس مبنى على الحدسيات وعلم التجارب الطبية المنسوب الى جالينوس مبنى على التجربة فان المفتش للقوة العاقلة المفكرة يتجسس فى خزانة الخيال والوهم فيما احضرته الجواسيس الخمسة فيها فيمهد الصغرى للقوة العاقلة مثلا يفتش فى الخزانة فى احوال العالم من حيث اجزائها انها متغيرة او ثابتة فتمتى استقصى احوالها فوجدها متغيرة رتب قضية جزئية هى ان العالم متغير وهى صغرى فمهما ادرك العقل ان التغير ملازمة للحدوث جعل التغير حدا وسطا وبمعونة الاندراج البين يستنتج ان العالم حادث وقد خرجنا عن ما كنا فيه والمقصود التنبيه على الاجماع ليس داخل فى الحدس اذا لاجماع يتحصل من تراكم الاداء على حكم كلى وليس من سنخ المحسوسات لكى يحصل القطع بقول الامام ع من طريق الحدس ولا من طريق العادة اذ هى انما تتأتى فى تراكم الاخبار عن محسوس بحيث يمتنع عادة تواطء المخبرين على الكذب وقد مر بيانه فى صدر المبحث فعم لو تم دعوى حصول العلم من تلك الروايات المستفيضة بان عادة الامام ع

قد جرت على حفظ الامة عن الخطاء بمعنى حفظهم عن الاجماع على الخطاء
 في الحكم الواقعي اللاهني صح دعوى الملازمة بانه متى انفتت الامة على حكم كان
 كاشفا عن راي الامام للمقطع بالملازمة من الخارج فيكون هذا طريقا مستقلا في
 قبيل الدخولي والمطفي اذ مبني الدخولي على دخول شخص الامام او قوله في
 المجمعين وبني المطفي على ثبوت الملازمة العقلية وليس هذا الطريق مبنيا على
 ذلك فيكون طريقا ثالثا لكن المتأخرين لم يتطرقوا من هذا الطريق كما يفصح
 عنه كلماتهم في مسفوراتهم ونحن لانضايق من حصول القطع احيانا برأي الامام
 فان اتفاهم في بعض المسائل مع كثرة اختلافهم في اكثر المسائل وتشنت
 آرائهم فيها ربما يكشف كاشفا قطعيا عن موافقة امامهم وولي امرهم كما هو المشاهد
 بالعيان في اتفاق التابعين لاولي المذاهب والاراء الاخر لكنه لا يكون داخلا في
 الحدسيات حسما او ضحنا سميلا ثم وقوعه في زمان الحضور قريب جدا لوضوح
 حصول العلم من اتفاق اصحاب الائمة الذين لا يصدرون الا عن رأي امامهم الا ان
 حصوله في زمان الغيبة مشكل جدا لامن طريق النقل المقرون بالقرائن القطعية
 عن السلف للمخلف ولا يخفى انه لا يشرط في هذا الطريق حصول الاتفاق من اهل
 عصر واحد بل لاجدوى فيه مع مخالفة السلف ويقدر فيه مخالفة معلوم النسب ممن
 يعتمد بقوله فضلا عن مجهول النسب (قوله كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود
 المخالف بانه معلوم النسب) قال المحقق في محكي كلامه في المعتبر واما الاجماع
 فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خاي الامة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة
 ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لباعتبار قوله انتهى (وقال في المعالم ولا
 يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعد عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها
 حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد من ذلك من وجود
 من لا يعلم اصله ونسبه في جملةهم اذ مع علم اصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه
 عنها انتهى) ولا يضر على هذه الطريقة خروج معلوم النسب كما صرحوا في غير

واحد من كلماتهم على ذلك ولكن لا يخفى ان مجهول النسب اذا كانوا نفرا قليلا كاثنتين وثلاثة وما فوقها بحيث لا ينعقد منهم الاجماع في قبال الجماعة الكثيرين معلوم النسب انتفتت فائدة الاجماع ايضاً ويدخل القول المسموع من هؤلاء القليلين في السنة القطعية لا في الاجماع فهذا من قبيل السالبة بانتقاء الموضوع واسمعاك شطرا من الكلام في هذه الطريقة (قوله وممن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند الى قاعدة اللطف) اقول لما كان قضية قاعدة اللطف كون الامام منصوباً من الله تعالى لتبليغ الاحكام الالهية بحيث لم تبق مستورة مجهولة في كل عصر ولو عند طائفة من الامة وان كانوا نفرا قليلا فلا محالة يمتنع اتفاق الامة باجمعهم في عصر من الاعصار على خلاف الحق فاذا لا يضر خلاف من انقضى عصره كما لا يضر خلاف من لا يعتد بقوله المعلوم بطلانه الموجود في ذلك العصر ولا كك الامر في خلاف من لم يعلم بطلان قوله فانه مانع عن انعقاد الاجماع ولو كان معلوم النسب اذ لعل الحق معه ولا يشترط في هذه الطريقة دخول مجهول النسب في المجمعين اذا الاجماع ينعقد ممن سوى الامام ويكون طريقاً لاستكشاف قوله او تقريره وهنا فروع كثيرة منسوبة الى الشيخ لاجدوى في التعرض لها مع عدم تمامية اصلها وقد تقدم ما في اصلها (قوله وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه برؤيته ع واخذ الفتوى من جنابه ع وانما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء) اقول هذا طريق رابع ذكره العلامة الطباطبائي في محكي فوائده (قال ربما يحصل لبعض حفظ الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام ع بعينه على وجه لا ينا في امتناع الروية في مدة الغيبة فلا يسهه التصريح بنسبة القول اليه فيبرز في صورة الاجماع جمعاً بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطابق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مختص بالاوحدى من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا يتعص به ما قررناه انتهى) وحكاية تشرف بعض الاوحدى في خدمة الامام

الغائب ع مشهورة مذكورة فى الكتب ويتحمل ان يكون العالم بقول الامام ع هو
الاساس لكثير من الزيارات التى لا يوجد لها مستند ظاهرا وكذا لاحدى الطرق
المشهورة للاستخارة بالسبحه وكذا للدعاء العلوى المصرى المتداول على الالسنه
وحكى انه ع علم محمد ابن على العلوى الحسنى المصرى فى حائر الحسين ع
وهو بين اليقضان والنائم وقد اتاه الامام ع مكررا وعلمه الى ان تعلمه فى خمس
ليال وحفظ ثم دعابه و استجيب دعائه وكذا للدعاء الذى سمعه ابن طائوس فى
السرداب الشريف (ولا يذهب عليك انه يلزم فى دعوى الاجماع على هذا الطريق
اتفاق جماعة يكون مصححا للاخبار كك لكيلا يكون كذبا فيكون من اقسام
حكاية الاجماع الدخولى لغيره ظاهرا وان كان حكاية السنه القطعية واقعا ولا
ضير فى اطلاق الاجماع على اتفاق طائفة يكون الامام ع داخلا فيهم لمكان
تنزيل المخالفين منزلة العدم نظرا الى ثبوت الملاك ووجه الحجية فى قولهم و
دعوى اختصاص الخاصة باصطلاح خاص فى لفظ الاجماع على خلاف المشهور
عند العرف واللغة بعيد جدا (قوله ولا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل
رأيه ع فى ضمن نقله حدسا كما هو الغالب) اقول يختلف نقل الاجماع بشهادة
حال الناقل فان كان اطفيا كالشيخ فالظاهر انه ينقل السبب اذ الاجماع ينعقد
عنده باتفاق اهل عصر واحد من العلماء ماعدى الامام ع وان كان حدسيا كما
هو مذهب غالب العلماء فى الازمنة المتاخرة فبعد الحدس القطعى برأى الامام ع
يكون الظاهر من حاله انه ينقل رأى الامام ع لوضوح ان الاتفاق طريق الى
التطلع برأى الامام فيكون مقصوده الاخبار عن رابه ع وان كان دخوليا فالظاهر
من حاله انه ينقل رأى الامام ع فى ضمن آراء العلماء الذين يكون الامام ع داخلا
فيهم لكنه ربما يكون ناقلا للسبب خاصة كالسيد عالم الهدى قدس حيث يقول (ومما
انفردت الامامية) فانه ظاهر فيما سوى الامام وكذا الحدسى والمطفى ويختلف
الفاظ النقل صراحة وظهورا واجمالا فى ذلك اعنى فى كونه نقل السبب صراحة

وظهورا او اجمالا او نقل السبب والمسبب كمايهما كك (قوله او حسا وهو نادر جدا) اقول مراده انه لا يتفق نقل قول الامام فى زمان الغيبة لعدم تمكن الامة من التشرف الى حضرت الامام الغائب عم فى هذه الازمنة لكن المحكى عن ابن زهرة فى الغيبة خلاف ذلك (قال فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغائب عم فى جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه ومعرفة ومع استناده وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى ان امام الزمان عندنا بوجود العين فينا وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لانعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول غير متميز الشخص فلا نريد بذكر الغيبة انه بحيث لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه وما منزلته عندنا فى حال الغيبة الامنزلة كل مالا نعرفه ينسبه من جملة الامامية واذا كنا نعرف اجماع المسلمين على المذهب الواحد ونقطع عليه واكثرهم لانعرفه ولانلقاه ولانشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جملتهم على مذهبهم بعينه وهل الامام عم من جملة الامامية الا بمنزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين انتهى كلامه) وفيه انه لا يجب على الامام الغائب عم تعليم الاحكام واظهار الحق فى زمن الغيبة ولا يتوقف القيام بلوازم الامامة وظائفها الثابتة فى حال الغيبة على لقاء رايه فيما بين الآراء ولم تجر العادة بذكر شئ من اقواله فى المسائل بعد الغيبة على طول المدة ولا اقوال اتباعه المشاهدين له حتى يجعل عدم نقل خلافه وخلافهم دليلا على الموافقة لغيرهم فالطريق للدخولى مسدود فى زمان الغيبة بتاتا نعم يمكن العلم من طريق النقل المحفوف بالقرائن بالاجماع الدخولى فى زمان الحضور كما نبه عليه فى المعالم لكنه نادر جدا كما افاده الاستاد ويحتمل ان يكون مراده من الندرة هو الاجماع التشرفى فى زمان الغيبة (قوله بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس الا انه كان سببا بنظر المنقول اليه ايضا عقلا او عادة او اتفاقا) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة فى المقام وهى انه لا ريب ان الاخبار عن نسبة حكمية حكاية

عن ثبوتها فى الخارج وعند سماع الخبر تنطبع تلك النسبة بما لها من الخصوصيات فى عالم الذهن قضية امرائيمه للخارج وايس فى النظرة الاولى شك وظن ويقين اصلا وغب ذا اذا ألقت السامع ثانيا اليها فان انقدح فى نفسه احتمال الخلاف فلا جرم انه يتجرى لطريق صدق ذلك الخبر فلو كانت الحاشيتان من المحسوسات او غيرها من الضروريات بحيث لا يحتمل الخطاء فى ذلك اولا يعبا باحتماله فاذن يدقق نظره فى صفات المخبر والقرائن المحفوفة بالخبر فمهما كان الخبر موثوقا به صار ذلك الخبر كاشفا نوعيا عن الواقع بمعنى انه معه لا يعتمد باحتمال الخلاف عند العقلاء فليس بناء العقلاء على اتباع قول العادل تعبدا محضا بل يكون ظهور خبر العادل وكشفه عن الواقع حجة عندهم بما هو كاشف لاهما هو خبر العادل تعبدا فكما ان ظهور الخطاب الانشائي فى المراد الجدى منوط باحراز كون الامر فى مقام البيان كك ظهور الكلام فى مطابقة للمواقع منوط باحراز الوثوق فى خبر المخبر ومعه ينعقد ظهور للكلام فى مطابقة للمواقع ومن هنا يستبين عدم الحاجة الى ضميمية اصابة عدم الخطاء الى الكاشف النوعى فى احراز الواقع غيما اذا احتمل الخطاء فى الحس كما لم تعس الحاجة الى ضميمية اصابة عدم القرينة فى استكشاف مراد المولى من خطابه الكاشف عن مراده اوضح انه مع كون الظهور طريقا عندهم للمواقع يلزم كون الاصل العدمى تعبديا محضا عندهم وقدر شطر من الكلام فى ذلك فى مبحث حجية الظهور ومهما كانت الحاشيتان غير محسوستين وكان خبر المخبر مبنيا على اعمال الحدس والراى فلا محاله لا ينعقد الظهور الكاشف اذ عدالته والوثوق به لا ينهض دفعا لاحتمال الخطاء فى حدسه لان المفروض ان الوثوق يكون ساداً لباب احتمال التعمد فى الكذب بعد الفراغ عن عدم احتمال الخطاء فى المحسوسات التى هى من الضروريات وعدم الاعتناء باحتماله وان وقع فيها الخطاء احيانا الا انه لا يكون مانعا عن انعقاد الظهور ومع احتمال الخطاء فى الحدسى يكون احتمال الصدق وعدمه سيان وان

كان القضية الخبرية ظهور انسياقى تصويرى الا انه ليس طريقا لاثبات الواقع عند العقلاء وهذا هو الوجه فى كون القدر المتيقن من بناء العقلاء هو كون المخبر به حسيما لاحدسيا ولا جل غلبة الاخبار عن الحسن يكون الخبر الموثوق به منصرفا الى الحسى ظاهرا فيه عند الشك فى كون مبناه على الحدث وحيث ان حجبية خبر العادل من اى دليل كان انما تكون لاجل الطريقية وكشفه عن الواقع فلا محالة تكون حجة فيما تضمنه من المداول المطابقى وفيما كان لازمه بحيث يكون اخبارا عنه بالدلالة الالتزامية فاذن تختلف مفاد القضية الخبرية (فتارة) لا يكون قصد المخبر الا اخبارا عن اللازم كما فى الكناية فيما اذا كان المقصود فى قوله زيد كثير الرماد الاخبار عن الجود فقط (وتارة اخرى) يكون اخبارا عن مداواه المطابقى خاصة كنقل الاجماع المراد به نقل اتفاق اراء العلماء بلا حكاية راي الامام ع (وثالثه) اخبارا عنه من حيث كونه طريقا لحكاية راي الامام ع فيكون اخبارا عن السبب والمسبب وهذه صور ثلاث لا رابع لها اذ لا معنى لنقل راي الامام ع بلا توسط نقل السبب فى مقام حكاية الاجماع لانه يرجع الى نقل السنة ابتداء بلا توسط اثباته بمعونة الاجماع وهذا خارج عن محل الكلام لكن حكاية راي الامام ع تكون فى طول حكاية الاجماع اذ يكون غرض الحاكى حكاية راي الامام ع من طريق الاجماع كما اذا قال القائل قد نصبت اعلام السود وكان مقصوده الاخبار عن دخول ايام الغزاء عن طريق نصب اعلام السود فاذا يتوقف صدق ذى الطريق على صدق الطريق وهذا بخلاف ما اذا كان الاخبار عن شيئين فى عرض واحد كقول القائل جاء التوم وزعيمهم فانه لا يتوقف صدق احدهما على الآخر الا ان يكون هناك ملازمة بينهما فى الوجود كقول القائل جاء الشتاء والبرد وانما يتوقف صدق الحكاية عن راي الامام ع على صدق الحكاية عن الاجماع لاجل جعل الاول طريقا للمثانى وهذا قضية الطريقة لاجل الملازمة الخارجية والدليل على توقف الصدق اما فى الاجماع الدخولى فلان المفروض ان الناقل للاجماع انما يخبر عن

دخول شخص الامام او رايه في الجماعات المتفقين على راي واحد واثمن نسب الاتفاق اليهم في
 حكم موضوع لاجل قاعدة مساهمة تكون تلك المسئلة داخلة فيهما بزمعه ولم يكن هناك
 اتفاق فيها كما صدر عن السيد في نقل بعض اجماعه لزم عدم كون الخبر عن دخول الامام في
 انجماعة صدق بل يكون كذبا من باب السالبة بانتقاء الموضوع واما في الاجماع اللطفي
 والحدسي فلان طريق استكشاف راي الامام هو القياس الاستثنائي كان يقال
 لو انعقد الاجماع على حكم شرعي لزم موافقة راي الامام لذلك اما لقاعدة اللطف
 او بالحدس القطعي لكن الاجماع منعقد عليه فرأي الامام هو موافق له ومن البين
 ان صدق الملازمة تستدعي ثبوت هذه النتيجة عند وضع المقدم والمفروض عدم
 انعقاد الاجماع في تلك المسئلة واللازم من انتقائه عدم ثبوت راي الامام من هذا
 الطريق وان كان يحتمل ثبوت راي الامام في تلك المسئلة واقعا فيكون ناقلا
 الاجماع كك مخطئا في اعتقاده ولازم ذلك عدم شمول دليل حجية خبر الواحد
 لخبر الناقل عن رأي الامام كك ولو مع تساميم شموله للحدسي كما انه لا يشمل
 خبر الناقل عن رأي الامام فيما اذا كان مبنيا على مبنى باطل عند المنقول اليه
 اذ المفروض كون الناقل مخطئا في اعتقاد المنقول اليه لكنه يعمه من حيث نقل
 السبب في هذه الصورة بخلاف الصورة الاولى المفروض فيها خطاء الناقل في نقل
 السبب والوجه في شمول دليل خبر الواحد للسبب في الصورة الثانية انحلال
 نقل الاجماع الى خبرين واحد منه اخبار عن السبب وآخر منه اخبار عن السبب
 وان كانا طوليين وصدق الخبر عن السبب لا يتوقف على صدق الخبر عن السبب
 بخلاف العكس فنقل الاجماع الظاهر في اتفاق الكل او اهل عصر واحد حجة في نقل
 السبب والمسبب في الاجماع الدخولي وان كان نادرا وفي نقل السبب خاصة في
 الاجماع اللطفي والحدسي فيما اذا كان حجية الخبر مقصورا على الحسي فقط
 لكن شموله للمسبب متوقف على وجود اثر شرعي مترتب عليه بلا واسطة او مع
 الوسطة فلو فرض كون الاتفاق المنقول ملازما لرأي الامام عن لدى المنقول اليه

لكفى في حجية كما اذا فرض اثر مترتب على الجود في باب الكناية لا على كثرة الرماد فلا محالة يعمه داليل حجية خبر الواحد وسيمر عليك مزيد بيان من ذى قبل اذا تم هذا ذلك فلنشرع في شرح كلمات الاستاد (قوله فيما ملح مع المنقول معاملة المحصل والالتزام بمسببه باحكامه واثره) لا يقال خبر الواحد لمكان كشفه وطريقته عن الواقع يكون حجة على مضمونه المطابقى ولو ازمه ولو بالف واسطة بشرط ان يكون كاشفا عنها او بالدلالة الالتزامية وهذا هو الفارق بين الامارة والاصل وبشرط ان يكون المداواه المطابقى او الالتزامى اثر شرعى لكى يصح جعل الحجية له من ناحية الشارع بل يحاط ذلك الاثر والمفروض انتقاء الشرطين فيما نحن فيه اما عدم كشفه عن رأى الامام ع فلان الناقل انما اقتصر فى نقاله على السبب خاصة كما هو محل الكلام لاسيما عند عدم اعتقاده بالملازمة اصلا فالناقل لا يخبر عن رأى الامام ع بحكم شرعى لموضوع ولو بالواسطة كى يشمل ادلة حجية خبر الواحد مع انه لا عبرة بخبره عنه لكونه مبنيا على الحدس المفروض قصورها عن شموله واما عدم ترتب اثر شرعى على نقل الاجماع فلان اتفاق الآراء على حكم ليس موضوعا لذلك الحكم شرعا وليس له اثر شرعى آخر كى يصح جعل الحجية لها ولذلك الحكم موضوع مغاير لعنوان الاجماع على تقدير ثبوته واقعا فلا معنى للتعبد بالاجماع بل يحاط الاثر المترتب على موضوع آخر مباين له مفهوما ومصداقا والمفروض عدم كشف نقل الاجماع عن حكم ذلك الموضوع المباين ولا عبرة به على تقدير الكشف لكى يكون التعبد بالاجماع بل يحاط ذلك الاثر المكشوف به فاذا لا يكون مصحح لحجية الخبر فى مضمونه الذى هو اتفاق الآراء بل يحاط ملازمه الذى هو رأى الامام ع فى نظر المنقول اليه وجعل الحجية انما يكون بلحاط الاثار الواقعية لا بلحاط صفة القطع الحاصل للمنقول اليه نعم او كان نقل اتفاق الكل بمثابة يستلزم عادة موافقة رأى الامام كحكاية ما يستلزم عادة الشجاعة والسخاوة ونحوهما مما يكون فى حكم المحسوسات فلا حجج فى الالتزام بحجية نقل السبب للمنقول اليه سواء

جعلنا المناط فى حجيته تعاق نقله بنفس الكاشف الذى هو من الامور المحسوسة المستلزمة ضرورة الامر حدسى وهو راي الامام ع او جعلنا المناط تعاق خبره بالمكنشف لوضوح ان اخبار الناقل عن السبب الملازم واقعا يقتضى العادة والضرورة اخبار عن المسبب وان كان الناقل غافلا عن ذلك اذ ليس دلالة الخبر عن السبب على ثبوت المسبب اللازم له بالضرورة ادون من دلالة الاشارة فى آياتين على اقل الحمل مع انها معدودة من المنطوق الغير الصريح وقد خص الشيخ قده فى الفرائد حجية نقل السبب فى هذه الصورة (لانا نقول لاتفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به ذا اثر شرعى او كان ما يلزمه وما يتعلق به ذا اثر شرعى كما يشهد بذلك اعتباره بالارباب فى تعيين حال السائل وخصوصية القضية الواقعة المسئول عنها وحجية رواية ما شتملت عليه الاخبار غير متين الخبر ومن نحو الاسئلة التى يعرف منها اجوبته والاقوال والافعال التى يعرف منها تقريره ومن حال السائل من كونه مدنيا فيكون الرطل المذكور فى كلامه مدنيا الى غير ذلك مما يتعلق بها فان بناء اهل العرف مستقر على الاستناد الى تلك الروايات المتعاقبة بها فمهما كان اتفاق الآراء المنقولة ملازما لراى الامام ع عند المنقول اليه كفى ذلك اشمول دليل اعتبار الخبر له وقطع المنقول طريقى محض لثبوت راي الامام ع واقعا لا ينمك فى نظره عن اتفاق الآراء فيكون الخبر عنها حجة تعبدية لكون ما يتعلق بها اثرا شرعيا اعنى حكم تلك الواقعة المجمع عليه (ودعوى ان تنزيل شئ من منزلة شئ لا يعقل الا بلحاظ ما لذلك الشئ من الاثر شرعا لا بلحاظ ما لغيره من الاثر وان كان ملزومه او ملازمه بداهة ان وجه الشبه لابدان بالاحظ بين المشبه به والمشبّه دون ما هو اجنبى عنها وهذا لا يربط له بحجية الاماوة فى شئ باطرافه من لازمه بداهة ان مرجعه الى حجيتها فى مداها المطابقة والتضمينية والالتزامية ومصحح التعبد بكل واحد نفس اثره الشرعى لان الخبر حجة فى مداها المطابقة بالاحظ ملازمه وعليه فلا وجه لحجية الخبر فى مضمونه الذى هو فتوى الجماعة بكذا

بلحاظ ملازمه وهو راي الامام ع في نظر المنقول اليه ولا اثر شرعى لفتوى الجماعة
 بكنها واقعا كى ينزل الاخبار عنها منزلتها فيه و فرق بين ما نحن فيه وبين ما تضمنه
 الاخبار من الاسئلة التى تعرف منها اجوبتها والاقوال والافعال التى يعرف منها
 تقرير الامام ع لها فانها مشتملة على موضوعات الاحكام ومتعلقاتها وخصوصياتها
 الموجبة لضيقها وسيعتها بها بلحاظ ما اها من الاحكام مما لا ينبغي الرب فيه و
 كذا كون السائل مدنيا مثلا فالرطل المذكور فى كلامة مدنى ايضا فان له دخلا
 فى الموضوع سعة وضيقا اذ اولا كونه مدنيا لم يترتب حكمه على الرطل المدنى
 فهو ايضا بهذا الاعتبار دخيل فى الحكم الشرعى بخلاف فتوى الجماعة فانها لدخل
 لها فى راي الامام ع حكما وموضوعا سعة وضيقا (مدفوعة) بانه ليس فى باب
 الامارات تنزيل المؤدى منزلة الواقع مصححا لحجيتها بل جعل نفس الحجية
 التى هى حكم وضعى او الامر الطريقي مصحح لاعتبارها وليس هناك تنزيل
 اصلا كى يتوقف على ثبوت اثر شرعى للمؤدى واقعا والفرق الذى ابدىه بين
 مانحن فيه وتلك الموارد ليس بفارق اذ يدفعه استقرار بناء العقلاء على تدم الفرق
 ومن البين ان ادلة حجية الخبر تكون امضاء لطريقتهم وليس مفادها جملا مستقلا
 فى مقابلتهم فهمما كفى عندهم فى حجيته كون ملازمه قابلا لتعلق الجعل به فلما حادثة عممت
 لملازمه ادلته بذلك الاعتبار الا ترى انه لو فرض ان عبد ايقطع بمرا دمولاه من انفق عدة
 من خواصه على مطاوب مولا فآخبره ثقة مقبول القبول عنده باتفاق هؤلاء العدة على
 حكم لازم الانباع فورا فهل يتوقف فى قبوله ولا يبادر الى اتباع قوله وامتناع ما ثبت له
 ظاهرا من الحكم المتفق عايه مضافا الى منع الاخبار عن كون السائل مدنيا اخبارا عن
 كون الرطل مدنيا واو بدلالة الالتزام مثلا لو سئل ثقة عن وطن رجل فاجاب يانه
 مدنى لم يكن لكلامه وخبره دلالة على ان مراد ذلك الرجل من الرطل ونحوه
 المذكور فى كلامه ماذا ومن البين ان الخبر حجة فى مداولة المطابقى او الالتزامى
 حسبما مر فى عبارة الدعوى فحجية قول ذلك الثقة انما تكون لاجل ملازمه واو

عند المخبر له فما في نهاية الدراية من المناقشة غير شديد جدا (قوله و اما اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال) اقول لا اشكال في عدم نهوض ادلة حجية الخبر له فيما اذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في دعوى الملازمة من باب اللطف مثلا اذا المفروض ان الناقل انما ينقل رأى الامام ع وهذا الخبر كذب عند المنقول اليه فكيف يعمله ادلة حجيته ويقال له صدق العادل ومن المعلوم انه لا فرق في ذلك بين كون المنقول حدثيا او حسيا واما فيما اذا احتمل الصواب في نقل الناقل فيمحض البحث عن اختصاص الادلة بما اذا كان المنقول حسيا او تعم الحدثي وقد عرفت في المقدمة انه لا ينعقد الظهور الكاشف عن الواقع فتما كان خبر المخبر مبنيا على الحدث لوضوح ان عدالة المخبر انما تمنع عن العمد الى الكذب لاعن الخطأ في الحدس بل سلامة الحواس الظاهرة وحدثها وجودة الحواس الباطنة وطمئنها دخيلة في عدم الخطأ في الحدس وهذا هو السر في كون القدر المتقين من بناء العقلاء غير ذلك كما افاده الاستاد كما ان وجه انصراف الآيات والروايات على تقدير دلالتها هو كونها مسوقة لامضاء طريقة العقلاء فلا مجاله يكون مقدار دلالتها على قدر حجية الخبر عند العقلاء مضافا الى غلبة الاخبار الحسية الموجبة للانصراف الى الخبر الحسى (قوله على تقدير دلالتها على ذلك) اقول سيمر عليك البحث عن دلالة الآيات والروايات فان لم تكن دلالة اصلا فمن المعلوم انه لا محل لدعوى عمومها او اطلاقها لحجية الخبر الحدسى ومعه لا تمس الحاجة الى دعوى الانصراف ولو كان هناك دلالة على الحكم الحيشيتى كما نسب الى الشبخ في آية البناء فلا جدوى ايض في شمولها للخبر الحدسى كى يدفع بدعوى الانصراف (بيانه) ان آية البناء لو لم تكن متعرضة لجميع الجهات بل كانت ممحضة للدلالة على جهة واحدة وهو عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب في خبر العادل فلا شك ان الآية على هذا التقدير ليست من ادلة الاعتبار راسا بداهة ان مجرد لائمه على

عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب في خبر العادل لكون العدالة صمعة الكذب
عمدا مع السكوت عن الجهات الاخر لا يوجب كون خبر العادل حجة فعالية لا
مكان ان يكون المجعية جهات شرايط اخرى مسكوت عنها فيكون الحكم
بعدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب حكما حيثما قاصرا عن افادة الحجية ومعه
لا تمس الحاجة الى دعوى الانصراف اصلا (قوله فلا بد في الاجماع المنقولة بالفاظها
المتخفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وحصول موضع
النقل) اقول لابد من دلالة اللفظ على السبب وهي ثابتة ظاهرا في الالفاظ المتداولة
عندهم ما لم يكن هناك صارف كانظ الاجماع والاتفاق ونحوهما ومن ثم ربما
يقولون في مقام العبارة ان المسئلة كادت تكون اجماعا ويجعلونه في مقابلة الشهرة
فحيث دل اللفظ او بمعونة القرائن على تحقق الاتفاق المعتبر نصا او ظهورا كان
معتبرا وهذا بخلاف ما لا ظهور له في ذلك كقولهم ظاهر الاصحاب او ظاهر المذهب
فانه يحتمل ان يكون المراد ان مقتضى اصول المذهب وقواعده ذلك لا انه مجمع
عليه بينهم ومن جملة القرائن حال الناقل فمهما نقل الاجماع من يدعى امتناع
العام بالاجماع لمكان انتشار العلماء في الاصقاع والامصار فلا محالة لا يؤخذ
بظاهر كلامه ولا يعمل على نقله وحكي انه يظهر من جماعة من الاساطين كالشيخ
والسيد وابن زهرة و ابن ادريس انه متى كان للحكم دليل معتبر ولم يكن له
معارض انهم كانوا يبادرون الى نقل الاجماع عليه وربما يتكلمون في دعوى الاجماع
على كون الحكم من القطعيات وقد ينقل الاجماع من يعلم من حاله قصور بانه
انه لم يقف على آراء العلماء وكان قاصرا من التبع في كتبهم واقوالهم وادراك
ازيد مما ظفر به ووصل اليه فلا ينبغي ان يعتمد على ادعائه الاجماع بالجملة
ينبغي ان يلاحظ حال الناقل من جهة حفظه وضبطه وثبته وسعه بانه و مقدار
بضاعته في العام ومبالغ نظره واطلاعه على الكتب والاقوال وتبعه لها وانه ينقل
الاجماع في موضع الاحتجاج او في موضع استقصاء الآراء وتبضع الاقوال فان

الموضع الثانى اولى بالاعتماد من الموضع الاول ويراعى مع ذلك زمان النقل وزمان نقله فانه نقل ان السيد علم الهدى قدّم كان فى برهة من الزمان على رأى الشيخ فى قاعدة اللطف ثم عدّ الى مذهب الدخراى ولكن لا يذهب عليك ان تراكم الاجماع المنقولة وتظافر حكايات الآراء المتكثرة فى مسألة من المسائل الشرعية ليست خالية عن الجدوى بالمرّة بالنسبة الى المنقول اليه اذ بضميمة ما يضم اليه مما حصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ربما يتم له السبب الملازم لرأى الامام عنده فكان المجموع كالمحصل ويكون كما اذا كان كلمة منقولا ولا تفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر تمام السبب او شطرا منه او ماله دخل فيه و به قوامه كما يشهد به حجج الخبر فى تعيين حال السائل انه ابن فلان وانه اسدى او انه كوفى مما له دخل فى حكم الواقعة وكذا فى خصوصية القضية المسئول عنها بحيث يكون سبق السؤال دخيلا فى فهم الجواب كما اذا اقتصر الامام ع فى جواب السؤال بقوله لا او نعم ويفهم منه الحكم من الخصوصيات الواقعة فى السؤال وهذا كثير فى الاخبار لكن التمسك بهذه الطائفة من الاخبار لمانحن فيه لا يخلو عن المناقشة لان ادلة حجج الخبر فى الاحكام تدل بدلالة الاقتضاء على حجج ظواهرها وقع فى تلك الاسئلة مما يتوقف عليه فهم الجواب فلو لم تكن حجة لزم ان تكون حجج ما فى الجواب لغوا محضا ولنا غنى عن ذلك بما فى سائر الاخبار من حججها فى حال السائل ونحوه وقد تقدم قد امك تحقيقه مستوفى (ولعل قوله فافهم اشارة الى الفرق بين نقل السبب والمسبب فان الغلبة فى الحدس ثابتة فى الثانى دون الاول فنقل السبب مع الشك فى كونه مبنيا على الحدث حجة بخلاف نقل المسبب فان الغلبة فى الحدث فيه مزيلة المظهرور راسا) قوله فلانخص ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكاية رأى امام بالتضمن او الالتزام كخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رايه وما نقله من الاقوال) قول قد تقدم فى المقدمة

ان حكاية الاجماع فيما اذا كان حكاية عن المسبب ينحل الى خبرين واحد منه
 اخار عن السبب وهو اتفاق الآراء وآخر منه اخبار عن رأى الامام وقد عرفت
 عدم حجة خبره عن رأى الامام لعدم قيام ادلة حجية الخبر على حجيته عن
 حدس ولكن الخبر عن السبب حجة وتعمه ادلة اعتباره بشرط كون ملازما لرأى
 الامام عند المنقول اليه سيما مريانه مستوفى (وربما يتوهم التهافت بين قوله
 فتلخص) وقوله فلا اعتبار لهما ما لم ينكشف الخ) وجه التوهم انه حكم بحجية
 نقل المسبب فى عبارة الذيل فيما اذا كان من نقل اليه ممن يرى الملازمة مع انه
 افاد فى عبارة الصدر بانه لا اعتبار بالاجتماعات باعتبار نقل المسبب لان حجيته من
 تلك الجهة موقوفة على كونه حسيما وبحكم الحس وتلك الاجتماعات مبنية على الحدس
 غلبا (والجواب ان عبارة الصدر استثناء عما افاده من حمل المشكوك بالشك
 البدوى فى كون نقل المسبب مبنيا على الحدث او الحس على الحسى لاستقرار
 بناء العقلاء على ذلك نظراً الى ظهور الخبر فى الحسى ما لم يظهر خلافه لكن
 النقل فى الاجتماعات المتتالية مبنية على الحدس غالبا وتلك الغاية مزيلة للظهور
 راسا فلا بد من الفحص عن مقدار دلالتها بالنسبة الى السبب اذ ربما يكون دل
 السبب ايضا مبنيا على الحدس كما وقع فى عبارة السيد قدس مبنيا على القاعدة
 المسلمة فلو فرض حصول العام الاجمالى بذلك لم يكن مزيلا للظهور فى السبب
 لكنه ليس حجة قبل الفحص واما عبارة الذيل فنظر الى الاجتماعات الحكاية
 عن رأى الامام باعتبار نقل المسبب والسبب اذ هى منحلة الى خبرين واحد منها
 نقل للسبب وآخر منها نقل للمسبب ونقل هذا لاجماع باعتبارين حجة على تقدير
 كونه ملازما لرأى الامام عند المنقول اليه وان عام بفساد مبنى كشفه عن رأى
 الامام وباعتبار نقل السبب حجة فيما اذا لم يكن سببا تاما و كان محتاجا الى
 ضميمه ما يحصله المنقول اليه كى يصير سببا تاما ففى هذه العبارة تنبيه على
 المغاوت بين السبب التام والناقص فظهر مما ذكرنا انه لا تهافت ولا تناقض بين

العبارةتين اصلا وقد صدر من المتوهم من ضيق الخناق نسبة اشتباه القام الى الاستناد (قوله وينقسم باقسامه يشار كه في احكامه) قول ينقسم نقل الاجماع باعتبار ناقه الى الاقسام الاربعة من الصحيح والحسن والموثق والضعيف وباعتبار نفس النقل الى كونه خبر واحد وكونه او مستفيضا او متواترا ولكن لا يأتى فيه المرسل والمضمر والمقطوع ونحوها اذ نقل الاجماع نص في الاخبار عن راي الامام ع ويشار كه في جواز تخصيص الكتاب به ونحوه ولكن لا يأتى فيه تخصيص الخاص للمعام لوضوح ان مدعى الاجماع على العموم يدعى العام برأي الامام به بما هو عام وان العموم مراد جدي للامام ع والمدعى له على الخصوص يدعى العام به بما هو خاص وان الخصوص مراد جدي للامام لا العموم اللهم الا ان يعتمد الاجماع على المنظر ولا يكون اميا فاذا يختلف الحكم في نقل الاجماع لفظيا او اميا الى غير ذلك (قوله لا يخفى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها او اكثر فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب واما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل) قول نقل الاجماع وان كان ظاهرا في نقل اجماع الكل الا انه لما كان ملاك حجيته موجودا في اطباق جماعة تكون كاشفة عن قول الامام دخولا او كشفا او حدسا تسامحوا في اطلاق لفظه على اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام فكثيرا ما يكون مراد ناقل الاجماع حكاية اتفاق اولئك الجماعة لوجود الملاك فيه عنده فاذا لا يكون في نقل السبب تعارض لاحتمال صدق الكل بمعنى انه اطلع كل من ناقل الاجماع على خلاف الآخر على اتفاق عدة من آراء العلماء يكون سببا تماما عنده لكشف رأي الامام ع فاطلاق الاجماع مساهمة على ذلك الاتفاق تنزيلا للخلاف منزلة المعلوم ويكون نفس التعارض قربة على ذلك فلا يصح نسبة الكذب والخطاء الى الناقلين واما التعارض بحسب لمسبب فلان المفروض ان اطباق هؤلاء الجماعة على حكم سبب تام كاشف عن رأي الامام ع عند الناقل فلا محالة بنقل كل واحد من الناقلين رأي الامام ع

على خلاف الآخر فيقع التعارض بين النقلين ولكن لا يذهب عليك انه مهمالم يكن واحد منهما سببا تاما فى نفسه عند المنقول اليه لو لا التعارض لم يكونا مشمولين لادلة حجية الخبر بتاتا فليس كما للخبرين المتعارضين لئلا يترتب عنها قاصرة عن الشمول للخبر الحدسى فهما ساقطان عن الاعتبار راسا بالنسبة الى نقل المسبب مع قطع النظر عن التعارض كما لا يخفى (قوله لكن نقل الفتوى على الاجمال بافظ الاجماع لا يصح لان يكون سببا تاما ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها) اقول الكاشف عن الاختلاف بين العلماء هو ان المراد من لفظ الاجماع اتفاق جماعة كاشفة عن راي الامام ع عند الناقل فلازمه ذهب جماعة الى حكم فى الواقعة وذهب جماعة اخرى الى خلافه فى تلك الواقعة فتكون المسئلة مختلف فيها كما هو قضية نقل كل واحد من الناقلين على خلاف الآخر فاذا لا يكون نقلا للمسبب اعنى اجماع الكل لى يكون حجة تعبدية على راي الامام للمنقول اليه كما هو قضية كون نقل السبب خبرا عن حسى مشمول لادلة الحجية ولان نقلا لجزء السبب اعنى نقل اتفاق جماعة قابلة للمضيمة الملازمة لراى الامام ع عند المنقول اليه اذا المفروض نقل الخلاف على خلافه وانما يكون نقل اتفاق جماعة قابلا لذلك فيما اذا كان خاليا عن مخالفة الاخرى فيكون تحصيل وفاق الجماعة الاخرى ضمنية متممة للسبب عند المنقول اليه فاذا لا يكون نقل كل واحد من الناقلين حجة تعبدية من باب نقل جزء السبب لعدم كونه قابلا للمضم (قوله الا اذا كان فى احد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برايه او اطاع عليها او اومع اطلاعه على الخلاف) اقول قد ظهر مما ذكرنا ان باب التعبد مسدود فى نقل المسئلة المنقول فيها الاختلاف فى المسبب والسبب وجزؤه باسرها من حيث كونه نقلا لها مع قطع النظر عن خصوصية زائدة فى واحد من المنقول واما اذا كان فى احد المتعارضين خصوصية ملازمة لراى الامام ع عند المنقول اليه فنقلا حجة تعبدية فيكون لازم ثبوته بماله من الخصوصية تعبدية الذى هو من الموضوعات الخارجية هو التعبد برأى

الامام ع فيكون النقل الآخر ساقطا عن درجة الاعتبار راسا لا يمكن جريان التراجيح المعمولة في باب الخبرين المتعارضين اذ تلك مقصورة على باب مضافا الى ما عرفت من عدم كون الثقلين حجة شاذة في انفسهما لكن يتأتى فيهما التراجيح الخبرى بل لاجل خصوصية ومزية ثابتة في نفس المنقول الملازمة لراى الامام ع على تقدير ثبوتها بحيث لو اطلع المنقول اليه عليها حصل له القطع برأى الامام ع فاذاً يكون لازم ثبوته بنقل الناقل الثقة التعميد برأى الامام ع لكن هذا انما يتأتى في نقل الفتاوى مفصلا فمهما اطلع المنقول اليه على الفتاوى المفصلة بمعونة نقل الثقلين و عشر على مزية في واحد من المنقولين كجلالة المفتين وعلو قدرهم ومبالغ علمهم وسعة باعهم بالنسبة الى الآخرين بحيث يكون اتفاق ارائهم واقوالهم لازما لراى الامام ع عند المنقول اليه تعين حجية هذا النقل عنده دون الآخر ولا يتأتى في نقل الاجماع مجملا الا قليلا اذ ينحصر التراجيح ح بحسب حال الثقلين بان يكون واحد من الناقلين متبحرا ما هرا في جمع القول والآخرا قليل البضاعة ولكن رب عالم قليل البضاعة قد استفرغ وسعه في الفحص واستقصى في جمع القول النهائية فلا عبرة بالمهارة ووفور العلم والدراية انظر الى ما قبل ولا تنظر الى من قال ولعل قوله فافهم اشارة الى ذلك (هذا كله فيما اذا حمل الاجماع المنقول على نقل اطباق جماعة بمعونة القرينة واما اذا حمل على نقل اراء الكل كما هو ظاهر هذه اللفظة فلا محالة يقع التعارض في السبب و المسبب كليهما لان المفروض ان كل واحد من المنقول سبب تام ملازم لراى الامام ع عند المنقول اليه في نفسه لولا المعارضة فيكون الثقلان حجتيين شافيا بالنسبة الى نقل راي الامام ع ولكن باب المرجحات في الخبرين المتعارضين مسدود فيما نحن فيه فمهما كانا متعارضين في المداول المطابقى او الالتزامى وليس فيهما جمع دلالى ولا ترجيح سندي كانا ساقطين عن درجة الاعتبار راسا فاذاً لا يصلح واحد منهما لان يكون كاشفا عن راي الامام ع بتمامه فلا يكون سببا

ولا جزء سبب اصلا نعم اذا نقل الاجماع مفصلا وفي واحد منهما اسقة لا لاراء
والاقوال عن الاعاظم والافاضل بحيث يكون ملازما للكشف عن راي الامام ع عند
المنقول اليه دون الآخر فلا غرو في الالتزام بشمول دليل الحجية له دون الآخر
ويكون لازم ثبوته تعبدا ثبوت راي الامام تعبدا للمنقول اليه (وربما يترأى من
المحشى في نهاية درايته ان العلم بكذب احدهما واقعا هو الوجه لعدم الصلاحية
الكشف عن راي الامام ع ولا يمكن ان يكون الكاذب جزء السبب ايض نعم) اذا
كان الاتقان المنقول مفصلا امكن ان يكون ذا خصوصية في نظر المنقول اليه
بالاضافة الى الآخرين انتهى ملخصا) وفيه ان العلم الاجمالي بكذب احدهما في
هذه الصورة لا ينحل الى العلم التفصيلي يكون المنقول ذا مزية كاشفا عن راي
الامام ع والام يبق محل المتعبد بمعونة شمول دليل الحجية لنقل هؤلاء دون
الآخرين كما هو واضح فلو كان العلم الاجمالي مانعا عن الصلاحية لكان مانعا
في هذه الصورة ايض لوجود المانع فيها اللهم الا ان يقال بالانحلال الحكمي
بمعونة شمول دليل الحجية لنقل المنقول ذي المزية دون الآخر وتحقيق الانحلال
الحكمي ياتي في محله انشاء الله (قوله ينقدح مما ذكرنا في نقل الاجماع حال
نقل لتواتر) اقول قد عرفوا التواتر بانه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم بصدقه و
يعبر فيه امور قد افصح الحد عنها (منها ان يبلغ المخبرون في الكثرة حدا
يمنع اجماعهم على الكذب عادة) ومنها ان يكون اخبارهم عن محسوس واو
بحسب اثاره ولوازمه البينة كما في تظافر الاخبار بشجاعة على ع وسخاوته فاذن
لا ينعقد التواتر في الاحكام العقلية ولا في الاحكام المبنية على الاجتهاد لابعنى
ان العلم لا يحصل باقوال هؤلاء قط اذ ربما يحصل العلم بها من اطباق المهرة على
مسئلة علمية لكنه لا يسمى متواترا في الاصطلاح العلمي (ومنها ان لا يكون السامع
عالما بالواقعة من غير طريق التواتر وانما لا يقال للمشاهد المرئي للسامع متواترا
(ومنها لا يكون السامع مسبوقا بشبهة او تقليد يؤدي الى عدم الوثوق بالخبر

حكى ذلك عن السيد ورام بذلك ادخال معجزات النبى ص والنص المتواتر الجلى على خلافة على ع في المتواترات وان انكره من توغل في الشبهة او اخذته بالحجة والعصبية وانحرفت عن الفطرة السليمة والتحقيق ان هذا شرط في حصول العلم بالتواتر لافى تحققه ومن ثم نقول ان الحجة قد تمت ولزمت في حقهم ولا عبرة بوجود الجاحد بعد وضوح الحق (ولا يذهب عليك ان التواتر داخل في الضروريات المست ومن ثم يشترط ان يتراكم الاخبار على المحسوسات ويكون الشك منحصرا في تعمد الكذب بعد الفراغ عن عدم احتمال الخطاء في الحس وكان نفس تكثر الاخبار مزبلا للشك في تعمد الكذب وان كان ربما يقع الخطاء في الحس الا انه نادر مقطوع بعدم فلو تشبث لنفيه باصالة عدم عند العقلاء ازم خروج التواتر عن حريم الضروريات لوضوح انه ح تمس الحاجة الى ترتيب قياس بضميمة ذلك الاصل ومن البين انه ينتج نتيجة ظنية اذ النتيجة تابعة للاخس من المتدتمتين ولو فرض حصول القطع بعدم الخطاء من تكثر الاخبار ازم دخول تراكم الاخبار على غير المحسوس داخلا في التواتر فاشترط كونه محسوسا مجرد اصطلاح خل عن الجدوى فظهر ان عدم الخطاء في الحس مفروغ عنه في التواتر فيكون المحسوس الذي هو واحد من الضروريات ماخرذا في التواتر لكى يصح عد التواتر واحدا آخر من الضروريات ويكون متما المست ولا كك الامر في تراكم الآراء وتطابق الاقوال على حكم شرعى لمكان احتمال الخطاء فيها فاذن لا يكون نقل الاجماع داخلا في التواتر وان بلغ فوق حد الاحصاء كما نص على ذلك الشيخ به ثى قدس لقيه باعتبار نقل المسبب واما باعتبار نقل السبب فلا حجرفى كونه متواترا اذ الاقوال مسموعة او مدركة بحس البصر بمعونة ملاحظة العبارات المدونة فى مسغوراتهم ولا غرو فى حصول القطع برأى الامام من تراكم الاجماع المنقولة المتواترة بالنظر الى الخصوصيات المحقوفة بموضع النقل اعنى فى موضع جمع الاقوال لافى موضع الاحتجاج بالنظر الى احوال الناقلين من جلالة قدرهم وسعة باعهم

وبالنظر الى زمان النقل المتصل بزمان الحضور فى الغيبة الصغرى الى غير ذلك
فان حصل النتيجة بمعونة ترتيب القياس فتكون النتيجة نظرية بالنسبة الى
المسبب المعنى على الحدس وقد مرشطر من الكلام فيه فى صدر هذا المبحث
(وفى كون التواتر ضروريا اقوال بين قائل به ومنكره ومفصل ومن اراد الاطلاع
عليها فليرجع الى المطولات) (اذا تمهد ذلك فنقول تارة يكون عدد المخبرين
بالغا حدا يمتنع تواطئهم على الكذب عادة عند كل من لم يكن ذهنه مشوبا بالشبهه
ومن البين ان الناقل والمنقول اليه سيات فيكون نقل التواتر بخير الواحد الثقة
مشمولا لدالة الحجية تعيدا بالنسبة الى السبب والمسبب كليهما للمنقول اليه
فيما اذا كان اثر شرعى مترتبا عليهما او على واحد منها دون الآخر اذ هما محسوسان
قابلان للتعبد بلحاظ الاثر الشرعى فيهما اما كون للمسبب اعنى وجوب السورة
مثلا محسوسا فلان المخبرين قد سمعوا عبارة دالة عليه من الامام ع و هم ناقلا
له واو كان نقلا بالمعنى واما كون اخبار المخبرين محسوسة لمكان سماعهم
ثبت عنده التواتر والمفروض ان رجلا ثقة يخبر عند المنقول اليه بان وجوب السورة
ثبت بالتواتر فهو يخبر عن تواتر الاخبار عن السورة فيكون اخباره عن السبب
والمسبب المحسوسين و ايس هذه الصورة محل الكلام (ومما ذكرنا اندفع توهم
كون علم الناقل بالمسبب حدا سيات ويكون محسوسه هو التواتر الذى سمعه من
الجماعة غاية الامر ان حدسه مسبب عن امر عادى حسى انتهى) وفيه ان المسبب هو
العبارة المسموعة عن الامام سواء كانت منقولة بعينها او ما يودى معناها فالمسبب
محسوس كالمسبب كما هو معنى التواتر المصطاح عليه عند الاصوليين (قوله و
انه من حيث المسبب لا بد فى اعتباره من كون الاخبار به اخبارا على الاجمال
بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما اخبر به لو علم به) اقول فيما اذا كان الناقل
قطعا حصل له القطع بالمخبر به بسبب اخبار عدة لم يبلغوا حد النصاب واخطاء
فى تطبيق التواتر على اخبارهم فلو كان الاخبار بالمسبب بمقدار يوجب قطع

المنقول اليه او فرض اطلاعه عليه بمعنى انه يرى المسبب ملازما للمسبب وان لم يكن
 داخلا في التواتر فيشماله دليل الحجية لنقل المسبب وهذا اولى بالشمول من نقل
 الاجماع الملازم اراى الامام ع عند المنقول اليه اذ المسبب هناك حدثى و هيئها
 حسى كما مر بيانه آنفا (قوله ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره
 بالتواتر دالا عليه كما اخبر به على التفصيل) قد عرفت شمول دليل حجية الخبر
 للمسبب واما من حيث السبب فيثبت بمعونة دليل الحجية تعيدا كل مقدار كان
 اخبار المخبر بالتواتر دالا عليه وان كان العدد مرددا بين الاقل والاكثر اخذ
 بالقدر المتيقن وهو الاقل وح ان لم يكن هذا المقدار ملازما لثبوت المسبب
 عند المنقول اليه على تقدير اطلاعه عليه تفصيلا فلا بد من تحصيل اخبار عدة
 اخرى وضمها اليه حتى يبلغ النصاب فيكون مر كبا من المنقول والمحصل وقد
 تقدم قدامك وجه حجية خبر الواحد في جزء السبب في نقل الاجماع (قوله نسف
 لو كان هناك اثر للمخبر المتواتر في الجملة واو عند المخبر اوجب قرينه عليه)
 مثاله كما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة ولو عند غيره او يجمعها و يكسبها
 في رسالة فلا بد من الوفاء بنذره بمجرد ثبوت التواتر في الجملة بمعونة خبر
 الثقة عنه تعيدا بلا حاجة الى الضميمة (ايحاط) هل لنا طريق الى التمسك بذيل
 الاجماعيات المنقولة المملوءة منها الكتب الفقهية لاستكشاف راي الامام ع ولنا الى
 ذلك من سبيل ام لا (قلنا نعم يسع لنا استكشاف راي الامام ع من التصفح في كتبهم
 ومصنفاتهم قديما وحديثا حتى يحصل لنا العلم بما هم عليه من قديم الزمان ونعرف
 انه مذهبهم فنقطع ح انهم اخذوه يداعن يدعن رئيسهم وقدوتهم ولم يختر عوه من
 تلقاء انفسهم بمقتضى اهوائهم مع غاية تورعهم ونهاية تحرزهم ومتى علمنا ذلك
 وانكشف لنا قول واحد من الائمة علمنا بالضرورة باقوال سائر الائمة حتى الامام
 الغائب ع وكذا قول النبي ص لمداهة اتحاد قول الجميع (والطريق لذلك هو الفحص
 عن اتفاق ارباب الفتاوى منابدا بينهم اراى والفتوى كالسيد ومن تقدمه والشيخين

ومن تأخر عنهما ومتى ظهر لنا عدم الخلاف بينهم وعدم نقل الخلاف ممن تقدمهم
كشف ذلك عن عدم الخلاف بين القدماء لوضح انه لو كان هناك خلاف لظهر في
مجارى العادات بين هؤلاء المتأخرين عنهم وكيف وهم اساطين القوم وشيوخهم
ومن عادتهم ان يحكموا الخلاف وان ندر بل تراهم كثيرا ما يحكون خلاف المخالفين
فما ظلمك بخلاف اجلاء الاصحاب وينبئ عن ذلك الرجوع الى مصنفات اللاحقين
وايست هذه الاجماعات التي ملأت كتبهم الاجماعات قدماهم ومهما تصفحنا كتب
القدماء والمتأخرين واطلعنا على اجماعات المنقولة مفصلا فقد طفرنا على ما هو
سبب تام ملازم عندنا لاراي الامام فلا محالة يحصل لنا القطع بالحكم الواقعي
من هذا الطريق ويسقط عنا كفة الفحص عن آراء جميع العلماء القاطنين في
اقطار الارض المنتشرين في مشارقها ومغاربها مع ان الاطلاع عليها متعذر عادة
ولئن ابيت عن حصول القطع برأي الامام ع فلا مجال لانكار كونها كشفا قطعا
عن وجود دليل معتبر عند هم بحيث اوثرنا عليه كما عثر والحكمنا بما حكموا
وام نخطبهم في ذلك وكفى بالعلم لاجمال الى بذاك حجة وان لم يحصل القطع بالحكم
الواقعي الاولى وكيف لا يحصل العلم بذلك الدليل المعتبر من طريق اطباقهم على
حكم مع ما هم عليه من اختلاف مسالكهم وتفاوت مشاربهم في حجية خبر الواحد
فمنهم من انكرها راسا ومنهم من خصها بالخبر الصحيح ومع طول باعهم في
معرفة العلوم العربية والظواهر الجارية على وفق اللغة والسنة العرب فظهر مما ذكرنا
ان العثور على الاجماعات المدونة في الكتب الفقهية قديما وحديثا طريق قطعي
لاستكشاف اتفاتي آراء العلماء واصحاب الائمة ولا يقل انه كاشف قطعي عن دليل معتبر
وظاهر حجة اولم يكن كشفا عن الحكم الواقعي الموافق لاراي الامام ع وهل تجترى
عالم اصولي فاتح لنفسه باب القيل والقال في اصوله اذا وضع قدمه في الفقه ان يفتي
على خلاف هذه الاجماعات المنقولة من المهرة البررة وبطوبها طيا وينبئها وراء
ظهره طرا كلا والا لما قام للمفقيه سوق ولا اخضر له عود (ولا يذهب عليك ان

كشفتها عن رأى الامام ع او عن دليل معتبر يتوقف على عدم سند واضح من خبر صريح او ظاهر فى ذلك الحكم او مما يستقل به العقل بحيث امكن عادة اكمال القائلين الى ذلك والا لما حصل القطع من الاجماع برأى الامام ع او بوجود دليل معتبر مستور عنا مكشوف عندهم ومما ذكرنا تستبين حجية نقل الاجماع تبعدا باخبار فقيه ماهر عن تلك الاجماع المنقولة ويكون خبره عنها حجة شرعية عندنا على ثبوت رأى الامام ع تبعدا او عن وجود دليل معتبر شرعا لما اسمعناك من كشفها عنه قطبا عند تحصيلها تفصيلا فيكون نقلها اخبارا عما يكون ملازما عندنا لرأى الامام ع او عن ذلك الدليل المعتبر وكذا اذا اخبر عن ثبوت الاجماع المحصل عنده على حكم شرعى وكما قد احرزنا ان ديدنه على الاستقصاء والبحث والفحص عن الاقوال حتى اذا تفوه بلفظ الاجماع كان مراده اتفاق الكل وبذلك خرج قوله عن دائرة المعلوم بالاجمال بان الاجماع المنقولة فى السنة الاصحاب غالبا بنية على حدس الناقل باتفاق الكل واما خروج تلك الاجماع عن دائرتها فيما نبهنا عليه من ضمنية عدم نقل الخلاف فى مقام نقل الاقوال لافى مقام الاحتجاج و ترجيح المقال مع استقرار ديدنهم على ذلك (قوله مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى) اقول ينبغى التكام اولا فى المراد من الشهرة و بيان اقسامها لكى يتحرر موضع البحث ومحل الكلام ثم البحث عن حجيتها فنقول قد تضاف الشهرة الى الفتوى وقد تضاف الى عمل الاصحاب وقد تضاف الى الرواية والشهرة فى الفتوى عبارة عن فتوى جل الفقهاء المعروفين سواء كانت فى مقابلها فتوى غيرهم ام لم يعرف الخلاف والوفاق من غيرهم مع العلم بوجودهم و الفرق بينها وعدم الخلاف انه عبارة عن اتفاق من وقع الوقوف على فتويه مع عدم الاطلاع بوجود غيرهم من العلماء سواء عام خلافة ام لا وتنفارق الشهرة لاجماع السكوتى بانه عبارة عن فتوى جماعة مع سكوت الباقيين بان لم يظهر منهم الرضا بها ولا انكارها ويمتاز عدم الخلاف عن الاجماع السكوتى فى اعتبار استيعاب الجميع فى الاجماع السكوتى

والاطلاع على سكوت بعضهم بخلاف عدم الخلاف والفرق بين الشهرة والشياع هو ان الشياع انما يطلق في الموضوعات فقط بخلاف الشهرة فانها تطلق في الاحكام واما اقسامها فالشهرة في الرواية عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بتظافر نقلها في الاصول الاربعة مائة المؤلف في زمان الائمة ع وهاهي من المرجح باب السندية المذكورة في اخبار التراجيح (واما الشهرة العملية فهي عبارة عن اشتهار العمل بالرواية واستناد الاصحاب عليها في مقام العمل وهذه هي الجابرة لضعف السند في الرواية الضعيفة فيما اذا كانت الشهرة من المتقدمين المقار بين لزمان الغيبة الصغرى وربما يترأى من صاحب الفصول قصر انجبار الرواية بالشهرة على خصوص الاخبار المروية من طريقنا واما اذا كانت عامية مروية من طريق مخالفتنا فالظاهر عدم الانجبار وتحقيقه في محله والكلام هنا في الشهرة الفتوية وقد عرفت المراد منها ثم الاقوال فيها الاربعة القول بحجيتها مطم وهو المحكى عن الشهيد في الذكري والقول بعدمها مطم ونسبه في محكى المفاتيح الى المشهور والقول بالتفصيل بينها قبل زمان الشيخ قده وبعده وانها حجة قبله لابعده ونسب الى صاحب المعالم وهنا تفصيل آخر بين الشهرة المقرونة بوجود خير ولو في كتب العامة وغيرها بالقول بحجيتها في الصورة الاولى دون الثانية وهو المحكى عن صاحب الرياض في رسالته المفردة وبه جمع بين القول (بحجية الشهرة وشهرة القول بعدمها بتخصيص الاول بصورة وجود الخير والثاني بغيرها وليس ذلك الخير منجبرا بالشهرة لان المفروض عدم استناد المشهور اليه (ثم لا يذهب عليك انه يصاح ان يكون نقل الشهرة حجة تعديدا بمعونة شمول ادلة حجية خبر الواحد لما عرفت ان ثبوت الخلاف ليس ماخوذا في مفهوم الشهرة في اصطلاحهم فيرجع نقلها الى نقل اقوال جل العلماء فاذا ن يصلح لان تكون جزء سبب لولم يكن سببا تاما فيمكن حصول القطع برأى الامام ع بضميمة الفحص عن اقوال الآخرين لكى يتم به ما يكون سببا تاما عند المنقول اليه مع رعاية عدم احتمال كون ما حصله من الاقوال الاخر هو عين ما نقله الناقل في نقل الشهرة وما ذكرنا

يجرى فى الشهره المحصله ايض فيما اذا لم يعثر المتبع على خلافها وهذا خارج عن محل الكلام ومحل الخلاف فى حجيه الشهره المبنيه على الحدس لافى حجيه نفس الاقوال المحسوسه فمحل الكلام فى ان الشهره المحصله اعنى اقوال جل العلماء حجة على الحكم الشرعى الواقعى الذى ادت آرائهم عليه ام لا اذا تجرد محل الكلام فلنعد الى شرح كلمات الاستاد (قوله ولايساعده دليل) اقول المحكى عن الشهيد فى الذكرى انه احتج على حجيه الشهره بان عدالتهم تمنع من الافتحام على الافتاء بغير علم وبقوة الظن فى جانب الشهره انتهى) وفى الحجية الاولى ان عدالتهم ليست عاصمة عن الخطاء وفى الثانية ان ملاك حجيه خبر الواحد و ظاهر الكتاب ليس الظن الفعلى بل هو حجة مع الظن بالخلاف ولم يحرز ملاك الحجية فيهما الكى يتعدى منه الى الشهره بدعوى القطع بكون الملاك فيها اقوى اللهم الا ان تكون حجيه الشهره عنده مبنيه على قاعدة انسداد باب العلم والظن الحاصل منها حجة من باب الظن المطلق فيكون خارجاً عن محل الكلام لكنه خلاف الظاهر من كلامه المفهوم من الحجية الاولى كما لا يخفى (واجاب فى المعالم عن الحجية الثانية بان الشهره التى يحصل منها قوه الظن هى الحاصلة قبل زمان الشيخ لا الواقعة بعدها كما هو الغالب وذلك لان اكثر الذين نشأوا بعد الشيخ ره كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليداً له لحسن ظنهم به انتهى) ومن كلامه هذا نسب اليه التفصيل بين الشهره قبل الشيخ وحجة وبعده فليست بحجة وقد يورد على القائل بحجيه الشهره بانها لو كانت حجة لزم من حجيتها عدم حجيتها لما مر آنفاً ان المشهور عدم حجيه الشهره ولا حل دفع هذا دفع المحذور فصل بعضهم بين الشهره المجردة فليست بحجة والمقرونة بالخبر الضعيف فتكون حجة وقد مر نقله آنفاً) وفيه ان الشهره قد انعقدت على عدم حجيه الشهره مطمئناً كان هناك خبر ضعيف ام لا اذ ضم اللاحجة الى مثلها كضم الجفر فى جنب الانسان والتحقيق فى الجواب عن المحذور ان شمول هذه القضية اعنى (الشهره قامت على عدم حجيه الشهره) لنفسها ليس طويلاً بمعنى شمولها اولاً لكل شهره غير نفسها والدلالة على بطلانها ثم شمولها لنفسها بحيث تكون بطلان نفسها متأخراً رتبة عن شمولها لغيرها بل

شمولها لنفسها ولغيرها فى عرض واحد سواء كان بالدلالة اللفظية او بالملك
فاذن يلزم من شمولها لنفسها بطلان نفسها ويلزم من وجود الشمول عدمه وما يلزم
من وجوده عدمه لا ينهض دليلا على بطلان غيره فيكون دافعا لنفسه خاصة لان
ما يكون قضية ثبوته عدمه لاثبوت له فى نفسه لكى يدفع غيره فح يبقى بقية الشهرة
خالية عن ما يدل على عدم حجيتها (قوله و نوهى دلالة ادلة حجية خبر الواحد عليه
بالفحوى لكون الظن الذى تفيد اقوى مما يفيد الخبر) اقول لم اعثر على هذا
القائل وقيل هو صاحب الرياض فى رسالته المفردة والمحكى عنه فيها انه تمسك
فيها بمفهوم الموافقة للاجماع على جواز استعمال الظنون الرجالية فى تعديل الرواة
وتقسيمهم وتميز المشتركات وكذا الظنون المستعملة فى ترجيح معارضات الاخبار لا بفحوى
ادلة حجية خبر الواحد وقد عبر فى كلامه المحكى بالاولوية لكن مقصوده هو مفهوم
الموافقة المسمى بالفحوى لانه صرح فيه بان ما نحن فيه من قبيل قوله تعالى (ولا تقل لهما اف)
وكيف كان فتقريب مفهوم الموافقة بمعونة آية البناء بان يقال انه يفهم منها العرف
ثبوت الحكم فى طرف المفوم لما كان اقوى ظنا من خبر العادل على نحو اولى
لفهمهم منها ان مناط حجية خبر العادل بتريئة تعليل الحكم فى طرف المنطوق
بمعرضية الاصابة بالخطاء هو مجرد ابعدية خبر العادل عن الاصابة به من خبر
الفاسق فيدل على اولوية الحكم فيما كان ذلك فيه اشد واقوى ومن اليمين ان اطباق
فتاوى جل العلماء العدول على حكم شرعى ابعد عن الاصابة بالخطاء عن مجرد خبر
واحد من العدول به فتكون الشهرة حجة بالاولى فعلى هذا يكون استفاده حكم
الفرع من الدليل اللفظى الدال على حكم الاصل فيكون تسميتها بمفهوم الموافقة
فى محله هذا ملخص ما افاده الاستاد فى الحاشية لتقريب القول بمفهوم الموافقة)
وفيه ما اورد عليه الاستاد من عدم دلالة ادلة حجية خبر الواحد على كون مناط
اعتباره افادته الظن غاية تنقيح ذلك بالظن و هو لا يوجب الا الظن بانها اولى
بالاعتبار ولا اعتبار به مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة (توضيحه
ان الملك فى مفهوم الموافقة كون المذكور فى الكلام دالا بالدلالة الالتزامية
على تسرى الحكم الى غير المذكور فيه لكونه اقل مراتبه بحيث يكون مفهوم الكلام

عموم الحكم بالنسبة الى ما فوق المنطوق لان قوام الاقلية انما هو بالشمول الى ما هو فوق الاقل مثلا حرمة قول اف الذي هو اقل مراتب الانس شامل لحرمة الضرب الذي هو اشد مراتبه وربما يكون المذكور في الكلام هو الاكثر ويكون المفهوم هو الاقل كقوله تعالى (ومنهم من ان تأمنه بنظاريؤده اليك) مفهومه انه ان تأمنه بدينار يؤده اليه وليس مفهوم الموافقة داخلا في القياس الجلي وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع اقوى واولى منه في الاصل ويطلق عليه القياس بالطريق لاولي ايضا لان الملاك في القياس الجلي ان يحصل من ملاحظة الفرع ان الفارق الذي يتصور من جانب الاصل وهو الخصوصية يكون ملغى لان الفرع اشد مناسبة للحكم فيتعدي اليه من هذه الجهة وهذا بخلاف المفهوم الموافق لان الملاك فيه هو الدلالة الالتزامية لللفظ بلا حاجة الى ترتيب القياس اصلا اصلا فقياس الجلي طريق عقلي للتعدي من الادنى الى الاعلى وفي المفهوم الموافق طريق عرفي لتسري الحكم من الادنى الى الاعلى ومما ذكرنا يستبين ان الظن الحاصل من الشهره لا يكون داخلا في واحد منهما بتاتا اعدم دخوله في المفهوم الموافق فاعدم اشتغال المنطوق في آية النبء على لفظ يكون مستتبعا للتسري من الظن الادنى الى الاقوى والا كان مفهومها هو المفهوم الموافق لحكم المنطوق مع انه هو المفهوم المتخالف وهو عدم وجوب التبين لحكم الاصل مستفاد من مفهومها لا من منطوقها فانبات الفرع يكون من قبيل توافق المفهوم للمفهوم ومن البين ان المفهوم من نسخ المعاني وليس فيه لفظ يكون ظهوره مستتبعا للدلالة الالتزامية على حجية الظن الاقوى بالطريق الاولى فاذا لا يكون الظن اباصل من الشهره داخلا في المفهوم الموافق كما هو ظاهر واما عدم دخوله في القياس الجلي فموضوع ان الملاك في حجية خبر الواحد ليس هو الظن افعلى بل يكون حجة حتى مع اظان افعلى على خلافه ولو فرض هناك الاولوية الظنية لم تنهض دليلا اصلا اذهى من باب التشبث بذيل الظن لاعتبار ظن آخر وكلاهما مثلان في وصف الاحجية وحكم الامثال فيما يسوز وما يجوز واحد بل دتوى اتطاع بعدم وجود الملاك في اشهره غير مجازنة لأك مبني خبر الواحد على السماع من الامام ع ولو باواسطة

والخطأ في الخبر الحسى قليل نادر جدا ومبنى الشهرة على الاتفاق في الآراء وهي
 جدسية يتطرق اليها الخطأ كثير فمالك الحجة في خبر الواحد من تنفي الشهرة قطعاً
 والعدالة المشتركة بيني النبيين عاصمة على الكذب العمدي في الرواية لاعن الخطأ
 في الدراية (قوله لوضوح ان المراد من الموصول في قوله في الاولى خذ بما اشتهر
 بين اصحابك ونى الثانية هو الرواية) (اقول الموصول واحد من المعارف وافدة
 التعريف باعتبار معهودية العلة ومن الين ان المعهود مما اشتهر بين اصحاب الائمة عم
 هي الروايات ولم يكن في ذلك الزمان خبر عي اشتهار الفتوى اصلاً (لا يقال قضية
 التعليل في قوله عم فان المجمع عليه لا ريب فيه ان المشهور مطم مما يجب العمل به
 وان كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية لان العبرة بعموم العلة لا بخصوصية
 المورد (لا يا تقول) تارة تكون العلة من نسخ المصالح او المفسد الكامة في افعال
 المكلفين بحيث يكون تقرب المكلف منها او تبعيده عنها داعياً لجعل الحكم فتكون
 داخلة في العلة الغائية كقوله لا تشرب الخمر لانه مسكر مذهب للعقل (وتارة اخرى
 تكون العلة هو نفس الموضوع كان لا يقال اكرم المعتمدين لانهم علماء فان العالم
 موضوع وعنوان المعتمدين معرف لهم فيدور الحكم مدار العالمية سواء كان معماً
 ام لا والمدار على عموم العلة في هاتين الصورتين (وثالثة يكون المقصود من التعليل
 ترجيح بعض افراد الموضوع على بعض آخر و يكون لام التعليل داخلاً في ذي المزبة
 من الاراد ومن الين انه لا وجه للتعدى الى ما هو خارج عن حيط الموضوع في هذه
 الصورة كما اذا قيل في الجواب عن سؤال المزبة في اداء الصلوة في بعض المساجد
 على الآخر (الصلوة في هذا المسجد الكدائي افضل لان الاجتماع فيه اكثر) فليس
 مفاده ان الصلوة في كل مكان كذا افضل وما نحن فيه من هذا القليل لان السؤال
 عن الترجيح في افراد الروايات والتعليل مسوق لذلك خاصة فلا وجه لدعوى شموله
 الشهرة الفتوائية (ولا يذهب عليك ان الكبرى في هذه الثالثة كلية لاجزئية لكن
 دائرتها ضيقة منطبقة على كل فرد من الموضوع ويكون واجداً لتلك المزبة فيصح ان
 يقال ان المعاوة في كل مسجد يكون الاجتماع فيه اكثر افضل ويقال فيما نحن فيه

ان كل رواية مشهورة لاريب فيه فما ربما يترأى من تقارير بعض الاعلام من عدم كون التعليل كبرى كلية لا يخلو من النظر (قوله ولا يخفى ان هذه المسئلة من اهم المسائل الاصولية وقد عرفت في اوائل الكتاب ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة في طريق الاستنباط) اقول المحكى عن المحقق القمى في بعض حواشه ما هذا لفظه (وما قد يذكر لمثال ذلك بقولهم الكتاب حجة والخبر حجة لا يرجع الى محصل اذ ذلك معنى كونه دليلا والمفروض انا تتكلم بعد فرض كونها ادلة وهو خارج عن الفن وبيانه ليس من علم الاصول كما لا يخفى بل هو من تواع علم الكلام الى ان قال وقد يعد من جملة ذلك البحث عن كون خبر الواحد حجة و الاجماع المقول حجة وليس بذلك اذ ذلك كلام في تعيين الدليل لافى عوارض لادلة انتهى) وهذا كما ترى يستلزم كون كثير من المباحث المهمة للاصول استطراديا خارجا عنها وهذا من قبيل لزوم ما لا يلزم اذ لا ضرورة قاضية بالالتزام بكون الاربعة بوصف كونها ادلته موضوعا لعلم الاصول فلو جعل ذواتها بماهى موضوعا كما صنعه فى الفصول لكان خاليا عن المحذور ولكن التحقيق لاهنا ولا ذاك وان المايز بين الخارج عن علم والداخل فيه هو الغرض الداعى للمؤسس لكل علم على جعل عدة من المسائل علما واجدا يترتب عليها ذلك الغرض وان الملاك فى كون المسئلة من علم الاصول وقوعها فى طريق الاستنباط وقد اشبعنا البحث فى هذا المضمار فى صدر الكتاب بما لامزيد عليه (قوله لا يكاد يفيد فى ذلك اى كون هذه المسئلة اصولية تجشم دعوى ان البحث عن دلالية الدليل بحث عن احوال الدليل) اقول اختار صاحب الفصول ان الموضوع لعلم الاصول ذات الادالة الاربعة لا بوصف الدلالية كى يكون البحث عن دلالية الادلة الاربعة بحثا عن عوارض الموضوع (فيرد عليه ان البحث عن حجية خبر الواحد ليس بحثا عن حجية السنة الواقعية اذ هى حجة بحكم العقل لمكان صدورها عن الحجة الالاهية وليست حجة تعبدأ من ناحية الشارع نعم لو كان مراد من السنة ما يعم السنة المحكية والحاكية لم يرد عليه هذا الاشكال لكنه مخالف لما صرح به من كون السنة قول المعصوم او فعله او تقريره (قوله كما لا يفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع

هذه المسئلة الى ان السنة وهى قول الحججة او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد او لا يثبت) اقول هذا ما افاده الشيخ قده لدفع الاشكال المتقدم آنفا وليس مراده ثبوت السنة بخبر الواحد تحققاً فى مقام الاثبات بمعونة القياس لوضوح ان الخبر ليس علة لثبوتها كى يكون البرهان ليمياً ولا معلولاً لها ولاهما معلومين لعلمة نالمة كى يكون البرهان انياً فلا يقع الخبر حداً وسطاً فى القياس لاثبات السنة الواقعية بل مراده هو ثبوت السنة تعبداً (ونوضيحه ان الثبوت التعبدى المستفاد من (قوله عم صدق العادل) هو الثبوت التنزيلى الذى هو الهوية الدائمة فى التنزيلات باسرها سواء كان فى الجملة الخبرية كقوله زيد اسداً وفى الجملة الانشائية امامن باب تنزيل المبين منزلة المبين كقوله عم الطواف فى البيت صلوة فان مؤدى التنزيل ان الطواف بعينه هو الصلوة او من باب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فان لحاظ الحاكم مقصور على المؤدى والواقع بلالفاظ الكشف الناقص و تنزيله منزلة العلم كى يكون من باب تنزيل المبين منزلة المبين وانما تصير الامارة طريقاً الى الواقع فيما اذ انزل نفس المؤدى منزلة الواقع فى حالة الجهل بحيث يكون الجاهل واجداً للواقع بحكم التنزيل واما اذ انزل المشكوك بوصف كونه مشكوكاً منزلة الواقع كان مرجعه الى الاصول التنزيلية فكما ان تنزيل المبين منزلة المبين لا يفيد الطريقية لامتناع صيرورة المبين طريقاً الى المبين فقضية الهو هوية فى هذا التنزيل ليس الا الاشتراك فى الحكم فقط كتنزيل المشكوك بقيد كونه مشكوكاً لا يفيد الطريقية لان قضية اخذ الشك قيداً فى الموضوع القأ كشفه رأساً فيما اذا كان كاشفاً بنفسه فضلاً عما اذا لم يكن كاشفاً اصلاً وانما تتحصل الطريقية من الهو هوية فى حالة الجهل لدى امكان انطباق المؤدى على الواقع واقما بالاعتقاد بالجهل والشك فاذا كان التنزيل فى خبر الواحد منزلة السنة الواقعية المحكية به راجعاً الى ان السنة نابتة بخبر الواحد ثبوتاً تعبدياً بالمعنى الذى ذكرنا وهذا من عوارض السنة وتختلف الطريق عن الواقع لا يضر بالثبوت التنزيلى اذ هو حاصل بمجرد التنزيل كما ان الهو هوية من باب ثبوت الشئ لامن باب ثبوت شئى لشيئى لا يضر بكونها من العوارض اذ ذلك فى ثبوت

الشيئى تحققاً لا فى ثبوت الشيء تنزيلاً لوضوح تأخيره عن اصل وجود الشيء ليكون من عوارض الشيء بعد وجوده ويكون من نسخ الامور لاعتبارية المحضة لان نسخ الامور الانتزاعية وبعوة القياس الاستثنائى يقع فى طريق الاستنباط كما يقال لو كان خبر الواحد منزلاً منزلة الواقع كان لارمه جعل الحكم المماثل للواقع لعدم تصور التنزيل لكنه منزل ذلك فيكون الواقع الكذائى محكومة شرعاً بالحكم المماثل هذا توضيح كلام الشيخ قده (قوله فان التعبد بثبوتها مع ذلك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها بل مشكوكها كما لا يخفى) اقول هذا اشكال على كلام الشيخ قده توضيحه انه تارة يكون المجهول فى باب خبر الواحد هو الحجية التى هى حكم وضعى وتقع فى طريق الاستنباط كما يقال قد قام خبر الداحد على وجوب الجمعة مثلاً فيكون حجة عليه واثرها تنجيز الواقع وتارة اخرى يكون المجهول هو الامر الطريقي الغالى عن التنزيل رأساً كقوله عم اعلم به وقد رورك ان الامر الطريقي امر مولوى موضوع لحكم العقل بازوم الامتثال لكن اطاعته ومخالفته بعين اطاعة الواقع ومخالفته فاذا ن يصلح لان يقع فى طريق الاستنباط فمهما كان نتيجة القياس ثبوت الامر الطريقي على وجوب صلوة الجمعة مثلاً كان لازمه اتيان صلوة الجمعة لكى يتحقق امتثال الامر الطريقي وثالثة يكون هو الامر الطريقي التنزيلى كقوله عم (صدق العادل) بناء على كون مفاده تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما افاده الشيخ قده ولا شك ان مركز الامر الطريقي هو تصديق العادل بمعنى ترتيب آثار الواقع على خبره ولا معنى لتصديق الاله الواقعية ولا حاجة الى الالتزام بتنزيل المؤدى منزلة الواقع اذ امتثال هذا الامر المولوى انما يتحقق فيما اذا اتى المكلف بالفعل الخارجى الذى ادى اليه خبر الواحد كصلوة الجمعة مثلاً اذ التصديق العملى منطبق على ذلك ولازم الامر الطريقي تنجيز الواقع المجهول كالتقطع المتعلق به للاضرورة قاضية بالتنزيل المذكور لتترتب النجى وقيام الخبر مقام القطع الطريقي فظهر من جميع ما ذكرنا ان ما يكون مفاد دليل الحجية الذى هو من المبادئ التصديقية بالنسبة الى المسئلة اصولية اما الحجية او الامر الطريقي المحض او الامر الطريقي التنزيلى

وجميعها من عوارض الخبر لامن عوارض السنة الواقعية ومقصود الاستاد من مشكوكها هو مصداق المشكوك اعنى خبر الواحد لا بقيد الشك بل فى حالة الشك على نحو القضية الحينية لا المشروطة كما توهم من كلامه (قوله مع انه لازم لما يبحث عنه فى المسئلة من حجية الخبر والمبحوث عنه فى المسائل انما هو الملاك فى انها من المباحث) اقول توضيحه ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فعل الشارع ومن نسخ التبانى والاضمار فى النفس ان المنزل هو المنزل عليه بعينه لافادة ترتب اثاره عليه ومدلول هيئة الامر الطريقى انشاء الامر بالتصديق ومفاد المادة هو التصديق العلمى الذى يحصل بترتيب اثار الواقع على المؤدى وهذا فعل المكلف فاذا كان يكون دلالة الصيغة على التنازل المذكور بمعونة الدلالة الالتزامية على تقدير ثبوت لزوم اليقين بين مفاد الصيغة وذلك التنازل فعليه يكون التعبد التنازلى من اللوازم لما يقع فى طريق الاستنباط اعنى الامر الطريقى والمبحوث عنه فى هذه المسئلة فى الاصول هو ثبوت الامر الطريقى من ناحية الشارع بالنسبة الى خبر الواحد لاثبات التنازل اللازم لذلك وهو الملاك فى كون المسئلة من مسائل علم الاصول ام من غيرها لا ما هو لازمه واما التعبد بمعنى الجعل للتعبدى الطريقى الذى هو مشترك بين الثلاثة فهو مفهوم انتزاعى منها بعد صدورها من الشارع اذ يصح ان يقال قد تعبد الشارع بخبر الواحد لدى جعله حجة او الامر باتباعه وتصديقه فهذا المفهوم ايضاً عارض على الخبر لا على السنة و يكون متأخراً رتبة عن واحد من الثلاثة هذه جملة من الكلام فى هذا المقام ولا ينبغي الاطناب فى هذا الباب فان اما منام المباحث ما هو اهم من ذلك (قوله والجواب عن الآيات فبان الظاهر او المتقين من اطلاقاتها هو اتباع غير العلم فى الاصول الاعتقادية) اقول آيات النعم انما وردت فى حق الكفار المعولين فى اصول دينهم علمى الظن كقوله تعالى (ان يتبعون الاظنا وان الظن لا يغنى عن الحق شيئاً) وقوله تعالى (ان تتبعون الا الظن) وقوله (ان الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الانس والجن) من علم ان يتبعون الا الظن (بقريئة موردها وشهادة سياقها تكون ظاهرة فى النعم على اتباع غير العلم فى خصوص العقائد فلا تعم الفروع الشرعية

ولا اقل من كون ذلك هو القدر المتيقن في مطلقاتها ولكن بعض الآيات ظاهر في
 الفروع كقوله تعالى (قل ان الله لا يأمر بالفحشاء اتقولون على الله مالا تعلمون)
 وقوله (قل انما حرم ربي الفواحش الى قوله وان تقولوا على الله مالا تعلمون)
 ولكن هذه الآيات بضميمة ما تقدمت من الآيات الاخر في مبحث تأسيس الاصل تكون
 حجة على حرمة العمل بالظن حسبما افاده الشيخ قدس والمقصود في هذا المبحث اقامة
 الدليل على خروج خبر الواحد عن تحت الاصل فكان ينبغي للنافي ان يقتصر على
 التمسك بما يدل على عدم حجية خبر الواحد بالخصوص لكي يرد النفي والاثبات على
 موضوع واحد فالتشبه بتدليل هذه الآيات خروج عن حريم النزاع اذ يقول المثبت
 خبر الواحد حجة ويقول النافي الظن ليس بحجة ومنه خبر الواحد وكيف كان الجواب
 عنها انها بعد تسليم دلالتها على حرمة القول والاسناد الى الشارع عند عدم العلم
 لاتنافي حجية خبر الواحد بمعنى تنجيز الواقع لما تقدم في مبحثه من انفي التلازم رأسا
 بينهما ومع قيام الحجة الشرعية على الواقع يكون اسناد ثبوت الحكم الواقعي الى الشارع
 مجرما اذ قضية الحجية ليست الا تنجز الواقع على تقدير الاعابة لا وقوعها وسطا
 لاثبات الحكم الواقعي حسبما مريانه مستوفى نعم يبقى الكلام في نحر قوله تعالى
 (لا تقف ما ليس لك به علم) بناء على عمومه للقول والفعل ودلالته على المنع عن العمل
 بغير العلم فيعم خبر الواحد (قال في مجمع البيان والاصل انه عام في كل قول و
 فعل وعزم انتهى موضع الحاجة) والجواب عنها بالتخصيص اذ نسبة خبر الواحد المفيد
 للعلم الى هذه الآية بالعموم والخصوص مطم هذه على مسلك الاستاذ انكار الحكومة
 واما على مذهب الشيخ قدس فالجواب بالحكومة المستفادة من ادلة حجية خبر الواحد
 باسنان التنزيل بل على قول الشيخ بالملزمة بين جواز التعبد والاستناد للحجية وحرمة
 عدمها ينحصر الجواب عن الآيات باسرها في طريق الحكومة كما لا يخفى فتلخص
 من جميع ما ذكرنا ان الآيات بين طوائف ثلاث طائفة منها مسوقة لردع الكفار عن
 العقائد الفاسدة المبنية على الظن والتقليد لآبائهم وطائفة منها مسوقة للذم على القول
 بغير العلم وقد عرفت انه لا منافات بينها وبين حجية خبر الواحد وطائفة منها دالة على

المنع عن العمل بغير العلم وقدمر ان الجواب عنها بالالتزام بالتخصيص هذا كله بناء على دلالتها على الحرمة الشرعية واما بناء على كونها مسوقة للارشاد الى حكم العقل بانه لا مؤمن عن الوقوع فى خلاف الواقع لدى الاستناد على الظن كما هو الظاهر من سياقها فلامحالة ان ادلة الحجية واردة عليها لوضوح ثبوت المؤمن ببركة جعل الحجية لخبر الواحد من ناحية الشارع وانما استند الاستناد الى التخصيص مع اتكاره للحرمة الشرعية ولو بالاملازمة لاجل المماشات مع النافين المتشبهين بذيل هذه الآيات للحرمة الشرعية حتى ان ظاهر كلام المحكى عن السيد علم الهدى قدس الله تعالى عنده الحق العمل بخبر الواحد بالعمل بالقياس المحرم بالضرورة من الدين وفى القوانين قال التمسك بهذه الآية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن بها هو ما نقاه الآية وكل ما يستلزم وجوده عنده فهو محال انتهى) وانه انها مطابقة لحكم العقل بلزوم الحذر عن العمل بالظن مخافة الوقوع فى التهلكة فلا تشمل نفسها مضافاً الى لزوم اللغوية اذما يلزم من وجوده عدمه لا يصدر عن الحكم فهى تفيد حرمة العمل بالظنون الاخراتى منها خبر الواحد ناذن تصلح حجة للنافى فالجواب عنها ما نبهنا عليه آنفاً (قوله لا يقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالى بصدورها لا محالة) اقول التواتر ينقسم الى لفظى ومعنوى واجمالى (والاول هو تواطؤ المخبرين على لفظ واحد كعبارة (من كنت مولاه فعلى مولاه) فان المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ وان اختلفوا فى نقل الزائد عليها وربما يكون الالفاظ متفاوتة لكنها مترادفة كنقل بعض المخبرين ان السور طاهر وبعض آخر الهرة نظيف (والثانى نواتر الاخبار على معنى مشترك بين العبارات المختلفة وان كان بعضها بالمفهوم مثل نجاسته ماء القليل بملاقات النجاسة كقوله ع (اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ) وقوله ع لا تشرب سور الكلب الا ان يكون حوضاً كبيراً (وقوله الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر) والتواتر المعنوى ينقسم الى مطابق وتضمنى والتزامى (والاول كنجاسة الماء القليل المفهوم من الروايات بالمطابقة عنه انزار ما كان بالمفهوم منها ان كانت متواترة كك والا كانت الدلالة

فيها ملفقة من الدلالة المطابقة والالتزامية معا كما لا يخفى (والثاني مثل ان يخبر جماعة بكون زيد في مكان خاص من الكوفة واخبر طائفة بكونه في الكوفة في مكان خاص آخرون اذ لم يكونوا في مكان آخر بحيث يحصل التواتر على كون زيد في الكوفة فان دلالة الاختيار على كون زيد في الكوفة دلالة تضمينية بالنسبة الى الكون الخاص المعين الذي اخبر كل طائفة بذلك (وقال في الفصول وقد يتحقق التواتر في المدلول التضمني للخبر كما لو اخبرنا مخبرين بكون زيد في وقت كذا في موضع كذا من الكوفة وآخر في موضع آخر منها وهكذا انتهى) فان كان مراده تعيين الزمان والمكان كليهما في كل واحد من المخبرين بحيث علم اجمالا بكذب المخبرين في تعيين الزمان والمكان ففيه امتناع حصول التواتر بالنسبة الى المدلول التضمني لوضوح ان الدلالة التضمنية في طول الدلالة المطابقة ومع العلم الاجمالي بكذب المخبرين فيها يستتبع تواترهم على الصدق في المدلول التضمني إذ قضية تعيين الكون في الكوفة مكاناً وزماناً نفى الكون في غيره بالدلالة الالتزامية كما ان قضية المدلول المطابق ثبوت الكون الخاص فالكون الجامع مثبت ومنفى على نحو الطبيعة المهمة في كل خبر من هذه الاخبار ومع افراز المعلوم الكذب اجمالا ينقص عن الكثرة المتحصلة منها التواتر فالجري إسقاط الزمان المعين في المثال المضروب في كلامه كى يحتمل صدقهم في المدلول المطابق ومع احتمال تعدد كون زيد في امكنة متعددة من الكوفة لا يحصل التواتر بالنسبة الى تلك الاكوان الخاصة لكنه يحصل التواتر بالنسبة الى الكون الجامع التضمني لتواترهم على ثبوته بالدلالة التزامية على نفيه كما لا يخفى (والثالث هو التواتر في المدلول الالتزامي والمدلول قد يكون لازماً لكل واحد من الاخبار كاخبار طائفة بغزوة خاصة من امير المؤمنين ع تفصيلاً بحيث يدل بالالتزام على شجاعته في تلك الواقعة وهكذا الى ان يتحقق التواتر وقد يكون لازماً للمجموع كاخبار طائفة بقتل مرحب فقط وهذا بمجرد لا يدل على الشجاعة وطائفة آخر بقتل عمرو وهكذا الى ان يحصل التواتر ويكون المدلول الالتزامي للمجموع هو الشجاعة والشجاعة وان كانت ملكة نفسانية لكنها محسوسة بالواسطة فلا بأس

للتمثيل للتواتر بها كما لا يخفى وقد مثل في الفصول ايضاً بما لا يدخلوا عن المناقشة المذكورة آنفاً (قال كمالو اخبرنا مجبرنا بقطع عنق زيد وآخر با خرقه بالقائه من شاهق وآخر بالقاء حجر عظيم عليه فيمكن ان يحصل لنا من تلك الاخبار العلم بموته الذي هو مدلوله الالتزامي وان لم نقطع بشئ من تلك الاسباب بل جوزنا موته بسبب آخر انتهى) وفيه انه مع العلم الاجمالي بكذب تلك الاخبار في الملزوم يمتنع حصول العلم منها بالالزام اذا المفروض ان الخصوصية المدلولة في كل خبر من تلك الاخبار مستتبعة للدلالة الالتزامية على نفى تحقق الموت بسبب آخر معين في خبر آخر فكل خبر منها حكاية عن ثبوت الموت بذلك السبب الخاص وعن نفيه بغير ذلك السبب فمع انفراد المعلوم الكذب منها اجمالاً تنقض عن حد النصاب فلا يتحقق التواتر في الالزام (هذا كله في التواتر المعنوي باقسامه الثلاثة بقي الكلام في التواتر الاجمالي وهو الذي ليس فيه القدر المشترك التضمني ولا لازم هناك اصلاً بل ينتزع منه مفهوم جامع لا يكون محسوساً بقاءً اذ يشترط في حصول التواتر المعنوي كوك القدر المشترك او الالزام محسوساً بنفسه او بطريقه كالكون في الكوفة في التضمني والشجاعة المدر كنة من طريق الحس في الالتزامي وربما يكون الالزام محسوساً بنفسه ايضاً كالملزوم كنزواتر الاخبار عن مدينة من المدائن فان لازمها الاخبار عن وجود اناس ساكنين فيها فمهما كان الجامع الانتزاعي غير مدرك بالحس ولو بطريقه لم يكن التواتر معنوياً لكنه يمكن حصول القطع اجمالاً بصدق تلك الاخبار في واحد غير معين منها بان ينتزع من المجموع قدر جامع مفهومي منتزع منها ويضاف القطع اليه اذ لو كانت الاخبار متشعبة كل واحد منها وارد في واقعة خاصة بحيث لا يمكن انتزاع جامع مفهومي اصلاً لامتنع حصول العلم الاجمالي بقاءً كما لا يخفى ودعوى عدم حصول القطع من التواتر الاجمالي وانكار كونه من التواتر لعدم عده منه في كلماتهم مكابرة جداً وان لم يسم باسم التواتر لحصول العلم الاجمالي بالوجودان من تراكم الاخبار الى حديمتهم على الكذب (اذا تمهد ذلك فنقول لو حصل العلم من تلك الروايات الواردة في عدم حجية خبر الواحد الغير

العلمي الفاقد لجميع ما هو المذكور فيها الذي هو الجامع الاتزاعي فلاشك انها لا تنهض حجة على السلب الكلي بمعنى عدم حجية خبر الواحد النير العامي رأياً فلا جرم ان المتيقن من العلم الاجمالي انما هو عدم حجية خبر الواحد المخالف للكتاب اذ هو الاخص مضمونا بالنسبة الى الجميع لوضوح انه هو القدر المتيقن مما علم بصدوره من بينها والظاهر ان المراد مما لا يوافق الكتاب هو المخالف له على نحو السالبة بانتقاء المحمول لا بانتقاء الموضوع كما هو المنساق من السالبة الى اذهان العرف مضافاً الى عدم المنع عن العمل بالخبر المتكفل لحكم لم يكن القرآن متعرضاً له فبقى ما كان مغالفاً له فعلى فرض العلم الاجمالي بصدور هذه الطائفة من الروايات ايضاً لم تكن ناهضة للسلب الكلي كما ان الظاهر ان المراد بالمخالف بشهادة سياق تلك الروايات بضميمة حصول القطع بصدور كثير من الروايات التي تكون النسبة بينهما والقرآن عموم وخصوص هو خصوص المخالفة على وجه التباين والايانم التخصيص المستهجن بالنسبة الى اخراج تلك الاخبار الكثيرة المقطوع الصدور عنها مع ابراءها عن التخصيص بملاحظة صحتها مما يب التهدير عن الوقوع في خلاف كتاب الله تعالى الموافق لحكم العقل هذا فيما يكون مشتملاً على النهي كقوله فلا تأخذ وقوله لا تقبلوا علينا ونحوهما واما ابراء مثل (قوله ع ما خالف قول ربنا لم اناه اوزخرف او باطل عن التخصيص فوضح لكونا حكاية عن عدم صدور الخبر المخالف عنهم بتأنا (ودعوى عدم صدور ما يباين الكتاب من الكذا بين والمخالفين نظراً الى عدم تصديقهم في ذلك (مدفوعة بان الجاعلين للخبر المخالف كان مقصودهم من الدس في كتب الاصحاب صرف وجوه الناس عن الائمة ع باشاعة انهم لا يحترزون عن التتوى على خلاف كتاب الله والحكم بغير ما انزل الله فلا جرم انه لم يكن ان يروج ضيعتهم الكاسدة الا باسناد الحكم الموضوع المدسوس المبائن لكتاب الله تعالى اليهم مع ان دس الاخبار الموضوعه في الفروع ليس باعظام من دس الاخبار المدونة في اصول الدين من الجبر والتفويض والزينة المدسوسة في كتب الاصحاب ولم يكن الاصحاب يومئذ متبهمين لتلك السوانح الابعد تنبيه الامام ع فنب ذاطفوا ينقحون اصولهم عن تلك

المدرسات ويهذبون كتبهم عن تلك الموضوعات فظهر من جميع ما ذكرنا ان تلك الروايات محمولة على نفى حجية الخبر المبائن للكتاب والسنة الذى ليس بين ظاهره وظاهر الكتاب والسنة جمعا دلاليا عند اهل اللسان واما ما كان بينه وبينهما جمعا دلاليا عندهم بحيث لا يعد مخالفة فى نظرهم فهو خارج عن مصب تلك الروايات رأسا كما فى العموم والخصوص مطم وكذا الكلام فى العموم والخصوص من وجه فيما اذا كان هناك بين الرواية والآية والسنة جمع عرفى بان يكون احديهما بصا او اظهر والاخرى ظاهرة ومن هنا اتقدح صحة القول بجواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فاذا كان يكون طرح الرواية المخالفة للكتاب والسنة القطعية مقصوراً على ما اذا كان بين الرواية وواحد منهما تبايناً كلياً او عموماً وخصوصاً من وجه مع انتقاء الجمع العرفى عند اهل اللسان ولاضير فى ذلك للقول بحجية خبر الواحد ولا يذنب عليك انه بناء على قصر المخالف على المبائن بالتباين الكلى وعدم دخول العموم من وجه فيه نظراً الى كثرة صدورهم منهم عم قطعاً فلا محالة يكون الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه حجة بالنسبة الى مادة الافتراق من جانب مدلول الخبر واما نرفع اليد عن مادة الاجتماع المخالف للكتاب لكونه قطعى السند والخبر ظنى السند مع فرض تكثهما فى الظهور (قوله بل لا محيص عنه فى مقام المعارضة) اقول ربما يقال بان القدر المتيقن من اخبار العرض المتواترة اجمالاً هو الخبر ان المعارض ان لورود مثل ذلك فى اخبار العلاج فلا بد من الحكم بدخول المعارضين فى الاخبار المذكورة ولا يمكن اخراجها عنها قطعاً فانها تفرغان من لسان واحد ومع التقطع بذلك ينحل العلم الاجمالى بالمتواتر الاجمالى وعلى هذا يكون خبر الثقة حجة دائماً اما لا سيما اذ لم يكن له معارض ولا مخالف من الكتاب واما شأننا فيما اذا كان متبلاً بالمعارض او مخالفاً للكتاب مع عدم الجمع العرفى فان الاخذ بما فى الكتاب رجوع الى اقوى الدليلين كما ان موافقه الكتاب لانفيدهم القطع بالصدور بل هى دليل على حجية مضمون الخبر تعبداً فلا مخالفة للخبر للكتاب دليل على عدم صدوره ولا دوايقته دليل على صدوره هذا تقريره (وفيه اولا ان حمل اخبار العرض

على صورة المعارضة لا يناسب كون المراد منها خصوص الخبر المبين للكتاب لوضوح انه نادر جداً بعد تهذيب الاصول الاربعة مائة عن المندسوسات المبانيات فلا بد من التعميم الى العموم والخصوص مظم ومن وجه ومع القطع بصحور مثل تلك الاخبار منهم عم يلزم تطرق التخصيص فيها مع اباؤها عن التخصيص والقول بان معنى قوله عم زخرف او باطل اولم اقله ونحوها هو البناء في مرحلة الظاهر على كونه زخرفا او غير ذلك وح لا مانع من التزام التخصيص فيها بعيد عن الصواب لا يساعده النوق السليم (وثانيا) حملها على صورة المعارضة لا يناسب اخبار العلاج التي مقتضاها الرجوع الى سائر المرحجات التي قد تقضي العمل بالخبر المخالف للكتاب وطرح الموافق له كما هو قضية التقديم بالشهرة الا ان يلتزم بتقديم الترجيح بموافقة الكتاب على سائر المرحجات طراً وهذا خلاف مفاد اخبار التراجيح فظهر مما ذكرنا فساد حمل تلك الروايات الآتية عن التخصيص على صورة المعارضة كما ظهر ان القدر المتقن منها عدم حجية الخبر المخالف المبين للكتاب رأساً كما صرح به الاستاد في مبحث التراجيح وهنا اباحت تليق بمبحثها في باب التعارض (قوله ويمكن تقرب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط) اقول فلنقدم اولاً بيان مداليل المفردات الواقعة في آية النبأ (قال في الكشف وفي تنكير الفساق والبناء شياع في الفساق والانباء كانه قال اي فاسق جائكم باي نبأ فتوقعوا فيه وتطلبوا بيان الامر وانكشف الحقيقة انتهى) قال المحشى في هامش الكشف تسامح بلفظ الشياع والمراد الشمول لان النكرة اذا وقعت في سياق الشرط تعم كما اذا وقعت في سياق النفي (وصرح الفخر رازي بذلك ايضم في تفسيره الكبير (والرحه في ذلك ان القضية المتلوة باداة الشرط تكون لزومية لاتفاقية والعلاقة للزومية لانخلوا اما بان يكون المقدم علة للتالي او معلولا له او لعلته او مضايقا له نحو ان كانت الشمس موجودة فالنهار موجود وبالعكس ونحو ان كان الضوء موجوداً فالحرارة موجودة ونحو ان كان السماء فوقنا فالارض تحثنا وقدر تحقيقه في مبحث مفهوم الشرط ومن البين ان قضية اللزوم انه كما تحقق الشرط يقوده المأخوذة فيه تحقق التالي ناذن يجب

التبين فى كل نبأ كلما كان الجائى به فاسقاً والعموم فيه إنما جاء من إفاضة حرف الشرط إذ مفاده اللزوم الواقعى فى القضية الاخبارية واللزوم الجعلى فى القضية الانشائية فيكون الشرط من قيود الهئية فى الجزاء وح إن كان فى المنطوق شيئاً قابل لتوارد الحالتين عليه فى جانب الاثبات والنفى امكن القول بالمفهوم والا فلا ففى قول القائل ان رزقت ولداً ناخنة ليس فى المنطوق ما يكون قابلاً لتوارد الحالتين فى جانب الاثبات والنفى لوضوح ان الولد الغير المرزوق معدوم والمعدوم ليس قابلاً للحكم على نحو القضية المعدولة بل هى فى جانب المفهوم سالبة بالتقاء الموضوع و من التبين ان النبأ فى الآية ليس مضافاً الى الفاسق متقوماً به والا يلزم ان يكون عمومها تابياً لعموم الفاسق و لازمه تحقق التبين الواجب فى خبر واحد صادر من كل فاسق وانه لا يجب التبين فى كل خبر صادر من كل فاسق وهذا مناف للعموم المستفاد من اداة الشرط مضافاً الى ان سياق الآية يأبى عن ذلك فلمن كان الملحوظ نفس النبأ باعتبار وجوده السريانى كما فى قوله تعالى احل الله البيع صح ان يقال هذا هو الموضوع الوارد عليه الحالتان بان يقال النبأ ان جاء به الفاسق وجب التبين وان لم يجرى به الفاسق لم يجب التبين فيه مع فرض تحققه على نحو القضية الحقيقية بمعنى ان كل شيئ لو وجد وصدق عليه النبأ ان كان الجائى به فاسقاً وجب التبين والا فلا يجب (وقال فى مجمع البيان بنبأى بخبر عظيم الشأن انتهى) ولمكان خصوصية العظمة فى نفس الخبر يكون ملحوظاً بالاستقلال لامتقوماً بالاضافة الى الفاسق فصح دعوى انه الموضوع الثابت فى طرفى النفى والاثبات فيكون المفهوم ان لم يكن الجائى بالخبر العظيم الشأن فاسقاً فلا يجب التبين وعظمة شأن الخبر باعتبار ان العمل به بالاتبين انتحام فى التهلكة الاخرية وبمعرفته افاضة حرف الشرط العموم به يثبت وجوب التبين فى كل خبر صادر عن الفاسق يتعلق بالاحكام الالزامية المستتبعة للعقوبة على مخالفتها فان هذا هو الخبر العظيم الشأن (واما الفاسق فهو الخارج عن طاعة الله الى عصيته نزلت الاية فى الوليد بن عقبة بعثه رسول الله ص فى صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكايت بينهم عداوة فى الجاهلية فظن انهم

هموا بقتله نرجع الى رسول الله ص وقال انهم منعوا صدقاتهم فنزلت الآية وهذا الوليد اخو عثمان لأمه وولاه عثمان الكوفة فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعا ثم قال هل ازيدكم كذا في الكشف وفيه انه قال رسول الله ص لبي المصطلق لتنتهن اولاً بعثن اليكم رجلاً هو عندي كنفسى يقاتل مقاتلتكم ويسبي ذراريكم ثم ضرب يده على كتف علي رضي الله عنه انتهى ملخصاً) وكان هذا الكلام من رسول الله ص قبل نزول الوحي وإمامه النبأ فهو مطلق الخبر سواء كان حسياً او حدسياً ويشهد لذلك (قوله تعالى فينبئكم بما كنتم تعملون) فان علمه تعالى ليس عن حس (وقوله تعالى نبئ عبادي اني انا الغفور الرحيم) فان كونه تعالى هو الغفور الرحيم ليس امراً حسياً واطلاق النبأ على الامر الحدسي كثير في الكتاب المجيد لكنه منصرف الى الحسى في المحاورات العرفية (اما قوله تعالى نتبينوا فمادته اعني التبين هي الاستظهار) قال في القاموس تبينه اوضحته وعرفته فبان وبين وتبين وابان واستبان كلها لازمة متعدية انتهى) فهل مفاد الهيئة وجوب نفسى او شرطى او مقدمى او ارشادى والمراد من الوجوب النفسى ان يكون التبين واجباً في نفسه بمجرد صدور الاخبار عن الفاسق بحيث يعاقب على تركه كوجوب الصلوة عند دخول الوقت والاجماع قائم على عدم الوجوب النفسى للتبين في خبر الفاسق كما في الفرائد (والمراد من الوجوب الشرطى ان يكون جواز العمل بخبر الفاسق مشروطاً بالتبين او يكون وجوب العمل به مشروطاً بالتبين فيكون التبين من المقدمات الوجوبية بمعنى ان الوجوب المولوى الطريقى معلق على التبين وانما يصير فعلياً بعد تحقق التبين و كذا جواز العمل بخبر الفاسق يصير فعلياً بعد تحقق التبين (وفيه مضافاً الى عدم صحة اطلاق الوجوب على المقدمة الوجوبية لعدم ترشح الوجوب من ذيلها اليها ان تحصيل العلم بحقيقة الحال النبى هو مقتضى التبين مغن عن هذا الشرط اذ جواز العمل بالقطع عقلى مترتب على انكشاف الواقع ومعه لا يبقى مجال للتعبد بالعمل بخبر الفاسق كى يكون جوازه او وجوبه مشروطاً بالتبين اللهم الا ان يكون المراد بالتبين فى الآلية اعم من الظنى والوثقى فبحر يصح تعليق جواز العمل او وجوبه بالتبين الوثوقى (و

المراد من الوجوب المقدمى كون العمل بخبر الفاسق مقيداً بالتبين موضوعاً للوجوب الطريقى فيجب التبين قبل العمل بخبر الفاسق ولا بد ان يكون التبين محمولا على الاعمال الظنى الوثوقى كى يكون وجوب التبين شرعياً لاجل العمل بخبر الفاسق عند حصول الظن الوثوقى النوعى كما لا يخفى (ويرد على الوجوب المقدمى بهذا المعنى ان لازمه وجوب التبين مطم تحصيلاً للعمل الواجب كما هو مقتضى اعتباره فى الواجب مع انه لا شك فى عدم وجوب التبين عند عدم ارادة ترتيب الاثر على الخبر ولا يخفى ان التبين ليس بنفسه مقدمة وجودية للعمل بالخبر كمنصب السلم للكون على السطح لوضوح عدم توقف العمل على تحقيق الواقع واستظهاره بل يتحقق بان يكون العمل على طبق المؤدى سواء طابق الواقع ام لا بل ربما يكون عمل المستظهر مخالفاً للواقع وعمل الجاهل موافقاً له لتلخص مما ذكرنا ان التبين الشرطى اما قيد مأخوذ فى مفاد الهيئة او فى المادة وقد عرفت ما فيهما من الاشكال بقى الكلام فى كون طلب التبين ارشادياً والدليل عليه التخصيص على التعليل بمخافة الوقوع فى التهلكة المتعقبة بالندم وهذا يناسب كون الامر ارشادياً لانفسيا ولا شرطياً والامر الارشادى مستعمل فى معناه الحقيقى اعنى الطلب الايقاعى بداعى الارشاد مضافاً الى ان المنساق من مادة التبين ونحوها كمادة التجسس والتفحص كون طلبها لاجل ملاحظة حال الغير لا ملاحظة نفسها ويكون الامر بطلب العلم فى الفروع ارشادياً لامولويها وحيث ان معنا التبين هو الاستيضاح وطلب العلم بالواقع كما هو المتبادر منه فلا محالة بعد حصول العلم يكون العمل على طبقه لاعلى وفق مؤدى الخبر وح لاعمضى لتعليق العلم بالواقع على مجئى خبر الفاسق حتى ينتفى بانتفائه لوضوح ان الفحص وتحصيل العلم لازم عقلاً فى الاحكام الشرعية الكلية وعفى المرصوعات التى علم اهتمام الشارع بها كباب هتك العروش وسفك الدماء كما نرى مورد نزول الآية سواء جاء الفاسق بخبر ام لا بل المقصود تعليق ملازمه وهو عدم حجية خبر الفاسق فالغرض التنبيه على عدم الاعتناء بخبر الفاسق بمقاد الآية بناء على مفهوم الشرط ان النبأ ان كان الجائى به فاسقاً فلا اعتداد به وليس بحجة فلا بد من الاستظهار وان لم يكن الجائى به فاسقاً

كان معلا للاعتماد فظهر مما ذكرنا ان الامر بالتبيين ارشادى يكون مسوقا لتعليق ملازمه على مجبى الفاسق فتكون نظير الكناية فى الجملة الخبرية بمعنى ان الملازمة الانشائية بين المقدم والتالى سبقت لبيان الملازمة بين لازم الجزاء ووجود الشرط وليس الامر بالتبيين طريقا لان المادة فى الامر الطريقي امر انتزاعى منطبق على متعلقات الاحكام ويكون موافقته ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته يوجب تنجيز الواقع عند الاصابة حسبما مريانه سابقا ومن المعلوم ان التبيين ليس مفهوما منطبقا على الافعال الخارجية المتعلقة للاحكام الشرعية فيكون كناية عن النهى الطريقي اعنى لاتعمل بخبر الفاسق او كناية عن جعل عدم الخفية لخبر الفاسق (واما الجهالة الواقعة فى الآية ففى القاموس جهله كسمعه جهلا وجهالة ضد علمه وقال فى تاج العروس فى شرح القاموس قل الراغب الجهل على ثلاثة اضرب الاول هو خلو النفس من العلم وهذا هو الاصل والثانى اعتقاد الشئى بخلاف ما هو عليه والثالث فعل الشئ بخلاف ما حقه ان يفعل سواء اعتقد فيه اعتقادا صحيحا ام فاسدا وعلى ذلك قوله تعالى اتخذنا هزوا قال اعوذ بالله ان اكون من الجاهلين) فجعل فعل الهز وجهلا وقوله فتبينوا ان قوما تصيبوا جهالة انتهى) والمفهوم من كلام الراغب المحكى فى تاج العروس ان الجهالة فى آية التباء بمعنى السفاهة لا بمعنى عدم العلم هذا كله توضيح مدليل المفردات الواقعة فى آية النباء فلنرجع الى شرح كلمات الاستاد (قوله وان تعليق الحكم بايجاب التبيين عن النباء الذى جيئ به على كون الجائى به الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه) فلنقدم مقدمة امام شرح كلامه فنقول تاره يكون للكلام الصادر من متكلم جهة مايزة فى مواده او فى كيفية تأليفه ويكون محتويا على مزايا عالية او خسايس دانية بحيث لا يضاف الا الى متكلم معين وان صدر عن غيره سواء كان الغير قاصدا للحكاية او كان ناسبا الى نفسه وعند نسبته الى نفسه يسمى سرقة ومن ثم يكون نوع هذا الكلام المشتمل على تلك الخصوصيات المايزة مضافا الى مبتكره ومبدعه من اى شخص صدر وان كان شخصه من حيث صدوره عنه متقوما به لاجل كونه من مقولة الكيف المتصرم المتجدد شيئا فشيئا وهذا ككلمات البلغاء المحتوية

على مزايا خاصة وكلمات الحمقاء المشتملة على خسيصة ركيكة (واخرى ليس
لكلام صادر من متكلم الالفة صدور مشتركة بالالفة مائزة لافى مواده ولافى كيفية
تأليفه اصلا كالكلمات المتعارفة فى المجاورات فخير الواحد من حيث انه لفظ متصرم
الوجود متقوم بمتكلم معين ويكون قيامه بوجود المتكلم قيام صدور ويتكرر وجوده
شخصاً بتعدد التلفظ به ولو من متكلم واحد هذا هو وجوده الشخصى وله وجود نوعى
متحصل فى نفسه لا يضاف الى متكلم خاص اصلا ويجعل بهذا الاعتبار موضوعا لاحكام
خاصة به بما هو ملحوظ فى نفسه بلا لحاظ تقومه بمتكلمه مثلا المراد من قولهم
(الخبر المتواتر لفظا فيما اذا اتحد اللفظ والمعنى هيئته ومادة مع تكرر المخبرين)
هو النوع لان التواتر عارض على نوع اللفظ ويكون وحدته باعتبار وحدة نوعه لا
باعتبار تكرر وجوداته الخاصة وكذا انقسام الخبر الى اقسامه الكثيرة فى علم الدراية
وعلم الاصول فان تلك المحمولات كلها من عوارض الخبر بما هو نفسه مع قطع
النظر عن وجوده التصرمى بل النظر فى المحاورات العرفية مقصور على نفس الكلام
بلا التفات الى كونه عرضا متصرما متقوما بالمتكلم وهذا ظاهر لا يحتاج الى مزيد
بيان اذا تمهد ذلك فنقول لامرية انه لخصوصية مائزة فى خبر الفاسق بحيث لا يضاف
الا اليه ولو كان صادراً من متكلم آخر فالخبر الصادر منه ومن غيره بيان من حيث
وجوده النوعى مثلا الخبر عن ارتداد بنى المصطلق ان كان عن فاسق لا يترتب عليه
الانحراف وان كان عن عادل وجب ترتيب الانحراف عليه ولا خصوصية فيه بحيث يختص
اضافته الى الفاسق دون العادل فمهما جعل الخبر باعتبار نفسه مع قطع النظر عن
وجوده التصرمى موضوعاً فى القضية الشرطية كان قابلاً لتوارد الحالتين عليه ويكون
محفوظاً فى جانب النفى كجانب الايجاب وقد اسمعناك ان النكرة الواقعة فى حيز
اداة الشرط للعموم السريانى لا للفرد البدلى فتعليق ايجاب التين عن البناء
النوعى الملحوظ فى نفسه على كون الجائى به هو الفاسق يقتضى انتفائه عند
انتفائه مع كونه محفوظاً فى جانب النفى وقد عرفت ان ايجاب التين فى
جانب المنطوق كناية عن عدم حجية خبر الفاسق كما ان عدمه فى جانب المفهوم

لا فائدة حجية خبر العادل فتمت دلالة الآية على حجية خبر العادل بناء على القول بمفهوم الشرط وضعاً او اطلاقاً حسبما مرتحقه فى مبحث مفهوم الشرط (قوله ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يردان الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له) اقول هذا الايراد من الشيخ قده فى فرائده وتوضيحه ان المعتبر فى اخذ المفهوم هو ابقاء الشرط والجزاء على ما هما عليه من الموضوع والمحمول والضمائر الراجعة اليهما بحالهما الا فى مجرد النفي والاثبات بان تجعل الموجبة سالبة وبالعكس بمعنى السلب العدولى لا السلب التحصيلى ومقتضى ذلك كون المفهوم فى الآية هكذا ان لم يجئكم فاسق بخبر فلا يجب تبين خبر الفاسق اذ مفعول التبين فى المنطوق محذوف وهو الضمير المابى الى بناء الفاسق فلا بد من اظهاره فى المفهوم ومن الين عدم ارتباط المفهوم بحجية خبر العادل اصلاً فيكون فائدة الشرط مجرد بيان موضوع الحكم المذكور فى الجزاء وهذا السرخ من الشرطيات كثير فى المحاورات وقد مثل فى الفرائد عدة من امثلتها كقوله تعالى واذا قرء القرآن فاستمعوا له وانصتوا وقوله تعالى واذا حييتم بتحية فحيوا اليها باحسن منها ووردوها الى غير ذلك (ودعوى ان عدم مجئى الفاسق يشمل مالو جاء العادل بنباء فلا يجب تبينه فثبت المطلوب) مدفوعة بان نباء العادل ليس من افراد عدم نباء الفاسق لوضوح ان الامر الوجودى ليس من افراد عدم ويمتنع صدق عدم على الوجود فلا ينسحب حكمه اليه لعدم اتحادهما فى الخارج بل الوجود مقارن للعدم فيكون اسراء الحكم بعدم التبين عند عدم مجئى الفاسق بنباء الى خبر العادل من باب اسراء حكم موضوع الى موضوع مياين له مضافاً الى انه لاحكم بالتبين من ناحية الشارع فى جانب المفهوم اعنى عنوان عدم مجئى الفاسق بالنباء لمكان عدم الموضوع فيكون من قبيل السالبة بائتفاء الموضوع هذا توضيح كلام الشيخ قده) وفيه ما ينهنا عليه من ان نقطة بنباء واتعة فى سياق اداة الشرط وليس مضافاً الى الفاسق فيكون المراد منها الية النبء على نحو السريان وهى الموضوع الثابت فى طرفى المنطوق والمفهوم وهى التى تطرء عليها حالتان فان كان الجائى بها فاسقاً لم يكن النبء حجة والا يكون حجة ولا ملزم فى تدبير ضمير المفعول لتبينوا كى يلزم الاستخدام بل المفعول

المقدر هو الاسم اي فتبينو الامر من الخارج ولا تعتدوا بخبر الفاسق مضافاً الى انه لا تجوز في الاستخدام بان يراد من الضمير في فتبينوه خصوص بناء الفاسق الداخل في قوله تعالى (بناء) كما حقق في مبحث تعقب العام بضمير راجع الى بعض افراد (قوله او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فانهم) اقول هذا مستفاد من عبارة الشيخ (قال فالمفهوم في الآية وامثالها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع انتهى) وفيه ان انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه انما هو بحكم العقل في كل قضية ملفوظة او معقولة شرطية او حملية لوضوح انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وهذا ليس من المفهوم اذ المفهوم هو انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط لكونه علة منحصرة بمعونة دلالة اداة الشرط فيكون انتفاء نسخ الجزاء بانتفاء الشرط من المدليل اللفظية حتى لو دل دليل على خلاف المفهوم لكان معارضاً له بخلاف ثبوت الحكم في مورد انتفاء شخص الموضوع وقد اشبعنا الكلام في بيان نسخ الحكم في مبحث مفهوم الشرط بما لا مزيد عليه ولعل قوله فانهم اشارة الى ذلك اوالى ان الموضوع في الآية نفس طبيعة البناء لاشخص البناء المتقوم بالفاسق حسبما او ضحنا سبله (قوله مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك لانها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في البناء الذي جاء به الفاسق) اقول لابد لتوضيح المرام من تقديم مقدمة في المقام وهي ان اداة الشرط موضوعة لافادة الملازمة بين المقدم والتالي وان التالي لا ينفك عن وجود المقدم ابدأ مع السكوت عن الانتفاء عند الانتفاء حسبما حققنا في مبحثه واستعمالها في غير التعليق وال لزوم تجوز لابد من العلاقة المصححة لذلك نالقول بكون اداة الشرط لبيان تحقق الموضوع لا للتعليق خال عن التحصيل ثم مبني القول بالمفهوم دعوى افادة اداة الشرط وضعاً او اطلاقاً لكون المقدم علة منحصرة للتالي والضابط في اخذ المفهوم على القول به ان ينظر في تلواذات الشرط فان لم يكن هناك خصوصية زائدة علاوة على صرف وجود المقدم بحيث اذا انتفى لم يبق شيئ قابلاً لتعلق الحكم به كانت القضية من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع كما في قوله ان وجد زيد ناكرمه فان زيدا المعدوم ليس قابلاً للاكرام ولا لعدم الاكرام على نحو المعدولة فكما ان شخص الحكم منتف هناك فكذلك

سنفه ونبوته فى موضوع آخر غير مرتبط بهذه القضية وانما يتصور التفكيك بينهما عند بقاء الموضوع فى جانب المفهوم وعند انتفاء الموضوع فى جانب المفهوم يمنع ثبوت الحكم شخصاً فلا يعقل القول بالمفهوم وان كان هناك خصوصية زائدة على وجود الموضوع فى المقدم كفى ذلك لاختذ المفهوم بمعنى انه يعتبر الذات فى جانب المفهوم مجردة عن تلك الخصوصية المذكورة فى المنطوق ويرتب عليه نقيض الحكم المذكور مثلاً فى قوله ان وجد زيد قائماً فاكرمه يصح اخذ المفهوم باعتبار زيادة خصوصية القيام فى المقدم فيقال ان لم توجد زيد قائماً ووجد على حالة ارى لا يجب اكرامه وكلما زيدت القيود فى جانب المقدم زاد عدد المفهوم مثلاً فى قومه ان وجد زيد قائماً معممنا اكرمه كان المفهوم لا يجب اكرام زيد فى غير حال القيام وفى غير حال خلوه عن العمامة وهذا بخلاف ما اذا وقع الفيد فى التالى نان اداة الشرط ساكنة عن حكمه فى جانب المفهوم مثلاً فى قوله ان رزقت ولدأ فاكرم رجلا عالماً يكون مفهومه عدم وجوب اكرام الرجل العالم عند عدم الولد مع السكوت عن حكم الرجل الجاهل وقد سبق بيان الفرق فى مبحث مفهوم الشرط مستوفى و الحاصل ان الملاك فى اخذ المفهوم مجرد ثبوت خصوصية زائدة على ذات الموضوع بحيث امكن تجريد الشرطية عنها فى طرف المفهوم سواء سيقى لبيان تحقق الموضوع ام لا فلو قيل ان رزقت ولدأ ذكرأ فاخنته كان مفهومه ان لم يرزق ولد او رزقت اثنى فالاختان مع ان هذه مسوقة لبيان الموضوع وان كان الشرط المسوق لاختلاف حال الموضوع اولى بالمفهوم كقوله ان جائك زيد فاكرمه فان المجئى وعدمه حالتان طاريتان متبائنتان على زيد وقد تعلق قصد المتكلم على تعاقب وجوب الاكرام على حالة مجيئه وعدمه على عدمه (و السر فى ذلك ان قضية العلية المنحصرة الاستفادة من الاداة ان يكون المقدم بقيوده المأخوذة فيه علة تامة لترتب الجزاء ولازم ذلك انتفاء نسخ الحكم بانتفاء واحد من تلك القيود وثبوت نقيض الحكم لذات الموضوع الثابت فى حالتين على نحو العدول ومع اعتبار الخصوصية الزائدة فى المقدم المذكور لو لم يثبت نقيض الحكم لذات الموضوع عند انتفاء تلك الخصوصية لزم عدم كون المقدم

بقيوده علة منحصرة لترتب الحكم (هـ) والجهات التقيدية فى المنطوق ينقلب اعدامها الى الجهات التعليلية فى المفهوم بمعنى ان عدم كل واحد من القيود علة لترتب نقيض الجزاء كما هو قضية العلة المنحصرة و انتفاء المقيد بانتفاء واحد من قيوده (اذا تمهد ذلك فنقول قد عرفت ان الموضوع فى آية البناء نفس طبيعة البناء بلاضافة الى الفاسق وقد سبقت اداة الشرط فيها لافادة اختلاف حال الموضوع وانه ان كان الجائى به فاسقاً وجب التين والا فلا لاليان تحقق الموضوع حسباً مريانه فى شرح كلام الاستاد ومع التنزيل وتسليم كونها لبيان تحقق الموضوع يمكن القول بالمفهوم نظراً الى ان الحكم فى الآية ليس مرتباً على وجود البناء مطم كوجود الولد فى المثال بان يكون مفادها ان وجد البناء وجب التين حتى تكون من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع وانما علق الحكم على وجوده الخاص من حيث صدوره عن الفاسق فهذه الحيثية خصوصية زائدة على اصل وجود البناء فمهما كانت الشرطية ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التين فى البناء الذى جاء به الفاسق كانت مقتضية لانتفاء وجوب التين عند انتفائه فاذا نتج فى جانب المفهوم قضيتان احديهما عدم وجوب التين عند عدم البناء رأساً والاخرى عدم وجوب التين عند وجود بناء العادل والاولى سالبة بانتفاء الموضوع والثانية معدولة وقد اسمعناك ان وجوب التين كناية عن عدم الحجية كما ان عدمه كناية عن الحجية فيثبت حجية خبر العادل بمعونة المفهوم وليس هذا تمسكاً بعدم مجيئى الفاسق لمجيئى العادل كى يستشكل بان مجيئى العادل امر وجودى ليس معدلاً لعدم مجيئى الفاسق بل المفهوم ينحل الى قضيتين حسب اقتضاء انتفاء المقيد المأخوذ فى جانب المنطوق وقد اوضحنا سبيله بما لامزيد عليه هذا شرح كلام الاستاد (قوله لان التعليل باصابة القوم بجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة على انه ليس لها مفهوم) اقول تقديم عموم التعليل لكونه اقوى ظهوراً من ظهور الشرط فى المفهوم خصوصاً على القول بكون ظهوره فى المفهوم بمعونة مقدمات الحكمة لا بالوضع و خصوصاً فى هذا التعليل الآتى عن التخصيص لمكان سوقه مساق العلة المتلقية بالقبول لدى العقل والعقلاء وان

العاقل لا يقتحم في امر يكون مستتبعا للندامة مضافا الى تبعية المعاول للعملة فان العلة تارة تعمم كما في لا تشرب الخمر لانه مسكر واخرى تخصص كما في لا تأكل الرمان لانه حامص ففي ما نحن فيه يؤخذ بظهور التعليل في العموم ويتعدى الى كل ما لا يؤمن فيه عن الوقوع في الندم لا انه يؤخذ بالمفهوم ويخصص به عموم التعليل و ان كان المفهوم اخص مطم نظراً الى ان مورد وجوب التبين هو خبر الفاسق الغير العلمى و مورد التعليل مطلق الخبر الغير العلمى فيكون المفهوم اعنى عدم وجوب التبين في خبر العادل الغير العلمى اخص من التعليل والوجه في عدم التخصيص ان لحاظ النسبة بينهما متفرع على ثبوت المفهوم للشرط والمفروض ان اقوائية ظهور التعليل في العموم تمنع عن انعقاد الظهور في المفهوم و ما تقدم منا في مبحث العام من جواز تخصيص العام بالمفهوم المخالف لايضا في ذلك فان الكلام فيه بعد تكافؤ الظهورين في انفسهما مع كون المفهوم اخص بالنسبة الى عموم العام لافى مثل المقام حسبما اوضحنا سبيله (ودعوى ان ظاهر التعليل عدم كونه تعديدا بل يدكر العلة غالبا لتقريب الحكم الى افهام الناس ومن الواضح ان العمل بخبر من يوثق به ليس عند العقلاء من شأن ارباب الجهل كما ان العمل بخبر من لا يبالى بالكذب من زى ارباب الجهل و انما يكون العمل بخبر العادل مع قطع النظر عن هذه الآية من شأن ارباب البصيرة لبناء العقلاء على ان العمل بخبر من يوثق به فالآية ح مبنية على حجية خبر العادل وكاشفة عنها لانها مبينة للحجية وجاعلة لما كما هو المقصود هنا (مدفوعة بان هذا يتم فيما لو كانت العلة مجرد الجهالة اذ لا يعد العمل بقول العادل جهالة عند العقلاء والمفروض ان العلة في الآية الجهالة المستتبعة للندم ومن البين ان حجية قول العادل عند العقلاء لا يكون دافعا للندم في الافتحام في الامور الخطيرة كسفك دماء المسلمين و هتك اعراضهم عند الركون الى قوله مع فرض التمكن من الاستعلام والوصول الى الواقع و قد اسمعناك ان الامر بالتبين امر ارشادى كناية عن عدم جعل خبر الفاسق حجة لمخافة الوقوع في الندم فالعمل بخبر العادل فيما اذا كان معرضاً للوقوع في الندم كخبر اذ فاسق ليس بحجة بمقتضى التعليل وان كان بناء العقلاء على حجيته فالآية

ليست امضاء لطريقتهم فى الامور الخطيرة التى هى معرض للوقوع فى النسيء مع
 السكوت عن غيرها وتخصيص الفاسق بالذكر للتنبيه على فسق الوليد وان الركون
 الى قوله مخالف لدينكم ايضاً فاذن لا يكون الآية كاشفة عن الحجية كما لانكون
 جاعلة لها فى نهاية الدراية غير شديد جداً (وربما يقال كما نرى تقريرات بعض الاعلام
 المتفهم يكون حاكماً على العموم لانه يقتضى القاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع
 وجعله محرزاً له وكاشفاً عنه فلا يشمل عموم التعليل فليس خبر العادل من افراد العموم
 لان اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم يقتضى ان
 يكون خبر العادل علماً فى عالم التشريع انتهى موضع الحاجة) وفيه اولاً ان هذا
 مبنى على تعلق الجعل بالطريقة بحيث ينهض دلالة على قيام المؤدى مقام الواقع فى ترتيب
 اناره على المؤدى وقيام كشفه الناقص مقام الكشف التام وقد تقدم مافيه فى مبحث
 القطع (و ثانياً ان المفهوم وهو عدم وجوب التبين كناية عن جعل الطريقة لقول
 العادل فيكون ثبوت الطريقة فى رتبة متأخرة عن ثبوت المفهوم فلا بد ان يكون تقديم
 المفهوم على عموم التعليل بمعونة التخصيص لا بالحكومة و بعبارة اخرى يمتنع ثبوت
 الحكومة للمفهوم المعمل منطوقه بما يكون مانعاً عن اقتضاء المفهوم كى يكون دليلاً
 فى مقام الاثبات على جعل الطريقة لقول العادل اذ العلة لمكان اقوائية ظهوره من
 ظهور المنطوق فى المفهوم تكون مانعة عن انعقاد الظهور التصديقي لدلالة المنطوق
 على المفهوم فليست المطاردة بين ظهور المفهوم بعد انعقاده وظهور العلة كى
 يكون لسان المفهوم حاكماً على العموم (قوله ولا يخفى ان الاشكال انما يبتنى على
 كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره
 من العاقل غير بعيدة) اقول فى القاموس السفه محركة و كسحاج وسحابة خفة الحلم
 او نقيضه او الجهل انتهى) و ليس المراد من السفاهة فى كلام الاستاذ خفة العقل
 والحلم التى هى صفة نفسانية بل المراد ما يظهر فى الخارج بسبب خفة العقل من فعل
 ما لا ينبغي ولا خير فى اطلاق السفاهة على فعل السفه بعلاقه السببية وقد تقدم فى كلام
 الراغب ان المعنى الثابت للجهالة فعل الشئ بخلاف ما حقه ان يفعل و حمل الجهالة

في اية البناء على هذا المعنى (واما ما يقال كما في الفرائدان هذا مضافا الى كونه
 خلاف ظاهر لفظ الجهالة الاقدام على مقتضى قول الموليد لم يكن سفاهة قطعا اذ العاقل
 بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الامور من دون وثوق بخبر المخبر بها انتهى)
 ففيه ما مر من تصريح الراغب بذلك ولا فرينة في الآية على خلافه واما اقدمهم على
 مقتضى قول الموليد فعله لاجل اعتقادهم بعدالته ومن ثم ولاء النبي صلى الله عليه وآله الصدقات بل صدقة في
 اخباوه بارتداد بني المصطلق وعزم على قتالهم قبل نزول الآية فلم يكن العمل بقول
 الموليد سفاهة مع ظهور حاله في العدالة قبل انكشاف الخلاف (ان قلت السفاهة
 بالمعنى المذكور انما تستتبع الملامة عند العقلاء لالندامة لوضوح ان من اقدم على
 ما لا ينبغي يكون ملوما عندهم وان صادف الواقع و الندامة هي الوقوع في خلاف
 النرض المهم عندهم فلا يناسب التعبير في الآية بالندامة (قلنا فعل ما لا ينبغي قد يستتبع
 الملامة فقط كالعمل بقول الفاسق الغير المتحيز عن الكذب مع عدم الوقوع في
 خلاف الواقع او الوقوع في ما لا يهم بشأنه وقد يستتبع الندامة فقط كالعمل بقول الفاسق
 الواقعي اتكالا على ظهور حاله في العدالة مع الوقوع في خلاف الواقع المهم عند العقلاء
 نانا لالامة في العمل في هذه الصورة في ظاهر الحال لكنه اتيان لما لا ينبغي واتعا كما
 في مورد الآية فان فيها تنبيها على ان العمل بقول الموليد سفاهة واقعا لكونه فاسقا
 واقعا وان كانوا معذورين غير ملومين في الاتكال على قوله لظاهر حاله الكاشف
 عن عدالته ظاهرا وقد يستتبع الملامة والندامة كليهما كالعمل بقول الفاسق المعلوم
 حاله مع الوقوع في ورطة خلاف الواقع نظهر مما ذكرنا ان ذكر الندامة في الآية
 يناسب كون الجهالة بمعنى السفاهة فمهما كان كك لم تكن مطاردة بين التعليل
 و ظهور الشرط في المفهوم لوضوح ان الركون الى قول العادل ليس من فعل ما
 لا ينبغي فليس خبر العادل مشاركا لخبر الفاسق كي يعمه عموم التعليل فخير العادل
 حجة بحكم المفهوم ولا ينافيه التعليل ثم لا يذهب عليك انه بعد نهوض الآية على حجة
 خبر العادل يمكن القول بانجبار مخالفة الواقع بادراك مصلحة السلوك كسائر
 الامارات المتعبد بها من ناحية الشارع و مع ادراك تلك المصلحة لا تحصل الندامة

عند عدم النيل بالاغراض المهمة كما لا ملامة مع حجية الامارة الموجهة لمعنوية العامل بها هذا غاية تقرير ثبوت المفهوم للآية وفيه اشكال لمنع المفهوم للقضية الشرطية وضعا واطلاقا ولو بمعونة القرينة العامة حسبما مريانه فى مبحث المفهوم مستوفى مضافا الى ما فيها من الاقتران بما يصلح للقرينة على خلاف المفهوم لمكان احتمال كون المراد من الجهالة هى عدم العلم كما هو المنساق منها الى الذهن عند الاطلاق لا السقاهة (نتميم قد ذكر لتقريب الاستدلال بآية النبأ من وجوه اخر ولا بأس بالاشارة اليها و ما فيها) الوجه الاول من جهة مفهوم الوصف حيث علق وجوب التبين فيها على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف وينحل المفهوم الى قضيتين (احدهما عدم وجوب التبين عند انتفاء الخبر رأساً وهى السالبة بانتفاء الموضوع) وثانيتهما انتفاء وجوب التبين عند مجئى العادل به ولازمه حجية قوله (ويرد عليه منع المفهوم للوصف خصوصاً فى مثل هذا الوصف الغير المعتمد على الموصوف وقد تقدم بيانه فى مفهوم الوصف) الوجه الثانى من جهة دلالة الايماء والتبيين حيث اقترن فيها بالحكم مالم يكن علة له من وصف الفسق لاستبعاد اقترانه به مع كمال مناسيته له فاستفيد بذلك عليته لهذا الحكم فينتفى عند انتفائه (وفيه منع دلالة الايماء فى الآية فانه لا يبعد ان يكون ذلك للتبيين على فسق الوليد وانما تتم دلالة الايماء فى مثل قوله عم كفر بعد قول الاعرابى (هلكت واهلكت واقعت اهلئ فى نهار رمضان) فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة فيراد من قوله عم كفر باعتبار اقترانه بقول السائل افادة حكمين احدهما وجوب الكفارة وهو المعنى المطابقى ثانيهما كون الوقاع علة له وهو المعنى الالتزامى ولزومه بواسطة استبعاد الاقتران عرفا لولا كون العلية مرادة وهذا الاستبعاد مندفع فى الآية لاحتمال كون الاقتران للتبيين على فسق الوليد ولا يخفى ان هذا لا يرجع الى الوجه الاول و ان كان استفادة العلية من التعليق على الوصف لوضوح ان دلالة الايماء داخلة فى المنطوق الغير المصرح بخلاف التعليق على الوصف فان الانتفاء عند الانتفاء داخل فى المفهوم لا فى المنطوق (وربما يقرر الاستدلال من جهة الوصف من جهة دلالة الاقتضاء الناشئة من استناد وجوب التبين

الى عنوان الفسق الذى هو من العناوين العرضية لا الى كونه خبر واحد بتقريب انه
اجتمع فى خبر الفاسق وصفان احدهما ذاتى وهو كونه خبر واحد و الآخر عرضى
و هو كون المخبر فاسقا فمن اقتران الكلام بالوصف و استناد الحكم اليه يستفاد
ان ما هو العلة لوجوب التبيين هو هذا العنوان العرضى لا العنوان الذاتى نظير قوله
اكرم عالما حيث يستفاد منه ان ماله الدخلى فى الحكم هو العالمية لا الانسانية و
الايلزم بمقتضى الطريقة المألوفة بين اهل المحاوراة استناده الى العنوان الذاتى لكونه
فى رتبة سابقة على العنوان العرضى خصوصا مع لزوم خلو ذكر الوصف عن الفائدة
انتهى (وفيه ان دلالة الاقتضاء داخلية فى المنطوق الغير الصريح و الانتفاء عند الانتفاء من
التعليق على الوصف داخل فى المفهوم و لا تنطبق دلالة الاقتضاء على ما نحن فيه اصلا لانها
حاصلة بواسطة توقف صدق الكلام عليها كقوله ص (رفع عن امتى الخطاء و النسيان)
فانه يتوقف صدقه على ارادة رفع المؤاخنة عليهما او توقف صحته عقلا او شرعا
عليها كقوله تعالى و اسئل القرية فان سمجة هذا الكلام يتوقف عقلا على ارادة استدعاء
سؤال اهل القرية (و كقول القائل اعتق عبدك عنى على الف) اى مملكا الى على
الف اذ لا يصح العتق شرعا الا فى ملك و من الين علم توقف صدق الكلام و لا
صحته على كون الفسق علة لوجوب التبيين و يكفى فائدة ان يكون ذكره للتنبيه على
فسق الوليد مضافا الى ان هذا التقريب ينسحب فى التعليق على كل وصف و هذا هو
الوجه عند من يقول بالمفهوم للوصف فان مبنى القول به كون القضية بملاحظة اخذ
الوصف فيها مشتملة على امر زائد على نفس النسبة المتقومة بالموضوع يسكون ذلك
الامر قابلا لتعليل الحكم به و هذا انما يتانى فى العرضى الذى يكون عنوانا زائدا
على الموضوع و هو منتزع متأخر عن الذات رتبة فمن اقتران الكلام بالوصف و استناد
الحكم اليه يستفاد العلية (وفيه ان المتصور من اخذ الوصف فى القضية انما هو تميز
الموصوف بحيث يكون مركز الحكم متميزا معلوما و هذا هو قضية المنطوق التى
مفادها الإيجاب و فى دلالة الكلام على عقد سلبى مؤنة زائدة فلو كان المتكلم فى
مقام البيان من هذه الجهة كان عليه نصب القرينة عليه و مع عدمها يحمل على ما

ذكرنا ولا يلزم اللغوية اصلا وقد اوضحنا بطلان القول بالمفهوم فى مبحثه بما لا مزيد عليه (الوجه الثالث) من جهة انه تعالى لما صار بصدد الردع واكتفى بخصوص الردع عن خبر الفاسق تبين حجية خبر العادل والا لعمم الردع عنه (وفيه) انه لم يحرز انه تعالى تصدى للردع عن كل ما ليس بحجة من الاخبار لكى يستكشف منه حجية خبر العادل عنده تعالى وقدمر الوجه فى اخذ عنوان الفاسق موضوعاً فى الآية (الوجه الرابع) من جهة دلالة المنطوق بناء على عدم اختصاص التبين بالعلمى وشموله للظنى مطم اولا بخصوص الاطمينانى منه (وفيه منع المبني لوضوح ظهور التبين فى خصوص العلمى لاسيما بملاحظة لفظ الجهالة الظاهر فى عدم العلم مطم (ان قلت حمل التبين على خصوص العلمى يوجب التخصيص الكثير فى العلة المذكورة فى الآية الآتية عن التخصيص بالظنون المعبرة (قلنا المراد من التبين هو تحصيل الواقع ولم يؤخذ فى الموضوع ولو على نحو الطريقة كما اخذك فى باب الشهادة ونحوها مما يكون القطع مأخوذاً فى الموضوع والتعبير بالعلم المراد به الطريقة المحضة كثير فى الآيات والروايات كما لا يخفى على المتتبع فمهما كان المراد منه هو العلم الطريقى المحض فلا غرر فى قيام الظنون المعبرة مقامه و لو من باب الحكومة الواقعية بمعونة جعل الحجية التى هى حكم وضعى حسبما مريانه فى مبحث القطع مضاناً الى انه يلزم من الحمل على الظنى او الظنى الاطمينانى محذور تخصيص المورد لوضوح عدم كفاية الظن ولا الاطمينان فيه بل لابد من العلم او قيام البيئة على ارتداد بنى المصطلق الذى يكون من الموضوعات الخارجية (الوجه الخامس) من جهة انه تعالى حيث علل لزوم التبين عن نباء الفاسق بخوف اصابة القوم بدون التبين ظهران القبول بدون التبين على وفق الاصل و بعبارة اخرى قضية تعليل الامر العدمى و هو عدم قبول الفاسق بالامر الوجودى و هو خوف اصابة القوم ان الخبر بذاته مقتضى للحجية وان اضافته الى الفاسق مانع عن الحجية بحيث يستند لزوم التبين و عدم القبول الى العرضى و هو وصف الفسق لا الى ذات الخبر ومع عدم المانع فى خبر العادل يكون القبول على وفق الاصل لوجود مقتضى فيه بلا مانع كما اذا علل عدم احتراق القطن المماس المنار

بثبوت الرطوبة فيه هذا تقرير هذا الوجه (وقبل الجواب لابد من تهديد وهو ان الاحتمالات في مقام الثبوت اربعة احدها كون العلة المذكورة في الآية مانعاً عن تأثير المقتضى كما في هذا الوجه ثانيها كون العلة المذكورة فيها مقتضياً لجعل عدم الحجية لخبر الفاسق مع ثبوت المقتضى لجعل الحجية لخبر العادل اذ جعل عدم الحجية كجعل الحجية دالهما مستندان الى الشارع ولا بد هناك من مقتضى في نفس الامر يكون داعياً لجعل عدم الحجية و ثالثها ثبوت المقتضى لعدم حجية خبر الفاسق مع عدم المقتضى لجعل الحجية لخبر العادل رابعها هذه الصورة مع ثبوت المقتضى لجعل عدم الحجية لخبر العادل نخبر الفاسق والعادل سيان في ثبوت المقتضى لجعل عدم الحجية فيها اذا تمهد ذلك فان كان هناك مقتضى لجعل الحجية لخبر العادل كان الآية في مقام تميز الحجة عن اللاحجة فتنهض في مقام الاثبات على حجة خبر العادل وان لم يكن هناك مقتضى لحجية خبر العادل او كان هناك مقتضى لجعل عدم حجية خبر العادل لم تكن الآية في مقام الاثبات دليلاً على حجية خبر العادل ويكون تخصيص الفاسق بالذكر لنكتة اخرى فكما يحتمل ان يكون المذكور في الآية مانعاً يحتمل ان يكون علة لجعل عدم الحجية لخبر الفاسق مع السكوت عن خبر العادل في مقام الاثبات ولا خصوصية في ذكر هذا الوصف في الآية تكون فيها بهادالة على المفهوم دون غيرها كما لا يخفى مضافاً الى لازم ذلك الوجه ثبوت الحجية لكل خبر لم يكن صادراً من الفاسق فيصير خبر مجهول الحال حجة بناء على جريان اصالة العدم الازلي فيه بمعنى نفى الفسق عنه بمعونة اصالة العدم وهذا مخالف لظاهر الاصحاب لان القائلين بالحجية منهم من قال بحجية خصوص خبر العادل ومنهم من قال بحجية خبر الموثق به ولم يعهد منهم القول بحجية ذات الخبر بما هو لاجل التشبث بنذيل اصالة العدم لنفي الفسق في مجهول الحال حتى ممن يقول بمثل هذه الاصول العدمية (ثم لا يندب عليك الفرق بين الاحتمال الاول وغيره بان عدم حجية قول الفاسق لاجل عدم الجعل بمثابة الجعل لعدم اذقية المانعية عدم تأثير المقتضى ومع وجود المانع لا يصدر الجعل من الشارع اصلاً فيكون الامر بالتبين كناية عن عدم صدور الجعل من ناحية الشارع بالنسبة

الى خبر الفاسق على نحو الاخبار عن ذلك واما في الاحتمالات الاخر فالعلة الوجودية صارت علة لامر وجودي وهو جعل عدم الحجية لخبر الفاسق فalcلة والمعلول كلاهما امر وجودي وان كان متعلق الجعل امراً عدمياً فيكون الامر بالتين كناية عن انشاء جعل عدم الحجية وهذا انسب بمقام التشريع (ثم اعلم ان حديث الاسوية المتكررة في كلامهم المبينة على كون الامر بالتين وجوياً نفسياً حسبما او ضحه في الفرائد مردود بمنع الوجوب النفسي في مثل مادة التين والاستعلام والاستيضاح مما يكون المقصود منها التوصل الى الغير ويكون الامر بالتين للارشاد كناية عن عدم الحجية او عن جعل الحجية في خبر الفاسق والمفهوم على القول به كناية عن حجية قول العادل فاذا نلتمس الحاجة الى توسط الاسوية لاختلاف المفهوم اصلاً (قوله ربما اشكال شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام ع بواسطة او وسائط) اقول هنا اشكالات كثيرة قابلة للنسب عنها بعضها مختص بآية النبأ وبعضها مشترك بين ادلة حجية خبر الواحد والتعبير بمثلها اشارة الى اشتراك هذا الاشكال وجريانه في ادلة الحجية باجمعيها وتلك الاشكالات مع اجوبتها مذكورة في الفرائد ولا بد لكشف الغطاء عن وجه المرام من تقديم امور في المقام (الامر الاول) ان قوله ع صدق خبر العادل المستفاد من ادلة الحجية له مادة وهيئة والمراد من المادة هو التصديق العملي لالالتزام الجناني فلا بد من اثر شرعي في المخبر به حتى يتحصل التصديق العملي بترتيب ذلك الاثر على المؤدى فمتى اخبر الراوى بوجوب صلوة الجمعة فتصديق خبره عبارة عن اتيان صلوة الجمعة ومقاد الهيئة هو الامر المولوى الطريقي ويكون امثاله بعين امثال الواقع ومهما اخبر لنا عادل آخر عن قول الامام ع فمن المعلوم ان للخبر عن قول الامام ع على تقدير ثبوته تصديق عملي باتيان مؤداه في الخارج وليس للخبر بالواسطة تصديق عملي آخر سوى اتيان مؤدى الخبر بلا واسطة عن الامام ع فهل يمكن تعلق الامر المولوى الطريقي بالخبر بالواسطة مع ان المفروض انتفاء عمل خارجي على طبقه قلنا نعم اذ المفروض ان الامر الطريقي امر حقيقي مولوى ويكفي في امثاله الاتيان بمؤدى الخبر بلا واسطة وهذا نظير ما اذا لوند رجل اولاً ان يأتي بالصلوة جماعة

ثم نذر ثانياً ان يأتي بالنذر الاول و حيث ان متعلق النذر الثاني راجح فلا غرو في انعقاده وان كان يتحقق امتثال امره المولوى بالعمل على طبق النذر الاول ويتحقق التداخل في الامتثال كما في غير واحد من موارد وح لو ترك الصلوة جماعة وصلى منفرداً استحق عقوبتين على حث النذرين ولكن العقوبة في مخالفة الامر الطريقي على مخالفة الواقع كتحقق امتثاله بعين امتثال الواقع كما هو قضية حقيقة الامر الطريقي وقد اوضحنا سبيله في مبحث الامر الطريقي فظهر ان جعل الامر الطريقي على الخبر بالواسطة في حيز الامكان في مقام الثبوت واما جعل الحجية عليه التي هي حكم وضعي يكون اثرها تنجز الواقع فممتنع عقلاً لوضوح ان المخبر به بالخبر بالواسطة ليس الا الخبر لا الواقع ولا معنى لتنجز الخبر عن الخبر الا بنحو من العناية بلحاظ كونه حاكياً عن الحاكي عن الواقع و هذا خارج عن محل الكلام فالكلام ممحض في جعل الامر الطريقي الذي مفاده وجوب التصديق للخبر عن الخبر وعلى القول بجعل الحكم المماثل يكون وجوب التصديق مجعولاً للخبر بالواسطة لا حكم الواقعة اذ هذا قضية المماثلة بين الحكمين الثابتين للخبرين ولا معنى لايجاب صلوة الجمعة على الخبر عن الخبر نعم يصح نسبته اليه بالعرض والمجاز لكون الطريق اليه طريقاً الى الواقع ولا كلام فيه فظهر مما ذكرنا انه يمكن جعل الامر الطريقي للخبر بالواسطة بمعونة جعل مستقل انما الكلام في امكانه بدليل واحد من مثل قوله عم (صدق العادل بان يكون مفاده تصديق زرارة في خبره عن الامام عم بوجوب صلوة الجمعة و هو العمل على طبق قوله بالانيان بصلوة الجمعة وتصديق قول صفار في خبر زرارة مثلاً المفروض احراز خبر صفار بالوجدان و من المعلوم ان صفار لا يخبر لنا عن حكم عمل من اعمال الجوارح حتى يتحقق تصديقه باتيان العمل في الخارج و المفروض هو الشك في ثبوت خبر زرارة الذي اخبر به صفار لنا فليس هناك اثر شرعي له كي يعمه دليل الحجية ولئن عمه نفس صدق لزوم اتحاد الحكم و الموضوع لوضوح ان وجوب التصديق بالنسبة الى خبر زرارة حكم شرعي موضوعه العمل على طبق خبره و هو اتيان صلوة الجمعة فالوجوب متأخر رتبة عن تصديق الخبر تأخر الحكم عن

موضوعه، نفى مرتبة لحاظ الموضوع بمنع تعلق للحاظ بالوجوب وليس لحاظ الموضوع عين لحاظ الحكم وح لو كان لاثر المصحح الامر بالتصديق لخبر صفار هو نفس وجوب التصديق لزم لحاظ الوجوب في مرتبة الموضوع فيلزم كون الوجوب حكماً وموضوعاً إما كونه حكماً فبالنظر الى خبر صفار فلا بد من فرض الوجوب مجعولاً مفروغاً عنه حتى يكون الامر بتصديق خبر صفار باعتبار كونه اثراً شرعياً له وان لا يكون مجعولاً مفروغاً عنه بل كان حكماً محضاً حتى يكون جعله باعتبار الاثر الواقعي فاذن يلزم اتحاد الحكم والموضوع نعم لو كان منحللاً الى وجوبين لكان خالياً عن المحذور اذ هو ح بمنزلة ان يقال صدق خبر زرارة باتيان الواقع فصار خبر زرارة ذا اثر شرعي بمعونه جعل وجوب التصديق عليه ثم بعد الفراغ عن ذلك يقال صدق خبر صفار عن خبر زرارة فانه يصح الامر بتصديق خبر صفار لانه يخبر عن خبر زرارة الذي جعل له وجوب التصديق وقد عرفت انه لا مانع في مقام الثبوت عن جعل الامر بالطريق للطريق الى الطريق وان كان امثالهما بعين امثال الواقع واما يتأتى الاشكال على وحدة الجعل وعدم انحلاله الى جعلين ولازمه محذور اتحاد الحكم والموضوع (الامر الثاني) في التنبيه على الفرق بين مانحن فيه والامثلة المضروبة في الفرائد لكي يتميز موضع البحث ويصح محل الكلام فان من الامثلة قول القائل كل خبري صادق والفرق ان في هذا المثال بعد عروض المحمول على الموضوع يتحصل هناك فرد حقيقة للخبر في الخارج سواء شمله العموم ام لا بخلاف ما نحن فيه فان جعل وجوب التصديق على خبر زرارة على تقدير ثبوته واقعاً لا يستتبع وجود فرد آخر حقيقة لا للخبر ولا للتصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع الذي اريد منه في خبر زرارة فمع الشك في ثبوت خبر زرارة وفرض شمول صدق لخبر صفار لا يتحصل هناك خبر حقيقة في الخارج سوى خبر صفار المعلوم لنا ولا معنى للخبر التنزيلى الاجعل الاثر الشرعي هناك واما يتحصل بمعونة العموم الطبيعي والشمول الانحلالي وجوبان وجوب هو حكم محض وجوب هو موضوع لوجوب التصديق كما انه يتحصل ايضاً تصديقان

مختلفان باعتبار خبر زرارة فان التصديق في خبره عبارة عن العمل على طبق الواقع
وباعتبار خبر صفار فانه فيه عبارة عن نفس وجوب التصديق بصدور خبر زرارة عن
الامام ع ومن البين ان البناء العملي عليه ليس الا العمل بالواقع قضيته لتداخل الامثالين
فالتعبد بصدور الخبر عن زرارة لا معنى له الا وجوب التصديق فاذا يكون الاشكال
منحصراً في محذور اتحاد الحكم والموضوع ولا وقع للاشكال بعدم الموضوع لوجوب
التصديق كما صدر عن بعضهم اذ المفروض ثبوت خبر صفار لنا بالوجدان وهذا هو
الموضوع ومع فرض انحلال قوله ع صدق الى وجوبين احدهما يكون حكماً والآخر
موضوعاً ينهض لدفع الاشكال ويغنيانا عن كلفة اثبات الموضوع التنزيلي كما انه
مع فرض عدم الانحلال لاجدوى في التنزيل المذكور اصلاً كان يقول المولى خبر
زرارة المشكوك فيه كالواقع لا متنازع جعل الاثر العملي لنفس الخبر بما هو خبر نعم لو نزل
كشفه الناقص منزلة الكشف التام من باب تنزيل المبائن منزلة المبائن لكان لازماً جعل
وجوب صلوة الجمعة مثلاً على القول بجعل الحكم المماثل او تنجيز الواقع على القول
بالعدم وهذا خارج عن محل الكلام (ومن تلك الامثلة قول القائل كل خبري كاذب)
ويشارك المثال السابق في تحقق فرد للخبر في الخارج بمعونة عروض المحمول
على الموضوع ويفارقه بانه لا يلزم محذور من شمول الحكم للفرد الحادث في ذلك
المثال بخلاف هذا المثال فانه يلزم من صدقه كذبه وبالعكس على فرض شموله لنفسه
لانه لا يغلو المتكلم اما صادق ويتوقف صدقه على كونه كاذباً في كل كلامه حتى
في هذا الكلام واما كاذب ويتوقف على ان يكون كل كلامه بضميمة هذا صدقاً و
بعبارة اخرى صدق هذا الكلام بعدم مطابقته للنسبة الخارجية وعدم مطابقته هو بعينه
كذبه فيلزم اجتماع الصدق والكذب فيه مع انهما لا يمكن جمعهما في قضية ولا
خلوها عنهما على نحو المنفصلة الحقيقية (قال التفاز اني في شرح المقاصد في مبحث
الحسن والقبح العقليين هذه مغلطة تحير في حلها عقول العقلاء ونحول العلماء ولذا
سميتها مغلطة الجذر الاصم والصواب عندي في هذه القضية ترك المقال والاعتراف
بالعجز عن حل الاشكال انتهى) ويتقوى الاشكال في المثال الذي ضربه في شرح

المقاصد (قال فيه اذا اعتبرنا قضية يكن مضمونها الاخبار عن نفسها بعدم الصدق فيتلزم فيها الصدق والكذب كما تقول هذا الكلام الذي اتكلم به الآن ليس بصادق فان صدقها يستلزم عدم صدقها وبالعكس انتهى) وجه قوة الشبهة في هذا المثال كون مضمون القضية اخباراً عن نفسها بخلاف كل كلامي كاذب فانه يمكن القول بعدم شمول القضية لنفسها فيما اذا كان للمتكلم كلام آخر والمراد من الجذر الاصم هو المشكل الذي بلغ الغاية في الاشكال و لعله مأخوذ من العجر الاصم الصلب المصمت (ومما ذكرنا ظهر عدم المماثلة بين مانحن فيه وهذه القضية اصلاً لما عرفت ان المحذور فيما نحن فيه الا لزم من شموله لنفسه اتحاد الحكم والموضوع وهذا المحذور فيه يندفع بانحلال القضية الى قضايا متعددة بعونة اعتبارها طبيعية حسبما يأتي بيانه بخلاف هذا المثال فان الموجب للزوم المحذور فيه شموله لنفسه عند اعتبار القضية طبيعية (و من هذا الباب المثال المضرب في القرائد في ذيل الابرار الثاني القابل للذنب وهو قول القائل صدق زيداً في جميع ما يخبرك فاخبره زيد بالالف من الاخبار ثم اخبر بكذب جميعها) فان في الاخبار بكذب الجميع على تقدير شموله لنفسه ذلك المحذور اذ يلزم من تصديقه تكذيبه ومن تكذيبه تصديقه هذا من مقولة الانشاء وذاك من مقولة الاخبار) واما المحذور في مثال آخر مضروب فيه لما نحن فيه وهو مثل مالو اخبر زيد بعض عبيد المولى بانه قال لاتعمل باخبار زيد) فهو انه يلزم من النهي عدم النهي على تقدير شموله لنفسه (واما مثال الاقرار بالاقرار فالمراد من الجواز في (قوله عم اقرار العقلاء على انفسهم جائز) هو النفوذ الذي هو حكم وضعي لا الاباحة التكليفية فلا غرو في تفاوته بتفاوت المتعلق فان كان اقراراً يمال اوحق على نفسه كان لازمه استحقاق من له عليه وان كان اقراراً بالاقرار فلازم نفوذه ثبوت نفس الاقرار فاذن يكون المحمول شاملاً لهما بلا ترتيب في الشمول وان كان الفرع مضافاً الى الاصل في عالم الذهن لكنه ليس متفرعاً على الاصل في الخارج لامكان عدم صدور الاقرار الذي هو الاصل من المقر وكان كاذباً في اقراره بالاقرار نعم الشهادة على الشهادة منطبقة على مانحن فيه بناء على كون مفاد دليل اعتبارها هو وجوب ترتيب اثار الواقع

ولو كان بدلالة الالتزام من مثل قوله تعالى (واستشهدوا شهيدين من رجالكم) (واما التمثيل بباب السببية والمسببية فغير مرتبط بما نحن فيه بتاتا لوضوح ثبوت المتعلقين للنقض اعنى اليقين السابق والشك اللاحق بالنسبة الى نجاسة الثبوت المغسول بالماء المستصحب الطهارة وبالنسبة الى طهارة الماء ولم يحصل اليقين بالطهارة الواقعية المثوب المغسول بسبب جريان الاستصحاب في الماء حتى يتحصل فرد لليقين و ينتفى فرد من النقض و المفروض ان الغاية هو اليقين بالطهارة الواقعية فلا يكون مماثلا لما نحن فيه في حصول فرد للتصديق بسبب الانحلال بمعونة اعتبار القضية طبيعية نعم لو كانت الغاية اليقين بالطهارة الفعلية اعم من الواقعية لحصل فرد من اليقين بالطهارة لامحالة وبه انتفى فرد للنقض حقيقة مع انه لامماثلة بين البابين على هذا التقدير ايضا اد المتحقق ح هو اليقين الغائي وهي مزيد للنقض الذي هو مركز الحكم الاستصحابي لامثبت له بخلاف ما نحن فيه فان الانحلال مثبت لفرد من التصديق الذي هو مركز الحكم لاناف له فاذا لا يكون مماثلة بين البابين على كل تقدير كما انه لامماثلة بينهما في المحذور اصلا اذا المحذور في المثال لزوم التخصيص بالامخصص من تقديم الاستصحاب في المسبب حسبما يأتي بيانه في محله والمحذور فيما نحن فيه هو لزوم اتحاد الحكم والموضوع من شمول الخطاب حسبما مر بيانه مستوفى ولا في حل الاشكال ادخله فيما نحن يكون بانحلال القضية الى قضايا و به يتم الشمول للفردين الطويلين و به يندفع المحذور من اليقين وحل الاشكال في المثال بالالتزام بشمول الخطاب للفرد السببي خاصة فيين المثال والممثل فرق جلي من كل جهة (الامر الثالث) قد مر غير مرة انه يختلف القضايا باختلاف الموضوع فهما كان مركز الحكم نفس الطبيعة و تكون ما فيها ينظر بحيث لا يسرى من الطبيعة الى افرادها ولم تؤخذ مقيدة بقيد ذهني كانت القضية طبيعية ومتى جعلت ما بها ينظر الى الخارج عن نفس الطبيعة كانت القضية محصورة فقولنا كل كلى مفهوم مثلا قضية محصورة وان كان ملاك الصدق فيها هو اتحاد الموضوع والمحمول في وعاء الذهن لا في خارج الذهن فح ان كان المقصود اسراء الحكم الى الافراد الموجودة بالمعدومة المقدرة سميت حقيقة وان كان النظر

مقصوداً على الافراد الخارجية سميت القضية خارجية ثم المحمول فى الطبيعة قديكون بحيث يأتى عن العروض على الموضوع خارجاً وذهناً إما لامتناع عقلاً كما لوجوب ونحوه فان مر كثره نفس الطبيعة لابقية الوجود الخارجى اذ الخارج ظرف السقوط ولا بقيد الوجود الذهنى والا يمتنع طلب ايجادها فى الخارج اول كذبه وعدم تعلق غرض المنكلم الى اسرائه الى الخارج كقوله (الرجل خير من المرأة) وقديكون بحيث لا يأتى عن التبعية لها اينما وجدت كالزوجية للاربعة فلتن لو خطت الاربعة بماهى ما فيها ينظر وجعلت الزوجية محمولة لازمة لها كانت قضية التبعية اسرائها بحكم العقل الى وجودات الطبيعة اينما وجدت وح لو نرض للطبيعة افراد عرضية و افراد طولية حاصلة من عروض المحمول عليها لم يكن قصور عن سريان الحكم الى القيلتين بالازم مجذور فى البين كما اذا قيل الخبرى صادق واريد من الخبر نفس الطبيعة بماهى وجعل المحمول لازماً لها اينما سرت تبعه تحقق فرد آخر من الخبر بنفس هذه القضية يتوالت عليه المحمول بالضرورة اذ المفروض انه لا مانع هناك لامن ناحية الموضوع ولامن جانب المحمول للسريان الى هذا الفرد الا قصور نظر المتكلم عن الاحاطة بالفرد الطولى حين لحاظ الطبيعة مرأة للافراد ولو اجمالاً اذ المفروض تولده من الحكم الشخصى الممتنع توجيه اللحاظ اليه فى رتبة لحاظ الموضوع فكيف يتسرى الحكم الى الفرد المولود منه فاذن يمتنع السريان للحاظى تفصيلاً و اجمالاً بتاتا بخلاف اعتبار القضية طبيعية فانه لا مانع من الاطلاق الذاتى ويكون زمامه بيد العقل ولا ضير فى ادخال لقطة كل فيها فيما اذا كان غرض المتكلم التنبيه على سعة الحكم وعدم اباته عن التبعية للموضوع اينما تحقق لكنه خلاف الظاهر من لفظة كل الدالة على استيعاب الحكم للافراد (ولا يخفى ان الاشكال فيما نحن فيه من جهة اخرى زائدة على ما فى المثال) بانه انه لا مزية فى تحقق فرد من الاثر لخبر زرارة المحكى بخبر صفار عنه اذ المفروض انه ترتب على خبر زرارة وجوب التصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه على تقدير نبوته واقعاً و صفار يخبر لنا عن موضوع ذى اثر شرعاً فيكون هناك مصحح لجعل وجوب التصديق لخبر صفار لكن فرداً من التصديق بالمعنى المراد لم يتحقق فى خبر صفار ولا يكونان

مثلين بخلاف الفرد المتولد في المثال لوضوح انه لامعنى للامر بالتصديق بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه بالاثيان بصلوة الجمعة التي هي من افعال الجوارح كما انه لامعنى لايجاب التصديق على المكلف بالنسبة الى ما هو فعل المولى اعني وجوب التصديق فهل لنا الى التفصي عن هذه العويصة بمعونة القضية الطبيعية من سبيل قلنا نعم لنا سبيل الى ذلك باثبات كون الاثر اعني التصديق سنخاً واحداً (بيان ان التصديق عبارة عن الالتزام العملي بترتيب اثار الواقع على المؤدى عند الشك فيه فمهما اخبر العادل عن وجوب صلوة الجمعة فمن المعلوم انه لا يحصل العلم بوجوبها لا وافعا ولا ظاهراً الا على القول بالحكم المماثل وهو بمعزل عن التحقيق فالمراد من تصديق العادل هو ترتيب اثار الوجوب الواقعي شرعاً وعقلاً على مؤداه و حكم العقل بلزوم اثيانه من تلك الانار ومتى اخبر صفار عن خبر زرارة عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة فمعنى تصديق صفار هو ترتيب الاثر على خبر صفار ومعنى ذلك هو الالتزام بصدور الخبر عن زرارة بمعنى ترتيب آثار وجوب التصديق على خبر زرارة ولازم ترتيب الاثر على وجوب التصديق لخبر زرارة هو الالتزام العملي باثيان صلوة الجمعة فظهر مما ذكرنا ان وجوب الصلوة و وجوب التصديق سيان عند الشك فيهما مع كونهما مقام عليه خبر العادل فكما ان التعبد بوجوب الصلوة عبارة عن ترتيب آثار الوجوب على المؤدى كذلك التعبد بوجوب التصديق عبارة عن ترتيب اثار وجوب التصديق عليه فالتصديق عبارة عن ترتيب آثار الواقع على المخبر به سواء كان حكماً او موضوعاً ذي اثر شرعي فاذن لا يختلف معنى التصديق في كلتا القيلتين نعم بناء على جعل الحكم المماثل يختلف معنى التصديق اذ عند اخبار زرارة عن وجوب صلوة الجمعة يتحقق هناك وجوب لصلوة الجمعة فيكون معنى التصديق هو الاثيان بصلوة الجمعة لا ترتيب اثر الوجوب على المؤدى اذ لم يروض حصول العلم بوجوب صلوة الجمعة بناء على القول بجعل الحكم المماثل فلامعنى للامر بترتيب اثر الوجوب المشكوك على المؤدى الا على نحو الكناية عن جعل الحكم المماثل وعند اخبار صفار عن خبر زرارة يتحقق هناك وجوب التصديق لخبر زرارة فليس هناك عمل خارجي حتى يكون قضية الامر بالتصديق اتيان ذلك العمل

فاذن يختلف معنى التصديق في الصورتين ولا كك الامر بناء على عدم جعل الحكم
 المماثل لما عرفت ان التصديق عبارة عن ترتيب اثار الواقع على المؤدى سواء كان
 حكماً او موضوعاً ذا اثر شرعى (اذا تحقق ذلك فهما فرضا الواسطة بينا وبين الامام
 واحدين كما اذا اخبرنا صفار عن زرارة عنه ع فلا ريب ان خبر زرارة ذا اثر شرعى
 وهو وجوب التصديق فيكون صفار قد اخبر عن موضوع ذي اثر شرعى والمفروض
 ان خبر صفار محرز بالوجدان فلا جرم انه يترتب عليه وجوب التصديق لان هذا
 قضية كون الاثر من سنخ واحد كما في قوله كل خبرى صادق اذ بعد عروض المحمول
 يصير هذا الكلام خبراً لمكان وحدة طبيعة الخبر بالنسبة الى هذا الكلام وكذا وجوب
 التصديق من سنخ واحد بمعنى ترتيب الاثر فكما ان المحمول في المثال اعنى مفهوم صادق
 يصير جزء للموضوع لمفهوم الخبر والمجموع يصير مصدقاً لمفهومه فكك خبر صفار
 بمعنى ان وجوب التصديق حكم لخبر زرارة ثم يصير موضوعاً في خبر صفار اذ معنى
 وجوب تصديقه في خبره وجوب ترتيب اثر خبر زرارة وهو وجوب التصديق بمعنى
 الالتزام العملى بكون وجوب التصديق مجعولاً لخبر زرارة مع الشك فيه وان كان
 انتثاله يحصل بالاثبات بمؤدى زرارة وهذا قضية انحلال القضية الطبيعية الى قضايا
 متعددة بحكم العقل فاذا انحل (قوله صدق العادل) الى انشاءات متعددة لكون هذا
 الحكم لازماً لطبيعة الخبر لا ينفك عنها فايضا نحقق تسرى الحكم اليها وهذا ظاهر
 لامرية فيه انما الاشكال في تعدد الوسائط ومزيدها على الواسطتين كما اذا اخبرنا
 الشيخ عن مفيد وهو عن صفار عن زرارة الامام ع فان خبر الشيخ محرز لنا بالوجدان
 فيشملة وجوب التصديق وخبر المفيد مشكوك فيه وقد عرفت ان معنى وجوب التصديق
 ترتيب اثر الواقع على المخبر به وليس اثر خبر المفيد واقعا الا الالتزام العملى بوجوب
 التصديق وحيث لم يثبت خبر المفيد بالوجدان لم يتسرى اليه وجوب التصديق ثانياً و
 كذا في خبر صفار الى ان ينتهى الى قول الامام ع ومن اليين ان الالتزام العملى
 بوجوب التصديق بالنسبة الى خبر المفيد مغاير للالتزام العملى بوجوب التصديق لخبر
 صفار اذ كل واحد من تلك الاخبار خبر مستقل فما لم يتحقق الموضوع لم يتسرى

اليه الحكم اللهم الا بمعونة التنزيل بمعنى تنزيل المؤدى منزلة الواقع فمهما نزل ما اخبر به اعنى خبر المفيد المشكوك منزلة الواقع انسحب اليه وجوب التصديق وكذا بالنسبة الى خبر صفار ولا بد من وجه مصحح التنزيل ومن لحاظ المنزل ولحاظ المنزل عليه ويكون وجه التنزيل وجوب التصديق على خبر المفيد وكذا فى الوسائط الى ان ينتهى الى الامام ع ومن المين ان مجرد كون القضية طبيعية لا ينهض لذلك مضماً الى انه يختلف وجه التنزيل فى الوسائط فانه فى الوسائط هو وجوب التصديق وفى خبر زرارة هو وجوب صلوة الجمعة فاذن يختلف مفاد وجوب التصديق فكل واحد من الانار يحتاج الى جعل مستقل حتى فى خبر الشيخ لنا (الامر الرابع) ان تنزيل المؤدى منزلة الواقع فعل من الشارع ومن سنخ التبانى والاضمار فى النفس على ان المنزل بمنزلة المنزل عليه لافادة اناره الشرعية عليه والوجه المصحح للتنزيل هو جعل مثل الاثر الشرعى الثابت للمنزل عليه مع قطع النظر عن هذا التنزيل ويمتنع ان يكون وجه التنزيل هذا الحكم المنشأ بهذا الانشاء للزوم اتحاد الحكم والموضوع ومفاد مادة قوله صدق العادل هو التصديق العملى بمعنى الالتزام بكون المؤدى هو الواقع و ترتيب اثار الواقع على المؤدى ولو كان الاثر دقلياً كزوم الاطاعة والامثال وهذا فعل المكلف ومفاد الهيئة هو الامر الطريقتى لتسجيل الواقع والزامه على المكلف فاذن يكون التنزيل خارجاً عن مفاد الصيغة بتاتا ودلالة الصيغة عليه بالالتزام لا بالمطابقة كما هو كفى الجملة الخبرية المحتوية على الاستعارة بانعائها فان مدلول قوله زيد اسد مثلاً بالمطابقة هو الاتحاد بين المحمول والموضوع والتنزيل ومصححه خارج عن حيز المدلول المطابقى ودلالة الجملة عليه بالالتزام والفرق بين القيلتين ان صيغة الجملة الخبرية و صدقها تتوقف على التنزيل ومصححه والا كان كذباً ولا كك الامر فى انشاء الامر الطريقتى فان الغرض الداعى عليه هو تثبيت الواقع وتسجيله على المكلف وهذا لا يتوقف على التنزيل اصلاً وانما يجدى التنزيل قائدة اخرى كافادة الحكومة للدليل الحاوى على التنزيل على ما هو خال عنه ولازم هذا المسلك هو جعل الحكم المماثل لذلك المسلك (نم اعلم ان متعاقب التصديق هو

خبر العادل عن حكمه او موضوع يكون المكلف شاكاً في ثبوته ومعنى تصديقه هو ترتيب اثر الواقع في حال الشك على المخبر به فالخبر الواقعي عن مشكوك يكون متعلق التصديق بالمأمور به بالامر الطريقي سواء علم المكلف بالخبر الواقعي ام لا غاية الامر عند عدم العلم بالخطاب ولو لعدم العلم بالمتعلق لا يكون الامر الطريقي منجزاً للواقع كالحجية التي هي حكم وضعي فان الوصول الى المكلف شرط عقلي لترتب اثار الحجية عليه (اذا تحقق ذلك فنقول مهما اخبر الشيخ عن المفيد عن الصفار عن زرارة عن الامام ع ان صلوة الجمعة واجبة فلا شك ان خبر الشيخ محرز لنا بالوجدان ومؤديه هو خبر مفيد وهو مشكوك فيه فيكون متعلق التصديق متحققاً فيشملة وجوب التصديق فيما اذا كان له اثر شرعي واقعا واما خبر مفيد فله اعتباران فباعتبار انه مؤدى خبر الشيخ وانه مشكوك فيه ليس له حكم واقعي بخلاف مؤدى خبر زرارة فانه وجوب صلوة الجمعة فخبر زرارة على تقدير صدقه ذا اثر شرعي بخلاف مؤدى خبر الشيخ بما هو مؤداه و باعتبار انه خبر العادل يكون موضوعاً لوجوب التصديق على تقدير ثبوته واقعا له مؤدى مشكوك فيه وهو خبر صفار فيشملة وجوب التصديق واقعا كخبر الشيخ لكن خبر الشيخ محرز بخلاف خبر المفيد فعلى تقدير ثبوت خبر مفيد واقعا يكون ذا اثر شرعي فاذا كان يكون الشيخ قد اخبر عن موضوع ذي اثر شرعي وحيث لا يحصل العلم بخبر مفيد فلا جرم انه لا يحصل العلم بشمول وجوب التصديق لخبر مفيد من حيث انه خبره والمفروض انه لا تنزيل هناك اصلاً كي يتحصل خبر تنزيلي فيشملة وجوب التصديق فمعنى وجوب تصديق خبر الشيخ هو ترتيب اثار خبر المفيد عند الشك فيه كما هو الشأن في جميع موارد الطرق والامارات عند من لا يقول بالتنزيل الذي لازمه جعل الحكم المماثل على المؤدى وليس يتحصل لمفهوم التصديق الذي هو ترتيب الاثر هنا في خبر المفيد من حيث كونه مؤدى خبر الشيخ الا الالتزام بوجوب التصديق والمفروض ان مؤدى خبر المفيد خبر صفار فاذا لا يتحقق الالتزام بوجوب تصديقه الا بالالتزام بكون مؤداه ثابتاً من حيث كونه مؤداه والمفروض ان مؤداه خبر زرارة ولا يتحصل الالتزام به الا بالالتزام بمؤدى خبر زرارة وهو الالتزام

بوجوب صلوة الجمعة والالتزام به عملاً انما يتحصل باتيان صلوة الجمعة فالتفاوت بين الالتزامات بتفاوت المتعلقات و ان كانت من سنخ واحد الا متعلق الالتزام بمؤدى خبر زرارة فانه سنخ آخر وهذا لا يوجب تفاوتاً في معنى التصديق اصلاً ولا في سنخ حكمه و ان كان فرد منه يصير موضوعاً لآخر حسبما مر بيانه و من هنا يستبين ان صدور وجوب التصديق في مقام الانبات مرات عديدة بعدد الاخبار المشكوكه لغو محض لوضوح ان المطلوب من وجوب التصديق لخبر المفيد مثلاً ليس الالتزام باثر مؤداه اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر صفار و مهما كان المطلوب من وجوب التصديق بالنسبة الى خبر الشيخ هو الالتزام باثر مؤداه اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر المفيد والمفروض انه لا يتحصل ذلك الا بالالتزام باثر مؤدى خبر المفيد اعنى الالتزام بوجوب التصديق لخبر صفار كان الامر بالتصديق لخبر المفيد طلباً للحاصل مضاً الى لزوم تعدد اللحاظ ولا يتحصل بكون القضية طبيعية اذ هي آية عن اللحاظ بالنسبة الى الافراد و لو اجمالاً فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الوسائط المتتالية مترتبة في مقام الثبوت من السابقة الى اللاحقة الى ان تنتهى الى خبر الشيخ المحرز بالوجدان و بالعكس في مقام الانبات كان يقال لو كان خبر زرارة عن الامام عم ثابتاً في الواقع لكان يجب تصديقه لانه اخبار عن مؤدى مشكوك فيه وهو وجوب صلوة الجمعة مثلاً و على هذا التقدير لو كان خبر صفار عنه ثابتاً لكان يجب تصديقه لانه خبر عن مؤدى مشكوك فيه له اثر شرعى وهو وجوب التصديق وهذا حكم في خبر زرارة و موضوع في خبر صفار واقعا و القضية الطبيعية ناهضة بذلك حسبما مر بيانه سابقاً وهكذا في خبر المفيد عن صفار فان وجوب التصديق الذى كان حكماً بالنسبة الى خبر صفار صار هنا موضوعاً ثم يقال لكن خبر الشيخ ثابت وجدانا فيجب تصديقه لانه خبر عن موضوع ذي اثر شرعى على تقدير ثبوت المؤدى واقعا فالامر الطريقي في خبر الشيخ معلوم فيترتب عليه اثره اعنى تسجيل امثال المؤدى وليس يحصل امثاله الا بالالتزام بثبوت وجوب التصديق لخبر المفيد الذى هو مؤدى خبر الشيخ ويتحصل هناك امثالات طويلة الى ان ينتهى الى مؤدى قول زرارة فيتدخل الا امثالات في امثاله

وقد عرفت ان كون القضية طبيعية واثية للتفحص عن العويصة هذا بناء على انكار التنزيل واما بناء عليه فلا بد من تعدد اللحاظ و تعدد التنزيل بالنسبة الى كل خبر مشكوك فيه ماعدى خبر الشيخ واما يكون الاختلاف بين المسلمين في مقام الاثبات لان مقام الثبوت فانهما سيان في كون القضية طبيعية في ذلك المقام نغلا بنعل وبعد شمول وجوب التصديق لخبر الشيخ ينزل الشارع مؤداه وهو خبر مفيد منزلة الواقع بمعونة جعل مستقل فلا محالة يشمل الامر بالتصديق جعلاً للاحقيقة بمعنى جعل وجوب التصديق ظاهراً للمؤدى المشكوك لا بقيد الشك بل في حال الشك فاذن يتحصل هناك خطابان عند المصادفة للواقع مفاد كليهما امر طريق وهكذا الى ان ينتهي الى خبر زرارة والحكم المماثل هناك من سنخ الحكم الراقعي المولوى النفسى فعلى هذا المسلك يتعدد الجعل مرات على عدد الاخبار في مقام الثبوت والاثبات كليهما بخلاف مسلك الاستاد فان تعددها مقصور على مقام الثبوت فقط حسبما او ضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (ولا يذهب عليك انه لا يرد الاشكال بعدم الحاجة الى عدالة الوسائط سوى قول الشيخ امكان كفاية شمول وجوب التصديق لخبر الشيخ وحصول الغنى به عن الشمول للوسائط ومع عدم الحاجة الى الشمول لوجه لاشتراط العدالة في الوسائط (وجه الاندفاع ان وجه الحاجة الى عدالة الوسائط في مقام الثبوت ظاهر اذ المفروض تعدد الجعل مرات بعدد الوسائط واما في مقام الاثبات فلان مفاد صدق العادل الشامل لقول الشيخ هو الامر بترتيب الاثر على مؤديه وهو خبر العادل فلا بد من احراز عدالة المفيد لكي يكون مؤدى خبر الشيخ هو الخبر عن العادل وهكذا في الوسائط الى ان ينتهي الى خبر زرارة ومن جميع ما ذكرنا ظهر انه لا يرد اشكال الدور على مسلك الشيخ ولا يحذور آخر في مقام الثبوت اصلا الا قصور الدليل الواحد عن الشمول في مقام الاثبات ولو على اعتبار القضية طبيعية واما يلزم الدور فيما اذا توقف وجوب تصديق الشيخ على ان يكون لخبر مفيد اثر شرعى وليس الاوجوب التصديق وكون ذلك انرا لقول المفيد يكون متوقفاً على تحقق خبرته تنزيلاً وهذا يكون متوقفاً على شمول وجوب التصديق لخبر المفيد فيلزم الدور وقد عرفت ان خبر الشيخ مشمول

لوجوب التصديق لانه اخبار عن موضوع ذى اثر فى مقام الثبوت فلا يتوقف وجوب
تسديقه على ثبوت التنزيل لخبر المقيّد بذلك يندفع ايضاً محذور اتحاد الحكم والموضوع
والدافع للمحاذير باسرها هو تكفل خطاب صدق بمعونة كون القضية طبيعية المنحلة
الى قضايا عقلاً لسريان الجعل وتعدد مرات فى مقام الثبوت بعدد الاخبار وببركة
السريان كك يصير خبر الشيخ مصداقاً لوجوب التصديق و غب ذا يمايز المسلكان
ويقتربان يميناً وشمالاً فى مقام الاثبات فعلى مسلك الاستاد لاتمس الحاجة الى تعدد
الامر الطريقي بتعدد الخبر التنزيلى وعلى مسلك الشيخ يكون مقام الاثبات على طبق
مقام الثبوت طابق النعل بالنعل اذا تمهدت هذه الامور فلنشرع فى شرح كلمات
الاستاد (قوله كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذى ليس الابعنى وجوب ترتيب
ما للمختبر به بلحاظ نفس هذا الوجوب) اقول ليس المحذور تحقق فرد من الموضوع
بنفس الحكم وتوقف حصوله على حصوله لوضوح ان المتولد من الحكم فيما اذا
كان من سنخ الموضوع ومماثله فى الصفات الذاتية فلا محالة بعد عروض الحكم
على الموضوع يتحقق ذلك الفرد ويصدق عليه عنوان الموضوع بالضرورة كنولد فرد
من الخبر من قول القائل كل خبرى صادق فان هذه القضية خبر بالضرورة فاذا نيزيد
على افراد الموضوع فرد آخر لم يكن موجوداً ولا يكون فرداً له فى نفس الامر فى
مستقبل الزمان ايضاً لولا هذه القضية بل المحذور شمول الحكم له فى مرتبة لحاظ
الموضوع اذ يمتنع لحاظ الحكم وما يتولد منه بعين لحاظ الموضوع والالزم كون
الحكم موضوعاً لنفسه وهو المراد من اتحاد الحكم والموضوع وقدمر بيانه فى الامر
الاول ويزيد المحذور على القول بالتنزيل وهو لزوم النور وقد مر بيانه فى الامر
الرابع (قوله او عدالة المختبر) اقول وجه انسحاب الاشكال فيها ان الموضوع لقوله عم
صدق العادل هو خبر العادل فعلى تقدير امتناع ثبوت خبر العادل بقوله عم صدق
العادل لاجل عدم امكان ثبوت الموضوع بالمحمول يلزم امتناع ثبوت عدالة المختبر
ايضاً بقوله عم لان كلا من الخبر وعدالة المختبر جزء للموضوع هذا على القول بالتنزيل
وللزوم محذور ثبوت الاثر للخبر عن عدالة المختبر بنفس انشاء الاثر يمتنع شمول صدق

للخبر عن عدالة المخبر اذ لا اثر له فى نفسه مع قطع النظر عن قوله صدق وهذا على القول بعدم التنزيل (قوله نعم لو انشاء هذا الحكم ثانياً فلا بأس فى ان يكون بلحاظه ايضاً) اقول انما يكفى وحدة الجعل المستقل فى مقام الالابات خاصة ولا بد من تعدده مرات بعدد الاخبار فى مقام الثبوت (يباين انه قد عرفت فى الامر الرابع ان متعلق الامر الطريقي هو الخبر عن مؤدى مشکوك فيه ولاجل الشك فى ثبوتها عند المكلف مع فرض وجودها فى الواقع يكون الموضوع للامر الطريقي محققاً ولكل خبر من تلك الاخبار اعتباران باعتبار كونه مؤدى لخبر آخر مع الشك فيه يكون من متعلق التصديق الذى هو فعل المكلف وباعتبار انه خبر ثابت فى الواقع حسب الفرض يكون موضوعاً للوجوب بمعنى انه يجب تصديقه فى مؤديه فيتعدد الجعل مرتباً فى خبر زرارة الى خبر الشيخ مادام الشك باقياً فلو علم بخبر زرارة لزم انتفاء الموضوع بالنسبة الى خبر صفار عنه اذ ليس اخباراً عن مؤدى مشکوك فيه فلامعنى لجعل الامر الطريقي على خبر صفار فى مقام الثبوت فاذن ينحصر وجوب التصديق فى خبر زرارة مع الشك فى مؤديه وكذا الكلام فى خبر صفار وغيره فالوسائل المطبوعة المجهولة موضوعات لوجوبات متعددة على تقدير ثبوتها واقماً لست اقول ان الشك مأخوذ فى المؤدى والا يلزم ان يصير الامارة اصلاً بل الامر الطريقي مجعول فى حالة الجهل رحيث انها وامر طريقية فلا يترتب عليها اثارها عند الجهل بها كما هو كك فى العجبة ايضاً التى هى حكم وضعى مع كونها مجعولة فى مقام الثبوت على الخبر الراقعى وان لم يعلم المكلف بذلك فمهما كانت الاخبار ذات اثر شرعى وهو وجوب التصديق فى مقام الثبوت فلا محالة يصدق ان الشيخ يخبر عن موضوع ذى اثر شرعاً ولكن الجعل الواحد يكفى فى مقام الالابات اذ قد عرفت فى الامر الرابع ان لازم تصديق الشيخ تصديق المفيد ولازم تصديق المفيد تصديق سابقه الى ان ينتهى الى الخبر عن الامام ع فلاحاجة فى مقام الالابات الى تعدد الجعل اصلاً ولعل قوله فتدبر اشارة الى ذلك (قوله ويمكن الذنب عن الاشكال بانه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الاثر بل بلحاظ افراده) اقول قد عرفت الفرق بين القضية الطبيعية والمحصورة فى الامر

الثالث وانه يتمتع توجيه اللحاظ الى الحكم وما يتولد منه فى مرتبة لحاظ الموضوع ولو اجمالاً لان جمل الطبيعة ما بها ينظر الى الافراد اجمالاً فى القضية الحقيقية انما يجدى للاحاطة الاجمالية بكل ما لا يمكن الاحاطة به من الافراد الغير المتناهية لاجل عدم تناهيها و كل واحد منها قابل لتعلق اللحاظ به و يكون بحيث لو وجد لصدق عليه عنوان الموضوع مع قطع النظر عن الحكم المتأخر عن الموضوع رتبة فى مرتبة لحاظه اذ تأخر الحكم رتبة فى عالم الذهن عن الموضوع يوجب خروجه عنه عند لحاظه ولازمه تأخر الفرد المتولد من الحكم عن الموضوع بمرتبتين فكيف يعمه الموضوع فالقضية الحقيقية قاصرة عن الشمول للفرد المتولد عن الحكم وهذا بخلاف الطبيعية التى ما فيها ينظر وقد جعل المحمول لازماً لها اينما سرت فان المحمول يتبعها فيما اذا كان غير آب فى نفسه عن التبعية للموضوع اينما تحقق والمفروض ان وجوب التصديق من هذا القليل وقد تقدم فى الامر الرابع كيفية شمول القضية الطبيعية للوسائط فى مقام الثبوت ويزيد نوضيحاً بان خبر زرارة عن الامام ع محكوم بوجوب التصديق بالنسبة الى مؤديه المشكوك فيه الذى هو وجوب صلوة الجمعة على تقدير ثبوت خبره واقعا وغب صيريرته ذا اثر شرعى فى الواقع يكون صفار قد اخبر واقعا عن موضوع ذى اثر شرعى فيعمه قوله ع صدق وهذا فرد من الخبر قد تولد له اثر شرعى من الحكم اذ وجوب تصديقه خبر زرارة صار من متعلقات وجوب التصديق بالنسبة الى خبر صفار لان مفاده هو وجوب الالتزام بوجوب التصديق لخبر زرارة الذى هو مؤدى خبر صفار فمح قد اخبر المفيد واقعا عن موضوع ذى اثر فاذا ن يتولد فرد آخر من الاثر لخبره على تقدير ثبوته واقعا وحيث ان خبر الشيخ وجدانا يكون عن موضوع ذى اثر فلا محالة يعمه قوله ع صدق فى مقام الاثبات وقد عرفت ان فى شموله له غنى عن شموله ثانياً وثالثاً بالنسبة الى الوسائط الى خبر زرارة فى مقام الاثبات وقدم راءك فى مبحث الترتيب وغيره ان مركز الطلب المولوى هو الطبيعة الخالية عن كافة الوجودات ذهنا وخارجا لكنها لا بماهى بل حين كونه مراة للخارج وليست المرء اتية قيداً لانى المادة ولا فى الهئية فاذا ن يكون مركز الامر الطريقى

المولوى هى الطبيعة اعنى طبيعة التصديق حين كونها مارة للخارج على نحو القضية الحينية وحيث ان متعلقه تصديق خبر العادل بمعنى ترتيب الاثر عليه فمهما تحقق كان لازمه شمول الحكم له فى مقام الثبوت ولو كان فرد من الاثر ناشيا منه الا انه لمكان عدم وصول تلك الاوامر الطريقية الى المكلف لم يترتب عليها الاثار المرغوبة منها وهى تسجيل امر متعلقه و تثبيته على المكلف و الواصل منها الى المكلف هو خبر الشيخ فى مقام الاثبات فيترتب عليه الامر الطريقى المتعلق به اثره بالنسبة الى جميع الاوامر الطريقية المشكوكة و يكون وصوله وصولها الى خبر زراة و اثر وصوله بوصوله تنجز الواقع الذى يكون مؤديه و ليس فى مورد الامر الطريقى ارادة اصلا فليس هناك مرتبة الشأنية و الفعلية حتى يقال الفعلى منها هو الايجاب الواصل الى المكلف وقد وقع الخلط فى كلمات القوم بين مقام الثبوت والاثبات كما وقع الخلط بين مسلك التنزيل وعدمه ومن ثم استشكلوا فى الجواب بكون القضية طبيعية ناهضة للتفصى عن العويصة (قوله هذا مضافا الى القطع يتحقق ما هو المناط فى ساير الآثار فى هذا الانراى وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب) اقول الغرض من جعل وجوب التصديق للخبر عن حكم واقعى مشكوك فيه تسجيل الواقع وتثبية على المكلف وحيث ان امثال الامر الطريقى المتعلق بالخبر بالواسطة هو بعين امثال الواقع و ان كان هناك تصديقات طولية بمعنى الالتزام بالالتزام كان الغرض الداعى على جعل وجوب التصديق فى الخبر بلا واسطة هو بعينه المناط الموجود فى ساير الآثار وقضية ثبوت المناط فيها شمول الحكم لها على تقدير ثبوت الاخبار واقعا مع كون مؤدى كل واحد منها مشكوك فيه لكى يتم الموضوع بشرائش قيوده هذا فى مقام الثبوت واما فى مقام الاثبات فالخبر محرز بالوجدان فيعنه الحكم لبا و لو بمعونة انشاء آخر لثبوت المناط و لا يذهب عليك انه على القول بالتنزيل لوجه لدعوى ثبوت المناط فى الاخبار التنزيلية فى مقام الاثبات لوضوح عدم احراز الموضوع فى مقام الاثبات بالنسبة الى خبر المفيد وغيره الى ان ينتهى الى الامام ع و عدم العلم بوجود المناط فى الخبر التنزيلى والشك فى ثبوتها فى مقام الثبوت (قوله والى عدم

القول بالفصل بينه وبين ساير الانوار) اقول مراده هو القول بعدم انفعال الامر مجرد عدم القول بالفصل بمعنى انه يحصل للمتبع في كلماتهم ثبوت الاجماع على عدم الفرق في حجية خبر الواحد بناء على حجيته بين الخبر عن قول الامام ع والخبر عن الخبر عن قول الامام ع لكونه واقعا في طريق الخبر عن قول الامام ع لاجل كون القضية طبيعية او لتفقيح المناط كى يقال بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين لا يكون الاجماع دليلا على حدة ولعل قوله فانهم اشارة الى ذلك اوالى الفرق بين مقام الثبوت والاثبات في شمول القضية الطبيعية حسبما نبهنا عليه (قوله ولا يخفى انه لا مجال بعد ادفاع الاشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار كخبر صفار المحكى بخبر المفيد مثلا بان لا يكاد يكون خبراً تعبداً بنفس الحكم) اقول تقرير الاشكال ان خبر صفار المحكى بخبر المفيد ليس محرزاً بالوجدان والقضية الطبيعية انما تنهض شمولاً لما يتولد من الحكم فيما اذا كان خبرية الخبر محققة كما في خبر المفيد لنا مثلا فانه لا مانع من شمول صدق له فيما اذا كان لمؤديه اثر شرعى ومعناه وجوب تصديقه في الاخبار عن خبر صفار وليس خبر صفار محرزاً فلا اثر شرعى له ولو على نحو التواليد لكى يجب تصديق المفيد في مؤديه فلا بد من التنزيل في خبر صفار منزلة الخبر الواقعى لكى يشمل العموم فيلزم الدور اذ يتوقف شمول صدق الخبر المفيد على التنزيل في خبر صفار والتنزيل فيه يتوقف على كون خبره ذا اثر شرعى واقعا لكى يصح تنزيل المشكوك منزلة الواقع وليس ذلك الاثر الا وجوب التصديق فيلزم توقف ثبوت وجوب التصديق لخبر المفيد على وجوب التصديق على خبر صفار ولازمه توقف الشيئ على نفسه لان المفروض اتحاد الجعل (و انت خبير بان هذا الاشكال لا يندفع بان يقال كما في تقارير بعض الاعلام بان الذى لا يغفل هو اثبات الحكم موضوع شخصه لاثبات موضوع الحكم آخر فان هذا به مكان من الامكان والمقام يكون من هذا القبيل فان خبر مفيد انما ثبت بوجوب تصديق الشيخ في اخباره عنه الذى فرضنا انه محرز بالوجدان واذا ثبت خبر مفيد بوجوب تصديق الشيخ بعرض عليه وجوب التصديق ومن وجوب تصديق المفيد ثبت خبر الصدوق فيعرض عليه وجوب التصديق وهكذا الى ان ينتهى

الى اول سلسلة الوسائط ثم قال و تعدد الاحكام انما ينشأ من انحلال قضية صدق العادل كما هو الشأن في جميع القضايا الحقيقية انتهى) وفيه ان الاشكال في شمول صدق لخبر الشيخ المحرز بالوجود ان لا بد فيه من كون مؤداه ذا اثر شرعي ومؤديه هو خبر المفيد مشكوك فيه فلا بد من شمول صدق له لكي يصح التنزيل فيه فاذن يتوقف شموله لخبر الشيخ على شموله لخبر المفيد وهو يتوقف على ثبوت خبر المفيد تنزيلا وهو يتوقف على شمول التصديق له فيلزم توقف الشئى على نفسه وقد عرفت سابقا ان كون القضية حقيقية مثبت للاشكال لا مزيل له (ومع التنزيل انما يعم فردا متولدا من الحكم حقيقة كما في تولد فرد من الذر من الحكم بثبوت الصدق على الموضوع في كل خبرى صادق ولا يعم الفرد الجعلي الاعلى نودا حسبما اوضحنا سبيله) قوله وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقة بحكم الآية وجب ترتيب اثره عليه عند اخبار العدل به) اقول هذا جواب عن الاشكال (بيانه فاقد اسمعناك ان الوسائط ذات اثر شرعي في مقام الثبوت بمفعولة شمول القضية الطبيعية للانفراد الطولية المتولدة من نفس الحكم فاذن يكون الشيخ قد اخبر لنا عن موضوع ذي اثر شرعي وهو خبر المفيد مثلا اذ على فرض ثبوته واقعا يكون موضوعا لوجوب التصديق مع قطع النظر عن شموله لخبر الشيخ في مقام الاثبات فشمول قوله صدق لخبر الشيخ يتوقف على كون خبر المفيد ذا اثر شرعي والمفروض جعل الاثر عليه في مقام الثبوت بمفعولة انحلال القضية الطبيعية الى قضايا متعددة في مقام الثبوت اللازمة من تولد اراد طولية ومن هنا يظهر انه لا حاجة الى التنزيل في مقام الثبوت اعتلا واما في مقام الاثبات ففي شموله لخبر الشيخ غنى عن الشمول ذاتيا ونائلا للوسائط في مقام الاثبات فاستبان انه لا مجال لهذا الاشكال المذكور في كلام الشيخ وغيره وان الاشكال واحد والجواب واحد مضافا الى ان التنزيل يتوقف على لحاظ المنزل والمنزل فيه و القضية الطبيعية آية عن اللحاظ بالنسبة الى الافراد رأسا فالفرد التنزيلي ساقط عن الاعتبار اصلا (نقل وتقيب) قد ثبت في تقارير بعض الاعلام بذل انحلال القضية لدفع اشكال اتحاد الحاكم والمحكوم (قال ولا يلزم اتحاد الحاكم والمحكوم بل تكون كل قضية حاكمة على غيرها)

فان المخبر به بخبر الصفار الحاكى لقول العسكرى عم فى مبدء السلسلة لما كان حكاماً شرعياً من وجوب شئى واحرمته وجب تصديق صفار فى اخباره عن العسكرى عم بمقتضى ادلة خبر العادل فيكون وجوب التصديق الصفار من الانار الشرعية على خبر صفارنا الصدوق الحاكى لقول صفار قد حكى موضوعاً ذا اثر شرعى فيعم قول الصدوق دليل الاعتبار ويجب تصديقه فى اخباره فيكون الوجوب اثرأً شرعياً رتب على قول الصدوق وهكذا الى ان ينتهى الى قول الشيخ المحرز بالوجدان الى ان قال فلا يلزم ان يكون الاثر المترتب على التعبد بالخبر بلحاظ نفسه ولا حكومة الدليل على نفسه لما عرفت من تغاير الانار وتغاير الحاكم والمحكوم اما الاول فلان اثر التعبد بكل خبر باعتبار ما يترتب عليه من وجوب التصديق فى المرتبة السابقة على التعبد به واما الثانى فلان دليل اعتبار اللاحق يكون حاكماً على الحكم المترتب على الموضوع السابق عليه انتهى) اقول لابد لحمل كلامه فى تغاير الانار على مقام الثبوت وفى تغاير الحاكم والمحكوم على مقام الالبات توضيح الاول انه لا ريب فيما اذا علم باخبار صفار عن العسكرى عم سقطت السلاسل اللاحقة عن الاعتبار رأساً اذ لا معنى للتعبد لخبر صدوق مع كون خبر صفار محرزاً بالوجدان وكذا اذا علم بخبر صدوق سقطت الوسائط اللاحقة عن الاعتبار وهكذا ومن البين ان تلك الانار طولية متولدة من (قوله عم صدق) حقيقة لاعاى نحو الحكومة فلا معنى للحكومة فى مقام الثبوت وقد مر بها بقا (توضيح الثانى ان المقصود من قوله عم صدق لخبر الشيخ اولا ثم لخبر صدوق بمعونة الحكومة الى قول صفار جعل الخبر المحكى بقول الشيخ تنزيلاً او بمعنى جعل الطريقة له على مذاقه وهكذا الى ان ينتهى الى خبر صفارو كما نهى تعبيره عن الحكم بوجوب التصديق قد جرى على مذاق القوم لاعلى مذاقه من جعل الطريقة وحسب انه بناء على جعل الطريقة لا يحتاج الى ان يكون فى نفس مؤدى الطريق اثر شرعى بل يكفى الانتهاء الى الاثر ولو بالف واسطة كما صرح قبيل ذلك وكيف كان يرد عليه ما اوردها على الشيخ بان الحكومة فى مقام الالبات يحتاج الى اللحاظ لوضوح عدم تولد فرد من الخبر حقيقة ولا فرد من الاثر من مجرد انحلال القضية اذ انحلال القضية

وشمول الحكم لخبر المفيد يتوقف على تولد فرد من مجرد شمول الحكم لخبر الشيخ
المحرز بالوجدان وحيث لا نرد من الاثر ولا من الخبر هناك فلا محيص الا من تعلق
للحفاظ الخاص الى المحكى بخبر الشيخ وجعل وجوب التصديق بالاستقلال له اى
دعوى تنقيح المناط فيه (ثم يبقى عليه سؤال الفرق بين الامر الطريقتى وجعل الطريقة
التي هي حكم وضعى مع انها سيان فى الحاجة الى كينونة الاثر الشرعى فى المتعلق
بلا واسطة او مع الواسطة ومن المعلوم انه يكفى الانتهاء الى الاثر ولو بالف واسطة
بشرط التلازم العقلى او العادى بين الوسائط لا اقل من القطع بثبوت الاثر الشرعى
فى المتعلق بالواسطة على تقدير ثبوت المؤدى بمعونة الامارة وهذا مفقود فى ما نحن فيه
بالضرورة لعدم الملازمة بين ثبوت خبر مفيد ومؤدى خبر صفار عن الامام ع و
لو بحسب العادة ولا لقطع بذلك على تقديره فكيف يكفى مجرد جعل الطريقة لخبر
الشيخ المحرز بالوجدان لترتيب الاثر على مؤدى خبر صفار عن الامام ع عليه و
كون الطريق الى الطريق الى خبر صفار طريقا الى مؤدى خبر صفار انما يتم فى
الكشف التام لانفى الكشف الناقص الذى يحتاج فى تمحيبه الى الجعل الشرعى وسيأتى
له مزيد ايضاح من ذى قبل (نزل وتعقيب) قد حكى عن بعض الاعاظم الحاج ميرزا
حبيب الله قدمه انه اجاب عن الاشكال بما حاصله انه انما يأتى الاشكال لو كان حجية
الخبر من باب التعبد حيث انه لا معنى لتصديق الخبر على التعبد الاثر نيب اثر المخبر به
عليه وتنزيله منزلة الواقع ولا اثر لخبر المفيد مثلا يترتب عليه عند اخبار الشيخ به و
اما اذا كان من باب الطريقة والكاشفة كما هو كك بلا مرية فيكفى انتهاء الامر
الى اثر شرعى ولو بوسائط عديدة عقلية او عادية وليست الوسائط من الاخبار
الاكسابر الوسائط واللوازم الواقعة فى البين انتهى) ويقرب من ذلك ما فى الدرر
وزاد فيه ان السر فى ذلك ان الطريق الى احد المتلازمين طابق الى الآخر وان
لم يكن الخبر ملتفتا بالملازمة فح تقول يكفى فى حجية خبر العادل انتهائه الى اثر
شرعى لا يقال انما يصح فيما اذا كان بين المخبر به وشيئ آخر ملازمة عادية او
عقلية وليس بين المعتبر به فيما نحن فيه اعنى حديث مفيد و صدقه ملازمة لا عادية و

لا عقلية فالانتقال من خبر مفيد المختبر بقول الشيخ الى تحقق مضمونه لا يجوز الا
ببركة قول الشارع صدق العادل فيجب ان يكون هذا الحكم باعتبار تعلقه بخبر
الشيخ ناظراً الى نفسه لانا نقول ان الملازمة وان لم تكن عقلية ولا عادية ولكن يكفي
ثبوت الملازمة الجمولية بمعنى ان الشارع جعل الملازمة النوعية الراقية بين اخبار العادل
وتحقق الخبر به منزلة الملازمة القطعية ولا تكون قضية صدق العادل ناظرة الى هذه الملازمة
كما لانكون ناظرة الى الملازمة العقلية والعادية بل يكفي في ثبوت هذا الحكم
ثبوت الملازمة في نفس الامر حتى تكون منتجة للحكم الشرعي العملي انتهى) وفيه
منع الملازمة النوعية الواقعية بين خبر الشيخ و خبر صفار مثلاً فان الشيخ انما يخبر
عن خبر الصدوق ولا يخبر عن خبر صفار اذ تلك الملازمة انما تثبت بمعونة القياس
الاستثنائي كان يقال لو كان خبر الشيخ عن خبر الصدوق صدقاً مطابقاً للواقع
لكان خبر صفار عن الامام عم صدقاً ومن وضع المقام ينتج وضع التالي ومن المعلوم
عدم صحته وليس الطريق الى الطريق الى شيء طريقاً الى ذلك الشيء اذ هذا انما
يثبت بمعونة قياس المساوات المتوقفة على مقدمة خارجية غير ثابتة فيما نحن فيه
مثلاً يصح ان يقال المتحد مع شيء متحد مع ذلك امكان احراز المقدمة الخارجية
ولا يصح ان يقال القرب من اقرب الى شيء قريب من ذلك الشيء لعدم ثبوت تلك
المقدمة والمقدمة الخارجية ثابتة في الكشف الحقيقي القطعي فالكاشف بالوسائط
عن شيء كاشف حقيقة عن ذلك الشيء بخلاف الكشف الظني فانه ليس الكاشف
عن خبر المفيد بخبر الشيخ كاشفاً ظنياً عن قول الامام عم فمهما لم يكن هناك ملازمة
نوعية واقعية بين خبر الشيخ وقول الامام عم ولا كونه طريقاً اليه لم يكن مجال
لتنزيلها منزلة الملازمة العقلية او العادية ومع انتفاء الملازمة العقلية والعادية و
انتفاء الملازمة الجمولية لا يعم قوله صدق العادل خبر الشيخ اذ ليس لمؤديه اثر شرعي
ولو بالواسطة فلا بد من تنزيل الخبر المشكوك منزلة الخبر الواقعي في وجوب التصديق
والمفروض انحصار الاثر في نفس هذا الحكم فيلزم محذور الدور مع التنزيل وبدونه
يلزم اتحاد الحكم والموضوع وقد مرينا انهما مستوفيان (نقل وتعليق) (قال في مقالات

الاصول نى مبحث قصد الثبة وقضية يقتضى رسم مقدمة وهى ان شخص انشاء الامر
 الوارد فى شخص الخطاب تارة يراد منه ابراز شخص الارادة القائمة بموضوع الامر
 و مادته و اخرى يراد سنخه ففى الثانى تارة يراد منه السنخ الموجود فى ضمن افراد
 عرضية نظير الامر بكل طبيعة سارية كا كرم العالم فان من شخص هذا الانشاء ارى
 سنخ الوجوب القائم بطبيعة العالم السارية فى ضمن افراد عرضية ولذا يقال بان مثل
 هذا الخطاب قابل للاتحلال بخطابات متعددة بعدد افراد الطبيعة و تارة يراد منه
 السنخ الموجود فى ضمن افراد طويلة و ذلك ايضا تارة يكون طولية الحكم
 بملاحظة طولية احد الفردين الاخر ذاتا حسب معلولية احدهما عن الآخر و ذلك
 كما فى قوله (اذا دخل الوقت وجب الصلوة و الطهور) حيث ان وجوب الطهور من
 جهة كونه معلول وجوب الصلوة و اخرى تكون طولية احد الفردين للآخر من اناطة
 موضوعه على قيام الفرد الآخر من التحكم على موضوع آخر و ذلك مثل قوله وجب
 تصديق العادل الشامل باطلاقة الافراد الطولية من مثل الاخبار مع الواسطة حيث
 ان موضوع هذا الانشاء كل خبر لمؤديه ان فاذا فرض صيرورة موضوعية الخبر
 بالواسطة لهذا الانشاء منوطه بشمول شخص حكم آخر وفرد وجوب للفرد السابق
 الذى هو محكى هذا الخبر فتهربا يصير الوجوب المتعلق به فردا آخر من الوجوب فى
 طول الفرد السابق ففى ذلك الموارد ارى من الوجوب سنخ من الوجوب الموجود
 فى ضمن افراد طولية حسب دخل الفرد الآخر فى موضوع هذا الفرد ولا ضير فيه ابداً
 وبمثله ينحل الاشكال المعروف فى باب الخبر بالواسطة انتهى) اقول ان كان المقصود
 من الالتزام بسنخ الوجوب الجواب عن الاشكال فى مقام الثبوت ففيه ان نشوء الافراد
 الطولية من قوله صدق العادل تكوينى توليدى لاشريعى جعلى فلا يحتاج تولد الافراد
 الطولية الى لحاظ الشارع كى يلجئنا الى هذا التكليف نظير تولد فرد من الخبر
 من قوله كل خبرى صادق نانه تكوينى توليدى من ايجاد هذا الكلام لا يحتاج الى لحاظ
 المتكلم اصلا و مع فرض كون القضية طبيعية بمعنى تلازم المحمول للموضوع اينما
 تحقق يتسرى وجوب التصديق الى هذا الفرد الناشى من نفس هذا الكلام فى نفس

الامر بلا حاجة الى اللحاظ اصلا و لازم ذلك سيرورة المحمول داخلا في الموضوع حين عروض المحمول على الفرد المولود ولاضير فيه اذ ليس من قبيل عروض الشيء لنفسه بل من باب شمول شخص حكم لموضوع يتوقف فرديته على ثبوت شخص حكم آخر متحد معه في السنخ لفرد آخر من العام ففي ما نحن فيه خبر صفار عن الامام ع بوجوب صلوة الجمعة موضوع لوجوب التصديق الذي هو حكم صرف وخبر الصدوق عنه يكون خبراً عن موضوع ذي اثر شرعاً في نفس الامر و قد تولد لهذا الفرد حقيقة من شمول صدق لخبر صفار بلا حاجة الى لحاظ وجعل تشريعي اصلا فيكون من قبيل شخص حكم لموضوع تولد من ثبوت شخص حكم آخر متحده في السنخ لفرد آخر من العام لا من قبيل عروض المحمول لنفسه و لازمه سيرورة الحكم السابق موضوعا لللاحق و هذا تكويني لا تشريعي لا يحتاج الى اللحاظ بعد جعل الحكم لازما للطبيعة اينما سرت وهكذا في الوسائط الى ان ينتهي الى الشيخ في مقام الثبوت فظهر ان كون القضية طبيعية ناهضة لدفع الاشكال بلا حاجة الى الالتزام بالسنخ نعم ينحل القضية الى قضايا طوالية فيما نحن فيه و الى قضايا عرضية في قوله اكرم العام واحل الله البيع ونحوه ويكون زمام الانحلال بيد العقل في كلتا القيلتين بخلاف الوجوب في قوله ع اذا دخل الوقت وجب الصلوة والطهور فان وجوب المقدمة وجوب شخصي مولوي ناش عن وجوب شخصي آخر و هناك اذاتان متعددتان شخصا فلا محالة يكون لكل واحد انشاء يخصه ولازمه ان يكون قوله ع وجب الصلوة والطهور مستعملا في سنخ الوجوب و لا كك الامر فيما نحن فيه مضانا الى انه لا ارادة ولا كراهة في مورد الامر الطريقي رأسا علاوة على ارادة ذي الطريق و كراهته حسبما مر بيانه عند شرح كلام الاستاد (و ان كان المقصود النقص عن الاشكال في مقام الاثبات ففيه عدم الحاجة الى جعل وجوب التصديق على الوسائط من خبر الشيخ الى خبر صفار عن الامام ع الا على القول بالتنزيل وجعل الحكم المماثل بمعنى تنزيل خبر المفيد المشكوك ميزلة الخبر الواقعي الذي لازمه جعل وجوب التصديق عليه بحيث يكون هناك عند المصادفة وجوبان و من البين ان سنخ هذه الوجوبات واحد و كلها من سنخ الحكم

الصرف وليس واحد منها موضوعاً للآخر إذ الشيخ إنما يخبر عن الخبر الواقعي للمفيد وعن اثره بالالتزام النفي هو وجوب التصديق الواقعي ولا يخبر عن الحكم المماثل المتأخر رتبة عنه فليس فرداً لصدق العادل الناظر إلى الاخبار في مرحلة الثبوت وليس في الحكم المماثل على القول به محذور اتحاد الحكم والموضوع بعد الفراق عن مقام الثبوت بل المحذور فيه منحصر في تعدد الحاظ وتكثر الجعل بعد تلك الاحكام المماثلة فاذن لا نمس الحاجة إلى تكلف الالتزام بالسنيخ لافى مقام الثبوت ولا في مقام الانبات ثم انه قد عاين قاييس بين ما نحن فيه وبين قصد التقريب في انحلال عقده بالالتزام بالسنيخ (وفيه انه قياس مع الفارق وقد نبهنا على الفرق في مبحثه) قوله ان كلمة لعل وإن كانت مستعملة على التحقيق في معناها الحقيقية وهو الترجيحي الايقاعي الانشائي) اقول لا ريب ان صفة الترجيحي التي هي من الكيفيات النفسانية ليست قابلة للابداع بمجرد تعلق القصد إلى انشائه بلفظة لعل بل لها اسباب حقيقية بها يتحقق صفة الرجاء في النفس فيكون المنشاء بها الترجيحي الايقاعي ويختلف الدواعي فتارة يكون الداعي اظهار الرجاء حقيقة وهذا ممتنع في حقه تعالى إذ لازم توقع المرجو هو الشك في حصوله وهو ممتنع على العالم بالحقايق ولان الرجاء من الكيفيات النفسانية المختصة بالممكنات لما فيه من النقص في القدرة ولا معنى للرجاء بالنسبة إلى القادر المطلق لكن اظهار الرجاء ينساق إلى الذهن عند اطلاق لفظة لعل فلا بد من المناسبة له عند الصرف إلى غيره كما هو كك في ساير الصيغ عند الصرف إلى غير ما هو المنساق إليه عند الاطلاق كصيغة افعل إلى الانذار والتهديد وغيرهما وكلفه الاستفهام عند صرفها إلى غير الاستفهام الحقيقي ويختلف الدواعي باختلاف الجهات المحسنة المناسبة للمعنى المنصرف إليه عند الاطلاق في تلك الصيغ وإن كانت مستعملة في المعنى الحقيقي الايقاعي دائماً وحيث ان الترجيحي يستلزم محبوبة المرجو ومحبوبة الفعل من الغير تستلزم الطلب عنه فاذن يكون الداعي على إيقاع الترجيحي اظهار طلب الفعل عن الغير ولعل النكتة في العدول عن الطلب إلى الترجيحي ان من دأب الملوك والاكابر انهم إذ حاولوا انجاز امر محبوب وتسجيله ان يعبروا بلفظة

لعل وعسى وعليه يكون لفظة لعل فيما نحن فيه ظاهراً فى الطلب الايجابى بلا حاجة الى ضمنية عدم القول بالفصل بدعوى ان رجحان العمل بنجر الواحد يلازم وجوبه عند الكل فان من اجازه اوجبه و من لم يجزه قال بتحريم العمل بنجر الواحد فلا قائل بالفصل بين الرجحان والوجوب (ودعوى ان لفظة لعل مشترك لفظاً بين ترجى المحبوب (نحو لعل الحبيب مواصل) وبين الاشفاق عن المكروه نحو (لعل الرقيب حاصل) مضافاً الى معنى التعليل الذى ذهب اليه الاحفش والكسائى وحملوا عليه قوله تعالى (وقوله له قولاً ليناً لعله يتذكر او يخشى) نظراً الى ان التذكر والخشية من فرعون غير مرجو لموسى وهارون واثبت الكوفيون له معنى آخر وهو الاستفهام و حملوا عليه قوله تعالى (لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً) والمحكى عن صحاح الجوهري ان لعل كلمة الشك ومع اشتراك لفظه بين هذه المعانى لاوجه لحمله فى الآية على الترجى الم لازم للمحبوبة (مردودة بان الظاهر انه موضوع للجماع بين المعنيين الاولين وهو التوقع كما نص عليه ابن هشام فى المغنى وفى شرح الصمدية و المراد من التوقع كون الشيئ فى معرض الوقوع و لا يخلوا عن كونه محبوباً او منفوراً اذ لا معنى للتوقع لشيئ لا يعباء بشأنه والمرادف له فى الفارسية (باشد) لكنه منصرف عند الاطلاق الى الترجى ولا بأس بكون الداعى افادة التعليل فيما اذا كان مدخول لعل هو الغاية كمالات بأس بافادة الشك اللازم للترجى او ما يناسبه مع نصب القرينة واما لفظ لعل فى الآيات المذكورة فهو لا بداع معناه الجماع لانادة محبوبة المدخول او مكروهية اذ مع القول اللين يكون التذكر لفرعون متوقعا محبوباً لا مع الغلظة ولم يحصل من فرعون التذكر والخشية فلا وجه لحمل الآية على التعليل و كذا فى قوله تعالى لاتدرى لعل الله يحدث بعد ذلك امراً) اى سيكون احداث امر من الله متوقعا بان يقلب قلب الزوج من بغضها الى محبتها فيراجعها والالفة محبوبة و كذا فى قوله تعالى (لاتدرى لعل الساعة قريب) اى انها قريبة الوقوع تهديد للمستعجلين فيكون الاستعجال مكروهاً و كذا فى قوله تعالى (فلعنك تارك بعض ما يوحى اليك) اى انت لضيق نفسك بما يقولون تكون فى معرض ترك التبليغ فيكون

مكروهاً فظهر مما ذكرنا ان المراد هو الترجي من لفظ لعل في آية النفر اما للانصراف
 او بمعونة القرينة (قوله وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه) اقول هذا مفاد قول صاحب
 المعالم (قال لا معنى لتجاوز الحذر او ندمه لانه ان حصل المقتضى له وجب والالم يحسن
 فطلبه دليل على حسنه ولا يحسن الا عند وجود المقتضى وحيث يوجد يجب فالطلب
 له لا يقع الا على وجه الايجاب انتهى) وهنا وجه آخر في تقرير الآية لافادة حجية
 خبر الواحد وهو انه لا شك ان الطلب المستفاد من محبوبة التحذر عند الانذار
 طلب مولوى طريقى لانفسى اذ ليس المراد من الحذر مجرد الخوف الذى هو من صفات
 النفس بل المراد هو التحذر العلمى الذى ينطبق على اتيان المأمور به او المنهى عنه وقدر
 غير مرة ان امتثال الطلب الطريقى بعين امتثال الواقع كما ان مخالفته بعين مخالفة الواقع
 فمهما كان مؤديه الوجوب او التجريم كان مفاد الطلب الطريقى تنجيزهما فلا معنى
 لنديته ولا لرجحانه الغير المانع من النقيض فالطلب الطريقى ح اجابى وهذا يكفى
 للقول بالحجية وكون الطلب المستفاد من الآية وجوباً اذ لم يقل احد بالوجوب
 فى مورد تادى الطريق الى النذب او الكراهة و لعل نظر صاحب القوانين الى ذلك
 وان اطلال بما لا طائل تحته (ويرد على الوجه الاول الذى ذكره الاستاد بانه يمكن
 ان يكون ايقاع الترجي من الله تعالى بعد تنزيله تعالى منزلة المترجى وبعد هذا التنزيل
 يكون استعمال لعل فى الترجي الايقاعى بداعى افادة الترجي الحقيقى و عليه فلا
 ملازمة بين محبوبة التحذر و مطلوبيته من الغير (يبان ان قضية تشبيه حال المتكلم
 بحالة المترجى ان يكون محبوبة التحذر لعل على حذو محبوبة الفعل المترجى للمترجى
 ولا ريب ان الترجي انما هو فيما لا يمكن وصول المترجى الى الفعل المترجى الا بعد
 حصول مقدمات غير مقنونة له ويكون المترجى انما يترجى الفعل على تقدير حصول
 تلك المقدمات اتفاقاً ومن اليبين انه لا ملازمة بين محبوبة التحذر كك وبين مطلوبيته
 من الغير لوضوح التفكيك بين الترجي الحقيقى و طلب الفعل من الغير و حيث ان
 الخطابات الآلية منزلة على متفاهم اهل اللسان فلا غرو فى استعمال لفظ لعل فى معناه
 الايقاعى بداعى افادة الترجي الحقيقى بعد التنزيل المذكور وهذا غير عزيز فى الكتاب

العزیز كما فی قوله تعالى (وما تلك بيمينك يا موسى) فان التنزيل منه تعالى منزلة الشاك فيما يكون يراه من تعالى ومن المخاطب انما يكون لفائدة حب المكاملة مع المخاطب المستلزم لكون المخاطب محبوبا عنده وقد نبهنا على شطآن من هذه الفزايا في مبحث معاني الصيغة وامادعوى استقرار ديدن الموالى العرفية على التعبير بالترجى في مقام الطلب عن العيب فممنوع جداً وان كان قد يكون كك (ويرد على الوجه الثاني منع انطباق التحذر العملى على الواجبات التوصلية وترك المحرمات ذ هو ناش عن الخوف القلبي وهذا انما يتأتى فى الواجبات التعبدية خاصة ومهما لم يكن منطبقا عليها لم يكن الامر بالتحذر امراً طريقيا اللهم الا ان يتشبه بتدليل عدم القول بالفصل بين التعبديات وغيرها وهذا مبنى على كون الامر بالتحذر فيها طريقيا وعلى نبوت الاجماع على عدم الفرق وكلاهما فى محل منع لاحتمال كونه ارشاديا بداعى التحذير عن الوقوع فى المفسدة او ترك المصلحة وسيأتى له مزيد ايضاح من ذى قبل (قوله ثانياً انه لما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية لولا التحضيضية وجب التحذر والالغى وجوبه) اقول فى المعنى لولا للتحضيض والعرض فيختص بالمضارع او ما فى تأويله (نحو لولا تستغفرون الله) ونحو لولا اخرتني الى اجل قريب) والفرق بينهما ان التحضيض طلب بحث وازعاج والعرض طلب بلين و تأدب ويكون للتوبيخ والتنديد فيختص بالماضى نحو لولا جاء واعليه باربعة شهداء انتهى) واختلاف المعنى انما يكون باختلاف مدخوله نفى الماضى توبيخ على ترك الواجب وتنبه على انه حصل الاختلال بذلك الواجب وفى المضارع حيث على اتيان الفعل كانك تقول لما لا تفعل هذا الفعل الواجب وفى الماضى تقول لم ما فعلت ذاك الفعل وقد فاتك الواجب فليس لفظ لولا مشتركاً لفظياً بين التوبيخ والتحضيض وفى التفسير الكبير ان لولا كلمتان كهلا ولو ما فظهر ان كلمة لولا تدل على وجوب النفر للتفقه ولو كان وجوباً كفاً لتعليم الجاهلين و يجب على كل واحد منهم التعلم واخذ المسائل الدينية القرعية وجوباً عينياً فيما اذا كانت فى معرض الابتلاء (وتقرير هذا الوجه بان يقال ان ايجاب الانذار مستلزم عقلالوجوب الحذر للزوم اللغوية

بدونه (ولا يذهب عليك انه بناء على تسليم استلزام وجوب الانذار لوجوب التحذر
لامجال لانكار الاطلاق في وجوب التحذر واحتمال كون وجوبه مقيداً بصورة حصول
العلم للمنذرين لوضوح ان الانذار واجب مطم سواء افاد العلم للمنذر ان لا وحيث ان
الانذار واجب للتوصل الى التحذر ناطقه كاشف عن اطلاق وجوب التحذر لوضوح
امتناع اطلاق احدهما واشتراط الآخر قضية للتبعية الثابتة بينهما اطلاقاً وتقييداً وان
كان يتعاكسان في ذلك في مقام الثبوت والاثبات فان التبعية للمقدمة في مقام الثبوت
ولذي المقدمة في مقام الاثبات كما فيما نحن فيه فان الآية ليست مسوقة لبيان غائية
التحذر لكي يقال ان النذر واجب مطم فيكون غايته كك بل تكون الآية بصدد ايجاب
النذر للتفقه فاذن يقع الشك في اطلاق وجوب التحذر وبمعونة اطلاق وجوب المقدمة
يستكشف الاطلاق في وجوب التحذر في مقام الاثبات قضية للتبعية اللازمة بينهما في مقام
الثبوت فيكون قياساً ائياً على المطلوب (لا يقال) التبعية في مقام الثبوت انما تكون بين
فعلين صادرين من مكلف واحد يكون احدهما واجباً نفسياً يترشح الوجوب من وجوبه
الى ما يكون مقدمة صادرة من ذلك المكلف نظراً الى عدم المكنة للمكلف على
اثنان ذي المقدمة بدون اتيان المقدمة واين هذا من فعلين لالمكلف واحد كما فيما
نحن فيه لوضوح ان الانذار صادر من المنذر والتحذر فعل المنذرين المتعلمين فقياس
ما نحن فيه بباب مقدمه قياس مع الفارق (لانا نقول ليس المراد هو الوجوب الغيري
الترشح من الوجوب النفسى بل المراد هو الوجوب للغير ويكون وجوباً نفسياً وان
كان المصلحة في متعلقه التوصل الى الغير والتهيأ له فالانذار واجب نفسى ومصلحته
هى التوصل الى تعلم الغير والتوطئة له و من البين ان اطلاقه يستتبع اطلاق وجوب
التحذر في مقام الاثبات اذ وجوب الانذار عند عدم حصول العلم للمنذرين انما يكون
للتوصل الى حصول التحذر فلو لم يكن التحذر في هذا التقدير واجباً لزم كون وجوب
الانذار لغواً وهذا هو المحذور الذى نبه عليه الاستاد في الحاشية (قال ولا يخفى
انه لو سلم الاستلزام لا يرد عليه ما اوردها على الوجهين الاولين ضرورة تبعية وجوبه
لايجاب الانذار في الاطلاق او الاشتراط بحيث لا يجوز ان لا يجب على تقدير مع ايجابه

ضرورة لزوم المغوية على هذا التقدير و ظاهره قد توجيها عليه ايضاً كما لا ينبغي
 انتهى) ومقصوده الاعتراض على الشيخ (قال لا يستفاد من الكلام الامطلوبية الحذر
 عقيب الانذار بما يتفقون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق وجوب الحذر انتهى)
 فان ظاهره منع الاطلاق في وجوب الحذر حتى على تقدير الاطلاق في وجوب الانذار
 وقد عرفت استلزام اطلاقه لاطلاق في مقام الابطات وتبعية اطلاق وجوب الانذار لاطلاق
 وجوب الحذر في مقام الثبوت اذ هذا قضية كون وجوبه النفسي لاجل التوصل الى
 التحذر (تنبيه) ربما يترأى من بعضهم ان وجوب الانذار وجوب غيري لا وجوب نفسي
 بل غير ومن ثم جعل تابعا لوجوب التحذر في الاطلاق والاشتراط تبعية المعلول للعلة لا
 للزوم اللغوية وهذا مبني على تعلق التكليف في مقام الثبوت بالمصالح الكامنة في
 المتعلقات فيما اذا كانت تلك المصالح اختيارية ثم ترشح الوجوب منه الى تلك المتعلقات
 وقد وقع التصريح بذلك هنا في كلمات بعضهم ولكن التحقيق خلافه لان تلك
 المصالح اذا لوحظت فوائدها مترتبة على الفعل المأمور به صارت علة غائية للارادة
 و الامر في عالم التصور ومعه لا يعقل تعلق الارادة و الامر بها في مرتبة تعلق الامر
 بتلك الافعال المحتوية على المصالح اذ الملحوظ في تلك المرتبة نفس الانعال الخاصة
 و يلحظ تلك المصالح التي واقعة في مرتبة العلة تتعلق الارادة من الغير التي هي روح
 الامر بها فكيف يكون تلك المصالح مركزاً للامر في هذا الحاظ وان كانت محبوبة
 ومشتاقا اليها فان مجبورية شيء لا نستلزم طلبه من الغير اذ ربما لا يكون مصلحة في
 الطلب من الغير و ان كانت المصلحة في الفعل ملزمة و قد تقدم بيان ذلك مستوفى
 في مبحث الوجوب الغيري مضافاً الى انه لا معنى لترشح الوجوب من خطاب خاص
 بشخص الى شخص آخر اذ لا يخلوا اما ان يكون المقدمة لذلك الخطاب مقدوراً
 للمخاطب ام لا فعلى الثاني لا يتوجه اليه الخطاب اصلاً وقدرة غير المخاطب على اتيان
 المقدمة لانكون مصححة لتوجيه الخطاب الى المخاطب وعلى الاول يكون الوجوب
 المقدمي متوجهاً الى المخاطب لا الى غيره ففيم ان فيه قضية ايجاب التحذر لترشح الوجوب
 الى مقدمائه المقدورة للمتحدّر فيجب عليه النفر للمعلم بنفسه او وكيله لا على غيره

فظهر مما ذكرنا ان وجوب الانذار ليس وجوبا مقدميا بل هو وجوب نفسى و ان كان لاجل التوصل الى تحذر المندرين (قوله ثالثا انه جمل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب) اقول اما وجوب الانذار فلكونه غاية للنفر الواجب لوقوعه فى تلواذاة التحضيض واما كون التحذر غاية للانذار فلان الانذار علة معدة للتحذر وان لم يكن علة تامة له لمكان دخالة اختيار المكلف فى تحققه ومع كون المكلف فى مقام الانقياد يكون الانذار جزءا خيرا للعلة فيكون التحذر حائرا مستندا اليه وغاية مرتبة عليه فمهما كان التحذر غاية مترتبة على الانذار الواجب لاجله كان مطلوبا من المتحذر اذ المفروض ان التحذر محبوب ومشتاق اليه لنفسه وإيجاب الانذار للتوصل اليه فمع كون التحذر فعلا اختياريا يتعلق الطلب و الالتزام به اولا فى مقام الشبوت ثم يتعلق الإيجاب ثانيا بالانذار فيكون واجبا نفسيا للغير و التحذر واجبا نفسيا لنفسه اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر بانتفائه سواء كان من الافعال الاختيارية ام لا ومع كونه منها يكون واجبا على المكلف اذ هذا قضية كونه محبوبا جذا لا يرضى الامر بانتفائه وليمكن هذا مراد القوم اعنى كون التحذر غاية لاعلة غائية كما فى تقريرات بعض الاعلام لما اسمعناك آنفا انه يمتنع تعلق الطلب والارادة الى العلة الغائية من حيث كونها علة داعية لتوجيه الطلب الى فعل مستتبع لها فانها متقدمة رتبة على ارادة ذلك الفعل فكيف تعلق بها وهذا بخلاف الغاية المترتبة على الفعل الواجب فانه لا ضمير فى تعلق الإيجاب به اولا ثم إيجاب آخر بما يكون محملا له سواء استفيد ذلك من اللفظ او علم من الخارج وليس المراد من لقطة لعل افادة التعليل حتى تدل على كون التحذر علة غائية وقد نبهنا على ذلك سابقا بل غاية ما يستفاد من الآية كون التحذر غاية حسبما اوضحنا سبيله فظهر مما ذكرنا انه لو استفيد من الآية كون التحذر علة غائية لما امكن تعلق الإيجاب به فى مرتبة لاحظ كونه علة لإيجاب الانذار اللهم الا بلحاظ آخر يتعلق به بالاستقلال فاذا لا يكون مجال لاثبات وجوبه من مجرد جعله علة غائية ولا بدلك من التماس دليل آخر من الخارج ومما ذكرنا استبان ان اللامين فى قوله تعالى ليتفقوه وليندروا (لمجرد

افادة كون التفقه و الانذار فائدة مترتبة على النفر تكون مقصودة للنافرين و غلة
غائية لنفرهم لا لايجاب الشارع عليهم النفر بمعنى انه يجب عليهم النفر لهذا الغرض
وحيث انه يستفاد من ذلك كونها فائدة مترتبة على النفر محبوبة للشارع فلا مجال
يكونان واجبين عليهم و لعل تعبير الاستا و يكون الانذار غاية للنفر الواجب لاعلة
غائية للتنبيه على ما ذكرنا (قوله و يشكل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراك
الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته) اقول هذا اشكال على صاحب المعالم حيث
قال لا معنى لجواز التحذر او تدبه فانه انما يصح قوله لو انحصر الانذار بالعقوبة على
المعصية و ليس كك لصحة الانذار بملاحظة فوت المصالح و الوقوع في المفاسد
الكامنتين في الافعال على ما هو المشهور بين العدلية من تبعية الاحكام لها و من
الذين ان عدم الوقوع في محذور فوت المصلحة او الوقوع في المفاسد حسن عند العقل
وليس بواجب عقلا فيمالم يكن هناك حجة على التكليف بل التخوف لرجاء ادراك
الواقع ح اقيار حسن (لا يقال ان المتعارف من الانذار من المبشرين للاحكام في
مقام الحيث على العمل بها بيان ما يترتب على الفعل والترك من العقوبات الاخروية
دون المصالح و المفاسد فيكون المراد من التحذر المنبعث عنه هو التحذر من العقوبة
لا التحذر عن فوت الواقع عند احتماله (لانا نقول ان الوجه الاول مبني على دلالة
لفظ لعل بعد انسلاخه عن الترجي الحقيقي على مطلوية التحذر و دعوى كونها ملازمة
للطلب الحتمي عقلا مع قطع النظر عن وجوب الانذار و كون قوله حجة للمتحذر
بملاحظة اللغوية كما في الوجه الثاني او كون غاية الواجب واجبة كما في الوجه الثالث
و يكون النظر مقصوداً على دلالة لفظ لعل مع قطع النظر عن مفاد صدر الآية فاذن
يصح ابداء الشق الثالث في مقابلة دعوى الانحصار في الشقين و ان الانحصار بين
وجوب التحذر مع قيام الحجية و عدمه و مع عدمه ليس حصراً عقلياً اذ لاقياد شق
ثالث عند احتمال الوقوع في مخالفة الواقع و التحذر عنها حسن و ليس هذا تعبلاً
بالظن كي يكون محرماً بالادلة الاربعة حسبما مر يانه في تأسيس العمل (اي قاط)
لا يخفى ان هذا الاشكال لا ينسحب في الوجه الثاني والثالث اما الوجه الثاني فلوضوح

عدم اندناع محذور اللغوية بمجرد حسن التحذر عقيب وجوب الانذار اذ موضوع حسنه هو احتمال الوقوع في خلاف الواقع سواء وجب الانذار ام لا فيلزم لغوية ايجاب الانذار مع عدم وجوب التحذر فلا ينحسم الوجه الثاني بابدء هذا الاحتمال اعني حسن التحذر لرجاء ادراك الواقع واما الوجه الثالث فلان محصوله وجوب الغاية من ناحية الشارع نظراً الى عدم امكان الانفكاك بين وجوبها و وجوب ذيلها و من البين ان حسن التخوف من ناحية العقل لا ينهض فكاً للتلازم المذكور فظهر مما ذكرنا ان الاشكال الذي اناده الاستاذ مختص بالوجه الاول (قوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل) اقول مراده كما افاده في الحاشية ان حسن الاحتياط و التحذر بما انذر لئلا يفوت المصالح على المكلف ولا يقع في المفاسد مما لا ينكره احد نلامجال لدعوى الاتفاق على عدم الفصل بين وجوب العمل بخبر الواحد وبين حرمة اذ العمل به لا على نحو التعبد والالتزام بل لرجاء درك الواقع لا قائل ببطالانه ولا دليل على حرمة ولا على قبحه حسبما مريانه في مبحثه نعم المقول منهم قولان قائل بالوجوب وقائل بالحرمة فيثبت من ذلك عدم القول بالفصل لا القول بعدم الفصل وانت خبير بان العمل برجاء ادراك الواقع ليس عملاً بخبر الواحد كي يكون القول بحسنه قولاً بالفصل فالاولى الاقتصار على ما افاده في الكتاب بقوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل) بانه انه لا يجوز القول بالفصل فيما اذا احرز الاتفاق على نفى الثالث والا فمجرد كون المسئلة ذات قولين بلا احراز ذلك لا يكشف عن رأى الامام عم فح يجوز احداث قول ثالث كما هو كك في الاقوال الجادنة في الازمنة المتأخرة بعد كون المسئلة ذات قولين و يظهر ذلك للمتبع في الكتب الفقهية (قوله و الوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبداً ولا اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق) اقول اما الاشكال على الوجه الثاني فبعدم انحصار فائدة الانذار بايجاب التحذر تعبداً بل كفى ما في الانذار من اظهار الحق ونشره وبسطه بين الناس ليتم به الحجة عند حصول العلم لهم من جهة كثرة المنذرين او احتفاف الانذار بالقرينة الموجبة لحصول العلم لهم و لا منافات بين كون الانذار واجباً مطم سواء حصل العلم من قول المنذرين لا وبين عدم وجوب

التحذر تعيداً كي تكون الآية دليلاً على حجية خبر الواحد لما نبها عليه من عدم انحصار الفائدة في ذلك لوضوح ان لفظ لا يدل على انحصار الفائدة في التحذر عقيب مجرد الانذار والولم يفد العلم (ودعوى ان لازمه ان يكون المجموع انذاراً واحداً لان المجموع هو المقتضى للخوف مع ان كل واحد مكلف بالانذار) مدفوعة بان الخبر المشتمل على بيان العتاب انذار ويخويف سواء حصل منه الخوف ام لا الا ترى ان الخبر عن العقاب المفيد للعلم ربما لا يؤثر في نفس العاصي مع انه الانذار وليس التخويف من مقولة الكسر والانكسار بل من مقولة البعث والانبعثات فما في نهاية الدراية لا يخلوا عن النظر (اما الاشكال على الوجه الثالث فبانه لا اطلاق يقتضي وجوب التحذر على الاطلاق لان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر الالهيان غائية التحذر والعمل وجوبه كان مشروطاً بما اذا افاد العلم الوالم ثقل بكونه مشروطاً به فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به النبي ص فكما لا يكون الانذار واجباً الا بما علم انه من معالم الدين كك لا يكون التحذر واجباً الا بما علم انه منها ولا يخفى ان الاشكال في الوجه الثالث مبني على منع الاطلاق في الغاية وذيها معا بخلاف الاشكال على الوجه الثاني فانه مبني على منع الوجوب في التحذر تعيداً ولو كان وجوب الانذار مطم و الوجه في الفرق بينهما ان اللغوية تندفع بمجرد وجود فائدة اخرى مترتبة على الانذار ومعها لا موجب لكون التحذر واجباً تعيداً ولو كان الانذار واجباً مطم هذا في الوجه الثاني واما في الوجه الثالث فلا بد من منع الاطلاق في وجوب الانذار اذ منع اطلاق وجوبه لا مجال لمنع الاطلاق في وجوب التحذر اذ الغاية تابعة لذيها اطلاقاً وتقييداً في مقام الانبات وان كان الامر بالعكس في مقام الثبوت حسب ما مر بيانه مستوفى وهذا مبني على تسليم كون التحذر غاية مترتبة على الانذار وان لم تكن الآية مسوقة لبيان غائيته وحكمه اذ مع انكارها نظراً الى كرن الانذار من المعدات لها وليس علم ولا جزءاً اخيراً منها كي يكون اثرها ناشياً منه لاضير في المنع عن وجوب التحذر رأساً كما لا حجة في القول بالاطلاق في وجوب الانذار مع القول باشتراط وجوب التحذر بصورة حصول العلم اذ المفروض عدم كون التحذر

غاية ح فلا يمنع اختلاجه معه إطلاقاً وتقييداً والعاصل ان الاحتمالات هي هنا ثلاثة
الاول ان يكون التحذر غاية و الآية مسوقة لبيان حكمه فمن المعلوم انه ح مستقل
في اللحاظ وفي الحكم ولا يكون تابعا للانذار إطلاقاً وتقييداً فلامحالة يحمل لفظه
على الاطلاق وهذا مقام الوجه الاول و ان كان في دلالة على الوجوب اشكال
سبق ذكره الثاني ان يكون التحذر غاية ولكن الآية ليست مسوقة لبيان حكمه فلا
محالة يتعلق به الايجاب قضية لكرنه فعلا اختياريا غاية للموجب لكنه تابع الوجوب
الانذار إطلاقاً وتقييداً في مقام الانبات وهذا هو الظاهر من كلام الاستاد الثالث ان
لا يكون التحذر غاية رأسا وقد عرفت ان المنع عن وجوبه مجال فضلا عن اطلاقه
(واعلم انه وقع في بعض النسخ لعدم اطلاق مكان والاطلاق) وظاهره انه تعليل للاشكال
على كلا الوجهين ولعله غلط من النسخ اذ قد عرفت ان قضية الاشكال على الوجه الثاني
بعدم انحصار الفائدة بالتحذر منع وجوب التحذر رأسا بخلاف الاشكال على الوجه الثالث
فان قضية منع الاطلاق في وجوب التحذر ولو كان واجبا في الجملة وهذا موافق لما افاده
في الحاشية نعم يمكن ان يكون هذه العبارة اعني لعدم اطلاق تعليل الاشكال على
الوجه الثاني والثالث فيما اذا كان المراد منع الاطلاق مع تسليم الوجوب في الجملة
في كليهما لكنه خلاف الظاهر (ثم لا يذهب عليك ان قضية تخصيص وجوب التحذر
بصورة حصول العلم عدم كون الطلب امراً مولويا اذ العلم طريق بنفسه الى الواقع
يكون موضوعا لوجوب الانباع فاذا كان يكون طلبا ارشاديا (قوله كى ينذروا به
المتخلفين او النافرين على الوجهين في تفسير الآية) اقول هنا احتمالات ثلاثة (الاول
انه نقل من ابن عباس ان النبي ص كان اذا خرج الى الغزوة يتخلف عنه الامناء في
او صاحب عذر فلما بالغ الله تعالى في عيوب المنافقين في غزوة تبوك قال المؤمنون
والله لا نتخلف عن شيى من الغزوات مع الرسول ص ولا عن سرية فلما قدم الرسول ص
المدينة و ارسل السرياء الى الكفار نفر المسلمون جميعا الى الغزوة فتركوه وحده
في المدينة فنزلت هذه الآية انتهى) فالعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا كائنه الى
الغزو بل يجب ان يميروا اطافتين تبقى طائفة في خدمة النبي ص وتنفذ طائفة اخرى

الى الغزو فيتعلم المتخلفون احكام الدين ويبلغونها الى النافرين عند رجوعهم اليهم
فالطائفة النافرة يكونون نائمين عن المقيمين في الغزو و المقيمون نائمون عن
النافرين في التفقه وبهذا الطريق يتم امر الدين وعلى هذا فلا بد في الآية من تقدير
هكذا (فلولانفر من كل فرقة منهم طائفة واقامت طائفة عند النبي ص ليتفقه المقيمون
في الدين وليندروا قومهم يعني النافرين اذا رجعوا اليهم) فمرجع الضماير الاربع
هم المقيمون ومرجع ضمير اذا رجعوا ويحذرون هم النافرون وهذا خلاف ظاهر الآية
حيث جعل التفقه غاية للنقر والتقدير خلاف الاصل مضافا الى انه لا حاجة الى تخلف
طائفة عند النبي ص للتفقه اذ النافرون بعد رجوعهم الى النبي ص يتعلمون عنه تلك
الاحكام كما كان ديدنهم كك (الاحتمال الثاني) ان المنقول عن الحسن ان التفقه
صفة للنافرين والمراد من التفقه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين مع
كونهم قليلين عدداً وسلاحا فيعلمون ان الله خصهم بالنصرة فاذا رجعوا الى قومهم
اندزهم بما شاهدوا من دلائل النصره وعجائب القدرة لعلمهم يحذرون فيتركوا الكفر
والنفاق ولا شك ان التفهم لهذه اللطائف تفقه في الدين اذ التفقه في الاحكام الفرعية
خاصة اصطلاح جديد وقد استعمل في الكتاب في التفهم كقوله تعالى (ما نفقه كثيرا
مما تقول) وعلى هذا فالضماير الاربعة راجعة الى النافرين (الاحتمال الثالث) ان
يقال ان هذه الآية ليست من بقايا احكام الجهاد وان كانت مذكورة في سياقها
وانه تعالى لما بين في هذه السورة امر الهجرة ثم امر الجهاد وهما عبادتان حاصلتان
بالمسافرة بين ارض عبادتنا التفقه وتعلم احكام الدين وهذا ايضاً يحصل بالمسافرة الى
المدينة من البلدان والقرى فقال تعالى وما كان المومنون لينفروا كانه من مساكنهم
الى حضرة الرسول ص فان هذا غير واجب كوجوب الجهاد الذي يجب ان يخرج
للعزو كل من لا عذر له وعلى هذا يكون المراد وجوب خروج طائفة من بلدانهم
الى المدينة ليتفقهوا في احكام الدين وليندروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلمهم يحذرون
وهذا منقول عن الجبائي (قال في محكي كلامه والمراد بالنفري الخروج لطلب العلم
وانما سمي نفراً لما فيه من مجاهدة اعداء الدين) يعني باقامة الحجة عليهم وعلى هذا

فمرجع الضماير الاربعة هم النافرون ايضاً ولعل قول الاستاد (كي ينذر وابها المتخلفين
اشارة الى هذه الوجه ومراده من المتخلفين هم المتخلفون في بلادهم لا المتخلفين في
المدينة اذ قد عرفت ان الوجه الثاني لم يكن فيه النفر لتعلم معالم الدين و معرفة ما
جاء به سيد المرسلين صم بل كان لمشاهدة الطاف الله في حق رسوله صم وامته فمراده
من الوجهين هو الوجه الاول والثالث (قوله ثم انه اشكل ايضاً بان الآية لو سلم دلالتها
على وجوب الحذر مطم فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خير) هذا هو الاشكال
الثالث للشيخ قد عرفت في فرائده (قال لو سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطم ولو
لم يفد العلم لكن لاتدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو
الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف مأخوذ فيه والحذر هو الخوف الحاصل عقيب
هذا التخويف الداعي على العمل بمقتضاه فعلا والمندر ينذر ويخوف بلفظ الخبر حاكياً
له عن الحجة كان يقول قال الامام ع (من شرب العصير فكأنما شرب الخمر) وله
جهتان احديهما جهة تخويف وابعاد والثانية جهة حكاية قول الامام ع ومن المعلوم
ان جهة الاولى ترجع الى الاجتهاد في معنى الحكاية فهي ليست جهة الا على من هو
مقلده اذ هو الذي يجب عليه التخوف عند تخويفه و اما الجهة الثانية فهي التي تنفع
المجتهد الآخر الذي يسمع منه لهذه الحكاية لكن وظيفته مجرد تصديقه في صدور
هذا الكلام عن الامام ع لا الحذر فالآية الدالة على وجوب التخوف عند تخويف المندرين
مختصة بمن يجب عليهم اتباع المندر في مضمون الحكاية وهو المقلد له فالآية لاتدل
على حجية الخبر من حيث انه خبر على من لا يجب عليه التخوف فالحق ان الاستدلال
بالآية على وجوب الاجتهاد كفاية و وجوب التقليد على العوام اولى من الاستدلال
بها على وجوب العمل بالخبر انتهى كلامه ملخصاً (قوله قلت لا يذهب عليك انه
ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي صم) اقول هذا جواب
عن اشكال الشيخ قد عرفت توضيحه انه لاشك ان الرواة في زمن النبي صم والائمة ع
كانوا آخذين بظواهر ما شافوها من الخطابات وعاملين بها من غير اعمال نظر
او رأى فيها كما هو الحال في المقلدين في زماننا هذا وقليل منهم مجتهدون اولو

الرأى والنظر كما يظهر للمتبع في احوالهم ومجاري عاداتهم والتفقه الحاصل لهم ليس الانفهم المراد من الخطابات لا التفقه المصطلح عليه والمتفقه الراوى عن المعصوم عن الناقل عن الحكم الالزامى على قسمين الاول الاخبار عنه ع بانه قال ع الشئى الفلاتى واجب او حرام والثانى الاخبار عنه ع بانه قال مثلاً من ترك الصلوة دخل النار والقسم الاول اخبار بالحكم الالزامى بالمطابقة وانذار باستحقاق العقاب بالالتزام والقسم الثانى اخبار باستحقاق العقاب بالمطابقة واخبار بالحكم الالزامى بالالتزام فهما فرض ان الخبر المنقول صريح الدلالة على الحكم الالزامى مطابقة او التزاما بلا معارض فلا شك ان نقله لغيره يكون انذاراً وتخويفاً لذلك الغير ولو كان مجتهداً ومقتضى الآية بناء على الاطلاق وجوب الحذر وجوب العمل على طبق مضمون الخبر والبناء على صدوره عن المعصوم ع فمتى كان قضية الآية حجية خبر الواحد فى المورد المذكور ثبت حجتيه فى غيره من الموارد بالقول بعدم الفصل (شبهة و اذاحة) ربما يقال نقل الرواية المشتملة على الاعداد بالمطابقة او بالالتزام حكاية للانذار و التخويف وليس انذاراً من الراوى اذ انشاء التخويف مأخوذ فى صدق الانذار و لو سلم فى الرواية جهتان جهة تخويف و ابعاد وجهة حكاية لقول المعصوم ع فلا شك ان ظاهر الآية حجية قول المتفقه من جهة كونه انذاراً لامن جهة كونه حكاية لقول المعصوم فلا يشبث بالآية حجية الخبر من حيث انه خبر مثلاً لو قال المولى اكرم الهاشمى و المفروض ان كل هاشمى عالم فلا شك ان مركز الحكم هو الهاشمى لامن حيث انه عالم ولا يتسرى الحكم من احد الملازمين الى الآخر فضلاً عما كان هناك مادة الانتراق كما فيما نحن فيه ومع التنزل عن ذلك كله فلا اقل من انصراف الانذار عن الحكاية و اختصاصه بجهة التخويف حتى فى صورة الاجتماع فضلاً من مورد الافتراق كما فى خبر عامى لا يفهم معنى الخبر بل يحكى ماسمعه من الفاظ الخبر و ليس هذا مقام عدم القول بالفصل اذ الذى لا فصل فيه جز ما هو حجية الخبر من حيث انه كاشف عن قول المعصوم ع لا من حيث انه انذار و تخويف (و الجواب ان الانذار يحصل بحكايته فيما اذا تعلق القصد به نظير ما اذا

اناد المتكلم مقصوده بحكاية آية او رواية او انشاد شعر من اشعار الشعراء سواء كان انشاءً او اخباراً كما اذا وضع طعاما عند شخص وقال له (قال الله تعالى كلوا واشربوا) او قيل لواحد هل تشهى طعاما فقال فى الجواب (قال الله تعالى كلوا واشربوا) وفيما نحن فيه اراد الراوى الاخبار عن الحكم الالزامى وما يتبعه من العقاب بالمطابقة او بالالتزام وعنوان الانذار يكون فى طول الاخبار كك اذ يمتنع اجتماع الاخبار والانشاء فى قضية واحدة فى عرض واحد ومجرد تعلق الانشاء بمفهوم الانذار بلاحقه بذكر العقاب لا يوجب حصول الانذار حقيقة فى الخارج بالحمل الشايع فمفهوم الانذار يتحصل فى الخارج بذكر العقاب ولو كان اخباراً عما يوجبه ويتعلق به القصد اصالة او تبعاً لامحالة واما التفكيك بين الجهتين اعنى جهة الانذار عن جهة الاخبار فممنوع جداً فيما اذا كانت صريحة او ظاهرة فى الحكم عند اهل اللسان بلا معارض له بحيث لا يتوقف الراوى ولا المروى له فى فهم المراد وهو التفقه لا التفقه المصطلح والانذار الواجب حاصل بمجرد القصد الى الاخبار عن الحكم الالزامى فلامحالة انه يجب الحذر على كل مكلف سواء كان عامياً او مجتهداً على تقدير اطلاق الآية وانما يصح التفكيك فيما اذا كان التفقه هو العلم الحاصل للفقيه باعمال النظر والرأى فالآية ح تكون متكفلة لحجية خبر الفقيه من حيث انه خبر عما تفقه فيه برأيه وقد عرفت خلافه ومن المعلوم ان ثبوت حجية خبر الواحد فى هذه الصورة على نحو القضية الجزئية كافية فى مقابلة السالبة الكلية المدعاة فى كلام الشيخ ويتم دعوى الكلية بمعونة الاجماع المركب ومما ذكرنا ظهر بطلان دعوى الانصراف لوضح ان الرواة كانوا غالباً من اهل اللسان عاملين بظواهر الروايات الواصلة اليهم وبالواسطة وكان العامى الغير الفاهم المتحمل للرواية الى غيره قليلا فى تلك الازمنة ومراد الاستاد من قوله يصح منهم التخويف انه يتحصل منهم التخويف بنقل فتوى المجتهد بالمطابقة او بالالتزام وان كان لا يجب عليهم نقل فتاوى المجتهد بل يجوز لهم بخلاف الرواة فى الصدر الاول فى زمان النبى ص فانه كان يجب عليهم تعلم الاحكام والانذار بها ركذا فى زمان الائمة فلا يرد عليه (ان وجوب

الجذر انما هو فيما كان الانذار واجبا لانما يصح منه الانذار سواء وجب اولاه انتهى) وفيه ان مقصود الاستاد تنظير الرواية بالفتاوى في مجرد تأتى الانذار بمجرد النقل في مقابلة دعوى التفكيك بين الجهتين لا التنظير بينهما من كل جهة فظهر مما ذكرنا اندناع إشكال الشيخ قده بما اناده الاستاد وان كانت الآية غير خالية عن الاشكال من جهات اخرى حسبما مريانه مستوفى (نقل و تعقيب) قال في تقريرات بعض الاعلام المراد من الجمع في قوله تعالى ليتفقوا في الدين وفي قوله لينذروا وفي قوله لينذروا هو الجمع الاستغراقى الانفرادى لا المجموعى الارتباطى لوضوح ان المكلف بالتفقه هو كل فرد فرد من افراد الطائفة النافرين او المتخلفين على الوجهين في تفسير الآية وليس المراد تفقه مجموع الطائفة من حيث المجموع بل المراد ان يتفقه كل واحد منهم وينذر كل واحد منهم انتهى) اقول هي هنا احتمالات ثلاثة الاول العموم في المنذر بالكسر والمنذر بالفتح بمعنى ان يكون المراد انذار كل واحد من المنذرين الكل واحدا من المتحذرين ومن المعلوم انه يحصل العلم للمتحذرين على تقدير تكرار المنذرين الموثوق بهم ولولم يكونوا ابدا لتواتر اذ المعنى ح ان كلا من المنذرين ينذر كلا من المتحذرين فيكون كل متحذر سامعا لانذار الكثيرين و مع كونهم موثوق بهم يحصل العلم عادة من قولهم فيخرج عن حريم النزاع (الاحتمال الثانى) الانذار على نحو التوزيع بمعنى ان ينذر كل واحد شخصا واحدا او جماعة من المتحذرين فهذا المتحذر لا يسمع الا قول منذر واحد او هذه الجماعة لا يسمعون الا قول منذر واحد فالعموم ملحوظ في المنذر بالكسر لاننى المنذر بالفتح (الاحتمال الثالث) العموم في المنذر بالكسر مع الاهمال عن بيان التوزيع فتكون الآية على هذا الاحتمال في مقام بيان العموم الانفرادى في المنذرين مع الاهمال عن بيان كون المنذر واحدا حين الانذار او اكثر والشمول لهذه الجهة اطلاق حالى لانهض العموم على اثباته ومن البين ان ما ينفع المستدل هو الاحتمال الثانى المبني على التوزيع وليست الآية في مقام بيانه ولو بمعونة الاطلاق ولا يخفى ان لازم الاحتمال الاول كون الوجوب عينيا على كل متفقه حتى عند تحقق الانذار من بعض المنذرين للمتحذرين مع قيام الاجماع على كون تعليم الجاهل و

ارشاده واجبا كفاثيا فظهر مما ذكرنا ما في كلامه من عدم نهوض العموم للاطلاق الجاهلي ومع الاهمال عنه لوجه التمسك بالآية لاثبات الوجوب التعبدى للتعذر المساوق لحجية الخبر الواحد (ثم انه قده تصدى للجواب عن الاشكال الثاني وهو ان وجوب التحذر انما يكون عقيب انذار المنذر بما تفقه والتفقه عبارة عن العلم باحكام الدين فلا بد وان يكون المنذر بالفتح عالما بها كي يجب عليه التحذر (ناجبا عن الاشكال بان نفس الآية تدل على ان ما انذر به المنذر يكون من الاحكام لان قول المنذر اذا جعل طريقا اليها ومحرزا لها فيجب اتباع قوله والبناء على انه هو الواقع كما الشأن في ساير الادلة الدالة على اعتبار الطرق والامارات فان نتيجة دليل الاعتبار كون مؤدى الطريق هو الواقع لاجل المؤدى حتى يرجع الى التصويب انتهى) وفيه ان تميم الكشف مبني على احراز الاطلاق في وجوب التعذر لصورة حصول العلم وعدمه فان وجوب التعذر تعبد عقيب الانذار كاشف عن ان الاخبار بالعقاب انذار ولا يكون انذارا الا اذا كان قول المنذر حجة متممة للكشف والمفروض منع الاطلاق و ان قضية انذار المنذر بما علم من الاحكام كي يصدق الانذار ان يكون وجوب التحذر على المتحذر عقيب حصول العلم له بان ما انذره هو حكم الله تعالى والايمنع حصول التحذر فلا بد ان يحصل العلم للمنذر بالفتح بذلك الحكم كي يحصل له التحذر فاذا يكون طالب التحذر ارشاديا لامولويا اذ العلم موضوع لحكم العقل بلزوم الاتباع ومن البين ان الامر الارشادي لا يصلح لان يكون دليلا على حجية خبر الواحد ولا متمما للكشف اذ مع وجدان العلم بالواقع لاف معنى لتمييز الكشف (نقل وتعقيب) قال في الدرر في مقام الجواب عن عدم لزوم اللغوية يكفي في عدم لزوم اللغوية حصول العلم من جهة انذار المنذر في بعض الاحيان ووقوع التحذر بعد العلم فان قلت كيف يمكن القول بوجوب الانذار على الاطلاق وعدم القول بوجوب التحذر كك مع ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيلها اطلاقا وتقييدا قلت قديجب المقدمة مطلق لعدم كون ما هو المقدمة ممتازا عند المكلف فيجب مطلق الانذار لعدم تميز الانذار المفيد للعلم من بين الانذارات الموصل الى ما هو المقصود الاصلى انتهى) وفيه اولا

انه لا معنى لترشح الوجوب من خطاب خاص بشخص الى فعل شخص آخر يكون فعله مقدمة لفعل ذلك الشخص كما هو كك فيما نحن فيه فان الانذار فعل للمنذر والتحذر فعل للمتحذر إذ قدرة مكلف آخر ليست مصححة لتوجيه الخطاب النفسى الى مكاف آخر غير قادر على اتيانه بدونها كى يترشح من هذا الخطاب النفسى وجوب غيرى الى فعل مكلف آخر و قد مر بيانه سابقا (و ثانيا) ان وجوب التحذر المفيد للعلم ليس وجوبا مولويا بتاتا لوضوح ان العلم بالالزامات الواقعية موضوع لحكم العقل بلزوم الانباع وحكم الشارع ح ارشادى فلا معنى لترشح الوجوب من وجوب التحذر الى انذار المنذرين فاذن يكون الانذار واجبا نفسيا وليس التحذر الحاصل فى صورة العلم علة غائية داعية لايجاب الانذار لمكان تخلفها عنه ويبتنع تخلف العلة الغائية عن الايجاب المعلن بها فالغاية المترتبة على وجوب الانذار على نحو الاطلاق انما هو نشر الاحكام الالهية وبسطه بين الناس وهذه الغاية حاصلة لامحالة و معها يكون التحذر مرجواً عنهم كما هو مفاد لفظة لعل لمكان كثرة الانذارات الموجبة لحصول العلم لهم ولا دلالة لهذه الكلمة على كون التحذر غاية واجبة ولوجين حصول العلم كى يلزم محذور التفكير بين وجوبه ووجوب مقدمته مضافا الى ان ايجاب الانذارات مقدمة لحصول العلم بما هو الواجب منها راجع الى ايجاب المقدمة العلمية كايجاب المصلوحة الى جهات اربع عند اشتباه القبلة و من المعلوم انه ليس فيه ملاك المولوية النفسية ولا يترشح الوجوب المسمى من الخطاب النفسى الى المقدمة العلمية فيكون طلبا ارشاديا لامولويا (قوله ومنها آية الكتمان) اقول هذه الآية فى سورة البقرة قال الله تعالى (ان الذين يكتمون ما انزلنا من اليناات والهدى من بعدما يناله للناس فى الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون) نزلت فى شأن علما اليهود والنصارى الذين كتموا امر النبى ص ونبوته ص وهم يجدونه مكتوبا فى التوراة و الانجيل عن ابن عباس و مجاهد وقتاده وقيل انه تناول لكل من كتم ما انزل الله وهو اختيار البلخى وهو اقوى لانه اعم فيدخل فيه اولئك وغيرهم كذا فى مجمع البيان) والقى عن النبى ص انه قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه الجحيم يوم القيمة بلجام من النار (وعن الاحتجاج

عن امير المؤمنين عم قال في حديث العلماء اذ فسدوا منهم المظهرون للباطيل الكاتمون للحقائق وفيهم قال الله عز وجل اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون (والعياشي عن الباقر عم ان رجلا اتى سلمان الفارسي فقال حدثني فسكت عنه ثم عاد فسكت ثم عاد فسكت فادبر الرجل وهو يتلوا هذه الآية (ان الذين يكتُمون) فقال له اقبل انا لو وجدنا امينا فحدثناه الحديث) فظهر من هذه الجملة ان الآية عامة لكل ما كتم ما انزل الله و ان كان مورد النزول خاصا مضافا الى ان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المورد فالمناقشة فيها في غير محلها (قال في نهاية الدراية لا يخفى عليك ان الآية اجنبية عما نحن فيه لان موردها ما كان فيه مقتضى القبول لولا الكتمان لقوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب فالكتمان حرام في قبال ابقاء الواضح و الظاهر على حاله لافي مقابلة الايضاح والظهار انتهى) وفيه ان الكتمان بالنسبة الى من يقتدر على فهم الكتاب لو عرض عليه هو ستر الظاهر واما بالنسبة الى الامي الغير الفاهم لما في الكتاب من اليبات فهو كتمان السر سواء كان المراد من الكتاب هو التوراة او القرآن فيجب على الكاتم اظهار اليبات و كشف معانيها لا مجرد عرض الكتاب عليه و الكتمان حرام على الكاتم في كلتا صورتين و يجب عليه التبيين كما دل عليه قوله تعالى الا الذين تابوا واصلحوا وبنوا) والتبيين هو الاظهار في مقابلة الكتمان اما باظهار نفس الكتاب و عبارته للفاهم و اما باظهار مطالبه للامي فمهما وجب القبول ولو مع عدم حصول العلم ثبت حجية خبره عن مافي الكتاب ويتم حجية خبر الواحد عما عند المعصوم مما ليس في الكتاب بعدم الفصل فيكون الاية مرتبطة بما نحن فيه لاجنبية عنه و ان كان الاشكال في الملازمة (قوله وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم اللغوية بدونه) اقول حيث ان ما يدل على القبول ليس مذكورا في الآية كي يتكلم في ظهوره في وجوب القبول بخلاف آية النفر فلا جرم ان طريق الاستدلال بهذه الآية مقصور على دعوى الملازمة العقلية توضيحه انه يحرم كتمان الحكم الشرعي و يجب تبيينه للجاهل و مهما حرم الكتمان ووجب التبيين وجب القبول فلو لم يجب القبول لزوم لغوية الايجاب نظير ذلك ما تمسكوا

به على وجوب قبول قول المرئى وتصديقها فى العدة من قوله تعالى (ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن) فان وجوب القبول ليس مذكوراً فى الآية والدليل عليه هو لزوم اللغوية وكذا الاستدلال بآية وجوب اقامة الشهادة على وجوب قبولها (قوله و لا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على هذه بما اورد على آية النفر من دعوى الاهمال) اقول هذا اشكال على الشيخ قدس (قال ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين فى آية النفر من سكوتها و عدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار انتهى) فان القبول ليس مذكوراً فى هذه الآية كى يقال بانه لا اطلاق له لصورة العلم و عدمه او اختصاصه بصورة العلم و كان ينبغي له ان يمنع عن اطلاق حرمة الكتمان واختصاصها بالامر الذى يحرم كتمانها على الكاتم و هو اظهار الحق عند حصول العلم و مع هذا التقييد لا وجه لايجاب القبول تعبداً و اما مع تسليم الاطلاق فلا وجه لدعوى التقييد فى القبول اذ يستمع ان يحرم الكتمان ويجب التبيين على تقدير عدم حصول العلم مع عدم ايجاب القبول تعبداً للزوم اللغوية على هذا التقدير فمع تسليم الملازمة عقلاً لا مجال للايراد عليها بما اورد على آية النفر فان الملازمة تكون منافية للاهمال او التقييد فى القبول الغير المذكور فى الآية وقد ثبت وجوبه بحكم العقل (قوله ولكنها ممنوعة فان اللغوية غير لازمة لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبداً و اما ان تكون) اقول مع تسليم الاطلاق فى حرمة الكتمان لحصول العلم من قول واحد و عدمه فمنع الملازمة فان اللغوية غير لازمة لا يمكن ان يكون حرمة الكتمان و وجوب التبيين لاجل وضوح الحق بسبب كثرة الافشاء و الاظهار بمعنى انه يجب التبيين وجوباً كفايياً الى ان يتبين الحق و هذه الغاية مقصودة من ايجاب التبيين بقول مطلق ليم الحجة على الناس بنفس وضوح الحق وظهوره حاصل مترتب على كثرة التبيين سواء حصل العلم من واحد او كفى به فائدة ويندفع بها اللغوية ولا يلزم اللغوية من عدم ايجاب القبول تعبداً (نقل وتعقيب) قال الشيخ فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمال للناس بالحق ولا يزيد بمثل هذا لخطاب تأسيس حجية قول المظهر تعبداً انتهى (وهذا كما ترى انما يصح ان يكون

عمل الناس بالحق مقصوداً فيما اذا حصل العلم لهم بمجرد قول ذلك الغير كى يكون
 علة غائية لامر الامر ومع عدمه والتفاوت الامر بذلك يمنع صدور ذلك الامر منه فلا بدح
 ان يكون مقصوده ايجاب العمل بقوله تعبداً (قوله ومنها آية السؤال عن اهل الذكر
 فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لاتعلمون) هذه وقعت فى سورة النحل وفى سورة الانبياء
 و فى القاموس الذكر بالكسر الحفظ لشيئ كالتذكار و الشيئ يجرى على اللسان
 (انتهى) وفى تاج العروس التذكار بالفتح وقال الراغب فى المفردات الذكر تارة
 يراد به هيئة للنفس بها يمكن للانسان ان يحفظ ما يعتنيه من المعرفة و هو كالحفظ
 الا ان الحفظ يقال اعتباراً باحرازه والذكر يقال اعتباراً باستحضاره وتارة يقال لحضور
 الشيئ القلب او القول ولهذا قيل الذكر ذكران بالقلب وباللسان انتهى ملخصاً) و فى
 مجمع البحرين قال الشيخ ابو على الذكر هو حضور المعنى فى النفس وقد يستعمل
 الذكر بمعنى القول لان من شأنه ان يذكر به المعنى انتهى) فظهر ان الذكر هو
 حضور المعنى فى النفس و هو نتيجة الفكر لان الفكر طلب المجهول بترتيب امور
 معلومة للتأدى الى ذلك المجهول وحضور المجهول فى الذهن دكرو والعمل بالاركان
 حاصل من الذكر فى الجنان و المبدى القريب لعصمة المعصوم دوام الذكر و المبدى
 البعيد العالى هو القوة القدسية التى هى موهبة من الله تعالى لمن خصه بها اذ ذكر
 ما يكون سبباً لترك المعاصى و العمل بالطاعات اذا كان علة تامة لذلك حدوثنا
 فلا محالة يكون علة مبقية له فلا جرم انه تحصل العصمة من دوام الذكر وضد الذكر النسيان
 والغفلة والعصيان نتيجة الغفلة والنسيان فاذا انمحت الصورة الحاضرة من اصلها وهو
 النسيان او سقطت عظمتها عما كان عليها عن عين العاصى حين المعصية وهو الغفلة
 صدرت المعصية وهذان ضدان للذكر والنبي صم وخلفائه هم اهل الذكر خاصة كما ورد فى
 الروايات بل اطلق الذكر على نفس النبي صم واهل كل شيئ من له اختصاص وعلاقة بذلك
 ليس لغيره فاذن يكون المراد من اهل الذكر من له اختصاص بحضور ما يمنعه من
 الاقتحام فى المعاصى وله مراتب و لا يختص بالمعصوم وتختلف مصاديق اهل الذكر
 بالنسبة الى المسئلة المسئول عنها فان كانت من احكام هذه الشريعة المقدسة فاهل

الذكر في الصدر الاول منحصر في النبي ص واصحابه الذين ينتهي علومهم اليه وبعده
 ينحصر في الائمة ع واصحابه الآخذين منهم وحصر هذا العنوان في الائمة ع في الرواية
 باعتبار سلبه عن اليهود والنصارى كما وقع التصريح بذلك في الروايات فالحصر
 اضافي و اطلاق اهل الذكر على علماء اليهود والنصارى انما كان باعتبار انكار
 الكفار كون النبي ص بشرا مثلهم فارجعهم الله اليهم لمكان وثوق الكفار بهم وكونهم
 اهل الذكر عندهم فتفسير الآية بهم وحصر الرواية في الائمة ع لا ينافي العموم لكل
 اهل الذكر في كل زمان وليس المراد من لفظ الذكر التوراة والقرآن وان اطلق
 عليهما وعلى كل كتاب وصحيفة سماوية بل المراد معناه اللغوي كما هو قضية الظهور
 في العموم و العبرة به لا بخصوص مورد النزول فظهر مما ذكرنا ان اهل الذكر اخس
 من اهل العلم اذ هو مطلق الادراك وحصول الصورة في الذهن سواء بقيت او نسيت
 والذكر هو بقائها في عالم النفس وحفظها فيه (قوله وتقريب الاستدلال لها ما في
 آية الكتمان) اقول لما لم يكن لوجوب العمل بقول اهل الذكر لفظ في هذه الآية
 كآية الكتمان فلا جرم انه ينحصر طريق الاستدلال بها بلزوم محذور اللغوية بمعنى
 ان ايجاب السؤال عن اهل الذكر يستلزم ايجاب القبول تعبداً عند عدم حصول العلم
 للسائل من قول واحد منهم فتكون الآية دليلاً على حجية خبر الواحد (قوله وفيه ان
 الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم لالتعبد بالجواب) اقول وجه الظهور قوله
 تعالى ان كنتم لا تعلمون اى اسئلوا حتى تعلموا مضافاً الى ان اهل الذكر هم العلماء
 العاملون بعلمهم حسبما مريانه آتفاً بخبر العالم العامل يفيد العلم غالباً لا احتفانه بما
 يوجبه عند السائلين غالباً و يبادرون الى السؤال عن واحد من اهل الذكر لتحصيل
 العلم فاذن يكون الامر بالسؤال امراً ارشادياً لا تعبدياً (قوله وقد اورد عليها بانه
 لو سلم دلالتها على التعبد بما اجاب اهل الذكر فلا دلالة لها على التعبد بما يروى
 الراوى) اقول المورد هو الشيخ قده (قال المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم
 و لو بسماع رواية من الامام ع و الادل على حجية قول كل عالم بشيئ و لو من
 طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان عن مطلق من احس شيئاً بسمعه

او بصره و المتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هو عالمون به ويعدون من اهل العلم فى مثله فينحصر مدلول الآية فى التقليد انتهى) (قوله و فيه ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر و الاطلاع على رأى الامام عم كزرارة) اقول هذا جواب عن الايراد وتقريره ان اهل الذكر يصدق على زرارة ومحمد بن مسلم وشرائهما من كانوا عاكفين على ابواب الائمة عم حاملين لاحاديثهم بلا اعمال نظرو رأى من انفسهم فيها وقد عرفت ان ملاك صدق اهل الذكر على شخص هو الادراك مع حفظه و حضوره الموجب للعمل على طبقه فيما اذا كان له ادراكات كثيرة بحيث يعد اهلاً لها و كذا اهل العلم يصدق على من اختصص بذلك لمكان كثرة اطلاعه على مسائل واحكام مأخوذة من الائمة بلا اعمال نظرو رأى فيها لوضوح ان العلم هو الادراك من غير اعتبار ان منشأه هو الاجتهاد او السماع عن المعصوم عم ومن المعلوم عدم صحة سلب اهل الذكر و اهل العلم عن اصحاب النبى ص و الائمة عم مع انهم لم يكن جلهم لو لم يكن كلهم من اهل الاجتهاد بالمعنى المصطلح و كيف لا يصدق عليهم مع انفتاح باب العلم لهم من طريق السماع عن المعصوم عم وانسداده على المجتهد وان كان الحاصل له ظناً خاصاً فلا وجه لدعوى عدم صدقه عليهم و صدقه على المجتهد ومهما صدق اهل الذكر على هؤلاء صدق على السؤال عنهم انه السؤال عن اهل الذكر و المفروض انه سؤال عن حكم المسئلة من حيث ان المسئول عنه ذو اطلاع على رأى الامام عم لامن حيث انه ذو نظرو رأى فاذا كان جوابه حجة تعبدية من حيث اطلاعه على رأى الامام و اخباره عن رأيه عم كان روايات غيرهم من العدول حجة مطم ولو كانت مجرد نقل المسموعات من الامام عم ولم يكن الناقل اهل الذكر و لا من اهل العلم و كان المنقول له من اهله لعدم الفصل جزمائى الحجية بين تلك الصور اصلاً (ولعل قوله فافهم إشارة الى اتحاد حيشة اهل الذكر وحيشة كونه متخبراً عن رأى الامام عم فلا وجه لدعوى ان حجة قول اهل الذكر من حيث كونه اهل الذكر لا يلازم حجة قوله من حيث كونه اخباراً عن المسموعات وان كان بين الوصفين تلازم فى الخارج اذ لا يتسرى حكم احدهما لآخر)

الى الآخر و ان كان يمتنع جعل ماينا فيه للملازم الآخر وقد عرفت ان الرجل في زمان الامام عم انما يوصف بكونه اهل الذكركل مكان كثرة اطلاعه على رأى الامام عم وحفظه الروايات في صدره بلا اعمال نظرو رأى فيها فيكون الحثيتان متحدثين في الخارج فجعل الحجية لاحديهما جعل لها للآخرى (ثم ان الشيخ قد اورد عليها ايضاً بان ظاهر الآية بمقتضى السياق ارادة علماء اهل الكتاب ومراده من السياق ما يستفاد من صدر الآية وهو (قوله تعالى وما ارسلنا من قبلك الا رجالا نوحي اليهم) فتكون الآية مسوقة لرد الكفار الزاعمين ان الرسول لابد ان يكون ملكاً فارجمهم الله تعالى الى علماء اليهود و النصارى في رفع الشبهة وان المراد مسئلتهم من احوال الانبياء الماضين و كونهم بشرأ لا ملائكة ولا ينبغي ارجاعهم فيها الى النبي ص والقرآن لمدم اذناهم بهما) (والحواب ان العبرة بعموم اللفظ او اطلاقه لا بخصوص المورد و ان كان المصدق لاهل الذكركر منحصرأ فيهم في خصوص تلك المسئلة في ذلك الزمان (و اورد عليها ايضاً انه ورد في الاخبار المستفيضة ان اهل الذكركر هم الائمة عم وزاد في الدرر انها لودلت على حجية الخبر لدلت على حجية الاخبار التي وردت في ان المراد باهل الذكركر هم الائمة عم فصحة الاستدلال بها توجب عدم صحة الاستدلال بها انتهى) (والجواب ان الحصر اضافي بالنسبة الى علماء اليهود و النصارى حسبما مر بيانه آنفاً نعم ما افاده الشيخ قدمه ان الآية واردة في اصول الدين وعلامات النبي ص التي لا يؤخذ فيها بالتعبد اجماعاً ايراد و ارد لا مدفع له اذ الامر بالسؤال ح امر ارشادي لا مولوي تعبدى و قد تقدم في مبحث الامر الارشادي عدم امكان الجمع بينهما في خطاب واحد وان كان الارشاد والبعث من الدواعى الخارجة عن مدلول الصيغة (قوله ومنها آية الاذن) (ومنهم الذين يؤذون النبي ص ويقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين) اقول هذه الآية في سورة التوبة وبقية الآية (و رحمة للذين آمنوا منكم) ونقل عن ابن عباس ان جماعة من المنافقين ذكرو النبي ص بما لا ينبغي من القول فقال بعضهم لا تفعلوا فانا نخاف ان تبلغه ما نقول فقال الجلاس ابن سويد بل نقول ما شئنا ثم نذهب اليه ونحلف انا ما قلنا فيقبل قولنا و انما محمد ص اذن سامعة و نزلت هذه الآية و

ونزلت هذه الآية ومقصوده ان النبي ص ليس له ذكاء بل سريع الاغترار بكل ما يسمع
ولهذا سموه بانه اذن كانه ص آلة السماع كما يقال المجاسوس انه عين يقال جعل
الحاكم علينا عيناً اي جاسوساً متجسساً عن امورنا (قوله فانه تبارك وتعالى مدح
نبيه ص بانه يصدق المؤمنين وقرنه بتصديقه تعالى) اقول توضيحه ان الله تعالى مدح
نبيه ص بانه اذن خير لكم كما يقال زيد رجل صدق وشاهد عدل ثم بين ذلك بقوله
(يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين ورحمة للذين آمنوا منكم) وهذه الجملات الثلاث
واقعة موقع التعليل لقوله تعالى اذن خير لكم (اما الاولى فلان كل من آمن بالله
كان خائفاً عن الله تعالى والخائف لا يقلم على ما هو شر للناس) واما الثانية فلان
المعنى انه يسلم قول كل واحد من المؤمنين ويصدق به بترتيب الآثار عليه وهذا خاص
بالمؤمنين و خير لهم و الاول عام للمؤمن والكافر فان جهادهم للتشرف في الدين خير لهم
ويكون النبي ص رحمة للعالمين و المراد من تصديق قولهم بقرينة اقترانه بالتصديق
بالله تعالى هو التصديق الحقيقي لا الصوري وان كان الفرق بين الايمان بالله والايمان
للمؤمنين ان الايمان بالله هو الاعتقاد في الجنان والايمان للمؤمن هو ترتيب الآثار
في مقام العمل بالاركان وهذا الفرق انما جاء من تعدية الاول بالباء و الثاني باللام
كما في قوله تعالى (وما انت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين لان معنى (يؤمن للمؤمنين)
يصدق نعتي باللام كما عدي مصدقا به في نحو قوله تعالى مصدقا لما بين يديه
كذا في مجمع البيان) وقضية الجمع المحلي باللام هو العموم الافرادي لا المجموعي ولا
معنى للتصديق الصوري بالنسبة الى المؤمن الحقيقي كما هو الظاهر من الاطلاق و
عن العياشي عن الصادق ع يعني يصدق الله تعالى ويصدق المؤمنون لانه كان رؤفاً
رحيماً بالمؤمنين انتهى) وهذا ظاهر في المؤمن الحقيقي (واما الثالثة فلان النبي
ص كان يجري على ظاهر الحال بالنسبة الى من يظهر الايمان ولا يبالغ في التفتيش
عن البواطن ولا يسعى في هتك استارهم مع علمه ص بما في قلوبهم فهذا ايضاً خير
لهم وحيث كان التصديق للمؤمن ممدوحاً حسناً كان واجباً اذ لا معنى لتصديق المومن
عند الشك الا لكون قوله حجة على الواقع فيجب ترتيب الآثار عليه فحسنه ملازم لوجوبه

وكون قوله حجة فتم الاستدلال بالآية على حجية خبر الواحد (قوله وفيه أولا انه
انما مدحه بانه اذن وسريع القطع لا الاخذ بقول الغير تعدياً) اقول توضيحه ان المناققين
كانوا يؤذنه ويقتابونه بسلامة القلب وسرعة القبول فقال الله تعالى هو كك ولكن
بالنسبة الى الخير فانه صم ذو قلب سليم وكلما كانت النفس الين عريكة واسلم قلبا
واسهل قبولا كانت اشرف وليس هذا اللين من باب الضعف والبلاهة الذي يقتضى
الانفعال من كل ما يسمع حتى المحال والتأثر من كل ما يرد عليه ويريه حتى الكذب
والشرور والضلال بل هو من باب اللطافة وصفاء الباطن فيرى الاشياء على ما هي
عليه من الخير والصلاح فيكون سريع القطع لذلك لا للتمويه والتعمية وبهذا البيان
يندفع الاشكال عليه بان هذا لا يناسب مرتبة النبوة لا سيما نبوة نبينا ص لان سرعة
الاعتقاد بكل ما يسمع تنشأ عن عدم اعتدال المزاج وعدم الذكاء والفطنة وهذا
حال البلهاء ولكن هذا الوجه خلاف الظاهر من الآية لانه مطلب غامض بعيد عن
افهامهم (قوله وثانيا انه انما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي
تنفعهم ولا تضر غيرهم) اقول في تفسير الصافي عن التامى (يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين)
اي يصدق الله تعالى في ما يقول له ويصدقك فيما تعتذر اليه في الظاهر ولا يصدقك
في الباطن (قوله تعالى ويؤمن للمؤمنين) يعنى المقرين بالايمان من غير اعتقاد ثم
قال في الصافي (ورحمة) اي هو رحمة للذين آمنوا منكم لمن اظهر الايمان حيث
يقبله ولا يكشف سره وفيه تنبيه على انه ليس يقبل قولكم جهلا بجالكم بل رفقا بكم
وترحما انتهى) وليس المراد هو التصديق الصورى بمعنى صدور الكذب الحسن او
التورية عن النبي ص فانه مضافا الى صحة سلبه عنه يلزم المغايرة بين تصديق الله
وتصديق المؤمنين فى المعنى المادى مع ان الظاهر بحسب وحدة السياق مجرد التغاير
بحسب المتعلق اعنى التعدية بالبلاء واللام مع كونها تصديقا حقيقيا فاذا كان يكون المراد
من تصديق المؤمنين ترتيب بعض الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم وكذا مراد النبي
ص من قوله (قد قبلت منك فلا تنفع) فى جواب عبد الله النفيل المنافق بعد حلفه انه لم
يفعل فان مراده صم من القبول ترتيب الآثار التي كانت نافعة للمنافق من عدم المسارعة

الى عقوبته وعدم تغير حسن المعاشرة معه لا الكذب لمصلحة (وفى المحكى عن القمى ان المنافق هو عبدالله بن نفيل لا الجلاس ابن سويد الذى كان منقولا عن ابن عباس) ويشهد على ذلك تصديقه لله تعالى بانه نمه و تصديقه للنمام بانه مانه وهذا تصديق امان لا تصديق اذعان ويحصل تصديق امان بترتيب خصوص الآثار التى تنفعهم ولا تضر غيرهم لا التصديق بترتيب جميع الآثار كما هو المطلوب فى باب حجية الخبر قال الاستاد فى الحاشية (ولا ينافى فى ذلك ماورد عن القمى فى تفسير الآية فانه ص انما صدق المنافق فى بعض الآثار وهو عدم عقوبته بما نم كما لا يخفى انتهى) يعنى ان مراد القمى من التصديق فى الظاهر ترتيب الآثار التى كانت نافعة للنمام من عدم عقوبته وعدم تغير المعاشرة معه ونحوهما لا التصديق الصورى وكذا المراد من قول النبى ص فى جواب المنافق (قد قبلت منك فلاتقع) فلو لم يكن هذا الوجه ارجح من الوجه السابق المستدل به على حجية الخبر لكان مساويا فيسقط عن الاعتبار (وربما يورد على الاستدلال بالآية لحجية الخبر بانها قد نزلت فى النبى ص وهى ليست معتبرة فى موردها للاجماع بل الضرورة على عدم اعتبار اخبار الآحاد بالنسبة الى النبى ص فكيف يمكن تعدية الحكم منه اليها (والجواب ان الآية بناء على تمامية دلالتها تدل على اعتبار اخبار الآحاد من المؤمنين فى الموضوعات بالنسبة الى النبى ص وان كانت مقيدة بالتعدد بدليل آخر قال ص (انما اقضى بينكم بالبينات) فاذا ثبت ذلك فى حقه ص ثبت فى حقنا بدليل الاسوة والاجماع على المشاركة فيما عدا خصايصه المعدودة ومهما ثبت اعتبارها فى الموضوعات ثبت اعتبارها فى الاحكام بعدم القول بالفصل حتى ان جماعة من العلماء مع عدم قولهم بها فى الموضوعات قالوا بها فى الاحكام (ودعوى عدم جهل النبى ص وشكها بالنسبة الى الواقع وان الواقع مكشوف له على ما هو عليه فلا معنى لجعل الحجية فى حالة الشك بالنسبة الى النبى ص (مدفوعة بان النبى ص من حيث وجه المتدلى الى عالم الناسوت بشر مثلهم ولكنه كان معصوما عن الزلة والخطأ فى جميع الحالات وربما لاتتعلق مشية النبى ص بان يطلع على الواقع ولو فى واقعة واحدة لان مشيته تابعة لمشية الله تعالى

و في حجية الخبر تعبداً له صم في واقعه واحدة كفاية في تعدية التعبد إلينا بدليل المشاركة وفي غيرها بعدم القول بالفصل بينها وبين الوقائع المشكوكة وتحقيق علمه مو كول الى علم آخر مضافاً الى إمكان دعوى كون الجهل العادي ملا كالحجية الامارات وان النبي صم واوصيائه عم مأمورين بالظاهر وعدم ترتيب الاثر على علمهم الذي فوق العادة فحجية الخبر و سائر الامارات شاملة لهم بهذا الاعتبار من حيث تنزيلهم منزلة الشاك وبعد التنزيل تكون حجة لهم عم تعبداً فحجية الخبر والامارات الاخر من الله تعالى بالنسبة الى المكلفين تنزيله و غير تنزيله فيهم و غيرهم سواسية في ذلك هذا في مقام الثبوت واما في مقام الاثبات فان كان الخطاب المثبت للتعبد متوجهاً اليه صم ابتداءً كما في الآية فيها و الا فلا بد من التماس دليل آخر لشمول ادلة الامارات له عم وللأوصياء لمكان قصور تلك الادلة للشمول للمفرد التنزيل من المخاطب وان كان خالياً عن الامتناع العقلي اذ الكلام في الشك المتعلق بالموضوعات لا بالاحكام (قوله فتأمل جيداً) لعله قد امر بالتأمل فيما افاده كي يستبين للمتأمل ان هذا هو الوجه الصحيح في الرواية لاما ذكره الشيخ قده (قال الشيخ و اما توجيه الرواية يعني رواية اسماعيل فيحتاج الى بيان معنى التصديق فنقول ان المسلم اذا خبر بشيء فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح و الاحسن فان الاخبار من حيث انه فعل من افعال المكلفين صحيحة ما كان مباحاً و فاسده ما كان تقيضه كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على احسنه انتهى) و فيه ان حمل فعل السام على الاحسن لا يقتضي حمل اخباره على الصادق لوضوح ان كل واحد من الخبر الصادق و الكاذب يتصف بالحسن و القبح فقتضية الحمل على الاحسن البناء على جوازه وحسنه وان كان كذباً فالاولى حمل الرواية على ان المراد التصديق بلحاظ بعض الآثار المعلوم بقربة المقام من غير استيمان من اخبر بكونه شارب الخمر لاجميع الآثار والحمل على ترتيب بعض الآثار هو المصحح لمقابلة تكذيب خمسين قسامة مع تصديق الاخ في قوله عم يا ابا محمد كذب سمعك الخ بان يكون المراد تصديق الاخ وتكذيبهم بلحاظ بعض الآثار النافعة له من عدم

قطع مودته وعدم تغيير حسن المعاشرة معه لكنه يصدق القسامة في الباطن في عدم الاطمينان والوثوق به (قوله فانها غير متفقة على لفظ ولاعلى معنى فتكون متواترة لفظاً او معنى ولكنه مندفع) اقول قد تقدم بيان التواتر اللفظي والمعنوي عند ذكر الاخبار التي تمسكوا بها للمنع عن حجية خبر الواحد وقلنا يشترط في التواتر المعنوي ان يكون القدر المشترك محسوسا ولو كان مدلولاً بالدلالة الالتزامية واشبعنا الكلام في انحاء التواتر اللفظي والمعنوي (اما بيان عدم التواتر اللفظي والمعنوي في هذه الروايات المستدل بها على حجية خبر الواحد فبانها طوائف غير متفقة لفظاً او معنى (فمنها مورد اعتبارها صنف خاص وهو خبر العدل الامامي المفيد للوثوق اعني خبر الثقة بالمعنى المصطلح في علم الرجال وهو العدل الامامي الضابط كما في قوله ع في مرفوعة زرارة (خذبا عدلها عندك و او ثقهما في نفسك) فان الاستفادة من افعال التفضيل كون العدالة والوثوق في الراوي مورد هذه الرواية ومن ثم قال زرارة انها معا عدلان مرضيان موثقان و لكن لاندل على اشتراطهما في كل رواية و كما في قوله ع (عليك بزكريا بن آدم المأمون على الدين والدنيا) و كما في قوله ع في حق العمري وابنه (فانهما الثقتان المأنونان) فان المأمونية فيذرأئد على العدالة وبين الوثوق والعدالة عموم من وجه اذ المراد بالثقة عند اهل العرف من يوثق بخبره و يؤمن منه الكذب عادة ولو كان كافراً وربما يكون كثير السهو فلا يكون ضابطاً فلا يكون مأموناً على الدين والدنيا ومنها مورد اعتبارها خبر الامامي العادل كما في مقبولة عمر بن حنظلة فان المذكور فيها اعدلها ومفاد افعال التفضيل كون مورد اعتبارها عداله كالأرويين (ومنها مورد اعتبارها خبر امامي صادق كما في قوله (حديث واحد في حلال حرام تأخذه من صادق خير لك من الدنيا) ومنها مورد اعتبارها خبر الامامي كما في قوله (لاناخذن معالم دينك من غير شيعتنا) و منها مورد اعتبارها خبر الغير الامامي كما في قوله ع (اذا نزلت بكم حادثة لانجدون حكمها فيما يروى عنا فانظروا فيما روه عن علي ع) ومنها مورد اعتبارها خبر الموثوق به مطم كما في رواية حسين ابن روح عن كتب الشلمغاني (قال الشيخ قده ومثل ما في كتاب

القيمة بسنده الصحيح الى ابي عبدالله الكوفي خادم الشيخ ابي الناسم الحسين ابن روح رده حيث سئل اصحابه عن كتب الشامغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري عم في كتب بنى فضال حيث قالوا له عم ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء (قال خذوا ماروا وذرؤا مارأوا) انتهى) والمراد من بنى فضال هو الحسن واحمد ومحمد ابناء علي ابن فضال كانوا فطحي المذهب فتدل هذه الرواية على جواز الاخذ بكتبهم وبعدم الفرق بين روايتهم وبين روايات العدول الثقات ومن المعلوم انه ليس في تلك الطوائف لفظ واحد ولا قدر مشترك متفق فيه يكون مسموعا عن الامام عم نعم لها قدر مشترك انتزاعي من المجموع وهو اعتبار خبر الواحد في الجملة في مقابلة السلب المطلق ولكنها لمكان تكثرها يحصل لنا العلم اجمالا بصدر واحد من تلك الروايات فلا محيص الا عن الاخذ بما هو الاخص منها مضمونا ولازم ذلك هو الاخذ بالاخبار التي تكون الرواة الواقعة في السلاسل منا الى الامام عم كلهم عدلا اماميا مؤمونا على الدين والدنيا وهذه الطائفة قليلة جداً لو لم تكن غير موجودة اصلاً فيازم انسداد باب العلم والعلمى في معظم الاحكام الشرعية ولازمة حجية الظن المطلق و هنا طريقتان للتعدى من الاخص الى الاعم (الطريقة الاولى التشبث بذيل الخبر الصحيح بالمعنى المصطلح الدال على حجية ما كان اعم وهو ما مر آنفاً في جواز الاخذ بكتب بنى فضال مع كونهم فطحي المذهب بناء على صحته الى الشيخ الحسين ابن روح قده فان مقاده اعتبار الوثوق في الراوى لا العدالة والمراد من الوثوق في الراوى هو اننى يضعف فيه احتمال تعمد الكذب على وجه لا يعتنى به العقلاء ويقبحون التوقف في الاخذ بخبره لاجل ذلك الاحتمال وليس المراد الظن الفعلى الاطمينانى ولكن لا مسرح لنا فى التعدى من الوثوق فى الراوى الى كل وثوق حاصل من القرائن المفيدة للوثوق بالخبر بحيث يكون الخبر موثقاً به من حيث الصدور الا بالعشور على خبر من الرواة الموثوق بهم منا الى الامام عم يكون مضمونه جواز الاخذ بمطلق الخبر الموثوق به نوعاً سواء كان ذلك الوثوق بالراوى او من القرائن الداخلية او الخارجية (لا يقال لاوجه للاخذ بالاعم بما هو دون الصنف الخاص اذ قضية حمل مطلقها على

مقيدها تعين الاخذ بالاخص ومعه لا يبقى مجال للاخذ بالاعم ولو كان مضمون الاخص تجوز الاخذ بالاعم (لانا نقول لوجه حمل المطلق على المقيد مالم يحرز الحجية في كليهما اذ الجمع الدلالي انما يتأتى في الخبرين يكون اعتبارهما مفروغا عنه والكلام في هذا المبحث في اثبات الحجية لخبر الواحد و ليس قضية العلم الاجمالي الاحجية الاخص ويبقى الباقي على مشكوكيته فلما حصص الاخص اثبات حجية الاعم بما اوضحناه من الطريق ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا (ثم لا يخفى ان الوثوق بالراوي انما يحصل بالرجوع الى كتب الرجال وتوثيق علماء الرجال ليس من باب الشهادة بناء على اشتراط التعدد في الشاهد والمفروض عدم تعدد الشهود العدول من صاحب الكتاب الى الراوي عن الامام ع بل توثيق واحد منهم فخلا عن اثنين يفيد الوثوق بالراوي بحيث يصير احتمال تعدد الكذب مرجوحا عند العقلاء بضميمة نفى السهو والغفلة ببناء العقلاء فالاختلاف في قبول تزكية الواحد ليس بضائر بحصول الوثوق واما طريق حصول الوثوق بالصدور فمذكور في كتبهم منها مشرق الشمسين للشيخ بهاء الدين محمد العاملي قدس سره وقد ذكر فيها خمسة طرق وارودها الاستاد في الحاشية ملخصا الا انه اسقط منها اندراج الخبر في احد الكتب التي عرضت على الائمة فاننوا على مصنفها ككتاب عبد الله بن علي الحلبي الذي عرضه على الصادق ع و كتابي يونس عبد الرحمن والفضل ابن شاذان المعروفين على العسكري ع ولعل وجه الاسقاط كون الطريق لثبوت العرض هو خبر الواحد فيلزم الدور من حصول الوثوق بالصدور نعم لو حصل الوثوق بصدور اخبار العرض من سبب آخر كانت ناهضة على حجية ما في الكتب المعروضة على الائمة ع فيكون فيها غنى عن الرجوع الى كتب الرجال في احوال روايتها كما لا يخفى هذا كله تمام الكلام في الطريقة الاولى (واما الطريقة الثانية للتعدى من الاخص الى الاعم فبالافراز بان يفرز من تلك الروايات ما هو الاخص مضمونا من الجميع فاما ان يكون العلم الاجمالي باقيا في الباقي بعد الافراز ام لا فان كان باقيا كان لازمه صحة الاخذ بما هو الاخص بالنسبة الى الباقي كما هو قضية بقاء العلم الاجمالي بعد افراز الاخص المطلق ثم بعد افراز الاخص الاضافي ان كان

العلم الاجمالي باقيا ايضاً صح الاخذ بما هو الاخص بالنسبة الى الباقي والا فلا (والانصاف وجود العلم الاجمالي بصدور واحد مادل منها على حجية مطلق خبر الثقة بعد انراز الاخص المطلق منها والذي يظهر من هذه الطائفة ان اعتبار وصف الوثوق في الراوى انما يكون لاجل حصول الوثوق بالصدور ناذن يكون العبرة به من اى سبب حصل ومن المعلوم عدم انحصار اسباب الوثوق بالصدور في وثاقة الراوى وقد عدد في آخر الجلد الثالث من الوسائل كثيراً منها و يعلم من مطاوى كتب الرجال عدة اخرى منها وخمسة منها معدودة في مشرق الشمسين وقد نبهنا عليها آنفاً (حكاية ودراية) قد استشهد في آخر الوسائل في الفائدة السادسة على صحة الاخبار المودعة في الكتب الاربعه بشهادة اربابها على صحتها بالمعنى المعروف بين القدماء والمراد من الصحة عندهم كما صرح به في محكى مشرق الشمسين ما اعضد بما قلناه من اعتمادهم عليه او اقترن بما يوجب الوثوق به او الركون اليه وحاصله اطلاق الصحيح عندهم على الخبر الموثوق بصدوره عن الامام ع و الاصطلاح على ترييع الخبر مستحدث في زمان العلامة قدّم مأخوذ من العامة على ما قيل و لم يكن في كلمات قدماء الاصحاب منه عين ولا اثر ونحن نعقبه بما فيه تأييد لقوله ونذكر موضع الاستشهاد من كلام الصدوق والكليني ولكننا لا نقول بكون ما فيها من الاحاديث مقطوع الصدور بل نقول بثبوت الوثوق في الصدور فيها تعديلاً لقيام شهادة العدول على ذلك فتكون حجة عليه تعديلاً (وهاهى عبارة الصدوق في اول كتاب من لا يحضره الفقيه) قالو جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهورة عليها المعول واليه المرجع ثم ذكر عدة من الكتب المستخرجة منها ثم قال و غيرها من الاصول والمصنفات التى طرقت اليها معروفة فى فهرست التى رويتها من مشايخي و اسلافى انتهى) و فيه شهادة بصحة الكتب المذكورة وغيرها بما فيها من الاحاديث ومن المعلوم ان طريق ذلك ان كان حسياً بان يكون تزكية الرواة منه الى الامام ع من طريق السماع ولو بالواسطة كانت شهادته على صحة تلك الروايات المدونة فى تلك الاصول والكتب شهادة حسية لاحدية مبنية على الرأى والاجتهاد وكفى احتماله ناهضاً على الحجة لما مر فى

مبحث الاجماع المنقول من استقرار بناء العقلاء على حجية الخبر مالم يعلم كونه مبنياً على الحدس لاجل كون المخبر به ظاهراً فى الحسى لمان غلبة الاخبار عن الحس نوعاً وخصوصاً فى مورد اخبار قدماء الاصحاب بالصحة لاستنادهم فى ذلك غالباً الى القرائن المحسوسة كما يظهر للمتتبع فى حالانهم وبضميمة شهادة اخرى كك يجوز العمل بما فى تلك الكتب من الروايات لما عرفت من حجية الخبر الموثوق للصدور وهذه شهادة على ذلك ويمكن ان يقال بكفاية شهادة عدل واحد فيها نحن فيه اذ الثمرة المترتبة عليها نبوت الاحكام الكلية لا الموضوعات الصرفة وقدمر فى مبحث الاجماع المنقول انه لاتفاوت فى اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به نفس الحكم الشرعى او ماله دخل فى ثبوته من حال الراوى ونحوه (وقال الكلينى قدس فى اول كتاب الكافى فى ذيل كلامه ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالانوار الصحيحة عن الصادقين والسنن القائمة التى عليها العمل وبها تؤدى فرائض الله وسنة نبيه ص انتهى موضع الحاجة) وهذا صريح ايضاً فى الشهادة بصحة احاديث كتابه وقد ذكر فى الوسائل شهادة غيرها من المشايخ على ذلك واستدل على ذلك فى الفائدة التاسعة بحجج كثيرة تبلغ اثنين وعشرين) فلئن اقنعك ذلك لكان فى ذلك عنى عن كلفة الفحص عن احوال الرواة فى كتب الرجال ولكن للناظر فيها فوائد اخر منها العثور على بعض المرجحات عند تعارض الاخبار ومنها الوقوف على بعض القرائن التى عرفها المتقدمون الى غير ذلك مما فيه جدوى للاعتبار والاستبصار ولو ايت عن ذلك فلا اقل من حصول الوثوق بالصدور من شهادة المشايخ بضميمة القرائن الكثيرة المعدودة فى الوسائل وغيره من كتب الرجال فيكون نبوت الوثوق بالصدور الذى هو الموضوع لحجية الاخبار وجدانياً لكل متتبع خبير ماهر والمراد بالوثوق هو الوثوق النوعى بحيث يستقبح العقلاء ترك العمل على طبقه لشبهة عرضت له (ولا يذهب عليك ان اعراض الاصحاب عن رواية من تلك الروايات المدونة فى الكتب الاربعة او فتوى المشهور على خلافه ونحوهما مما يوجب الوهن وذهاب الوثوق عن ذلك الخبر بالخصوص لاينا فى القول بحجيتها فى انفسها حسبما يأنى التنبيه عليه فى محله انشاء الله (قوله ولا يخفى

مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره من الخصوصيات (اقول منهم من قال باعتبار خبر الواحد من حيث افادته الظن مع قطع النظر عن حال الراوى وربما ينسب ذلك الى الشيخ لمكان اشتراطه في حجتيه كون الراوى متحرزاً عن الكذب) ومنهم من قال باعتباره من حيث افادته الوثوق بالصدور كما هو المحكى عن قدماء الاصحاب و اما بالنظر الى حال الراوى فمنهم من اشترط العدالة في الراوى و نسب ذلك في المعالم الى الاكثر (و منهم من اضاف الى ذلك كون الراوى ضابطاً كما يترأى من كلمات جماعة) و منهم من اشترط كون الخبر مما قبله الاصحاب كالمحكى عن المحقق والمحدث البحراني ولكن يمكن ان يكون هذا القيد لاجل كون قبول الاصحاب وعدم اعراضهم عن خبر من القرائن المورثة للوثوق بصدقه لالاجل خصوصية زائدة فيه كما ربما يترأى ذلك من كلام المحقق المحكى عن المعبر حيث اعتبر احد الامرين اما كون الخبر مقبولا عند الاصحاب او احتفافه بقرائن الصديق انتهى) (وربما يترأى من كلمات الرواة وقدماء الاصحاب اشتراط كون الخبر مأخوذاً على وجه السماع و الاجازة من الشيخ دون الوجدادة ويمكن ان يكون هذا القيد لاجل التحرز عن الاخبار المدسوسة في زمان الصحابة فاللتزام الرواة بالسماع والاجازة دون الوجدادة من جهة كون مشايخ الاجازة عارفين بسنخ الاخبار مميزين بين المدسوسة وغيرها فالسماع والاجازة كانا طريقين للتمايز بين السنخين وبعد التهذيب يكون هذا القيد ملفي ومن المعلوم انه مع اختلاف معاهد الفتوى فيما اخذ في اعتبار خبر الواحد لا مجال لتحصيل القطع برأى الامام ومهما كان حال الاجماع المحصل كك لم يكن جدوى في الاجماعات المنقولة بتاتا (ان قلت ان الخبر الجامع لتلك القيود باجمعا هو القدر المتقين في تلك الفتوى فيكون حجة فعلى تقدير وجود خبر صحيح جامع لتلك القيود يكون مضمونه حجة الاعم يتم المطلوب نظير ما مر في الاخبار المتواترة اجمالاً) قلنا الاجماع دليل لبي و القدر المتقين من معقده حجة ذلك الخبر في الاحكام الفرعية العملية لا في حجة الخبر في المسئلة الاصولية ولا ريب ان الخبر الجامع لتلك القيود المتكفل

للمحكم الشرعى الفرعى قليل الوجود فى اخبارنا الموجودة فى ايدينا وهو غير كاف فى استنباط معظم مسائل الفقه فلا بد من التثبت بنيل دليل الانسداد ومع الغض عن ذلك ان النى يكون كاشفاً لحدسياً قطعيًا عن رأى الامام عم هو اتفاق قدناء الاصحاب وارباب الفتاوى منذ بدايتهم الرأى ومن تأخر عنهم من اهل الحل والعقد ولا سبيل الى ذلك مع مخالفة مثل السيد علم الهدى قده واتباعه مضافا الى احتمال اتكاليهم الى الآيات والروايات فى حجية خبر الواحد كما هو المشهود من مصنفاتهم ومعه لا يحصل القطع من اتفاقهم برأى الامام عم (قوله اللهم الان يدعى تواطئها على الحجية فى الجملة وانما الاختلاف فى الخصوصيات) اقول انما يتم هذه الدعوى فيما اذا احرز اجماعهم على هذا العنوان اعنى حجية خبر الواحد فى الجملة فى مقابلة السلب الكلى وكان اختلافهم فى القيود المعبرة فيها بحيث لو عثر كل طائفة من القائلين على بطلان مذهبه لم يرفع اليد عن حجية الخبر بالخصوص ولم ينهب الى حجية الظن المطلق ودون اثباته خبط القناد مضافا الى ان المتحصل من حجية الخبر فى الجملة قضية مهمة وهى خالية عن الثمرة لعدم وقوعها كبرى فى طريق استنباط الاحكام الشرعية وقد عرفت آتفان الاخذ بالقدر المتقين من معقد الاجماع وهو الاخص لا يفتينا ولا يقضى و طرنا فتح نضطر الى فتح باب الظنون المطلقة (قوله ناهيا دعوى اتفاق العلماء عملا بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد) اقول ينقسم الاجماع الى الاجماع القولى والعملى وينقسم السيرة الى سيرة المسلمين بما هم مسلمون والى سيرة العقلاء اما الاجماع القولى فهو عبارة عن اتفاق ذوى الآراء على حكم شرعى فى المسئلة الاصولية او فى المسئلة الفرعية واما الاجماع العلمى فهو تراكمهم على عمل ابكم لالسان له فى تعيين حدود موضوع المسئلة وخصوصية المحمول بخلاف السيرة فانها وجدانية بحدودها ولا يجدى الاجماع العلمى فى كشفه عن تقرير الامام عم الا بعد احراز تلك الحدود والخصوصيات لكى يستعلم من ذلك ان تلك الكبرى منطبقة علينا ام لا مثلا لو اتفق جماعة على عمل يعلم برضاء الامام بذلك العمل كالنظر الى امرأة لكن لم يعلم السبب المجوز لذلك ويحتمل كونها زوجة لبعضهم واما لآخر وبنتا لثالث وام زوجة لرابع

وبنت زوجه لخامس وهكذا فهل يجوز لغيرهم ممن لامحرمية بينه وبينها ان ينظر اليها استناداً الى اتفاق الجماعة الكاشف عن رضا الامام ع ولاشك فى عدم الجواز وايس ذلك الامن جهة ان الفعل ابكم لادلالة فيه على الحدود والخصوصيات فى الاجماع العملى وهذا المثال مضروب فى الفرائد والحكم فيه حكم فرعى فلاوجه لقصر الاجماع العملى على المسئلة الاصولية كما فى تقارير بعض الاعلام (قال لامعنى للاجماع العملى فى المسائل الفرعية للاشتراك المجتهد فى العمل بهامع غيره انتهى) وفيه ان علمهم بماهم مجتهدون كاشف عن رأيهم ومع الكشف عن رأى الامام يكون اتفاقهم على رأى واحد حجة من هذا الجهة لامن جهة السيرة ولا يشترط فى حجته ما يشترط فى حجته السيرة (واما سيرة المسلمين فهى سيرة المسلمين بماهم متشرعون ملتزمون بمعالم الدين غير مكترئين ولا متعصيين فلا عبرة بسيرة الهمج الرعاء الذين يصغون الى كل ناعق ولا بسيرة اهل الحمية والعصية الذين ينتحلون بالاسلام و يتحشم التصريح بخلافهم وهذه السيرة على تقدير تحققها لاريب فى الاعتداد عليها ضرورة كونها كاشفة عن تقرير الشارع اذ هما توأمان لامجال لفرض الردع عنها اذ المفروض انهم ملتزمون بشرايع الدين لا يصدر منهم قول او فعل الا عن رأى رئيسهم ولا يتخطون عن طريقته نفرض الردع عن سيرتهم خلف فاذن لا يحتاج فى حجيتها الى اثبات عدم ردع الشارع عنها ولا تصلح الآيات والروايات الناهية للردع عنها (واما بناء العقلاء فهو بناءهم على امر من حيث كونهم عقلاء سواء كانوا منتخلين الى ملء ام لا وبنائهم ناش عن عقلهم العملى فى تدبير امورهم لحفظ نظام معاشهم ويشترط فى حجته امور بعضها راجع الى صدور الردع من ناحية الشرع وبعضها متعلق بالامر المردوع عنه وبعضها راجع الى اهل السيرة المستمرين عليها (فما يشترط فى صدور الردع عن المعصوم هو علمه بما جرت عليه سيرتهم وكون علمه على طريق العادة لا بعلم النبوة والولاية التى آثرهم الله وخصهم به فانهم لم يكونوا مأمورين بالعمل به وعدم الخوف لتقية ونحوها (وما يشترط فى الامر المردوع عنه ان يكون من الامور الشرعية لا من الامور العادية التى لا الزام فيها من جانب الشرع فانه لا يجب الردع فيها وان

يكون سيرتهم على خلاف الواقع او على وفق الواقع لكن مقر استقرار السيرة يكون مخالفاً للمحل القابل للامضاء بالعموم والخصوص بمعنى ان مقر السيرة اعم و محل القابل للامضاء اخص كما اذا فرض بنائهم على حجيت الخبر من باب الظن المطلق والقابل للامضاء هو خبر الثقة بالخصوص فان سيرتهم كك ليست قابلة للامضاء الشارع ادير جمع الى امضاء الظن المطلق لكنه لا يجب ردعهم ايض لان عملهم بالخبر مطابق للواقع فلا بد من قصر الردع على مادة الافتراق ولو بقصر الحجية على خبر الثقة وهذا بخلاف ما اذا اتحدا مورداً وكان الاختلاف في الوجه الخارج عن الموضوع كما لو كانت طريقتهم في العمل بخبر الثقة في الامور الشرعية متساوية خطأ و صواباً مع العلوم التي يتطرقون بها الى الواقع او تكون منحصرة في العمل بخبر الثقة ويكون باب العلم والوصول الى الواقع مسدوداً عليهم او تكون مشتملة على مصلحة جائرة متداركة بها عند الخطأ واقعا ولم يكونوا مطلعين على ذلك وزعموا انفتاح باب العلم عليهم وكان بنائهم على اتباع الخبر من باب كونه اسهل من تحصيل العلم الواصل الى الواقع فاذن يكون مورد السيرة اعني العمل بخبر الثقة بالخصوص موافقاً للمحل القابل للامضاء الشارع وان كان نظرهم في وجهه مخالفاً لنظر الشارع ولازم ذلك ان يكون عدم الردع دليلاً وكاشفاً عن امضاء الشارع تلك السيرة (وما يشترط في المرد وعين ان يجمع الردع فيهم ولو احتمالاً لا مثل اهل الجاهلية في صدر الاسلام او اهل العصية في زمان الائمة ع فانه لا يجب ردعهم مع عدم احتمال التأثر فيهم خلافاً لما يترأى من كلام الشيخ قده) قال الا ان يقال انه لو كان عملهم يعنى المتأمرين منكراً لم يترك الامام ع بل ولا اتباعه من الصحابة النكير على العاملين اظهارةً للحق وان لم يظنوا الارتداد اذ ليست هذه المسئلة اعظم من مسئلة الخلافة التي انكرها عليهم من انكر لاهل البيت الحق ودعا لنههم دلالة السكوت على الرضا انتهى) وفيه ان ايجاب التبليغ و ارشاد الجاهل وانكار النكير وردع الباطل و اظهار الحق على النبي ص و اوصيائه ع كلها مبنية على قاعدة اللطف فيما اذا كان ترك اللطف نقضاً للغرض والغرض من تبليغ الاحكام الواقعية اظهار

الحق واتمام الحجة على الخلق فلا جرم ان الدعوة اليها نعم الناس كلهم والمطيعون والعاصون سواسية بخلاف انكار النكير بعد اتمام الحجة فان الغرض من الردع حصول الارتداع ومع عدم احتماله بالنسبة الى المتأمرين المتصلين لا يجب عليهم عم الردع وقياس هذه المسئلة بمسئلة الخلافة قياس مع الفارق اذ تلك المسئلة من اصول العقائد وانما بادروا فى بادى الامر الى انكار النكير لكيلا يكونوا متهاونين فى طلب حقهم من يد الغاصبين اذا تمهد ذلك فلنرجع الى شرح كلام الاستاد فنقول تقرير هذا الاتفاق من العلماء بل كافة المسلمين بان يقال اتفقت طريقة السلف والخلف على نقل الاحاديث المنقولة بطريق الآحاد وتدوينها فى اصولهم وكتبهم والعمل بها من عصر النبى صم والائمة عم الى يومنا هذا فان المسلمين مع تباعد بلد انهم وشدة حاجتهم الى تعلم معالم الدين لم يكونوا متمكنين فى مجارى العادات من الحضور فى محضر المعصوم عم واخذها شناها منهم ولم يكن الاخبار الواصلة اليهم متواترة و محفوظة بالقرائن القطعية وقصارى ذلك كون الرواة ثقة عندهم ويشهد على ذلك سيرة المقلدين فى زماننا فى مراجعتهم الى فتاوى المجتهدين واقتصارهم على اخذها من ناقل موثوق به فيكشف اتفاقهم على ذلك من امضاء المعصوم عم ورضائه به بل لو تصفحت عن احوال الملل السالفة وجدت سيرتهم جارية على ذلك اذ ما من ذى ملة الا وله احكام لاتصل ايدى تابعيها الا الى اخبار احاد موثوقين غير مقترنة بالقرائن القطعية فضلا عن كونها متواترة (قوله وفيه مضافا الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول) اقول قد تقدمت وجوه الاشكال فى الاجماع القولى ويزيد الاشكال هنا ان الاجماع العملى ابكم لادلالة له على الوجه الذى انمقد عليه آرائهم ولعل استنادهم فى ذلك الى السيرة وقد اسمعناك استقرارها على اتباع اخبار الاحاد الموثوق بهم ولكنه لم يحرز استقرارها عليه بما هم مسامون متدينون بهذا الدين كى تكون مضاة بالضرورة حسبما امر ببيانها او بما هم عقلاء ولولم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها فى غير الامور العادية وح يرجع هذا الوجه اعنى الاتفاق العملى من العلماء والمسلمين الى الوجه الثالث اعنى بناء العقلاء بها هم عقلاء وقد عرفت

التمايز بين الاجماع التولي والاجماع العملی و سيرة المسلمين وبناء العقلاء فتكون وجوها اربعة لاثبات حجية الخبر الموثوق به وكلها مدخولة الالبناء العقلاء ويظهر للمتتبع في الروايات الدالة على حجية خبر الواحد انها امضاء لطريقة العقلاء (قوله ولا يكاد يكون الردع بها الاعلى وجه دائر) اقول لابد لكشف الالبهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة في المقام وهي ان مراتب استقرار بناء العقلاء على طريق متفاوتة قوة وضعفا باعتبار قوة الطريق وضعفه في نظرهم فتارة يكون الطريق الى الواقع حجة بنية عندهم ويعاملون معه معاملة الحجية الذاتية كالقطع وهذا كالمقياس فانه بمثابة من الاتقان والاحكام على حد لا يعتنون باحتمال الخلاف ولا يرتدعون بمجرد نهى ظاهر في الردع الالبالنص الصريح وتشديد النكير عليهم مثل قوله عم (السنة اذا قيسست محق الدين) ومن المعلوم ان عموم نحو قوله تعالى (لا تقف ما ليس لك به علم) لا يصلح ردعا لهم عنه اذ القياس عندهم ليس داخلا في عنوان عدم العلم كي يعمه النهى (وتارة اخرى يكون طريق تعلقي في نظرهم ويكون استمرار بنائهم على الجري على طبقه مالم يكن في مقابلته اماراة اخرى وهو حجة عندهم على الواقع لكنه في غاية الضعف وهذا كالاستصحاب بناء على القول بكونه حجة من باب الظن النوعي فانه اماراة حيث لا اماراة ومن لم يذهب احد من القدماء القائلين بحجيته من باب الظن الى تقدمه على الامارات الشرعية ولو كانت في غاية الضعف فيباحكي عنهم خلافا لما يظهر من كلام الشيخ قده في باب الاستصحاب (قال ثم ان ظاهر كلام العضدي حيث اخذ في افادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع ان الاستصحاب اماراة حيث لا اماراة وليس في الامارات ما يكون كك نعم لا يبعد ان يكون الغلبة كك انتهى) ويظهر من كلمات الاستاد في باب الاستصحاب ان الاستصحاب الظني تعلقي قابل للردع بمعونة العمومات (قال ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم انتهى) و ثالثة يكون عندهم طريق ليس قويا بنية ولا تعليقيا محضاً بل يكون حجة فعلية تنجزية وهذا كخبر الواحد فانه لمكان تطرق احتمال الخلاف فيه من جهات عديدة استقرار بنائهم على العمل بخبر الثقة في

امور معاشهم من لدن آدم الى زماشا ويدور عليه رضى نظام امورهم نظير العمل بالظواهر فاذن يكون الاقتضاء فى بناء العقلاء تاما غير معلق على عدم الردع و يستمر بنائهم على الجرى على طبقة الى ان يعلموا بالردع فقدم العلم به كاف فى ذلك ولا اثر للردع الواقعى اصلا ولا كك الامر فى الحجة المعلقة فانها حجة معلقة على عدم الردع واقعا بحيث اذا بان ردع سابق كشف ذلك عن عدم الحجية واقعا من او ان صدور الردع ومع الشك فيه لا بد من التوقف او التثبت بذيل اصابة القدم اذا تمهد ذلك ظهران مخنور الدور انما يتصور فى هذا القسم خاصة لاقى البنى فانه بمنزلة العلم ولا فى التعليقى فانه نظير الظن الانسدائى لان خبر الثقة حجة تامة فى نفسه فى عرض العمومات الناهية عن اتباع الظن فكما ان الشك فى حجة العموم بالنسبة الى مورد السيرة بعد شمول العموم له فيكون قضية الشمول كونه ردعا عن السيرة لولا كونها مخصصة له كك الشك فى كون السيرة مخصصة للعموم بعد الاستقرار على حجيته لو لا كون العموم ردعا له والوجه فى لزوم مخنور الدور ان بين تخصيص السيرة للعمومات وردع العمومات للسيرة تنافى فى مرتبة واحدة كالضدين فان قضية التمانع من الجانبين كون كل واحد من المتمانعين رفعا للآخر فى مرتبة واحدة بلا تقدم رتبى لواحد منهما على الآخر والا كان المتقدم مانعا والمتأخر ممنوعا ويكون المانع غلة لعدم الممنوع وعدم الممنوع مترتبا على وجود المانع فاذن يكون التوقف من جانب الممنوع خاصة لا العكس فمهما كان كل امرين متمانعين فى عرض واحد وفرض لواحد منهما تقدم على الآخر لزم الدور مثلا اذا فرض ان السواد غلة لرفع البياض لزم الدور اذ يتوقف كون السواد رفعا له على عدم كون البياض رفعا للسواد والا كان السواد مرفوعا لارتفاعه ويتوقف عدم كون البياض رفعا له على كون السواد رفعا للبياض فيلزم من ذلك توقف الشئ على نفسه اعنى توقف كون السواد رفعا للبياض على كون السواد رفعا له و مخنور الدور انما جاء من تقدير التقدم لواحد منهما على الآخر مع كونهما متمانعين واستواء المطاردة من الجانبين وكما يلزم الدور من فرض السواد رفعا للبياض فكك يلزم الدور من

فرض البياض رنعا للسواد والدور الثاني كالاول ناشيان من تقدير التقدم لخصوص واحد من الطرفين مع كونهما متما نعين في عرض واحد نظهر مما ذكرنا ان ملاك لزوم الدور فيما نحن فيه هو استواء المطاردة من الطرفين مع فرض التقدم لواحد منها على الآخر (ولا يذهب عليك ان التنافى فيما نحن فيه ليس من سنخ التضاد اذ المتضاد انهما الامر ان الوجورديان بخلاف الردع والتخصيص فانهما امران اعتباريان اما الردع فهو منتزع عن النهى عن العمل على طبق الظن الخبرى و اما التخصيص فهو منتزع عن امضاء بناء العقل، على العمل بالخبر الظنى والامضاء ليس نقيضاً للنهى بل نقيضه عدم النهى فهو ملازم للنقيض وهذا القدر يكفى في ثبوت التنافى بينهما وان لم يكونا داخلين في واحد من اتحاد التقابل و كذا التنافى بين الردع والتخصيص فانهما تبع لمنشاء انتزاعهما اذا تمهدت هذه المقدمة فلنرجع الى شرح كلام الاستاد (وتقرير الدوران الردع بعموم النواهي يتوقف على عدم تخصيص عمومها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وعدم التخصيص يتوقف على الردع عن السيرة بعموم النواهي وقد عرفت ان الوجه في لزوم الدور هو فرض التقدم الرتبى لواحد من المتنافيين على الآخر كما فرض كك في الردع بالنسبة الى التخصيص وقد تقدم بانه مستوفى و مراد الاستاد امتناع تحقق ردع السيرة بالنواهي للزوم محذور الدور فيبقى السيرة حجة على خبر الثقة (قوله لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضاً الاعلى وجه دائر) اقول هذا اشكال على اعتبار خبر الثقة بالسيرة بان اعتباره مستلزم للدور وهذا الدور ايضاً نشاء من فرض تقدم المنافى الآخر اعنى التخصيص على الردع مع استواء المنافات بينهما تقرير الدوران اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بالنواهي عن السيرة وعدم الردع يتوقف على تخصيص النواهي بالسيرة و التخصيص كك يتوقف على عدم الردع بالنواهي عن السيرة و بعبارة اخصران تخصيص النواهي بالسيرة يتوقف على عدم ردع السيرة بها وهو يتوقف على تخصيصها بالسيرة هذا بناء على اعتبار التنافى بين التخصيص والردع ويمكن اعتبار التنافى بين حجية السيرة على الخبر الظنى فعلا وبين الردع وح لا بد من توسيط التخصيص اذ حجية

السيرة انما تنافي في الردع فيما اذا حصل التخصيص للنواهي بالسيرة والا فمجرد الحجية ليست منافية للردع ما لم يحصل التخصيص بالسيرة لكن التخصيص يتوقف على اعتبار السيرة على خبر الثقة فعلا كما هو ظاهر (وهم ودفع) ربما يورد على تقرير الدور في الجانبين لزوم اجتماع الحق والباطل في كل واحد من الطرفين (بيان الملازمة ان قضية كون الردع عن بناء العقلاء بمعونة النواهي مستلزما للدور بطلان الردع و حقيقة تخصيص النواهي ببناء العقلاء اذ قضية رفع واحد من المتنافيين الذين لاثالث لهما ثبوت الآخر فيلزم من رفع الردع ثبوت التخصيص فيكون الردع ممتنعا باطلا والتخصيص حقا ثابتا بمعونة برهان لزوم الدور من جريان الدور في الجانب الآخر يلزم العكس فاذا يلزم اجتماع الحق والباطل في كل واحد من الطرفين والتالي باطل بالضرورة فلزوم الدور في الجانبين ممتنع بالبدهة (والجواب ان الدور في واحد من الجانبين ليس مستلزما لدور آخر في الجانب الآخر واقعا كي يلزم هذا المحذور مثلا فرض توقف الردع على عدم التخصيص وبالعكس ليس مستلزما واقعا لتوقف التخصيص على عدم الردع وبالعكس بل فرض التوقف ثانيا المستلزم للدور الثاني مستلزم لهذا المحذور اذ المتنافيان متكافيان في الرتبة و الدور انما يتأني من فرضا لتقدم والتأخر ثانيا كالأول فاذا يترتب هذا المحذور على الدورين معا ومن البين ان ما يكون مترتبا على شيء لا يكون مانعا عنه فهذا محذور زائد على محذور الدور الذي هو تقدم الشيء على نفسه اللازم في كل واحد من الدورين (قوله نانه يقال انما يكفي في حجيته بهاعدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما يصلح لردعها) اقول هذا جواب عن الاشكال بعد تسليم الدور في الطرفين وحاصله ان حجية السيرة تبيجية لاتعلقية فمجرد عدم ثبوت الردع كاف فيها بخلاف التعلقية فانه فيها لا بد من ثبوت عدم الردع عند الشك ولو بالاصل ولا شك انه مع لزوم الدور في الجانبين يبقى الشك في ثبوت الردع وهو كاف في اعتبارها فعلا واستدل على ذلك بان ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية بالنسبة الى الموالى العرفية يكون في الشرع متبعا عقلا ما لم ينهض دليل على المنع حيث ان حكم العقل في طريق الاطاعة قابل للمنع وليس كحكمه

فى اصل وجوب الاطاعة فانه ليس قابلا للمنع والمفروض انه لم يخترع الشارع
 طريقا مغايرا لطريقة العقلاء فى مقام احراز اوامره وان كان ردع عن بعض الطريق
 كالمقياس الا انه لم يثبت الردع منه فى خبر الثقة و بضميمة ما اصلناه من كون
 طريقته تنجزية عند العقلاء يكفى مجرد عدم ثبوت الردع فى كونه حجة بالفعل (نقل
 وتعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته بعد توضيح كلام الاستاد والجواب ان الردعية
 وان كان موقوفة على الاحراز المستلزم للدور لكنه كما ان حجية السيرة متقومة
 فى نفسها بعدم ثبوت الردع كك حجة العام منوطة بعدم ثبوت المخصص لاثبت
 عدمه فكما انه بعد التراجع و السقوط يقال لم يثبت الردع فالسيرة حجة كك يقال
 لم يثبت المخصص فالعام حجة فى مدلوله العمومى وفعلية المتنافيين محال انتهى (و
 فيه انه بعد الفراغ عن كون السيرة حجة فعلية تنجزية ينقدح الشك فى بادية الامر
 فى كون النواهي بعمومها رادعة عنها و من البين انه مع هذا الشك البادى يكون
 عدم ثبوت الردع محرزا بالوجدان اذ المفروض ان هذا لازم التنجزية فى مقابلة
 التعليقية ثم لما حاولنا اقامة البرهان على امتناع الردع و لزوم تخصيص النواهي
 بالسيرة بمعونة الدور وقعنا فى ورطة مجذور الدور الثانى فلا محالة رجعنا قهقري
 الى اصلنا و اكتفينا به فى ثبوت المطلوب فهذا الشك الحاصل من قوله يقال ويقال ليس
 طاريا بعد التراجع كى يلجئنا الى الرجوع الى اصل آخر بل هو الشك فى بادية
 الامر نعم يسع لمن ينكر المبنى ان يقول بعدم كفاية عدم ثبوت الردع بل لابد من
 الردع كما هو المحكى عن بعض الاعاظم (قال ان حجية السيرة منوطة بالعلم برضاء
 الشارع و امضائه فالشك الحاصل من قبل كاف فى عدم حجية السيرة وان كان
 ثبوت الردع بالآيات مستلزما للدور و مقتضى للحجية هو امضاء الشارع و ثبوت
 عدم الردع احد الطرق الكاشفة عن امضائه انتهى ملخصا) وهذا كما ترى مبنى على كون
 حجية السيرة تعليقية ومع الشك لابد من العلم بامضاء الشارع او ما يقوم مقام العلم
 ولو كان اصالة عدم الردع وفى مقابلة هذه الدعوى من يقول ان العمل بالسيرة
 عمل بالعلم فلا يشمل الآيات الناهية عن العمل بالظن (قال فى تقريرات بعض الاعلام

ان العمل بخبر الثقة ليس من العمل بما وراء العلم بل هو من افراد العمل بالعلم لعدم التفات العقلاء الى مخالفة الواقع لما قد جرت على ذلك طباعهم واستقرت عليه عاداتهم فهو خارج عن العمل بالظن موضوعا والردع عنه يحتاج الى قيام الدليل عليه بالخصوص بل لا بد من تشديد النكير على العمل به كما شدد النكير على العمل بالقياس لاشتراك العمل بخبر الثقة فى كونه مما طبعت عليه جبلتهم انتهى) و فيه ان الوثوق بالراوى عاصم عن التعمد بالكذب ولا يكون ساداً لاحتمال الخطاء والزلة ولا كك الامر فى القياس الذى طبعت عليه جبلتهم فكون خبر الثقة طريقاً الى الواقع مع هذا الاحتمال ليس بمشابة القياس فى الاتفاق والاحكام وبالجمله الحاكم فى هذا الباب الرجوع الى الوجدان اذ نحن واحد من العقلاء ونجد الفرق بين الطريقين بالضرورة كما ان خبر الثقة ليس كالاستصحاب الظنى ونحوه من الطرق الظنية التعليقية فيها فهاتان الدعويان خارجتان عن طريق الاستواء تقريباً وافراطاً (ثم ان ان المحشى قد فرق فى ذيل كلامه بين مقام الشبوت و الاثبات و قصر الدور على مقام الاثبات) قال ثم اعلم ان تقريب الدور فى المقام واشباهه ليس بملاحظة مقام الشبوت فان الوجوب والحرمة او الوجوب وعدمه او الحرمة وعدمها او المنجزية وعدمها والمبرئية والمعذرية وعدمها جميعا اما متناقضان او متضادان ولا توقف للنقيض على نقيضه ولا اللضد على عدم ضده ولا لعدم الضد على وجود ضده بل بملاحظة مقام الاثبات ولكنه لا من حيث سببية الظهور او الخبر للكشف التصديقي و لو ظنيا اذ لا يعتبر فى شئى منها فعلية الكشف التصديقي و لو ظنيا والكشف النوعى محفوظ فى الدليلين المتعارضين بل بلحاظ ان الظهور او الخبر باعتبار دليل اعتبارهما سبب للكشف القطعى اما عن الحكم المماثل او عن المنجزية للواقع و سببية كل منها للكشف التصديقي عن احد الامرين و تأثيره فيه مشروط بعدم تأثير الآخر انتهى) وفيه اولا ان محل الكلام فى هذا المقام فى الردع والتخصيص سواء سمي هذا المقام بالمقام الشبوتى او الاثباتى وثانيا ان الدور بمعنى توقف وجود احد الطرفين على عدم الآخر وبالعكس انما يتأتى فى المتنافيين المتساوتين فى الرتبة اذ مع كون تأثير واحد منها مشروطا

بعدم تأثير الاخر يكون التوقف من جانب واحد و يكون عدم الاخر شرطاً لوجود
 هذا واقعا فى ناحية العلة فلا يلزم الدور الا اذا قدر كون عدم هذا ايضاً شرطاً لوجود
 الاخر ومعنى ذلك كون كل واحد ما نعا عن الاخر كى يكون عدم كل واحد من الطرفين
 شرطاً للاخر وعدم الضد او المنافى باعتبار ما نعيته يكون متمماً لفاعلية الفاعل فيتشبه
 لنفى كون عدم كل واحد شرطاً لوجود الاخر بلزوم محذور الدور و هذا اجنبى عن
 محل الكلام بتاتا وانما الكلام فى ان الردع يتوقف على عدم التخصيص لانه مناف
 للردع فلا بد من نفيه و اخلاء المحل عن التخصيص كى يتحقق الردع و يصير شاغلاً
 للمحل وعدم التخصيص يتوقف على ثبوت الردع و كونه شاغلاً للمحل كى ينتفى التخصيص
 وهذا الدور لاجل كون فراغ المحل شرطاً لثبوت الاخر فلا بد من فراغ المحل عن
 احد الضدين الذين لاثالث لهما او ما يكون بمنزلة لهما لكى يوجد الاخر لوضوح ان
 الظن التجبرى اما مخصص بمعونة بناء العقلاء على حجيتة لايات او مردوع بها و حيث
 لانعلم ايها ثابت فى الواقع فلو فرضا كون الردع ثابتاً للتجبر الظنى لزم الدور لانه
 موقوف على عدم كونه مخصصاً اذ فراغ المحل عنه شرط لثبوت الردع وعدم كونه مخصصاً
 موقوف على شغل المحل للردع لكى يكون طارداً له وهذا كما ترى يرجع الى شرطية المحل
 المتساوية النسبة اليهما التى هى متممة لقابلية المحل وهذا محل الكلام كما يظهر مما اناد
 الاستاد فى تقرير الدور (قوله فافهم وتامل) اقول قد نبه الاستاد على وجهه فى هامش
 الكتاب (قال قولنا فافهم وتامل اشارة الى كون خبر الثقة متبعا ولو قيل بسقوط كل من
 السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به و تقييدها بها الخ)
 (توضيحه انه مع فرض تساقطهما والاغماض عن كون مجرد عدم ثبوت الردع كانيا
 فى كون السيرة حجة مخصصة للنواهي يكون هناك دليل آخر على تقديم السيرة
 على عموم النواهي و هو ان حال السيرة مع الايات الناهية كحال الخاص المتقدم
 والعام المتأخر فى دوران الامر بين التخصيص بالخاص او النسخ بالعام فيدور الامر
 بين التخصيص بالسيرة المتقدمة على نزول الايات الناهية وبين الردع عن السيرة بها
 وقد سبق فى مبحث النسخ ان الاظهر تقديم الخاص وتخصيص العام المتأخر بالخاص

المتقدم لانسح حكم الخاص بعموم العام ولازم ذلك ان يكون السيرة مخصصة للنواهي (و دعوى ان مساق الايات الناهية عدم اعتداد الشارع بالظن من اول الامر وانها مع تاخرها كاشفة عن عدم امضاء الشارع للسيرة (مدفوعة بالمنع عن ذلك مع كون النهي مولويا كما هو المفروض نعم لو كان النهي ارشاديا كما هو قضية مساقها كان كاشفا عن منقصة في العمل بالظن من اول الامر ولكن النهي الارشادي لا يصلح للرادعية بتاتا (و توهم ان ملاك تقديم الخاص المتقدم هو اقوائية ظهوره في الدوام وللدليل الامضائي لكونه ليئلا لا ظهور فيه فضلا عن الاقوائية و كون دليل السيرة قطعيا للقطع بامضاء الشارع لها قبل نزول النواهي لاجدري فيه اذ دليليته في كل زمان يحتاج الى عدم الردع في ذلك الزمان و هو غير ثابت لاحتمال كونها مردعة بالعام (مدفوع بان ملاك تقديم الخاص المتقدم و تخصيص العام المتأخر به انما هو كثرة التخصيص و كونه ارتكازيا مع قلة النسخ ومن ثم يقدم الظهور الاطلاق في الخاص في الدوام على الظهور الوضعي في العام وهذا الملاك موجود في السيرة المتقدمة بل فيها اقوى لكون الحجية فيها مقطوعة في كل زمان قبل نزول الآيات الناهية و محل الكلام في كون الآيات رادعة عنها و قد عرفت ثبوت الملاك فيه في هذا الزمان ولازمه تخصيصها بالسيرة (ثم لو اغمضنا عن الدليل على تقديم السيرة من باب تقديم التخصيص على النسخ فلا مانع من جريان الاستصحاب حسب افاده الاستاد في هامش الكتاب للقطع بحجية السيرة قبل نزول الآيات والشك في كونها رادعة فيستصحب ججيتها و هذا انما يتم بناء على كون مدرك الاستصحاب التعبدى الاخبار المستفيضة المعلومة الصادر لآخر الواحد والا يلزم التثبت بذيل خبر الواحد لحجته كما لا يخفى (قوله احدهما انه يعلم اجمالا بصدور كثير مما بايدنا من الاخبار من الائمة الاطهار) اقول لا بد لتوضيح المرام من تقديم امور في المقام (الامر الاول انه ربما يستشكل في حصول العلم الاجمالي بصدور الاخبار عن المعصوم ٤) (تقرر الاشكال ان تلك الاخبار ليست متعلقة بواقعة واحدة يتراكم فيها اخبار كثيرة تورث كثرتها في تلك الواقعة علما اجماليا بصدور واحد منها وانما هي في وقائع مختلفة متشعبة لا ارتباط

بينها ولو بمفهوم انتزاعي جامع بينها كما مر بيانه في التواتر الاجمالي و ليست تلك الاخبار الانظير الاخبار الكثيرة الواردة في قضايا متشعبة غير مرتبط بعضها ببعض فلا شك انه لا يحصل العلم الاجمالي بصدور واحد منها فضلا عن العلم بصدور كثير منها اذ كل واحد خبر واحد في واقعة خاصة لا يورث الاظنأ بثبوت تلك الواقعة (والجواب انا نعلم بتبليغ النبي ص و اوصيائه ع كل ما يحتاج اليه الامة حتى ارش الخدش الى زمان ظهور الحجة ع و اهتمام كل طبقة سابقة على اتصال ما سمعوه الى الطبقة اللاحقة و تلك الاخبار مودعة في الكتب التي بأيدينا و ان لم نعلم بصدور جميعها فهناك قدر جامع و هرا التكليف الا لآهي الذي بلغه النبي ص و اوصيائه فادن يسمع لنا دعوى العلم الاجمالي باشمالها على تلك التكاليف الالهية و ليست نظير تلك الاخبار المتشعبة المتفرقة في وقائع غير مرتبطة (ثم اعلم ان ما هو متطوع السند خارج عن اطراف المعلوم بالاجمال كالايات والروايات المتواترة او المحفوفة بالقرينة القطعية لوضوح انحلال العلم الاجمالي المتعلق بمطلق الصادر المبرر بين المعلوم التفصيلي وغيره اذ بعد افراز المعلوم بالتفصيل يكون الباقي مشكوكا بالشك البدوي وفي حكم العلم التفصيلي قيام الحجة المعتبرة على جملة من الاطراف بحيث اذا افرزت تلك الجملة لم يبق العلم الاجمالي بالباقي لوضوح ان العلم الاجمالي ح لا يكون منجزاً للمعلوم على كل تقدير اذ واحد من التقديرين كون الحكم الواقعي في موارد الحجة المعتبرة و معه يمتنع تنجز آخر للمتنجز لاجل العلم الاجمالي (ثم اعلم انه يمتنع الانحلال فيما نحن فيه ولو بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال لان المفروض عدم حجية الروايات تعبد و انما يكون متعلق العلم الاجمالي نفس السنن الواقعية الصادرة عن المعصوم ع وهي مختلطة بالكاذبة ولا يرتفع الاختلاط قط بالفحص والظفر على المقدار المعلوم بالاجمال اذ كل خبر مشتمل على حكم الزامي من وجوب او حرمة يحتمل ان يكون غير السنة الواقعية من الاخبار الكاذبة و ان يكون السنة الواقعية واقعة في غير ما ظفرنا عليه مشتملة على ضده بان يكون المظفور به الذي هو خبر كاذب مشتملا على الوجوب والخبر الصادر الغير المظفور به مشتملا على الحرمة وحالنا

بعد الظفر بما تكون وافية بمعظم المسائل كحالنا قبله فالتعير بالانحلال كما وقع
فى بعض العبارات لا يخلوا عن المناقشة و سياتى له مزيد ايضاح من ذى قبل (الامر
الثانى) فى تعدد مراتب العلم الاجمالى فيما نحن فيه (الاولى المرتبة العليا وهى
العلم الاجمالى بثبوت الاحكام الشرعية فى مجموع الوقائع المشتبهة ويحصل ذلك
من العلم بان الغرض من بعث الرسول ص تبليغ الاحكام الالهية و لازمه هو العلم
بوجود احكام كثيرة بعدد الوقائع الكلية اذ ليست واقعة الا وفيها حكم من الله تعالى
فمهما لم تعلم تلك الاحكام تفصيلا فلا محالة يعلم بوجودها بين الاخبار وغيرها من
الاجماع المنقولة والشهيرات والوقائع المشكوكة والموهومة من غير اختصاص
بجملة منها دون اخرى (الثانية المرتبة الوسطى المنحصرة فى خصوص الاخبار
والامارات الظنية الغير المعتمدة ومنشاء حصول العلم الاجمالى فيها تراكمها بماهى
كاشفة على ثبوت التكاليف الواقعية بحيث اذا عزلت الوقائع المشكوكة والموهومة
كان العلم الاجمالى باقيا فيها (الثالثة المرتبة السفلى المقصورة على خصوص
الروايات المدونة فى الكتب الاربعة ويحصل هذا العلم من تصفح احوال الرواة و
شدة اهتمامهم و بذل جهودهم فى تنقيحها و تهذيبها عن المدسوسات والموضوعات
بحيث اذا عزل غيرها عنها كان العلم الاجمالى باقيا فيها و من اعمال علامة العزل
فى الوسطى والسفلى بعلم انهما طرفان للعلم الاجمالى وان الاحكام المعلومة بالاجمال
مبثوثة فى كليتهما و ان كان كثير منها فى خصوص الاخبار المدونة ولكن نعلم
بعدم وجود احكام فعلية زائدة على ذلك فى الوقائع المشكوكة والموهومة التى لم
تقم عليها رواية او اماره اصلا و ان كانت فيها فهى مما سكت الله عنها فتكون
شأنية محضة ضرورة عدم اهمال النبى ص و اوصيائه ع ما يصلح ان يكون بيانا لها
فلا تكون تلك الوقائع طرفا للعلم الاجمالى بتاتا فالعمدة لملاحظة المرتبة الوسطى
والسفلى و لا عبرة بالعليا اصلا و مما ذكرنا ظاهر انه لو احتمل وجود احكام فعلية
فى الوقائع المشكوكة والموهومة و ان لم تصل اليها كان لازمه كونها طرفا للعلم
الاجمالى و لا يجدى الضابطة التى اعتمد عليها فى تقريرات بعض الاعلام لاجراجها

عن الطرنية (قال ينحل العلم الاجمالي يعنى العليا بالوسطى لان المعلوم بالاجمال بين الوقايع المشبهة لا يزيد قدرا عن المعلوم بالاجمال بين جميع الامارات الظنية والذي يدل على ذلك هو انه لو عزلنا من الامارات الظنية بقدر المعلوم بالاجمال بينها بحيث يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال نيبا عليها ثم ضمنا الوقايع المشبهة الى الباقي من الامارات الظنية لم يكن لنا علم اجمالى بتكليف بين الوقايع المشبهة مع الباقي من الامارات ثم قال لان نفس بقية الامارات ليس فيها علم اجمالى فضم الوقايع المشكوكة لا يؤثر في حصول العلم لان الشك لا ينقلب عن كونه شكاً فلا يعقل ان يكون ضم الشك الى الظن موجبا لحدوث العلم الاجمالي انتهى) وفيه ان العلم الاجمالي في مجموع الوقايع المشبهة انما حدث من العلم بارسال الرسول ص لتبليغ الاحكام ومن اليمين ان نسبة هذا العلم الى جميع الاطراف متساوية و ليس منشاء هذا العلم قيام الامارات الظنية كى يقال ان ضم الشك الى الظن لا يوجب حدوث العلم الاجمالي ولا معنى لدعوى الانحلال ببركة العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين الامارات الظنية لوضوح عدم العلم التصيلي بما فيها من الاحكام ولا قيام الدليل القطعى على حجيتها بالخصوص كما هو المفروض ومن اليمين ان واحداً منهما منها سبب الانحلال اذ هو انقلاب المنفصلة الى قضية حملة قطعية وما فى حكمها وشككية بدوية و بمعونة اعمال الضابطة ينكشف عدم كون العليا طرفا للعلم الاجمالي من اول الامروانه من باب اشتباه الطرف بغيره و اين هذا من الانقلاب مع ان الضابطة المذكورة لا نفيد ذلك اذ مجرد عدم مزيد احكام اخر في خصوص الوقايع المشكوكة والموهومة بمعونة اعمال الضابطة المذكورة لا يوجب خروجها عن الطرنية فضلا عن الانحلال لان لازم عزل واحد من اطراف العلم الاجمالي ذهاب العلم الاجمالي وعدم العود بضم بعض الاطراف اليه نعم بعد العزل والضم لوحث علم اجمالى بين المضمومين خاصة كشف ذلك عن علم اجمالى آخر صغير مضافا الى علم اجمالى كبير وسيأتى بيان من ذى قبل فظهر مما ذكرنا انه لا جدوى فى الضابطة المذكورة لاجراء تلك الوقايع عن الطرنية فضلا عن اثبات الانحلال بها) (و هل يكفى رعاية المرتبة السفلى فالذى يظهر من الشيخ

قده عدمه (قال فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار و علم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات المجردة عن الخبر فالواجب مراعات العلم الاجمالي الثاني نظير ذلك ما اذا علمنا اجمالا بوجود شياة محرمة في قطع غنم بحيث يكون نسبة كل بعض منها كنسبته الى البعض الاخر و علمنا ايضاً بوجود شياة محرمة في خصوص طائفة خاصة من تلك الغنم بحيث لو لم يكن من الغنم الا هذه علم اجمالا بوجود الحرام فيها ايضاً ثم تشبث قده بضابطة العزل المذكورة انتهى) وفيه بعد تسليم ان ههنا علمين كبير و صغيرانه لا اثر للعلم الاجمالي الكبير بعد قابلية انطباقه على الصغير ولتوضيح ذلك لابد من التكلم في موضوعين (الموضوع الاول في الفرق بين الانطباق والتطبيق) الموضوع الثاني في كون ما نحن فيه من قبيل الانطباق القهري و لازمه جواز الاكتفاء عقلاً بامثال المعلوم بالاجمال الصغير (اما الموضوع الاول فنقول ان المعلوم بالاجمال الذي لم يتعلق العلم به بعنوان من العناوين ليس له واقع معين حتى يكون بعنوان المعلوماتية معيناً واقعاً و غير معين ظاهراً لان متعلق العلم الاجمالي هو مفهوم الواحد الصادق على اثنين او ازيد وهذا هو المعلوم بالذات الذي تعلق العلم الاجمالي به لا المصدق الخارجى الذي هو المعلوم بالعرض و لا المصدق المردد بما هو مبهم حسبما مر بيانه في مبحث القطع مثلاً لو علم بنجاسته احد الاناثين بلا عنوان و فرض نجاسة احدهما او كليهما واقعا فلا واقع للمعلوم بان يقال النجس المعلوم واقعا هذا او ذلك فالنجس الواقعى غير ما هو النجس المعلوم بالاجمال ولو صادفه اتفاقاً والتكليف انما تنجز بالثاني لا الاول و ان كان العلم علة لتخيز الواقع المرئى بعنوان احدهما فح اذا علم ثانياً بنجاسة احدهما او انا، ثالث بلا عنوان فلا شك انه ينطبق المعلوم بالاجمال ثانياً على المعلوم الاول اذ المفروض انه لم يتعلق العلم بعنوان لا اولاً ولا ثانياً و لازم ذلك هو الانطباق القهري و كذا لو تعلق العلم اولاً بعنوان من العناوين كالمعلم بنجاسته انا، زيد المردد بين الاناثين و علم ثانياً بنجاسة احدهما او انا، ثالث بلا عنوان فان العلم بنجاسة انا، زيد يوجب الانطباق القهري للمعلوم الثانى لعدم تعلق العلم الثانى بعنوان آخر بل انما تعلق بعنوان انه

احدهما المنطبق على المعلوم اولا (ولا يذهب عليك ان محل الكلام اتحاد زمان حدوث النجاستين وان كان زمان العلم الثاني متأخراً لوضوح انه لو كان المعلوم بالاجمال في احد العلمين متقدماً زماناً فقد تنجز التكليف بذلك فلا يبقى اثر للعلم الاجمالي اللاحق فاذا نلتمس الحاجة الى دليل الانطباق لالغاء اثر الثاني ومن الين اتحاد زمان التكليف المعلوم في الامارات والروايات واقما ولو فرض تنجز ما في الاخبار كان لازمه رجوع الشك بالنسبة الى ما في الامارات الى الشك البدوي لوضوح ان الشك في حدوث احكام اخر في الامارات من ناحية الشارع ومع فرض العلم بذلك فيها ايضاً فلازمه ان يكون هناك علمان ومعلومان متميزان بالتقدم والتأخر ولازمه الاحتياط في كلا المعلومين وعلى كلا التقديرين لاتمس الحاجة الى التشبث بديل قاعدة الانطباق فظهر ان مورد الانطباق اتحاد زمان المعلومين بالاجمال مع كون كلا المعلومين بلا عنوان او الثاني خاصة وإما اذا كان كل منهما بعنوان كما اذا علم بنجاسته اناء زيد بين اثنيين و اناء اسود بينهما و بين ثالث فقد تنجز التكليف في كل منهما بعنوان غير عنوان غاية الامر بتمثل تصادقهما في الخارج وهذا هو التطبيق وقضيته تنجز التكليفين فيجب عقلاً الخروج عن عهدهما ولا يجدي مجرد احتمال الانطباق في مصداق واحد نظير ما اذا علم بوجوب اكرام هاشمي مردد بين اثنيين و وجوب اكرام عالم مردد بينهما و بين ثالث فهنا تكليفان معلومان بالاجمال غاية الامر يحتمل كون اكرام زيد مجمعا لكلا العنوانين ولا بد من القطع بالخروج عن عهدهما بخلاف ما اذا علم بوجوب اكرام رجل مردد بين اثنيين بلا عنوان و علم ايضاً بوجوب اكرام واحد مردد بينهما و بين ثالث فان الوجوب المعلوم بالاجمال بما هو معلوم بالاجمال لا واقع له فيكون انطباق المعلوم الثاني على الاول قهرياً فاذا لا يكون اثر للعلم الاجمالي ثانياً عند العقل وان كان العلمان موجودين باقيين على اجمالهما فهنا امور ثلاثة الانحلال الحقيقي و ما في حكمه و الانطباق القهري والتطبيق و لانحلال في الاخيرين و قد مر ملاك الانحلال (الموضع الثاني في بيان كون ما نحن فيه من باب الانطباق القهري فلو وضوح ان الروايات و الامارات الغير المعتمدة كلها طرق و كواشف عن التكليف الواقعية

بناء على الطريقة وليست بانفسهامرا كزالتكاليف اصلاناذن تكون المتناوبين الواقعية
المجهولة متعلقات لاحكام المجهولة وقد تعلق العلم بها كك من هذه الطرق بلا مايز
بين العلم الاجمالي الكبير والصغير وليس المراد انكار وجودالعلمين رأسا ضرورة
ثبوت العلم بتضمن الامارات الآخر كالا جماعات المنقولة والشهرات ونحوهما للتكاليف
ولكن لا نعلم ان تلك الاحكام مغايرة لما في الاخبار او مطابقة لها فبعد عدم كون
المتعلقين للعلمين معنوين بعنوانين متميزين تثبت باعمال علامة العزل لاثبات المطابقة
بين الطائفتين كان يقال لو عزلنا مقدارالمعلوم بالاجمال عن الاخبار مع عزل ما
يطابقتها مضمونا من الاجماعات المنقولة والشهرات ثم ضمنا البقية من الاخبار الى بقية
الاجماعات والشهرات فان حدث علم في هذه المضمومة فهو شاهد على ان العلم الاجمالي
الكبير متضمن لما يفايرالمعلوم بالاجمال الصغير فلا يكون الكبير منطبقا على الصغير
وان لم يكن الضم بعد العزل مورنا لعل الاجمالي بالتكليف كشف ذلك عن قابلية الانطباق
ومن اليين وفاء المعلوم بالاجمال من الاخبار بمعظم مسائل الفقه والعلم بصدور كثير من
تلك الاخبار فدعوى عدم حصول العلم بتكليف زائد في البقية المضمومة من القليل
منها الى بقية الاجماعات المنقولة والشهرات التي لم نعلم انها مطابقة مضمونا للعزولة
قريبة جداً و يكفي القطع بذلك في بادي الامر للاجتزاء بموافقة المعلوم بالاجمال
الصغير ولا حاجة الى مراجعة الفقه واستفراغ الوسع في مضامين الاخبار المدونة
و غيرها مما تكون من اطراف العلم الاجمالي الكبير ثم التثبت بتدليل علامة العزل
لتحصيل العلم بقابلية الانطباق الكبير على الصغير فظهر من جميع ما ذكرنا ان قابلية
الانطباق يتحصل من امرين عدم عنوان للمعلومين اول للمعلوم الثاني وعدم حدوث العلم
بالتكليف بعد اكمال علامة العزل و بانتفاء احدهما ينتفى القابلية فيجب رعاية العلم
الاجمالي الكبير فيتحصل القابلية للانطباق من الكيفية بمعنى عدم كون العنوان الثاني
ذا خصوصية معينة يرجع الى لحاظ كيفية العلم الاجمالي الثاني واعمال العلامة يرجع
الى لحاظ العدد و ان العدد الموجود في الامارات مقار للعدد الموجود في الاخبار او
موافق له (اي قاط) لا يذهب عليك انه لا مجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير

بما في دائرة الاخبار المدونة تشبهاً بديل قاعدة الاقل والاكثر لكونه من باب العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر فيكون المعلوم بالعلم الاجمالي الصغير متيقناً والشك في الزائد شكاً بدوياً فلا يجب الاحتياط في المعلوم بالعلم الاجمالي الكبير (وجه فساد هذه الدعوى ما نبهنا عليه في الامر الاول من ان المقروء في هذا المبحث عدم العلم تفصيلاً بصدور جملة من الاخبار الوائية بمعظم الققه وعدم حجيتها تعبداً و المعلوم الصادر منها اجمالاً محتلفة بغيرها من الاخبار الكاذبة ولا يرتفع هذا الاختلاط قط ولو بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال وانما يجدي ذلك في باب وجوب الفحص عن المخصصات قبل العمل بالعمومات و عن الاحكام الالزامية قبل العمل باصالة البرائة فان تلك الروايات حجة شرعاً واقعاً و التردد انما يكون في مقدار المخصصات والاحكام الالزامية وبعد الظفر على المقدار المتيقن حصل لنا علم تفصيلي بالحجة الشرعية فلامحالة ينحل العلم الاجمالي ولو حكماً بالنسبة الى المقدار المتيقن ويكون الزائد مشكوكاً بالشك البدوي وهذا مورد اجزاء كون المعلوم بالاجمال مردداً بين الاقل والاكثر لاما نحن فيه وسيتلى عليك شطر من الكلام في الانحلال الحكمي في مبحث البرائة وغيرها (الامر الثالث) انه بعد انحصار لزوم التجري على طبق المعلوم بالاجمال في خصوص الروايات هل ينهض حكم العقل على حجية الظن بالصدور في الروايات المدونة فان النرض من الوجه الاول من وجوه تقرير حكم العقل هو اثبات حجية الظن بالصدور واثباته انما يكون بمعونة اجراء مقدمات الانسداد الصغير بان يقال انا نعلم اجمالاً بصدور هذه الاخبار المدونة عن المعصوم عم وباب العلم مسدود لمعرفة تفصيلاً ولما لم يجب الاحتياط التام بالعمل بكل خبر اما الاجماع او لاستلزامة العسر والجرح فلامحالة يجب بحكم العقل العمل بمضمون الصادر منها لان الظن بالصدور مرجح في حكم العقل للاخذ به وطرح الموهوم والدليل عليه ان عدم حجية الظن بالصدور مستلزم لسد باب استنباط الاحكام الشرعية (بيان الملازمة ان نقرض جميع جهات الاخبار قطعية او مظنونة بالظن الخاص كحجية الظهور والطريق لاخلار الظهور واخلار عدم التيقية ونحوها التي هي جهة الصدور فلا شك

ان مجرد الانسداد في الصدور مستلزم للانسداد في الاحكام لان النتيجة تابعة للاس
من المقدمات فهما فرض سائر الجهات مفروغا عنها فلا محالة تكون قضية انسداد
باب الاحكام بسبب انسداد الصدور هي حجية الظن بالصدور و الفرق بين هذا الانسداد
والانسداد الكبير ان نتيجة الاول خصوص الظن بالصدور ونتيجة الثاني حجية مطلق
الظن بالاحكام من اى سبب حصل هذا غاية تقرير هذا الوجه (وفيه اولا منع لزوم
العسر والجرح من الاحتياط التام بالعمل على طبق مجموع الاخبار اذ المفروض
انها وافية بمعظم مسائل الفقه اللازمة الانباع فاذن يجب العمل على طبق جميع هذه
الاخبار المدونة المثبتة للتكاليف اللازمة سواء ائادت ظنا فعليا بالصدور ام لا
لوضوح ان اتباعها موجب لليقين بفرغ الذمة عن المعلوم بالاجمال فيها (فقول
الشيخ قده فكلما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة يؤخذ به وكل خبر لم
يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به انتهى) منظور فيه لماعرفت انه يجب
الاحتياط في دائر تلك الاخبار سواء افاد ظنا فعلا ام لا ولا يجب الاحتياط فيما سويها
ومع تطابق المضمونين يجب العمل على طبق الخبر ولولم يقد الظن ولا يجب العمل
على طبق الشهرة ولو افادت الظن اذ هذا قضية انسداد باب الاحكام بالنسبة الى
الصدور ووفاء تلك الاخبار بمعظم الفقه ومما ذكرنا ظهر انه لا وجه للقول بالتنخير
عقلا في مقام الاحتياط بين الاخذ بتمام الاخبار المدونة وبين الاخذ بتمام الامارات
وجملة من الاخبار المعزولة من جميع الاخبار المطابقة مضمونا معها للعلم بوفاء
تمام الاخبار بمعظم الفقه والشك في وفاء الامارات بضميمة تلك الجملة من الاخبار
المعزولة فلعل العدد فيها اقل مما في مجموع الاخبار اللهم الا عند القطع بالتساوي
في عدد المثبتات للتكاليف اللازمة (و ثانيا ان حكم العقل بالاحتياط لا يقاوم
ظواهر ائكتاب والسنة القطعية لوضوح ان الاحتياط اصل وتلك دليل بل
لايقاد� الاصول المثبتة الجارية في مورده فيما اذا لم تكن مستوعبة لجميع موارد
الاخبار حسبما ياتي تفصيله فهذا الوجه لا ينهض حجة على خبر الواحد بالخصوص اذ
معنى حجيته كونه دليلا متبعا في مخالفة العمومات والمطلقات والاصول العلمية ولا

يثبت ذلك بالوجه المذكور (إيقاظ) لا يذهب عليك ان الانسداد الصغير ولد صغير متولد دائماً من الانسداد الكبير ولا مادة افتراق من جانب الانسداد اصلاً مثلاً لو انسد باب العلم بمعاني اللغات وكان الرجوع الى الاصول العلمية مستلزماً لطرح المعلوم بالاجمال من التكالييف المعلوم بالاجمال المتعلقة بتلك الموضوعات وكانت كثيرة على حد يستتبع الاحتماء فيها الموقوع في العسر والحرج ولولم تكن مستلزماً لانسداد معظم مسائل الفقه والمفروض احراز الجهات الاخر ولو بقيام الحجة اعني صدور الاخبار الواقعية بمعظم الفقه واحراز حجية الظهور تعبداً واحراز جهة الصدور من كونها لبيان حكم الواقعي لا للنتيجة ونحوها بحيث لم يبق هناك الا الجهل بتلك المعاني فلا شك ان الجهل بها يستتبع الجهل بالحكم الواقعي ضرورة ان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات مثلاً اذا كان معنى الصبيد في قوله تعالى (فتيّموا صعيداً طيباً) مجهولاً لنا من جهة تردده بين خصوص التراب الخالص او مطلق وجه الارض فلا شك ان الجهل بذلك مستلزم للجهل بالحكم الشرعي الكلي وان كان الوجوب معلوماً فان المنشأ في الشبهة الحكمية تارة هو عدم العلم بالوجوب واخرى هو عدم العلم بالموضوع الكلي فداًئماً يكون انسداد العلم بالاحكام الواقعية مستتبعا لحجية الظن في مورد الانسداد الصغير نعم الفرق بينه وبين الانسداد الكبير ان الظن الفعلي حاصل هناك بالحكم الواقعي دائماً بخلاف الظن في الانسداد الصغير اذ ربما تكون الجهات الاخر التي تكون حجة تعبداً لا تكون مفيدة للظن الفعلي ولا جل ذلك لا يحصل الظن الفعلي من قول اللغوي بالحكم الواقعي فاذا كان الظن الفعلي الحاصل من قول اللغوي حجة من باب الانسداد الصغير ولم يفد الظن بالحكم الواقعي وهذا انما جاء من ناحية قصور تلك الجهات التعبدية لافادة الظن الفعلي لامن ناحية قول اللغوي فظهر مما ذكرنا صحة جريان مقدمات الانسداد مطم في اي حجة من الجهات المتوقفة عليها استنباط الحكم الشرعي ولا وجه للتفصيل المذكور في تقارير بعض الاعلام (قال في مقام التفصيل بين الجهات فاي جهة توقف العلم باصل ثبوت الحكم على العلم بها لا يصح جريان مقدمات الانسداد الصغير فيها بل لا بد ايمان اقامة الدليل بالخصوص

على اثباتها واما من جريان مقدمات الانسداد الكبير لاثبات حجية مطلق الظن بالحكم الشرعي واي جهة توقف تشخيص الحكم وتعيينه على العلم بها من دون ان يكون لها دخل في اصل العلم بالحكم تجرى فيها مقدمات الانسداد الصغير ثم مثل بقوله تعالى (فتييموا صغيذاً طيباً) وان الاجمال فيه لا يضر العلم باصل الحكم لان المكلف يعلم بانه مكلف بما تضمنه الآية الشريفة من الحكم انتهى وفيه ان طريق حجية الظن في الانسداد الصغير منحصر عقلاً في اجراء تمامية مقدمات دليل الانسداد الكبير بالنسبة الى الجهة التي اسند فيها باب العلم و ليس هناك دليل آخر على حجيته لا عقلاً ولا شرعاً فلا وجه للتفكيك بين الانسدادين اصلاً حسبما مر بيانه آنفاً (الامر الرابع) في الاصول الشرعية التجارية في موارد الاخبار المعلومة بالاجمال فتارة تجرى في بعض مواردنا بحيث لا يعلم بمخالفتها ولو اجمالاً للمعلوم بالاجمال من الاخبار واخرى يعلم بذلك (اما الكلام في الاول فنقول اما ان يكون مضمون الخبر والاصل التجاري في مؤرده متوافقين واما ان يكونا مختلفين وتوافقهما تارة في الاثبات واخرى في النفي والاول كان يكون مضمونهما هو الوجوب او التحريم في موضوع واحد فلما كان المجهول في مورد الاصل المثبت للتكليف هو الحكم المماثل وينتج الحكم الواقعي به فلا جرم ان الخبر الموافق له لا يكون مؤثراً لعدم العلم بصدوره تفصيلاً كي يكون مقدماً على الاصل ويستتبع حصول التنجز بهما معا اذ يلزم اجتماع الحكمين الفعليين المنجزين هذا اذا كان الموضوع واحداً واما مع اختلاف الموضوع فمن المعلوم عدم لزوم المحذور المذكور مثلاً اذا جرى الاستصحاب في وجوب صلوة الجمعة وقام الخبر على وجوب صلوة الظهر والمفروض العلم بوحدة التكليف فهل يجب الاحتياط باتيانهما معا (الجواب لا بل يكفي الاثبات بصلوة الظهر لان المفروض العلم بالتفصيلي يجعل الحكم المماثل في مورد الاستصحاب والشك في صدور الخبر فيكون في حكم الانحلال بالنسبة الى العلم الاجمالي بصدور الاخبار واذا كانا متوافقين مضموناً في الحرمة فكما التوافق في الوجوب (واما اذا كانا متوافقين في النفي فلا عبرة بالخبر النافي اذ مع جعل العنز بمعونة الاصل النافي لا معنى

لجعلها بالخبر النافي والمفروض الشك في صدوره (واما اذا كانا مختلفين مضمونا مع كونهما مثبتين للتكليف بان يكون مضمون الاصل هو الوجوب ومضمون الخبر هو الحرمة او بالعكس في موضوع واحد فلا شك انه يمتنع هناك حكمان متضادان على نحو التجزؤ مع العلم التفصيلي بجعل الحكم المماثل في مورد الاصل الذي يتجزؤ به التكليف الفعلي ينحل العلم الاجمالي بالنسبة اليه ولو حكما وكذا الكلام فيما اذا كانا في موضوعين مع العلم بوحدة التكليف كما اذا علم اجمالا بوجوب شيء او حرمة شيء آخرو كان احدهما مجرى الاصل والآخر مضمون الخبر فمع تجزؤ المجهول في مورد الاصل ينحل العلم اجمالي فيهما وفي مورد الاخبار ولو حكما (واما اذا كانا مختلفين بالنفي والاثبات فان كان الاصل نافيا والخبر مثبتا فلا مانع من الاخذ بالنافي و ان كان الخبر نافيا والاصل مثبتا فالعبر بالاصل ولا اثر للخبر النافي (هذا كله فيما اذا كانت الاصول الجارية في بعض اطراف المعلوم بالاجمال من الاخبار ولا تكون مستوعبة لجميعها ولا لجملة من الموارد التي يعلم اجمالا بالاخبار الصادرة فيها والعلامة لذلك ان يعزل الموارد الجارية فيها الاصول من الاخبار المعلومه بالاجمال فان كان العلم باقيا بالمقدار المعلوم ولم ينقص منه شيء اصلا فالحكم كما مر تفصيله آتفا والا فيشكل جريانها في دائرة العلم الاجمالي سواء كان الخبر والاصل متوافقين مضمونا او متخالفين اذ قضية تعلق العلم الاجمالي بصدور الاخبار عن المعصوم هو العلم بصدور الظهورات على خلاف الاصول العملية ومعها لامجال لجريان الاصول في موارد الاخبار المقدمة عليها ورودا او حكومة ولمكان عدم تميز موارد الاخبار الصادرة عن الكاذبة تسقط الاصول عن الاعتبار باسرها للزوم الترجيح بلا مرجح نعم في صورة التوافق مضمونا يعلم بالحكم الفعلي في المثبتين وثبوت العذر في النافيين وان كان التردد في المنشأ نظراً الى عدم العلم بصدور الخبر الموافق كى يكون العلم به مستندا الى ذلك الخبر واما في صورة تخالف المضمونين بان يكون الخبر نافيا الاصل مثبتا فلا عبرة بهما اصلا لمكان سقوط المثبت بما مر بيانه وعدم احراز صدور الخبر النافي كى يكون الاستناد اليه في الاقتحام في الواقعة

المشكوك فيه فيكون عدم وصول البيان وجدانا عذرا عقلالا لخبر النافي و سيا تي مزيد
ايضاح له عند تعرض الاستاد واما عكس ذلك بان يكون الخبر مثبتا والاصل نافي
فالعبارة بالخبر لانه طرف للعلم الاجمالي ولا عبارة بالاصل النافي في مقابلة العلم
الاجمالي المنجز (واما في صورة تخالف المضمونين المثبتين للتكليف بالعبارة بما في
مضمون الخبر اذ المفروض حكم العقل بالاحتياط في اطراف الاخبار المعلومة بالاجمال
وسقوط الاصول عن درجة الاعتبار بالعلم بظهورات الاخبار التي هي حجة على خلاف
الاصول ولمكان تأخر الاصول رتبة لانصلح سببا لانحلال العلم الاجمالي بالاخبار
وان فرض كونها بمقدار العلم بالاجمال من الاخبار (ودعوى عدم احراز بناء
العقلاء على اتباع الظهور المعلوم بالاجمال بل القدر المتيقن منه بنائهم على جريان
الاصول العقلية في الظهور المعلوم تفصيلا فلا يترتب على الظهورات المجملية ما
يترتب من الاثار على الظهورات المحرزة تفصيلا) مدفوعة بان الاجمال طار عليها
عندنا بعد بناء العقلاء على حجيتها عند صدورها عن المعصوم والعمل على طبقها في
براهة من الزمان نعم عند الشك في الحجية لا يترتب عليها الاثار المترتبة على الحجية
المعلومة وقضية العلم الاجمالي بالصدور هو العلم بحجية تلك الظواهر الموجب لسقوط
الاصول عن درجة الاعتبار ولعل ما ذكرناه موافق لما افاده في مقالات الاصول لكن
في ذيل كلامه ما لا يخلو عن النظر (قال وذلك لولا دعوى امكان تقييد دليل الاصل
في مقدار ما هو طرف المعلوم بصورة عدم العمل بالطرف الآخر فلازمه ح التخيير
في العمل بالاصول المثبتة بين الطائفتين من دون اقتضاء الحكومة المزبورة سقوط
الجميع انتهى) وفيه انه يلزم من العمل على وفق الاصل المخالف القاء مضمون الخبر
المنجز بحكم العقل ولا معنى للتخيير في المثبتين المتوافقين مضمونا مضافا الى ان
قضية تأخر رتبة الاصول عن الظهور المقدم عليها وريدا او حكومة عدم شمول دليل
الاصل لموارد الاخبار فكيف يتأتى التقييد بعدم العمل بما في الاخبار (شبهة وازاحة
ربما يقال ان قضية العلم الاجمالي بالصدور ظواهر الاخبار عن المعصوم عم هو سقوط
عمومات الكتابات ومطلقاتها عن الحجية لمكان العلم بمخالفة تلك الظواهر لها بالعموم

والخصوص مظموه من وجه مع كونها اطهر وان لم يعلم بصدور ما هو مبين تبانيا كليا لها عن المعصوم وهذا الشبهة اصعب من شبهة الاخباريين فى ظواهر الكتاب بدعوى طرو الاجمال بثبوت العلم الاجمالى بالمخصصات والمقيدات ونحوها اذ يمكن انحلال عقدها بدعوى تردد العلم بالعلم الاجمال بين الاقل والاكثر وبمعونة الفحص والظفر على الاقل ينحل العلم الاجمالى وتنحسم الشبهة ولا كك الامر فيما نحن فيه اذ الاجمال باق على حاله بعد الفحص والظفر على الاقل لوضوح عدم العلم بصدور الاخبار المظفور عليها عن المعصوم عم والمفروض عدم حجية الاخبار تعبدا ولازم ذلك عدم انحلال العلم الاجمالى بالظفر على الاقل لا حقيقة ولا حكما اللهم الا باستقصاء الفحص فى جميع الاخبار حتى يحصل العلم بذلك (والجواب انه بعد العلم بالمقيدات الكثيرة بالنسبة الى مطلقات الكتاب كاجزا العبادات و شرائطها المذكورة فى الروايات والعلم بطرو التخصيصات الكثيرة بالنسبة الى عمومات الكتاب خصوصا مثل عموم قوله تعالى (واحل لكم ما وراء ذلكم) من العمومات الواسعة الدائرة و عزل هذه الطائفة من الاخبار عن مجموعها فان بقى العلم الاجمالى فى الطائفة الباقية فهى بين ما هو مقطوع الصدور ومشكوك الظهور وبين ما هو بالعكس وبين ما هو مقطوع الصدور والظهور معا والجامع بين الوصفين هو الذى يقاوم ظواهر الكتاب لا الفاقد لواحد منهما و بعد عزل الفاقد عن الباقية لم يبق لنا علم اجمالى فى الباقية بما يكون مخالفا لظواهر الكتاب ومع اعمال هذه العلامة فى بادى الامر قبل الفحص يحصل لنا العلم بالانحلال بلا حاجة الى الفحص ولا انتهاء الامر فيما نحن فيه الى التلخيص صارت هذه الشبهة اهون من شبهة الاخباريين اذ العلم التفصيلى بحجية الاخبار تعبدا بضميمة العلم الاجمالى بما يخالف الكتاب اوجب لزوم الفحص بمقدار يوجب الانحلال فى الباقي نظهر مما ذكرنا جواز التمسك بالكتاب فى مقابلة الاخبار المخالفة بالعموم والخصوص وقصر الاحتياط على غيرها (اذا تهت هذه الامور فلزجع الى شرح كلمات الاستاد) فوله بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلا ذلك المقدار لانحل علمنا الاجمالى (اقول الذى يترأى من كلامه ان سائر الامارات الغير المعبرة طرف للعلم الاجمالى وليست اطراف العلم الاجمالى محصورة فى

خصوص الروايات وان كان فى خصوصها علم اجمالى آخر والوجه فى الانحلال فيما اذا فرض العلم التفصيلي بذلك ما استسناه من الضابطة فى الامر الثانى من قابلية الانطباق المتحصل كيفية بعدم عنوان خاص للمعلوم بالا جمالى لكلا العلمين او للعلم الثانى وكمية بمعونة العزل والضم حسبما اوضحنا سميلا و لازم ذلك انحلال العلم الاجمالي فيما اذا فرض العلم التفصيلي بما فى الروايات وليس مراد الاستاد انحلال العلم الاجمالي بالظفر على ما فى الروايات من الاحكام الالتزامية لما نبهنا فى الاول من ان الاجمال باق بعد الفحص كما كان قبله بل مقصوده فرض العلم التفصيلي على نحو الشرطية للزومية لاثبات قصر لزوم الاحتياط على العمل على طبق الاخبار خاصة و اما يتم هذا الفرض بما مر من قابلية الانطباق فان نتيجتها صحة الفرض المذكور (قوله و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة) اقول قد مر فى الامر الثالث ان نتيجة جريان مقدمات الانسداد الصغير لزوم الاحتياط فى اطراف الاخبار المعلومة بالا جمال و عدم الاقتصاد على مضموناتها خاصة لمنع لزوم العسر والخرج فى العمل على طبق مجموعها اذا مفروض ان الاخبار المدونة باجمعها و اذية بمعظم مسائل الفقه و يبقى هناك احكام قليلة لا بد من الرجوع فيها الى العمومات او الاصول العملية و لا يلزم من ذلك محذور اصلا (قوله و جواز العمل على طبق النافي منها) اقول الاخبار النافية التى ليس فى موردها اصل مثبت على قسمين تارة ليس فى موردها اصل ناف شرعى كاصالة الاباحة الشرعية فتكون البرائة العقلية جارية فى موردها خاصة فالمراد من الجواز هو الجواز العقلى لا الجواز الشرعى المجمعول من ناحية الشارع (بيانه ان الخبر المتضمن لعدم الالتزام اذا علم بصدوره تفصيلا سواء كان مفاده الاباحة او الاستحباب او الكراهة فلا شك انه يحصل العلم بالجواز الشرعى الذى هو الجامع الاتزاعى منها فيكون و اردا على حكم العقل بالبرائة اذ موضوعه عدم البيان والخبر النافى المقطوع الصدور بيان لعدم و من البيان ان عدم البيان يرتفع ببيان عدم و كذا اذا كن حجة تعبد و اما اذا علم بصدور الاخبار النافية اجمالا بمعنى تعلق العلم بصدور بعضها عن المعصوم عن فن المعلوم انها لا تكون بيان لمكان عدم تميز ما يكون منها صادرا و اردا على حكم

العقل بالرائة فلا مجاله يكون الملجأ في كل واقعة مشكوكة هو حكم العقل بالبرائة
 لا الخبر المشكوك الصادر لوضوح ان الشك لا يصلح لان يكون ملجأ لجواز الاقتحام
 في الواقعة المشكوكة فعدم اليان وجداناً يكون مؤمناً عقلاً لا الخبر المشكوك الصادر
 فاذن لا يكون اثر شرعى ولا عتلى للخبر النافى بما هو خبر ومما ذكرنا ظهر الحال
 فيما اذا كانت الاخبار النافية طرفاً للعلم الاجمالى المتعلق بمجموع الاخبار النافية
 والمثبتة ولم يتعلق العلم بصدور النوافى بالخصوص فان موردها اولى بالجواز
 العقلى كما لا يخفى (واخرى تكون الاباحة الشرعية فى مورد الاخبار النافية فمع
 استيعابها بالمورد الاخبار النافية المعلومة بالاجمال تسقط اصاله الاباحة عن الاعتبار
 للعلم بحجية ظواهر الاخبار النافية على الاجمال المقدمة عليها وروداً او حكومة
 فلم يميز الصادرة عن غيرها لا يسعنا التثبت بذيل الخبر النافى لجواز ارتكاب
 المشكوك كما لا يسعنا الاتكال على اصاله الاباحة فى ارتكاب المشكوك ولكن
 نعلم بالجواز الشرعى فى مورد الشك اذ لا يخلو الواقعة اما عن صدور الخبر النافى
 واقعا فيكون الجواز منه لامن اصاله الاباحة او من عدم صدور النافى واقعا فتكون
 الواقعة مشمولة له وم دليل الاباحة لان المفروض عدم صدور الظهور المقدم عليها
 واقعا وكذا فيما اذا كانت النوافى طرفاً للعلم الاجمالى المتعلق بالمجموع اذ قضية
 العلم بصدور الاخبار اعم من النافى والمثبت عدم الجريان الاصول اعم من النافى و
 المثبت ولمكان عدم التميز لا يسعنا الاخذ بالاصول باجمعهما للزوم الترجيح بالمرجح
 فمع توافق الخبر والاصل على النفى يحصل لنا العلم بالجواز الشرعى مع عدم تميز
 ما منه بالخصوص هذا كله مع الاستيعاب و اما اذا كان بعض الاطراف مجرى
 لاصالة الاباحة بالخصوص بحيث لا يعلم بمخالفتها للعلم الاجمالى فلا اشكال فى
 جريانها ويكون العلم بالجواز ناشياً منها لامن الخبر النافى المشكوك الصادر
 لان المفروض عدم العلم بصدور الظهور على خلاها ولو اجمالا وعدم كون موردها
 مجرى لقاعدة الاشتغال ولا لاصل مثبت للتكليف فلان مع من جريان اصاله الاباحة
 فى مورد خاص من الاخبار النافية ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان مراد الاستاد

من قوله (جواز العمل على طبق النافي) هو الجواز بالمعنى الاعم من الجواز العقلي و الشرعى حسبما او ضحنا سبيله (قوله فيما اذا لم يكن فى المسئلة اصل مثبت له من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب) اقول قد مر تفصيل القول فى ذلك فى الامر الرابع ونزيد توضيحا فنقول عدم جواز العمل على وفق الخبر النافى مع جريان الاستصحاب فلان المفروض جعل الحكم المماثل فى موردته وتنجز الواقع به لكن الاشكال فى جريان الاستصحاب فى اطراف ما علم اجمالا بانتفاض الحالة السابقة فى بعضها او قامت الامارة على انتفاضها فى بعض مواردنا وانما نشأ الاشكال من كون الغاية اعنى اليقين اعم من اليقين الاجمالى او خصوص اليقين التفصيلى والمفروض ان محل الكلام فيما اذا كانت الاستصحابات الجارية فى موارد الاخبار النافية على حد يعلم اجمالا بمخالفتها للمعلوم بالاجمال فى تلك الاخبار النافية او فى مجموع الاخبار النافية والمثبتة والا فلا اشكال فى جريان الاستصحاب فى بعض موارد الاخبار النافية لعدم العلم بانتفاض الحالة السابقة على الاجمال فى هذه الصورة (ولكن لا يذهب عليك ان الاشكال ليس منحصرا فى ذلك بل عمدة الاشكال فى كون تلك الاستصحابات الكثيرة على خلاف الظواهر المعلوم بالاجمال فى الاخبار العمادة واقعا فانها حجة على خللها مقدمة عليها ورودا او حكومة ومعه لامجال لجريانها اصلا ولمكان عدم تميز موارد الوارد والمورود عن غيرهما لم يسمع لنا اجراء الاستصحاب ولو فى مورد واحد للزوم الترجيح بلا مرجح واما قاعدة الاشتغال فحيث انها غير مقياة باليقين بالخلاف فلا مانع من جريانها فى مورد الخبر النافى فيما اذا كان الشك فى المكلف به كالدوران بين وجوب الجمعة او الظهر مع قيام الخبر على نفى واحد منهما لان المفروض عدم كون الخبر النافى مؤمنا فى موردتها ولا اصاله البرائة و الاباحة فلا جرم ان المتعين بحكم العقل هو الاشتغال هذا كله فيما اذا كانت الاخبار نافية و الاصول مثبتة واما اذا كان الامر بالعكس فلا شك انه لامجرى للاصول النافية مع تنجز العلم الاجمالى ولزوم الايمان بجميع اطراف عمدة الاولم تكن الاصول النافية مستوعبة لموارد الاخبار المعلوم بالاجمال فضلا عن سيرة الاستيعاب (واما

إذا كانتا مثبتتين للتكليف فمع استعاب الاصول لمجاري الاخبار او جملة منها بحيث يعلم بمخالفتها للظواهر من الاخبار المعلومة بالاجمال لا تجري الاصول اصلاً الاقاعدة الاشتغال في مورد الشك في المكلف به المقتضية للجمع بين المحتملين في دوران الامر بين المتباينين كالدران بين وجوب الظاهر او الجمعة فمهادل الخبر على وجوب احدهما لم يجز رفع اليد به عن الآخر بل يجب الجمع بينهما بقاعده الاشتغال اذ لم يعلم صدور ذلك الخبر المثبت ولا حجيته تعبداً كي يكون مقدماً عليها بمدلوله الالتزامي على نفى وجوب الآخر فالخبر المثبت لاحدهما تعييناً وجوده وعدمه سيان في مقابلة قاعدة الاشتغال بل وكك اذا كان دالاً على تحريم احدهما كما لا يخفى واما مع جريانها في بعض موارد الاخبار خاصة فلا مانع ح وان كانت مخالفة لمضمون الاخبار المثبتة لما نبهنا عليه من جعل الحكم المماثل في مورد الاصول الشرعية الموجب لتنجز الواقع ومعه لاجمال لقاعدة الاحتياط في اطراف الاخبار المعلومة بالاجمال لوضوح تقدم الاصول الشرعية على قاعدة الاحتياط العقلية (قوله وفيه انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او تقييداً او ترجيحاً على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم) اقول اللازم من حجية الخبر بالخصوص ان ينهض دليلاً على تخصيص عمومات الكتاب والسنة القطعية و تقييدها مطلقاتها فيما اذا كان الخبر اخص او اعم من وجه مع كون حق التقديم للخبر لكونه نصاً او اظهر وليس حال الاخبار المعلومة بالاجمال كك اذ يحتمل في كل واحد منها ان لا يكون صادراً عن المعصوم ع وان كان يجب عقلاً العمل على طبقه للام لا يقع المكلف في خلاف الواقع وقد عرفت في الامر الرابع ان العلم بحجية ظواهر الاخبار المعلومة الصدور ليس مانعاً عن التمسك بظواهر الكتاب على خلاف مضمون الخبر (قوله لما عرفت من انحلال العلم الاجمالي بينهما بما علم بين الاخبار بالخصوص ولو بالاجمال) اقول في التعبير بالانحلال مسامحة من جهتين الاولى من جهة كون الامارات الغير المعبرة طرناً للعلم الاجمالي ولم تخرج عن الطرفية بمجرد قابلية الانطباق على المعلوم بالاجمال في الاخبار وكانت قابلية الانطباق سبباً لجواز الاقتصار على

الجرى على طبق المعلوم بالاجمال في الاخبار لا الانحلال حسبما مر بيانه مستوفى
 (الثانية من جهة كون ذلك من باب اشتباه الطرف بغيره لانه باب الانحلال بعد
 تسليم كونها خارجة عن الطرفية اذ باعمال علامة العزل و الضم مثلاً ينكشف ان
 الامارات الغير المعبرة لم تكن طرفاً للعلم الاجمالى من اول الامر و هذا ليس
 من باب الانحلال اذ قد عرفت ان الانحلال هو انقلاب المنفصلة الى العملية القطعية
 والشكية البدوية ولا كك الامر فيما نحن فيه لوضوح انه قد انكشف انحصار المعلوم
 بالاجمال في الاخبار وخروج تلك الامارات عن كونها طرفاً مع بقاء الاجمال في
 الاخبار وبقاء القضية المنفصلة فيها على حالها ونظير ذلك ما اذا علم بنجاسة احد الانائين
 مع القطع بطهارة اناء زيد ثم ضم اناء زيد اليهما وبعد الضم حصل الاشتباه بين الثلاثة
 وهذا من باب اشتباه الطرف بغيره لوضوح تنجز المعلوم بالاجمال بين الاثنين خاصة ويقال
 على نحو الانفصال واحد من الانائين بلا عنوان نجس واناء زيد طاهر على نحو القضية
 العملية القطعية وان كان الاشتباه موجباً للزوم الاجتناب عن الثلاثة من باب المقامة
 العلمية و بعد تميز اناء زيد عنهما انكشف الطرف عن غيره ولما يحصل الانحلال
 بذلك كما هو واضح فظهر من جميع ما ذكرنا انه لانحلال اصلاً بالنسبة الى
 المرتبة العليا التي كانت دائرة العلم الاجمالى شاملة للوقائع المشبهة ايضاً وقد
 انكشف بما مر في الامر الثانى عدم كون الوقائع المشبهة طرفاً للعلم الاجمالى ولا
 بالنسبة الى المرتبة الوسطى التي كانت دائرة العلم الاجمالى شاملة للامارات الغير
 المعبرة وقد ثبت كونها طرفاً للعلم الاجمالى وان كنا استرحنا عن كلفة الاحتياط
 فيها بمعونة قابلية الانطباق ولا بالنسبة الى خصوص الاخبار لما نبهنا عليه من بقاء
 الاجمال على حاله بعد الظفر على جميع الاخبار المثبتة للتكاليف الالزامية فلا وجه
 لاطلاق الانحلال بالنسبة الى المراتب الثلاث بتاتا ولعل قوله فتأمل جيداً اشارة الى
 ما ذكرنا (نقل وتعقيب) قد ضرب مثلاً في تقريرات بعض الاعلام لتقريب كون الامارات
 الظنية كالاجماع المنقولة والشهات ونحوها من اطراف العلم الاجمالى (قال قد
 يكون الشئ بنفسه ليس مورداً للعلم الاجمالى الا ان ضمه الى بعض اطراف المعلوم

بالاجمال يوجب حصول العلم الاجمالى مثلاً لو كان اناات ثلاث فى الجانب الشرقى من الدارو واناات ثلاث اخرى فى الجانب الغربى وعلم اجمالاً بانها اصاب احد الاناءات فى الشرقية قطرة من الدم وعلم اجمالاً ايضاً ان زمان وقوع تلك القطرة وقعت قطرة اخرى من الدم اما فى الاناءات الشرقية غير ما وقعت فيه تلك القطرة واما فى الاناءات الغربية ففى الغرض الاناءات الغربية ليست مما تعلق العلم الاجمالى بنجاسة احدهما لاحتمال ان تكون كلتا القطرتين وقعتا فى الاناءات الشرقية ولكن ضم الاناءات الغربية الى الاناءات الشرقية يوجب زيادة فى اطراف المعلوم بالاجمال ولو بعد عزل ما يوجب انحلال العلم الاجمالى فى الاناءات الشرقية فتكون الاناءات الست كلها من اطراف العلم الاجمالى فانه لو عزلنا احد الاناءات الشرقية فالعلم الاجمالى الذى كان بنجاسة احدهما بسبب وقوع احد القطرتين فى خصوص احدهما ينحل لامحالة لانه لا يعلم اجمالاً بنجاسة احد الاناءين الباقيين كما لا يعلم بنجاسة احد الاناءات الغربية ولكن من ضم الاناءات الغربية الى الاناءين الباقيين فى طرف الشرق يحصل العلم الاجمالى بنجاسة احدهما وحال الامارات الظنية مع بقية الاخبار بعد عزل طائفة منها حال الاناءات بعينه و عليه تكون الامارات الظنية من اطراف العلم الاجمالى وحالها حال الاخبار انتهى وفيه انه يكون فى هذا المثال عنوانان متغايران متعلقان للعلمين الاجمالين ويكون العلم الاجمالى الكبير الذى اطرافها ستة باق بعد عزل واحدة من الاناءات الشرقية ولا يرتفع بعزلها وان العلم الاجمالى الصغير يصير مرتفعاً بالعزل والدليل على بقاءه بالسبر والتقسيم بان يقال الاناء المعزول اما خال من كلتا النجاستين واقعا فمن المعلوم بقاءهما فى مجموع الست واما نجس وهذا لا يخلوا عن واحد من الاحتمالين اما فى الاناء المعزول يكون النجاسة المرددة بين الست فالنجاسة باقية او فيه النجاسة المرددة بين الشرقية فالنجاسة ايضاً باقية فلا محالة يكون العلم بالنجاسة فى المجموع باقياً كما كان قبل العزل نعم قبل العزل كانت الاناءات الست كلها طرفاً للعلم الاجمالى الكبير وبعد العزل يحصل الشك فى كون الاناءات الغربية طرفاً ام لا ومن المعلوم وجوب الاجتناب عن

الكل ما لم يتميز الطرف عن غيره فظهر مما ذكرنا ان العنوانين اذا كانا متغايرين فلا محالة يحكم العقل برعاية كلا العلمين ولا يحصل الا بالاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكبير ضرورة عدم قابلية انطباق الكبير على الصغير مع تغايرهما بخلاف ما اذا كان الكبير غير معنون او كان الصغير والكبير كلاهما غير معنوين كما فيما نحن فيه فان قابلية انطباق الكبير على الصغير يوجب جواز الاكتفاء برعاية الصغير حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه والمثال المناسب لما نحن فيه ان يعلم بوقوع قطرة دم في الاناث الشرقية وعلم بوقوع قطرة اخرى في واحدة من الاناث الست بحيث يحتمل وقوعها في تلك الاناث النجس بعينه فقابلية انطباق المعلوم بالاجمال الثاني على الاول تدفع عنا كلفة الاجتناب عن الغريبة وكذا فيما نحن حسبما اوضحنا سبيله بما لا مزيد عليه (قوله واورد عليه اولاً) اقول المورد هو الشيخ قدس سره اما الشرح فاللزام ح اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطية واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية انتهى والظاهر ان لفظ (او) في عبارة الاستاد غلط من النساخ والمراد من المشروطة كون الاخبار موجودة في الكتب المعتمدة للشريعة مع كونها معمولاً بها عند جمع من غير رد ظاهر ومع اعتبار هذه القيود تصير دائرة الاخبار المعلوم بالاجمال اضيق من مطلق الاخبار المعلوم بالصدور بالاجمال كما مر في الوجه الاول (قوله قلت يمكن ان يقال) هذا جواب عن ايراد الشيخ قدس سره توضيحه انه قد مر ورائك ان قابلية الانطاق تدفع عنا كلفة الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي الكبير والقابلية متحصلة كيفية من كون المعلومين بلا عنوان او المعلوم الثاني كك وكمية من عدم حصول العلم بتكليف زائد بعد اعمال علامة العزل والضم فليست في هذه الطائفة الخاصة بالجماعة لتلك الشرائط (فهل يمكن ان يقال ان المعلوم بالاجمال الكبير بين جميع الاخبار قابل للانطباق على المعلوم بالاجمال الصغير في خصوص هذه الطائفة) (الجواب نعم اما عدم العنوان لكلا المعلومين نواضح ثم نعلم ان اعمال العلامة فنزل من هذه الاخبار بالشرطة مقداراً بضميمة ما يوافقهما مضمونا من الاخبار الاخرى على حد ينفي العلم الاجمالي بالنسبة الى

البقية من المشروطة ثم نضم اليها البقية من المطلقة فان حصل لنا العلم بتكليف بينها علم ان فيها تكاليف آخر مغايرة لما في خصوص المشروطة والاجاز الاكتفاء بالعمل على وفق المشروطة خاصة والوجه في صحة دعوى قابلية الانطباق ان هذه الاخبار المدونة في الكتب الاربعة واجدة لتلك الشرائط اذ هي المعتمدة للشريعة معمول بها عند جمع من الاصحاب من غير رد ظاهرا لبعض النواذر منها بل ادعى في الوسائل الاجماع على صحتها وهذه الاخبار المدونة وافية بمعظم الفقه فلا غرو في دعوى قابلية الانطباق و بها نستريح عن كلفة الاحتياط فيما هو خارج عنها من الاخبار المذكورة في المستدركات للشيخ الاجل النوري قده (فلعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا وان الوجهين المذكورين ضعيفان لانهما ضان على لزوم رعاية العلم الاجمالي الكبير (قوله و ثانيا بان قضية انما هو العمل بالاخبار المثبتة للجزئية او الشرطية دون الاخبار النافية لهما) اقول هذا لا يراد ايضا من الشيخ قده (تقرير الايراد ان التشبث بذيل دليل الانسداد الصغير لاثبات لزوم العمل على طبق هذه الاخبار المشروطة خاصة يرجع الى الالتزام بالتبعض في الاحتياط بالاقتصار على العمل بهذه الاخبار المشروطة المتكفلة للاجزاء والشرائط وقضية ذلك عقلا لا يقتصر على العمل على طبق الاخبار المثبتة و عدم العمل بالنافية لوضوح ان حكم العقل بلزوم العمل على طبقها للتوصل الى امثال التكاليف المعلومة بالاجمال في هذه الطائفة من الاخبار لكيلا يقع المكلف في تبعة مخالفتها والعمل بالخبر النافي ليس مقدمة لذلك خصوصا اذ اقتضى الاصل الجزئية او الشرطية فلا يثبت بهذا الوجه حجية الخبر اذ معنى حجية الخبر بما هو خبر كون مثبتة ونافية حجة في مقابلة الاصول المثبتة والنافية هذا تقرير هذا الايراد (قوله والاولى ان يورد عليه بان قضيته انما هو الاحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها) اقول وجه الاولوية ان مقتضى هذا الوجه المذكور في الوافية ليس لزوم العمل على طبق الخبر المثبت مطلقا ضرورة ان هذا فرع العلم بصدوره او العلم بحجتيه تعبدًا والمفروض عدمهما فلا احتياط ح اصل والعمومات والمطلقات دليل مقدم على الاصل كما ان مقتضاه ليس طرح الخبر النافي اذا كان موافقا لاصالة البرائة خصوصا مع

العلم الإجمالي بصور النوائف فالأولى ان يورد على صاحب الوافية بان قضية وجه المذكور انما هو الاحتياط بالعمل على طبق الاخبار المثبتة فيما اذا لم تقم حجة معتبرة على نفى الجزئية او الشرطية ومع قيامها فالمتبع تلك الحجة لا الخبر المثبت ولا يثبت بهذا الوجه الحجية للخبر بما هو بحيث يخص به العمومات النافية او يقيد به المطلقات النافية او يعمل بالنافي في مقابلة اصل فضلا عن الحجة على الثبوت هذا توضيح كلام الاستاد و لعل التعبير بالـ "لوية" للتنبيه على قصور عبارة الشيخ عن بعض ما يرد على صاحب الوافية لا الاشكال على الشيخ قده (قوله ثالثا ما اناده بعض المحققين) اقول هو المحقق الشيخ محمد تقي قده و قد استدل على حجية خبر الواحد في حاشيته على المعالم بوجوه ثمانية وهذا الوجه سادسها وقد اطال فيه بالاراد والجواب و قال في ذيل كلامه فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا و سنة و ان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة بالكتاب الواصل اليها على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه في بحث الكتاب وكذا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل اليها على وجه اليقين من المتواتر والمحفوظ بقربة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام و ان كان استنباط الحكم منهما على سبيل الظن فلا بد ايض من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل و ما يدل على الرجوع الى السنة في زماننا يفيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع الفرقة واتفاق القائل بحجية مطلق الظن والظن الخاص فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة و بذلك يتم التقريب المذكور انتهى) ويستفاد من هذه العبارة دعوى القطع والاجماع بوجوب الرجوع في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة و دعوى حجيتها في الجملة و حيث لا يمكن تحصيل العلم بحجية تلك الاخبار المودعة فيها تفصيلا و لم يقم دليل خاص على حجيتها باجماعها فلا محيص الا من العمل على طبق الظن سواء كان ظنا بالدلالة كما في الخبر المتواتر او كان ظنا بالصدور

او الحجية في غيره فيكون ملاك الاستدلال المستفاد من مجموع كلماته استقلال العقل بلزوم الخروج عن عهدة التكاليف الثابتة في الكتاب والسنة بالاجماع فان حصل العلم منها بالحكم فهو والانان هناك طريق خاص في الرجوع اليها تعين ذلك و الا فلا بد من العمل على طبق الظنون الحاصلة منهما و من الاخبار المودعة في الكتب الاربعة للاجماع على حجيتها في الجملة و عدم قيامه على حجية قسم خاص منها (واورد عليه الشيخ قده انه لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية لاجل لزوم الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية يرد عليه انه ان اراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم عدم جواز رنغ اليد عنها عند الجهل بها تفصيلا فهذا يرجع الى دليل الانسداد الذي ذكره لحجية الظن و مفاده ليس الاحجية كل امانة كاشفة عن التكليف الواقعي وان اراد لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلا عقليا على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قد مناه انتهى) و فيه ان دعوى المحقق حجية الظن الحاصل من الاخبار المودعة للاجماع على حجيتها في الجملة و عدم تميز ما هو الحجة منهما من غيرها لامن جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية حتى يرجع الى دليل الانسداد و لا من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار لكي يرجع الى الوجه الاول (قوله و فيه ان قضية بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة كما صرح بانها المراد منها في ذيل كلامه انما هي الاقتصار في الرجوع الى الاخبار المتيقن الاعتبار) اقول قد اورد الأستاذ على هذا الوجه بان قضية ليس وجوب الرجوع الى ما ظن اعتباره من الاخبار بل لابد من الاخذ بما هو المتيقن الاعتبار من هذه الاخبار التي قام الاجماع على حجيتها في الجملة مثلا الاخبار الصحيحة على مصطلح المتأخرين هي القدر المتيقن من معتقد الاجماع فلا بد من الاخذ بها من بين مجموع الاخبار فان كانت وافية بمعظم الفقه فيها والاضيف اليها الرجوع الى ما هو المتيقن

اعتباره بالاضافة الى غيرها فيتعدى من الاخبار الصحيحة الى الموثقة من بين مجموع
الاخبار فيما اذا كان معقد الاجماع شاملا لهذا القسم ايضا وكان وافيا بمعظم الفقه والافلا
بد من الاحتياط بالاخذ بمجموعها الا لاقتصار على خصوص مظنوناتها اذ هذا مخالف للحكم
العقل بالاحتياط اللازم من بقاء التكلف و الاجماع على حجية الاخبار المودعة فى
الكتب الاربعة مضافا ان المنع عن ثبوت التكليف بهذه الاخبار مع عدم العلم بالصدور
ولا باعتبارها بالخصوص مجالا واسعا لعدم ثبوت الاجماع المدعى على حجيتها فى
الجملة اولا وعدم كشفه عن رأى المعصوم ثانيا وقدم ورائك سند المنع فى فصل
دعوى الاجماع على حجية الاخبار (قوله ان فى مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم
الوجوبى او التحريمى مظنة للضرر و دفع الضرر المظنون لازم) اقول لا بد للكشف
الابهام عن محل الكلام من تهديد امور فى المقام (الامر الاول ان الاثر المطلوب اثباته
فى هذا الوجه ليس حجية الظن بالوجوب وتنجز الحكم الواقعى بالظن بالوجوب بل
المقصود اثبات حكم العقل بلزوم التحرز عن الضرر المظنون المسبب عن الظن بالالزام
فمحل الكلام فى هذا الوجه فى المسبب لافى السبب وقدم ورائك ان الاحكام الواقعية
تعليقية لا تبلغ مرتبة الفعلية والمنجزية لا تتعلق القطع بها لا بالظن لمكان السترة
فيه الا اذا كان حجة شرعا او عقلا على الواقع و المفروض انتفاءهما لوضوح عدم
كون الظن حجة شرعا وعدم كونه حجة عقلا بمعونة مقدمات الانسداد والائليس هذا
وجها مستقلا فى مقابلتهما فمحل الكلام هنا فى الظن بالعقاب او الظن بضرر آخر
وانه موضوع لحكم العقل بالتحرز عن الوقوع فى التهلكة فيجب عقلا اتيان مظنون
الوجوب وترك مظنون الحرمة للتوصل الى التحرز عن الضرر المظنون لا لكون
الظن بالحكم حجة منجزة للواقع بل لكون الظن بالضرر بما هو ظن به متعلقا للزوم
الاحتراز عن العطب فهذا الوجه مبنى على تسليم الصغرى اعنى كون الظن بالحكم
الواقعى سببا للظن بالضرر ومع كون الحكم الواقعى تعليقا او فعليا غير منجز على
القول بالترتب لا تكون هذه القاعدة بيانا للواقع و منجزا له لان موضوع هذه
القاعدة دفع الضرر المظنون بما هو مظنون بحيث يكون الظن بالضرر تمام الموضوع

للزوم التحرز عنه و ان لم يكن في مورده تكليف اصلا كما يظهر من الشيخ في مبحث الدليل العقلي للبرائة فليس نظير الامر الطريقي الذي يكون منجزاً للواقع عند الاصابة ويكون موافقة ومخالفة بعين موافقة الواقع ومخالفته ومن ثم لا اطاعة له عند الخطاء ومع كون حكم العقل ارشاديا لا يصلح كونه منجزاً للواقع ايضاً لكونه ارشاديا الى التحرز عن الضرر والحكم الارشادي لا يصلح للمنجزية (ولا يذهب عليك انه لا سينيل الى القول بتنجز الحكم التعليقي بمعونة ثبوت الملازمة بين القاعدة والحكم الالزامي من ناحية الشارع سواء كان الضرر المظنون هو العقاب ام المفسدة لان قضية الملازمة ثبوت الالتزام الشرعي لعنوان الضرر المظنون الذي هو الواقع في رتبة متأخره عن فعل المكلف كما هو الشأن في تبعات الافعال وملاقاتها ويكون التحرز عنها مقدوراً بالواسطة بواسطة الاتيان بفعل الواجب وترك الحرام ومن البين ان هذا العنوان مغاير للموضوع الواقعي مثلاً اذا فرض تعلق الوجوب بصلوة الجمعة واقام مع الظن بالوجوب حصل الظن بالضرر وموضوع حكم العقل التحرز عن الوقوع في العطب و بمعونة الملازمة يثبت وجوب التحرز لهذا العنوان ويكون صلوة الجمعة وسيلة لحصول التحرز عن الضرر الامر كزأ الحكم العقل ولا المتشرع ومن البين ان هذا العنوان مغاير لعنوان صلوة الجمعة المتعلقة للوجوب فهناك وجوبان نفسيان للعنوانين المتغايرين وانما يتنجز الواقع بمعونة الامر الطريقي الذي يكون بداعي تنجيز الواقع عند المصادفة والتحرز عن الوقوع في العطب مر كز الامر النفسي ومع ان وجوب الواقعي يكون هناك اطاعتان ومعصيتان ونوابان وعقابان هذا بناء على الموضوعية وكذا بناء على كون حكم العقل بالتحرز ارشاديا للوضوح انه ارشاد الى التحرز عن مضرة الواقع ولا يصلح لان يكون تنجيزاً للواقع مصافاً الى امتناع ثبوت الملازمة راساً في خصوص الظن بالعقاب لوجهين من جهة عدم الملاك لاعمال جهة المولوية بعد استقلال العقل يلزوم التحرز عن العقاب المظنون ومع الحكم البتي من ناحية العقل على لزوم التحرز لا يبقى ملاك لتعلق الامر المولوي بعنوان التحرز عن العقاب المظنون ومن جهة لزوم التسلسل اذ بعد ثبوت الامر المولوي بعنوان التحرز عن العقاب المظنون يتحقق هناك القطع بالضرر اعني القطع باستحقاق العقاب على مخالفة التكليف

النفسى الثابت بالمالزمة ومن البين ان القطع بالضرر كالظن به موضوع للقاعدة العقلية ومع ثبوت المالزمة يحصل امر مولوى نفسى متعلق بعنوان التميز عن الضرر المقطوع فاذن يحصل قطع آخر بضرر آخر وهكذا الى ان يتسلسل فظهر من جميع ما ذكرنا ان محل الكلام هو الظن بالضرر المسبب من الظن بالحكم الفعلى وقد عرفت ان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منجزا للتكليف على تقدير كونه غير منجز فى نفسه اذ مر كره هو الظن بالضرر الحاصل من الظن بالتكليف ولولم يصادف الواقع وليس كالامر الطريقي الذى يكون منجزا لواقع عند المصادفة ومع عدمها يكون امرا صوريا هذا كله فى الظن بالضرر فى الاحكام الكلية واما فى الموضوعات الخارجية فلا مانع من كونه موضوعا للحكم الشرعى اما على نحو الموضوعية او على نحو الطريقية حسبما يانى تحقيقه فى مبحث البرائة وغيره ومن جميع ما ذكرنا ظهر اندناع اعتراض المحشى على الاستاد (قال لا يذهب عليك ان ترتب الاثر المهم من الحجية امان لا يحتاج الى كبرى عقلية اصلا واما ان يحتاج الى كبرى عقلية بملك الحسن والقبح وذلك لانه ان اريد بالضرر العقوبة فمن الواضح ان تسليم الصغرى وهو الظن بالحكم كاف فى المقصود من دون اضافة كون الضرر المظنون مما يقرعنه كل ذى شعور او مما التزم بدفعه العقلاء عملا ضرورة ان المراد من الحجية تنجز اواقع عند اصابة الطريق والظن بالحكم لو سلم كونه ملازما للظن بالعقوبة كان كك والالام يكن ظنا بالعقوبة فلا حاجة فى ترتبها عند اصابة الظن الى حكم العقلاء اصلا وان اريد بالضرر المفسدة فمن البين ان مجرد كون الضرر مما يفرضه لا يجدى فى ترتب العقوبة على مخالفة المظنون الا اذا اندرج فى القضايا العقلية بملك الحسن والقبح حتى يكون فعله مما ينم عليه عند العقلاء فيكون مما يعاقب عليه شرعا انتهى) وفيه ان الظن بالعقوبة ليس حجة شرعا او عقلا على ثبوت الالزام الواقعى المجهول كى يكون بنفسه منجزا بلا حاجة الى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون نعم يكون كاشفا عن كون الحكم الواقعى منجزا على تقدير ثبوته لامثبته وقد عرفت ان حكم العقل بذلك ليس بيانا وحجة على الحكم الواقعى لانفسه ولا بالمالزمة وقد اسمعناك

ان الكلام ليس فى تنجز الحكم الواقعى بالظن بالعقوبة بل محل الكلام هو الظن بالعقوبة من حيث كونه موضوعا لحكم العقل بالتحرز وكفى به داعيا ومحركا للمكلف للعمل على طبق مظنون الالتزام توصلا الى دفع الضرر الذى هو مركز للحكم العقلى ولولم يكن بلاك الحسن والقبح العقليين ومع امتناع الملازمة لاجسوى فى مجرد الذم العقلانى بلائبوت الحكم المولوى المستتبغ للعقوبة على المخالفة بل قد عرفت ان الحكم المولوى اللازم بمعونة الملازمة لا ينهض منجزا للواقع اذ هو الزام نفسى مركره مغاير لركز الحكم الواقعى يظهر مما ذكرنا انه لا بد من التشبث بذيل النماء العقلية فى الظن بالعقاب والظن بالمفسدة ويتم المطلوب بها ولولم تكن بلاك الحسن والقبح العقليين ولازمه استحقاق عقوبة الواقع على تقدير الاصابة (الامر الثانى ان حكم العقل بدفع الضرر المظنون ليس من باب التحسين والتقييح العقليين الذين وقع النزاع فيهما بين الاشاعرة والعدلية وقد اطبق العقلاء عليه مع خلافهم فيهما والذى يرشدك الى ذلك ما وقع فى ذيل الحجة المعروفة للقول بهما (وهاهى الحجة المعروفة لولم يكن وجوب النظر وبالجملة اول الواجبات عقليا لزم افحام الانبياء (بيان الملازمة ان النبى ص اذا قال انظر وافى معجزاتى لتعلموا صدقى كان لهم ان يقولوا لا ننظر حتى يجب علينا النظر ولا يجب حتى ننظر وهذه معارضة لمدفع للنبى ص عنها وهو معنى الافحام واعتراضوا عليها بانه مشترك الورد ولا نكم وان قلتم بوجوب النظر عقلا لكنه ليس معلوما بالضرورة لتوقفه على اثبات مقدمات عديدة من كون النظر مفيدا للعلم مطم وفى خصوص الالهيات وان معرفته تعالى واجبة وانها لا تنتم الا بالنظر وان مقدمة الواجب واجبة وهذه كلها نظرية لوقوع الخلاف فيها حيث خالفت السمية فى الامر الاول والمهندسون فى الثانى والحشوية فى الثالث والصوفية فى الرابع وجماعة من علماء الاصول فى الخامس وعلى تقدير نظريتها كلا او بعضا يلزم الافحام ايضا اذ للمكلف ان يقول لا ننظر حتى يجب ولا يجب حتى ننظر (وما وقع فى الذيل جوابا عن هذه الشبهة ها هو ذا ان رفع الافحام على طريقة العدلية لا يتوقف على اثبات المقدمات المذكورة بل على احتمال ثبوتها على وجه يتحقق معه خوف الضرر

فيجب النظر للتوصل الى دفع الضرر المخوف ووجوب دفع خوف الضرر لاسيما اذا كان ضرراً احزوايا ضرورى حتى ان ذلك مودع فى طباع الحيوانات و لذا تتحرزن فى موارد خوفها (ومن الين ان قاعدة دفع الضرر لولم تكن مسلمة عند الخصم لم يكن هذا الجواب افحاما له و كون هذا الحكم مودعا فى اوهام الناهقات على نحو النسب الجزئية لا يستازم كونه كك فى النفوس الناطقة اذ قضية التفاوت بالمرتبة بين الفريقين التفاوت فى الادراكين بالجزئية والكلية فاذن يكون دفع الضرر الاجل والعاجل على نحو القضية الكلية من القضايا الفطرية للانسان ومن النسب الجزئية المرتكزة فى القوة الوهمية لغير الانسان من الحيوان فظهر مما ذكرنا ان هذه القاعدة من المستقلات العقلية كقاعدة التحسين والتقيح كما اناده الاستاد والفرق بين القاعدتين ان مركز التحسين والتقيح العقلين هي الانعال والمصالح والمفاسد جهات تعليلية بخلاف قاعدة الضرر فان مركز اللزوم نفس دفع الضرر والافعال مقدمة للتوصل اليه وقد عرفت انه يمتنع الطلب المولوى فى موردها من ناحية الشارع بمعونة الملازمة نظير حسن الاطاعة وقبح المعصية (و هل الظن بالفسدة او الظن بترك المصلحة ظن بالضرر الديوى فيه تفصيل و اليك بيانه فنقول الوقوع فى المفسدة او فوت المصلحة الكامنتين فى الانعال المحرمة والواجبة و ان كان مظلونا الا انه لا يوجب ضلماً بالضرر لانهما و ان كانتا علة تامة للحكم الواقعى لكنهما ليستا لازمتى الاستيفاء فيما اذا كان الحكم الواقعى تعليقيا وهى المرتبة التى لم ينقذح الزجر والبعث فى نفس النبى ص وما لم تقم عليها حجة عقلية او شرعية لم تكن فى موردها ارادة جدية فاذن لا يكون الوقوع فى تلك المفسدة و فوت تلك المصلحة ضرراً بحيث يلزم العقل بالتحرز عنها اذهما لما فيهما من النقصان فى المرتبة لم تكونا علتين للزجر والبعث فكيف يكون الوقوع فيهما عطبا فى نظر العقل كى يحكم بالتحرز عنهما هذا بناء على كون الاحكام الواقعية تعليقية ناقصة فى ذواتها وفى مقتضياتها من المفسدة والمصلحة و اما على تقدير فعليتها فى انفسها وتامية مقتضياتها فنقول الوقوع فى المفسدة ليست بضرر على كل حال لان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون ضرراً

دنيويا على فاعله بل ربما يكون حزاوة و منقصة في الفعل بحيث ينم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلا لوضوح انه ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة هو كونه مضراً بحال الفاعل كالكذب الغير المضر بحاله فانه قبيح لما فيه من الحزاوة والمنقصة لا لكونه مضراً بفاعله او بغيره و كالظلم النافع للظالم الى غير ذلك من الافعال القبيحة لا بما هي مضرة بفاعلها هذا في المفسدة و اما تقويت المصلحة فلا شبهة انه ليس فيه مضرة اذ هو مجرد عدم الفائدة وفوات الفائدة ليس موضوعا لحكم العقل بالتحذر عنه الا ان يكون مستلزما لضرر آخر وربما تكون ملاكات الاحكام راجعة الى النظام الكلي للنوع مثلا في النيمة والغيبة ونحوهما اثاره الفتنة وفي الزنا اضرار النطفة واختلاط الانساب وفي ترك الحرافات و الصناعات اختلال نظام المعاش الى غير ذلك من المحرمات والواجبات التي يوجب الاخلال بها الهرج والمرج وعدم عود الضرر الدنيوي الى فاعل القبائح وجداني قطعي فليس هناك احتماله لكي يقال يكفي كونها ضرراً في بعض الاحوال فان الظن بالمفسدة يجامع احتمال كونها مضرة ودفع الضرر المحتمل لازم كالضرر المظنون) وفيه ان احتماله موهون على تقدير الاحتمال الامر (الثالث) ان الفرق بين هذا الوجه والوجه الرابع المعروف بدليل الانسداد هو ان هذا الوجه لا يتوقف على مقدمات الانسداد التي منها انسداد باب العلم والعلمى في معظم الاحكام بل يكفي انسداد باب العلم والعلمى ولو في مسألة واحدة وان لم ينسد في غيرها فهذا انسداد شخصي وذاك انسداد نوعي ويتوقف صحة دعوى سببية الظن بالحكم للظن بالعقاب على كون الحكم الواقعي فعليا منجزاً لوضوح انه مهما طلب الشارع من المكلف طلبا حتميا منجزاً لا يرضى بتركه او حرم فعلا ككالا له اخفى على المكلف ذلك الالتزام فلا شك ان الظن به سبب للظن بالعقوبة ويكون الظن بالعقوبة موضوعا لحكم العقل بالتحذر عنه و كون حكم الواقعي فعليا منجزاً يبتنى على انكار الاصول المرخصة رأساً بدعوى عدم تمامية اخبار الاستصحاب واخبار الاباحة الشرعية سنداً اودلالة ولاضير في كون الاستصحاب حجة من باب الظن اذ هو يحكون اماره حيث لا اماره فتكون قاعدة دفع الضرر مقدمة عليه وكذا في البرائة العقلية اذ موضوعها لا بيان والقاعدة بيان لها (وجه

الابتناء انه يتمتع كون الحكم الواقعي فعليا منجزاً مع جعل الترخيص من ناحية الشارع اما لمكان التنافي بين الالتزام والترخيص وللزوم كون الترخيص من الشارع القاء في مفسدة العقاب لان المفروض ان المكلف لو خالف وصادف الواقع كان معاقباً بل يتمتع احتمال صدور الترخيص من الشارع اذ هو اما احتمال اجتماع المتنافيين في الواقع او احتمال صدور القبيح من الشارع واحتمالهما كالقطع بهما منفيان بالضرورة فصحة هذه الدعوى مبنى على القطع بعدم جعل الترخيص الشرعي في صورة الجهل بالواقع الشامل للظن بالحكم وح يفتقر هذا الوجه من دليل الانسداد من وجهين من جهة الموضوع فان الموضوع للزوم التحرز هو الظن بالعقاب المسبب عن الظن بالحكم بخلاف دليل الانسداد فان قضيته حجة الظن بالحكم و من جهة الانسداد الشخصي والنوعي لكن لاسيما الى انكار الاصول المرخصة كما ان دعوى انسداد الشخصي مخالف للاجماع ظاهراً (قال الشيخ دعوى وجوب العمل بكل ظن في كل مسألة انسديتها باب العلم وان لم يند في غيرها الظاهر انه خلاف مذهب الشيعة لا اقل من كونه مخالفا لاجماعهم المستفيضة بل المتواترة كما يعلم مما ذكره في القياس انتهى) وهل هناك ما يميز هذا الوجه بين دليل الانسداد بناء على رجوعه الى دليل الانسداد قيل نعم ويقال في تقرير الفرق بينهما ان التكليف بالاحكام الواقعية باق وسبيل العلم اليها منسداً لبا وح اما ان نقول ان مخالفة المجتهد لما ظنه مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب فهذا قضية هذا الوجه او نقول ان ما ظنه المجتهد اقرب الى الواقع فيتميم الاخذ به في حكم العقل فهذا قضية دليل الانسداد وربما يترأى ذلك من اوثق الوسائل في شرح الفرائد) وفيه ان قضية دليل الانسداد حجية الظن بالحكم ابتداء وقضية هذا الوجه حجة الظن بالضرر المسبب من الظن بالحكم ومن المعلوم انه لا تنصل النوبة الى الحكم المترتب على المسبب مع طرؤ الحكم على السبب من ناحية العقل لوضوح انه مع حجية الظن بالحكم لا يبقى مجال لحكم العقل على الظن بالضرر المتأخر رتبة عن الظن بالحكم هذا كله في الظن بالعقاب وقد عرفت انه لاسيما الى دعوى كون الحكم الواقعي سبباً للظن به مع جعل الاصول

المرخصة ولو احتمالا فالجواب عن هذا الوجه بمنع الصغرى كالجواب عن دعوى كون الحكم الواقعى سببا للظن بالضرر الدينى و قد مر بيانه فى الامر الثانى (و ربما يترأى من الشيخ قده فى الفرائد الجواب عنه بالتدارك) قال فالاولى ان يقال ان الضرر وان كان مظنونا الا ان حكم الشارع قطعاً او ظناً بالرجوع فى مورد الظن الى البرائة والاستصحاب وترخيصه لترك مراعات الظن اوجب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون والا كان ترخيص العمل على الاصل المخالف للظن لقاء فى المفسدة انتهى) وفيه اولان الغرض من البعث الفعلى المقرون بالارادة الجدية تحريك المكلف الى اتيان الفعل لاستيفاء المصلحة الملزمة و من الزجر كفه عن المفسدة و قد صرح فى كلامه الآتى ان الحكم الواقعى حتمى منجز ومن المبين انه يلزم من جعل الترخيص فى مررده نقص الغرض ومع فرض كون المصلحة فى مورد الترخيص مما يتدارك بها الواقع يكون جعل الحكم الواقعى الفعلى المنجز بلا ملاك ملزم و لازم ذلك ح كرن الحكم الواقعى شأنيا وبطريق الان يستكشف ان مقتضيه كنفسه ليس عطبا لازم التحرز عند العقل و قياس ما نحن فيه بالكفارة او التوبة كما وقع فى كلامه قياس مع الفارق لانهما مكفرتان للمعصية وهى زمان سقوط البعث والزجر فلا حرج فى تداركها بهما و كذا اذهب الحسنه بالسيئة بعد صيرورة العمل معنونا بعنوان السيئة وقد ورد فى الروايات ان الصلوات الخمس بذهبن السيئات (قال الله تعالى واقم الصلوة طرفى النهار و زلفا من الليل ان الحسنات يذهبن السيئات) والتكفير من باب التفضل ولا شرط فيه الاقابلية الحمل ولاحاجة الى الالتزام بمصلحة فى الفعل ولعل ارتكاب بعض المعاصى يذهب قابلية المحل للتفضل فليس المراد من هذه الآية ان كل ما يعود الى الفاعل من مصالح الحسنات ينجبر بها ضرر السيئات و الا لكان يسعه الاقتحام فى السيئات مع الاتيان بالحسنات وبطلانه ضرورى (وثانيا انه يحتمل ان يكون جعل الترخيص لمصلحة نوعية التى لا يتدارك بها مافات من المكلف فلا يحصل الظن بالتدارك فيكون الظن بالضرر باقيا موضوعا لحكم العقل بالتحرز فعلى هذا تكون القاعدة العقلية مقدمة على الاصول المرخصة اذا تمهدت هذه الامور فلنرجع الى شرح كلمات

الاستاد (قوله وإما الصغرى فلان الظن بوجود شئى أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة
اقول الوجوب هو الطلب الالزامى الذى يستحق تاركه العقاب بالحرمة هو الزجر)
الالزامى الذى يستحق فاعله العقاب فالظن بهما يلازم الظن بالعقوبة وهذا انما يتم
على تقدير كون الاحكام الواقعية فعلية منجزة فى انفسهما وانما التردد فى ثبوت
الحكم الالزامى مثلاً اذا قام خبر الواحد على وجوب صلوة الظهر فى يوم الجمعة و
المفروض كون وجوبها على تقدير ثبوتها منجزاً وانما التردد فى صدق خبر الواحد
و المفروض انه ليس خبر الواحد حجة تعبداً من ناحية الشارع ولا الظن بالوجوب
الجاصل من خبر الواحد حجة عقلاً من باب الانسداد وح متى حصل الظن من خبر
الواحد بوجوبها فلا محالة يحصل الظن بالعقوبة ومن البين ان الظن بها ليس طريقاً
شرعياً او عقلياً مثبتاً لوجوب الظهر والالام تصل النوبة الى التشبث بنيل حكم العقل
بدفع الضرر الظنون اذ موضوع حكم العقل هو الظن بالضرر المسبب عن الظن بالحكم
ومع فرض ثبوت السبب تعبداً او عقلاً لا يبقى مجال لحكم المسبب فاذا لا يكون هذا
الوجه راجعاً الى دليل الانسداد وان كان صغراه ممنوعة وليس حكم العقل بدفع الضرر
المظنون بياناً لوجوب صلوة الظهر لكنه مصحح لاستحقاق عقوبة الواقع اذ هذا لازم
استقلال العقل بلزوم دفع العقاب المظنون فمع عدم ثبوت وجوب صلوة الظهر بالحجة
الشرعية والعقلية تتم الحجة بمعونة هذه القاعدة على استحقاق عقوبة الواقع هذا
بناء على الموضوعية بمعنى كون الظن بالضرر بما هو موضوعاً لحكم العقل وإما على
على الارشادية فلا شك ان الحكم الارشادى لا يوجب تنجز الحكم
الواقعى ولا طريقاً مثبتاً له عند الجهل به سواء كان الارشاد من ناحية العقل
او من الشارع لكنه كاشف عن استحقاق عقوبة الواقع فمحل البحث فى هذا الوجه هو
المسبب لا السبب ولمكان خلط المبحث زعم بعضهم رجوع هذا الوجه الى دليل الانسداد
وقد عرفت فساداً وقد او ضحنا فى الامر الاول عدم كون القاعدة العقلية حجة و
بياناً للحكم الواقعى لانفسها ولا بمعونة الملازمة (قوله واما الكبرى فلا استقلال
العقل بدفع الضرر المظنون ولولم نقل بالتحسين والتقييح) اقول قد نبهنا على الفرق

بين القاعدتين في الامر الثاني ومن هنا يظهر فساد ما اجاب الحاجبي بمنع الكبرى وان التحسين والتقيح احتياط حسن (ولعل قوله فتدبر جيداً إشارة الى الفرق الذي ذكرنا (قوله الا ان يقال ان العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرد) اقول التحقيق ما افاده من منع الصغرى لوضوح ان الظن بالحكم التعلقي ليس سبباً للظن بالعوبة ومع عدم الموضوع لحكم العقل بالتحرز عن الضرر يمتنع نبوت الحكم ومع عدم قيام الحجة على الحكم الواقعي لاشرعا ولا عقلا يكون موضوع البرائة العقلية اعني لا بيان محرزاً بالوجدان فليس هناك احتمال العقاب كي يحكم العقل بلزوم التحرز عنه وسيأتى لذلك مزيد بيان في مبحث دليل العقل للبرائة نعم ينقدح احتمال العقاب على القول بكون الاحكام الواقعية فعلية منجزة لا اقل من احتمال كونها كك فمع عدم استقلال العقل باستحقاق العقوبة بمخالفة المظنون الضرر ولا باستقلاله بعدم استحقاقها يحتمل العقوبة على مخالفة الواقع لمكان احتمال كون الاحكام الواقعية فعلية منجزة لو لم تكن كك قطعاً وقد مر في الامر الثالث ان هذا مبني على عدم جعل الاصول المرخصة بتاتا ومع جعلها ولو احتمالا يمتنع كون الحكم الواقعي فعلياً منجزاً للزوم محذور نقض الغرض والالغاء في المفسدة وكلاهما قبيحان منقيان عن الحاكم الحكيم بالضرورة ومقصود الاستاد ابداء الاحتمال لا ارتضاء هذا المقال (قوله ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالا يظنون قريبة جداً) اقول لا اشكال في استقلال العقل بلزوم التحرز عن الضرر المشكوك بل الموهوم في مقام الانبات و الاسقاط فيما اذا كان الضرر هو العقاب على تقدير كون الحكم الواقعي فعلياً منجزاً او على تقدير كونه محتملاً كك مثلاً لو كان عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مظلوناً و وجوبه موهوماً في مقام الانبات فحيث ان الظن بعدم ليس مؤمناً عن الوقوع في الهلكة لعدم كونه حجة لاشرعا ولا عقلا فلا محالة يحكم العقل بلزوم اتيانه على هذا المبني اعني كون الحكم الواقعي منجزاً على تقدير نبوته في الواقع كما هو كك في باب الدماء والاعراض هذا في مقام الانبات واما في مقام الاسقاط فلحكم العقل بتحصيل اليقين بفراغ الذمة عما اشتغلت به ومن ثم لا تكفي الاطاعة

الظنية في مقام الاسقاط عند التمكن من الاطاعة اليقينية مع ان الوقوع في تبعة العقاب موهون في هذه الصورة وقد عرفت في الامر الاول ان حكم العقل بالتحرز عن العقاب المظنون لا يكون دليلا على حجية الظن بالحكم الالزامي لا بنفسه ولا بمعونة الملازمة بل يكون دليلا على صحة المواخذة على الواقع المظنون على تقدير نبوته واقعا وفي نفس الامر وهذا ثابت في المحتمل والموهوم مع عدم كون الاحتمال كاشفاً عن الواقع كى يكون حجة من حيث كونه طريقا الى الواقع هذا كله في الضرر الاخرى (و اما الضرر الديوى فتارة يكون ابتدائيا غير ناش عن الظن بالحكم الالزامي او احتماله كالظن بالضرر في الموضوعات الخارجية كما قالوا ان سلوك الطريق المظنون الضرر معصية يجب اتسام الصلوة فيه ولو بان عدم الضرر فهذا خارج عن حريم النزاع ويمكن ان يكون موضوعا للحكم الشرعى بالتحريم بما هو ظن بالضرر او مطلق الخوف ولو كان ناشيا من احتمال الضرر واخرى يكون الظن بالضرر ناشيا عن الظن بالحكم الالزامي فان كانت الشبهة موضوعية فهو ايضاً خارج عن محل البحث فالكلام هنا ممحض في الظن بالضرر الديوى الناشى من الظن بالحكم الكلى ومن المعلوم ان حكم العقل بالتحرز عنه ليس حجة على صحة العقوبة على مخالفة الواقع ولا دليلا على حجية الظن بالحكم الالزامي و اما الثانى فظاهر وقد مر بيانه واما الاول فلان المفروض عدم احتمال العقاب والا كان احتماله مصححا لصحة العقوبة وح تكون تبعة مخالفة حكم العقل منحصرة في الوقوع في الضرر الديوى ولا سبيل الى دعوى الملازمة و اثبات الحرمة الشرعية بمعوتها ولو كان الظن بالضرر مركزاً للحكم العقلى على نحو الموضوعية فضلا عن الطبقية والارشادية على طريقة الاحتياط اذ المفروض ان حكمه كك ليس من باب التحسين والتقييح والملازمة مقصورة على ذلك الباب ولو فرض اثبات الحكم الالزامى الشرعى ابتداء او بالملازمة كان ذلك مستتبعا لصحة العقوبة على مخالفة هذا الحكم الالزامى وليس حجة مصححة لاستحقاق عقوبة الواقع اذ المفروض ان هذا حكم الزامى مولوى معلوم للمكلف بالتفصيل وله موافقة ومخالفة بحياته وقد مر بيانه في الامر الاول

مستوفى والكلام هنا في انسحاب حكم العقل بالتحرز الى احتمال الضرر فنقول مراتب الضرر متفاوتة فان كان هلاك النفس امكن تسريته الى احتماله امام مع ومهنة وظن السلامة فلا خصوصا فيما عدى هلاك النفس لاستقرار بناء العقلاء على عدم الاعتداد به مع ظن السلامة ولو كان هناك دلالة لفظية على الجريمة كان المتبع مقدرا لدلالة الدليل كما لا يخفى (قوله فلامجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ههنا اصلا) اقول مراده من الضرر هو الضرر الدينى والراجع الى النفس والعرض والمفسدة الكامنة فى الانعزال ليست بضرر على كل حال الانزى ان احوال الفساق والكفار احسن من المتدينين سلامة فى النفس وعزة فى الحال وثروة فى المال ولو كانت المفسدات الكامنة من سنيخ الرزائل النفسانية كمفسدة الاسكار وتخدير العقل وقساوة القلب ونحوها من المفسدة المترتبة على المحرمات فالجواب ان الاحكام الواقعية لو كانت تعليلية كشف نقصانها فى ذواتها بطريق الان عن نقصان تلك المفسدات المترتبة بحيث لا تستقيم الرين على القلب والجحمان عن الفيوضات المآلئية والا كان قضية قاعدة اللطف ايجاب الاحتياط صونا عن الوقوع فى الهلكة الدائمة اذ العقل لا يستقل بقبح ما فيه احتمال المفسدة او ترك ما فيه احتمال المصلحة لكى يكون بيانا يتم به الحجة من الله على الناس اذ حكم العقل من رتب على الموضوع الوجدانى ولا يعقل عروض الحكم للموضوع النفس الامرى المجهول عنده بحيث يكون الحكم ثابتا عند جهله به لاجل و لعل قوله نافهم اشارة الى ما ذكرنا (نقل و تعقيب) قال فى تقريرات بعض الاعلام وعلى كل حال سواء قلنا بان حكم العقل فى موارد احتمال الضرر طريقى او موضوعى فحيث كان واقعا فى سلسلة علل الاحكام فيستقيم الحكم الشرعى بقاعدة الملائمة على طبق ما حكم به العقل فان كان الحكم العقلى طريقيا فالحكم الشرعى ايضا يكون كك وهذا الحكم العقلى يكون حاكما على الادلة الشرعية من البرائة والاستصحاب كما يكون وارداً على البرائة العقلية فانه يخرج المورد عن كونه مالا يعلمون وعن نقض اليقين بالشك وعن كون العقاب بلا بيان انتهى) وفيه ان حكم العقل بالتحرز عن الضرر الدينى ليس من باب التحسين والتقبيح العقليين كى يستتب

الحكم الشرعى بمعونة الملازمة لوضوح ان تحرزهم عن الضرر الدينوى من جهة كونه امراً مركوزاً فى جبلتهم ومن البين ان مثل هذا الامر لا يتكازى ليس ملاكه الحسن والقبح فلاوجه للملازمة ومع التنزل ان لازمه ثبوت الالتزام الشرعى على محتمل الضرر بما هو هذا العنوان على الموضوعية سواء صادف الضرر الواقعى ام لا وهذا لا يصلح حجة على ثبوت الحكم الواقعى المجهول اعنى وجوب صلوة الجمعة مثلاً كما ان حرمة الاضرار الواقعى حكم آخر مغاير لوجوب صلوة الجمعة لانكون حجة على اثبات صلوة الجمعة المجهولة التى هى محل الكلام هذا بناء على الموضوعية وعلى الطريقة لاشك ان حكم العقل ارشادى من باب الاحتياط وحكم الشارع بايجاب الاحتياط طريقى لا يترتب على مخالفته سوى العقوبة على تقدير المصادفة ولا معنى لثبوت الملازمة بين الحكم الارشادى المحض من العقل والايجاب الشرعى النفسى على مختاره فى وجوب الاحتياط لعدم السنخية بينهما بتاتا ومن البين ان الحكم الارشادى من العقل او من الشرع ابتداء او بالملازمة لا يصلح حجة على ثبوت الحكم الواقعى المجهول وقد مر بيانه مستوفى (واما حديث الحكومة والورود فهو اجنبى عما نحن فيه بتاتا اذ محلها وحدة الموضوع للحكمين و الموضوع لهما هنا متغاير جدا) (بيانه ان المصالح والمفاسد الكامنة فى الافعال الواقعة فى سلسلة علل الاحكام غايات مترتبة على الافعال معلولات متاخرات رتبة عن تلك الافعال كما هو الشأن فى العلل الغائية فانها بصورها الحاضرة فى عالم العقل علل لاحكام ووجوداتها العينية معلولات للافعال وهى علل لها ولو بنحو الاعداد ومن المعلوم ان العلة مباينة للمعلول وهى مترتبة على الافعال و لانصح حملها عليها الا بمعونة ذو الاشتقاق فلا يقال شرب الخمر سكر او تخمير للعقل بل يقال انه ذو سكر او مسكر مخمر للعقل ولمكان المباينة بينهما يكون كل واحد منهما مركزاً لحكم مغاير للآخر مثلاً شرب الخمر مركز للحرمة ودفع المضرة الكامنة فيه مركز للزوم العقلى والجهل بالحرمة مركز للإباحة او لعدم الحرمة بحكم الاستصحاب والظن بالمضرة الحاصل من الظن بالحرمة موضوع للتحرز عقلاً للموضوعان متغايران واقعا وظاهراً وموضوع حكم العقل هو دفع المضار التى ملاكات الاحكام وتكون مقدورة

بالواسطة وهى ايضاً مر كز لحكم الشرع بالمالزمة لافعل الكلف وح لو فرض حصول التدارك قطعاً او ظناً بمعونة جعل الاصول المرخصة فلاشك فى انتقاء الظن بالمضرة الذى هو الموضوع لحكم العقل بالتحرز ولولم يكن هناك تدارك فمن المعلوم ثبوت الموضوع لحكم العقل ومع ثبوت الالتزام الشرعى بدفع الضرر المظنون ابتداءً او بالمالزمة يلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم فيما اذا كانت الاباحة الظاهرية او عدم الحرمة مجعولة للجهل بالجرمة فان المفسدة المظنونة التى هى مضرة حسب الفرض تكون واجبة الدفع شرعاً ويكون التحرز منها ملازماً لترك شرب الخمر مع انه مباح شرعاً فيلزم اختلاف المتلازمين فى الحكم ولازم ثبوت الالتزام العقلى المستتبع للالتزام الشرعى انتفاء الاباحة الشرعية واين هذا من الورد والحكومة ومع ترشح الالتزام الشرعى الى ترك شرب الخمر على تقدير كونه مقدمة يلزم كون تركه مجعولاً للاباحة والالتزام وتنتفى الاباحة وعلى تقدير كون الفعل علة تامة لترتب الاضرار المحرم يكون الفعل حراماً و مباحاً و على كل حال لا يرتبط مانحن فيه بباب الحكومة و الورد اصلاً سواء كان حكم العقل موضوعياً او طريقياً احتياطياً صوناً عن الوقوع فى المضرة الواقعية هذا كله فيما اذا كان هناك الزام شرعى ابتداءً او بالمالزمة ومع عدمه رأساً يكون الحكم محضاً فى الحكم العقلى بلزوم دفع الضرر المظنون المسبب عن الظن بالالتزام الواقعى نوح لا مبانع من شمول ادلة الاصول المرخصة ومع مخالفة حكم العقل لم يكن هناك محذور الا الوقوع فى الضرر الدينى وليس حكم العقل حجة على ثبوت الالتزام الواقعى ولا على ثبوت تبعته وعقوبته عند المصادفة نعم حكم العقل بالتحرز عن الضرر الاخرى المظنون يكون حجة على صحة عقوبة الواقع وان لم يكن حجة على ثبوت الالتزام المجهول ومعها يمتنع الترخيص شرعاً وعقلاً سمي وروداً اصطلاحاً ام لا وقد مر بيان ذلك كله مستوفى (ثم انه قد تصدى فى الامر الرابع للجواب عن الاستدلال بحكم العقل بلزوم التحرز عن الضرر الدينى) قال فان كان من العبادات فالمصلحة فيها تدور مدار قصد الامثال وهو يدور مدار العلم بالتكليف او ما يقوم مقامه ليمكن المكلف

من قصد الامثال فالظن بالحكم مع عدم قيام الدليل على اعتباره لا يصحح قصد الامثال بل لا يتمكن المكلف من ذلك الا على نحو التشريع المحرم فحال المصلحة في العبادات حال العقاب في عدم الملازمة بين الظن بالحكم وبين الظن بها انتهى) وفيه ان قصد الامثال شرط لتأثير المصلحة الكامنة فيها و مجرد قصد القرية كاف في حصولها للمكلف لا قصد الوجه المتوقف على العلم بالتكليف ومن المعلوم تمكن المكلف من قصد القرية عند احتمال التكليف فضلا عن الظن به كما هو لازم مشروعية الاحتياط في العبادات (ثم انه قد عترض على حديث التدارك المتكرر في كلام الشيخ قده) قال وانت خير بما فيه اما اولا فلان تدارك الضرر والمفسدة انما يجب اذا كان الشارع اوقع المكلف في الضرر وذلك في الامارات في مورد انفتاح باب العلم فيجب التدارك بالمصلحة السلوكية واما الاصول العلمية فالتعبد بها انما يكون في مورد انسداد باب العلم لان الاصول العلمية لا اعتبار بها في الشبهات الحكيمة الا بعد الفحص والياس عن الوصول الى الواقع فلا يكون الوقوع في الضرر مستنداً الى الشارع لانه لولا التعبد بالاصول كان المكلف يقع في ذلك انتهى ملخصاً) و فيه ان محل الكلام هو الظن بالضرر المسبب عن الظن بالحكم و العقل حاكم بلزوم التحرز عنه لولا شمول الاصول المرخصة و مع ترخيص الشارع يكون ايقاع المكلف في الضرر مستنداً اليه فانسداد باب العلم و العلم في نفس الحكم لا يلزم انسدادهما في الظن بالضرر مع حكم العقل بلزوم التحرز و هل الشرط في العمل بالاصول هو الفحص الى اليأس او دون ذلك و سيتلى عليك في مبحث البرائة انشاء الله (ثم قال واما ثانيا فلان العموم في كل مورد انما يشمل الافراد التي لا يتوقف شمول العام لها الى مؤنة زائدة من اثبات امر آخر الا اذا بقي العام بالامورد لولا تلك المؤنة الزائدة كما او ضعضاه في محله و شمول عموم ادلة الاصول لمورد الظن بالحكم يتوقف على اثبات تدارك الضرر والمفسدة و اذا توقف على ذلك فمن اول الامر العموم لا يشمل مورد الظن بالحكم ولا يلزم من عدم شموله بقاء العموم بالامورد لان المشكوكات والموهومات تبقى تحت العموم انتهى) وفيه ان العموم و

والظهور التصديقى لا يتوقف على مونة زائدة بل كون العموم مراداً جدياً يتوقف على التدارك الدائع للقبج على الحاكم وليس احراز القابلية شرطاً للتمسك بالعمومات فبعد شمول ادلة الأصول لمورد الظن بالحكم يستكشف التدارك صوناً عن محذور القبح (قوله الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الاطاعة الظنية) اقول وجه عقلية النتيجة فى القياس الحملى من الشكل الاول هو كون الكبرى عقلية لان النتيجة حاصلة من الاندراج البين بمعنى كون الموضوع فى النتيجة مندرجاً فى الموضوع للكبرى كى يتسرى حكم الكبرى الى الموضوع فى النتيجة ويكون النتيجة بموضوعها ومحمولها مندرجة فى الكبرى فتكون تابعة للكبرى فى العقلية وغيرها ولو كانت الصغرى غير عقلية مثلاً اذا قلنا خبر الواحد حجة شرعاً وكل حجة منجزة للواقع عقلاً تكون النتيجة خبر الواحد منجزة عقلاً و مرادهم من كون النتيجة تابعة للملاخس من المقدمتين انها تابعة له فى الكلية و الجزئية و القطعية و الظنية و هذا ظاهر لا يحتاج الى مزيد بيان و اما القياس الشرطى او الاستثنائى فتدور العقلية فيها مدار الملازمة فان كانت عقلية لمزومية كانت النتيجة كك ولا عبرة بالمقدم و التالى لكن الوضع او الرفع فى القياس الاستثنائى لا بد ان يكون على نحو البت كى يكون النتيجة بنية و هذا ايضاً ظاهر اذا نهى ذلك فلنظر فى المقدمات الخمس فى دليل الانسداد فنقول كل واحدة من هذه المقدمات الخمس اله الصغرى وكبرى كلية ولها نتيجة تخصها والمجموع يصير مقدمات للقياس الاستثنائى اللزومى ومع وضع المقدم على نحو البت يكون النتيجة بنية (توضيحه ان المقدمة الاولى وهى انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف فعلية هى صغرى والكبرى هو كل ما كان كك يحكم العقل بلزوم امثالها والخروج عن عهدها والمقدمة الثانية انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها هى صغرى وكلاً ما كان كك فلامحالة يتمتع بتحصيل التكاليف الواقعية بطريق العلم والعلمى لكن الصغرى فى المقدمة الثانية تحتاج الى قياس آخر بخلاف الصغرى فى المقدمة الاولى فانها ضرورية وبضمنية اثبات ما تحتاج من المقدمات الى الاثبات يصير المجموع مقدمات فى القياس الاستثنائى كان يقال انه لو ثبت تلك

المقدمات الاربع كان لازمها الاطاعة الظنية والمفروض نبوت تلك المقدمات فالمتعين حهى
الاطاعة الظنية (ثم اعلم ان المراد من الحكم الفعلى ليس هو الحكم الحتمى المنجز
بل المراد هو الحكم الفعلى التعليقى لوضوح امتناع كونه حتميا منجزا مع جعل
الاصول النافية او المثبتة على خلاف الواقع للزوم المعادير المذكورة فى صدر
مبحث الظن وكفى بالعلم الاجمالى داءيا ومجر كالتصدي لامثال الاحكام المعلومة
بالاجمال فيما اذا لم يثبت حكم من الشارع على خلافه كما هو المفروض وهذه
المقدمة ضرورية لا بد من جعلها اولى المقدمات لكى تنهض حجة قاطعة على لزوم
امثال الاحكام الواقعية وتكون قضيتها تحرى الطريق اليها علما او علميا او ظنا
او احتمالا على نحو الترتيب بين مراتب طرق الامثال الى الواقع وغب ذا يجعل
النظر فى المقدمات الاخر فى مقام تعيين الطريق الميسور بعد اليأس عن طريق
العلم و العلمى فلا وجه لاهمال هذه المقدمة كما اهمله الشيخ قده نعم بناء على
القول بعدم منجزية العلم الاجمالى فى نفسه اولا لاجل لزوم محذور العسر والخرج لا بد
من التثبت بذيل الاجماع ومحذور الخروج عن الدين لا بطلال الاهمال وعدم التعرض
لامثال الاحكام الواقعية فبمعونة الاجماع يستكشف وجود منجز واصل بنحو
الاجمال ينهض بيانا وبه يرتفع موضوع البرائة العقلية وسيمر عليك بيانه انشأ الله
فانذن ينبغى اضافة مقدمة اخرى والتكلم فيها على هذا التقدير لكى ينسد باب الاحتمالات
وتكون النتيجة بنية على كل حال (قوله الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالى) اقول
قد مر بيانه مستوفى فى الوجه الاول من الوجوه العقلية المقامة على حجية خبر الواحد
(قوله واما الثالثة فهى قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالى منجزا مطم اوفىما
جازا ووجب الاقتحام فى بعض اطرافه كما فى المقام) اقول هنا احتمالات خمسة
وفى ثلاثة منها لانمس الحاجة الى دعوى القطع والاجماع على عدم جواز اهمال
الاحكام الكثيرة المشبهة (الاول احتمال كفاية الالتزام بما ثبت فى الشريعة
من الضروريات والاجماعيات والمتواترات والمحفوظات بما يوجب اليقين من
العبادات واجزائها وشرائطها وغيرها من العقود والايقاعات وسائر ابواب الفقه و

عدم لزوم محذور الخروج من الدين وعدم التدين بشريعة خاتم النبيين صم من الرجوع فى سائر الوقايع المشتبهة الى اصاله البرائة فلمنع عن ثبوت الاجماع على عدم جواز الاهمال مجال مضافا الى تحصيل الاجماع فى هذه المسئلة بعيد جدا لمكان احتمال ان يكون مدر كهم حكم اعقل بعدم جواز مخالفة الاحكام المعلومة بالاجمال ومن المعلوم انه لا يبقى مجال لدعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال على تقدير منع الاجماع رأسا او على تقدير الالتزام بكفاية الالتزام بتلك الاحكام القطعية وعدم لزوم محذور الخروج عن الدين فاذن لانمس الحاجة الى اضافة المقدمة الثالثة الى مقدمات دليل الانسداد فتكون المقدمات اربع (الثانى احتمال منع لزوم العسر الشديد و الحرج الاكيد من الاحتياط الكلى و ان كان يلزم احيانا لبعض الاشخاص فى بعض الاحوال كفرض انحصار الماء المستعمل فى رفع الحدث الاكبر كما مثل به الشيخ لذلك نظراً الى عدم لزوم الحرج من ترك ما احتمال حرمة الا نادراً ولا من فعل ما احتمال وجوبه مما يتبلى به غالبا فان من اكتفى بما علم حليته من الماكول والمشروب والمنكوح والمركوب مع وفورها وكثرة اصنافها والتزم بالصلوة والصوم بما فيهما من الاجزاء والشرائط المتحملة لايقع فى عسرو حرج شديد ولزوم الحرج الانفاقى لا يوجب نفى الحكم الجرجى الا فى مورد بل لو كان العسر غاليليا لا يوجب رفع الاحتياط فى حق خصوص من لا عسر له اصلا او فيما لا عسر فيه عليه اتفاقا فانه لا يوجب رفع اليد عن حكم العقل به الا بهذا المقدار اذ الكلام فيما يوجب اختلال النظام من الحرج الشديد بعد منع شمول ادلة الحرج لما عرض من الجمع بين المعتملات حسبما ياتى بيانه و من المعلوم انه على تقدير هذا الاحتمال لانمس الحاجة الى دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال اذ المفروض ان قضية العلم الاجمالى ذلك وفى المقدمة الاولى غنى عن المقدمة الثالثة (الثالث احتمال انحلال العلم الاجمالى فيما اذا كان موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من التكاليف الفعلية بالاجماع والضرورة وغيرهما ولو كان اصلا معتبراً قطعاً بمقدار ما علم اجمالا منها بحيث لا يعلم بوجود تكليف فى غير

تلك الموارد فغب ذابجوز العمل بالاصول النافية فى ساير المشتبهات لان المفروض انحلال العزم الاجمالى الى العلم التفصيلى بالتكليف الفعلى و الشك البدوى ومن المعلوم انه على هذا التقدير لاجابة الى دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال اذ المفروض انه ليس هناك اهمال مع موافقة ما هو المتيقن من المعلوم بالاجمال فعلى هذا لا حاجة الى ايراد المقدمة الثالثة اصلا وهذه الاحتمالات الثلاثة هى التى ربما تستفاد من حاشية الاستاد و قضية الثانى و الثالث بطلان المقدمة الثالثة والرابعة بخلاف الاحتمال الاول فان قضيته بطلان المقدمة الثالثة خاصة (والرابع احتمال عدم كون العلم الاجمالى منجزاً مطم بحيث يجوز المخالفة القطعية و على هذا لا بد من دعوى الاجماع الكاشف من حكم الشارع بوجود التعرض لامثال الاحكام المشتبه لوضوح عدم استقلال العقل بذلك اذ المانع فى حكم العقل نى كل مورد هو مخالفة الخطاب المتعلق به وليس فى اجتماع الخطابات الكثيرة بحسب الموارد محذور مستقل عند العقل فيما اذا لم يكن فى كل واحد منها عنده مخذور لكن يمكن دعوى القطع بان اهمال جل الاحكام لو لم يكن كليها امر مرغوب عنه شرعا ولو لم يمكن تحصيل الاجماع الكاشف عن حكم ذلك لدى الشارع (والخامس احتمال عدم كون العلم اجمالا بتلك الاحكام المشتبهة منجزا نظرا الى لزوم الاقتحام فى بعض الاطراف لكيلا يلزم اختلال النظام من الاحتياط التام و من اليين ان الالزامات الواقعية لو اتفقت فيما اقتحم فيها المكلف من الوقايع المشتبهة لم تكن منجزة فاذا نديحكم العقل ح بالتنجز و قد نيت فى محله ان الشرط فى حكم العقل بالتنجز ان يكون التنجز غير منفك عن التكليف اينما اتفق فى اطراف الشبهة وليست الاحكام المشتبهة فيما نحن فيه كك فلا يكون العلم بها منجزا فمهما لم يكن كك مست الحاجة الى دعوى الاجماع او القطع بعدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة فظهر مما ذكرنا مسيس الحاجة الى المقدمة الثالثة على تقدير واحد من الاحتمالين الاخيرين خاصة وليس المحذور فى عدم التعرض لامثال الوقايع المشتبهة هو الخروج عن الدين المذكور فى كلام بعضهم بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام

الى دعوى الاجماع او القطع بعدم جواز اجمال الوقائع المشبهة فظهر مما ذكرنا
 ميسس الحاجة الى المقدمة الثالثة على تقدير واحد من الاحتمالين الاخيرين خاصة و
 ليس المحذور في عدم التعرض لامثال الوقائع المشبهة هو الخروج عن الدين
 المذكور في كلام بعضهم بمعنى ان المقتصر على التدين بالعمومات التارك للاحكام
 المجهولة جاءلا لهما كالمقدمة يكاد يعد خارجا عن الدين لقلّة المعلومات التي
 اخذ بها وكثرة المجهولات التي اعرض عنها وقد فسر الشيخ قده الخروج عن الدين
 بهذا المعنى ليس كفراً فان من اعتقد بالعقائد ولم ينكر ضروريات الدين وعمل بما
 ثبت من الفروع بالضرورة والاجماع ونحوها ليس كافراً خارجا عن الدين ولم يقم
 دليل قاطع على محذور آخر يعبر عنه بانه يكاد يعد خارجا عن الدين بعد عدم كون
 العلم الاجمالي منجزا لتلك الاحكام المشبهة اوسقوطه عن المنجزية كما هو المفروض
 في هذين الاحتمالين ولا غرو في دعوى القطع بان ذلك امر مرغوب عنه شرعا كما
 وقع في عبارة الاستاد والتعبير بذلك اولى مما صدر من القوم ثم لا يذهب عليك
 انه على القول بعدم منجزية العلم الاجمالي رأسا تكون المقدمة الاولى ساقطة عن
 الاعتبار وتقوم المقدمة الثالثة مقامها وكذا على القول بعدم ثبوت اثر العلم الاجمالي
 بالترخيص في بعض الاطراف لوضوح ان ثبوت الحرج في الاحتياط الكلى يكون
 مانعا عن تنجيز العلم الاجمالي لمكان مقارنتهما معازمانا فلا بدح من التثبت بدليل
 آخر للتبويض في التنجز (قوله ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها للزوم الاقتحام
 في بعض الاطراف) اقول هذا الاشكال مبنى على عدم الفرق بين طرو الحرج الشديد
 على خصوص اطراف معينة من المعلوم بالاجمال وبين طروه على اطراف غير معينة
 كما فيما نحن فيه وربما يستفاد من كلام الشيخ قده في مبحث الاضطرار الفرق بين
 الصورتين وان الترخيص في طرف غير معين ليس مانعا عن تنجز التكليف الواقعي
 ولو كان حصول العلم الاجمالي مقارنا لعروض الحرج او متأخراً عنه بخلاف
 الترخيص في الطرف المعين فان الترخيص فيه لاجل كونه حرجيا يكون مانعا عن
 تنجز التكليف الواقعي فعلى قول الشيخ قده يكون العلم الاجمالي بتكاليف واقعية

مستلزما لتبعض الاحتياط بالنسبة الى ما لا يكون حرجيا منها بحكم العقل بلا حاجة الى وصول البيان من ناحية الشارع وهذا بخلاف القول بعدم الفرق بين الصورتين فى سقوط العلم الاجمالى عن المنجزية فيهما فعليه يحتاج الى وصول البيان من الشارع وتحقيق مبنى القولين فى محله ولا يذهب عليك ان العلم الاجمالى مقارن فى ما نحن فيه لطرو الحرج على بعض الاطراف اوضح ان العلم الاجمالى بثبوت تكاليف واقعية انما تعلق بها بماهى عليها من الكثرة التى تكون اتيانها باجمعها حرجيا قطعاً فيكون العلم الاجمالى مقارنا لعروض الحرج فلا سبيل الى القول فيما نحن فيه بكون العلم الاجمالى منجزاً بالنسبة الى غير مورد الترخيص بناء على كون المقدم منه منجزاً وعدم ما نعية طرو الحرج بعد العلم عن تنجز العلم الاجمالى لما عرفت من تقارنهما فيما نحن فيه (و دعوى ان تعين الاحتياط بحكم العقل فى المظنونات يستلزم كون متعلق الحرج متعينا فى المشكوكات والموهومات فيكون ما نحن فيه من باب الترخيص فى طرف معين لا غير معين) مدفوعة بان لزوم العمل بالظن واقع فى مرتبة الامتثال المتأخرة رتبة عن طرو عنوان الحرج على جملة غير معينة من العناوين الاولى وغب ذاتصل النوبة الى الترجيح فى مقام الامتثال عقلا فما فى تقارير بعض الاعلام لا يخلو عن النظر وحاصل الاشكال فى كلام الاستاد انه على تقدير عدم كون العلم الاجمالى منجزاً نظرا الى لزوم الاقتحام فى جملة من الاطراف دفعا للزوم اختلال النظام من الاحتياط التام لانكون جملة من الالتزامات الواقعية التى اقتحم فيها المكلف احكاما تنجزية لمكان الترخيص فى اقتحامها ولو بحكم العقل فيكون احتمال تنجزها لاحتمال كونها فى ما عدى ما اقتحم فيها من الوقائع الاخر شكاً بدوياً فادن يكون العقاب على المخالفة على تقدير المصادفة عقاباً بلا بيان (قوله قلت هذا انما يلزم لولم يعلم بايجاب الاحتياط وقد علم به بنحو العلم حيث علم اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه) اقول ليس اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه كاشفاً عن كون الاحكام الواقعية فعلية حتمية منجزة اذ مع كونها كك يستمتع جعل الاصول المرخصة و المثبتة على خلافها كما تكون الاحكام الواقعية فى موارد الدماء والاعراض فعلية حتمية يجب فيها الاحتياط بل

المراد اهتمامه بها من حيث حال المكلفين بمعنى انه لا يجوز لهم اهمال الاحكام المشبهة و ترك التعرض لامثالها و الاقتصار على اتيان التكاليف القليلة المعلومة تفصيلا بالاجماع و الضرورة و يكونون فى غيرها كالمجانين و البهائم ولا يرضى الشارع بان يكون المكلفون كك اذ هذا نقض للغرض من ارسال الرسول ص لتكميل الانام و ان كان الرسول ص بلغ الاحكام و كان اختفائها لاجل ظلم الاحكام و من المعلوم ان العلم بالاهتمام كك لا يوجب تنجز الاحكام المشبهة اذ هى على ما هى عليه من كونها تعليقية ساقطة عن رتبة التنجز لاجل الترخيص فى جملة من الاطراف دفعا لمحدور الحرج فلا بد من ايجاب الاحتياط الموجب للزوم المراعات ولو كان بالالتزام ببعض الاطراف فالجواب عن الاشكال مقصور على دعوى وصول البيان بايجاب الاحتياط الناقص بعد كون الاحتياط التام مستلزما للحرج (ولا يذهب عليك ان وجوب الاحتياط امر طريقى لانفسى فعند المخالفة على تقدير المصادفة لا يستحق الاعقاب الواقع و مع عدم المصادفة يكون تجريا كما هو الشأن فى جميع الطرق الشرعية فمهما كان المصلحة فى جعلها او فى سلوكها فلا محالة يتعلق التعبد بها و يكون الامر بها طريقيا لاجل تنجيز الواقع عند المصادفة مع امكان تخلفها عن الواقع و قد مر فى مبحث تصوير الامر الطريقى ان كل مفهوم يكون عنوانا عاما فى طول الافعال الواجبة والمحرومة ويحصل مصداقه بالاتيان بواحد من تلك الافعال الخاصة وليس له مصداق فى مقابلتها و يكون الامر به لاحراز الواقع فلا محالة يجب وجوبا مولويا طريقيا لاجل ذلك ولا يكون مطلوبا فى نفسه بالطلب النفسى فان كان يحرز به الواقع على جميع الاحتمالات كان طريقيا تاما كالا احتياط التام والا كان طريقيا ناقصا قديتخلف عن الواقع كخبر الواحد ونحوه ومن الطريق الناقص الاحتياط المبعوض فيما نحن فيه فان مفهوم الاحتياط امر انتزاعى عام يكون فى طول الواقع و يكون امثال الامر به بعين امثال الواقع ومخالفته فيكون الامر به امرا طريقيا لكنه طريق ناقص فيما نحن فيه اذ المفروض جعله طريقا الى جملة من المحتملات التى ليس فى اتيانها حرج شديد والامر فى تعيينها مفوض الى المكلف

ولا ضرر فى جعل الطريق الناقص فيما اذا دعت مصلحة الى جعله كما فى سائر الامارات
ومما ذكرنا يتوجه النظر فيما افاده المحشى قده فى نهاية ذرايته (قال يمكن ان
يقال اذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن وجوب الاحتياط شرعا كان صالحا
لتنجيز الواقع من دون حاجة الى جعل الاحتياط شرعا اذ لانغنى بالبيان الراجع لقبح
العقوبة بدونه الا ما يصلح لتنجيز الواقع ونفس العلم بالاهتمام صالح للاحتجاج به
فى المؤاخذة على الواقع المجهول ويندفع به نقض الغرض اللازم من عدم تنجيز ماله
الاهتمام مضافا الى ان ايجاب الاحتياط شرعا فيه احد المحذورين اما المتأقضة مع
المقدمة الرابعة اذا اريد الاحتياط من حيث المخالفة القطعية والموافقة القطعية معا
واما التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية و وجوب الموافقة القطعية وهو مناف
لمسلكه قده لا يقال هذا اذا كان القول بحرمة المخالفة القطعية من باب منجزية العلم
الاجمالى واما اذا كان من باب وجوب هذا المقدار من الاحتياط شرعا فلا محذور
فى التفكيك لانا نقول نعم اذا كان وجوب الاحتياط شرعا وجوبا نفسيا واما اذا كان
طريقيا بداعى تنجيز الواقع فمحذور التفكيك على حاله لاستحالة رفع عقاب الواقع
على تقدير المصادفة فى اى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع انتهى) وفيه ان العلم
باهتمام الشارع بحال الانام كيلا يكونوا كالانعام لا يكون صالحا لتنجيز الواقع
بل العلم بالاهتمام بشئ من الاحكام لخصوصية زائدة فيه كباب الدماء و الاعراض
يكون صالحا للتنجيز والفرق بين القيلتين بين جلى كما نبهنا عليه آنفا فمهما لم يكن
العلم بالاهتمام كك فلا بد من البيان الرفع لقبح العقوبة وليس الاجعل الاحتياط المبعض
طريقا منجزا للجملة من الاحكام التى لا يكون فى اتيا نهما حرج ومتى شرع المكلف
فى امثال الاحكام المشبهة واشتغل به واتى بها واحدا بعد واحد الى ان بان له الحرج كشف له
ان المرخص فى ترك امثال تلك الجملة الباقية وقد جعل الشارع الاحتياط
الناقص طريقا للجملة الاولى فعلى تقدير المصادفة للاحكام الواقعية يكون الاحتياط
الناقص منجزا فلا يجوز المخالفة القطعية كما يجب الموافقة القطعية فى تلك الجملة
التي يكون الاحتياط الناقص طريقا مجعولا لها فلا يلزم التفكيك بين المرحلتين

ولا يلزم رفع عقاب الواقع على تقدير المصادفة فى اى طرف كان مع ثبوت عقاب الواقع اذ المفروض ان المجهول الطريقية هو الاحتياط الناقص ولا يترتب عليه الا تنجز جملة من الاحكام المشبهة التى لم يلزم من اتيانها محذور الحرج ومع المصادفة يثبت العقاب فيها خاصة على تقدير المصادفة ويكون تلك الجملة الاخرى التى يلزم منها الحرج مورد رفع العقاب علل تقدير المصادفة فالموردان لثبوت العقاب ورفعه متغايران نعم هذا المحذور انما يلزم من جعل الاحتياط التام طريقا للواقع وليس هذا براد فى هذا المقام وعلى القول بكون الامر بالاحتياط ايجابا نفسيا يجب الايمان بتلك الاحتمالات لاجل تحقق امثال الواجب النفسى لان المفروض اتحاد المصاديق ولكن ليس الوجوب النفسى يمانا منجزاً للواقع وعلى تقدير المخالفة و مصادفة الواقع لا يستحق العقوبة هذا التكليف النفسى لا عقوبة الواقع وقد عرفت ان الامر بالاحتياط المبعوض امر طريقى منجز للواقع ولا اشكال فيه (قوله فى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام) اقول العسر الذى يوجب اختلال نظام المعاش مستلزم لاختلال نظام المعاد فيكون منافيا للغرض من تشريع الاحكام فيستقل العقل بقبح صدوره من الشارع الحكيم (وربما يترأى من المحكى عن العوائد للنراقى قده ان التكليف العسرى قبيح مظم ولولم يبلغ الى حد الاختلال لانه مناف لللطيف وان ما فى الشرعيات مما حكموا بكونه تكليفا عسريا مثل الجهاد ونحوه لا يكون عسراً بعد ملاحظة ما اعد الشارع له من الاجر والثواب انتهى) وفيه ان قاعدة اللطف انما تتم فيما اذا كان خلاف اللطف نقضا للغرض والتكليف العسرى مخالف للمنة على هذه الامة الذين شرع لهم الملة السمحة السهلة ومن المعلوم انه لا تتأنى المنة على تقدير كون التكليف العسرى قبيحا ممتنعا صدوره عن رب العزة (قوله واما فيما لا يوجب فحل نظربل منع لعدم حكومة قاعدة العسر والحرج على قاعدة الاحتياط) اقول قد ذكر الاستاذ فى ذيل مبحث البرائة والاحتياط ان الظاهر ان يكون النفى فى لاضرر لنى الحقيقة كما هو الاصل فى مثل هذا التركيب حقيقة او ادعاء كناية عن نفى الاخبار كما هو الظاهر فى مثل لاصلوة لجار المسجد الا فى المسجد

ويا اشباه الرجال ولارجال فان قضية البلاغة فى الكلام هو ارادة نفى الحقيقة ادعاء، لافى الحكم او الصفة ونفى الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم او الصفة غير نفى احدهما ابتداء مجازاً فى التقدير او فى الكلمة مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة انتهى ملخصاً) فهنا مرحلتان المرحلة الاولى فى دعوى الظهور و عدم التجوز فى نفى الحقيقة ادعاء بخلاف نفى الحكم ابتداء والمرحلة الثانية فى نفى الحكومة بناء على نفى الحقيقة (اما الاولى فمحمل القول فيها ان نفى الجنس والحقيقة المدلول لحرف النفي وضعا مساوق للسلب التام الذى مفاد ليس التامة التى مفادها سلب الشئى فى مقابلة سلب الشئى عن الشئى الذى مفاد ليس الناقصة والمبالغة انما تحصل فيما اذا كان المنفى نفس الجنس و الحقيقة بان يكون المتكلم قد اضر فى النفس تشبيه الموجود بالمعنوم نظراً الى فقدان اثره المرغوب عنه ثم يدخل حرف النفى عليها الذى من لوازم المشبه به كما فى قولهم انشبت المنية اظفارها حيث انه اثبت الاشباب والاظفار الذين من لوازم السبع بعد اضرار التشبيه و ادعاء ان المنية هى السبع و قد صرح اهل البيان بانه لا تجوز فى هذا التركيب الذى ذكر فيه المشبه و اضر فيه التشبيه فى النفس بخلاف العكس وهو ذكر المشبه فى الكلام و اثبات لوازم المشبه للمشبه به نحو رأيت اسداً يرمى فانه تجوز فى لفظ الاسد على المشهور لانه استعمل فى الرجل الشجاع بخلاف المنية فانها استعملت فى الموت الذى هو معناها الحقيقى و قد اضر تشبيهها بالسبع فى النفس و كذا فيما نحن فيه نعم لابد من نصب القرينة كما فى الكناية مع انها ليست مجازاً فى الكلمة فظهر مما ذكرنا ان لا حرج ولا ضرر و نحوهما من هذا التركيب ظاهر فى نفى الموضوع اعنى الفعل العسر كالموضوع الجرحى ويكون نفى الحكم بلسان نفى الموضوع وهذا بخلاف ارادة نفى الحكم ابتداء بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه حرج لوضوح ان اثبات الفعل حرج على المكلف لا حكم الشارع فاطلق الحرج على حكم الشارع بملاقة السببية و ان كان سبباً ناقصاً اذ لولاه لم يقع المكلف فى الحرج (و اما الثانية فملخص القول فيها ان الحكم الذى اريد نفيه بنفى الحرج هو الحكم الثابت للانعال

بعناوينها الاولى و قضية التوفيق بينهما بالنظر الى طرو عنوان الحرج والعسر على تلك العناوين الذى يكون فى طولها ان يكون دليله مقدما على ادلتها لمكان الاظهرية وكون مفاده فى مقام المنة وان كان بين كل واحد منها معه عموم من وجه وليس فيها ملاك الحكومة ولو كان بلسان نفى الحكم فضلا عن نفى الموضوع اذ قد صرح الشيخ قده فى غير موضع من كتابه ان المراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم الشئى او نفيه عنه ومن الين ان قوله تعالى ما جعل عليكم فى الدين من حرج ظاهر فى نفى الجعل فى مقام الثبوت ولا نظره بمدلوله اللفظى الى الاحكام الواقعية اصلا واما تنزيل الداخل منزلة الخارج الذى هو قسم من الحكومة فانما يتأتى فى السلب الناقص كقوله زيد ليس بعالم لافى السلب التام كما فى نحن فيه وسيانى تحقيقه فى محله انش الله هذا كله يبان عدم الحكومة بالنسبة الى احكام العناوين الواقعية وان كان دليل الحرج مقدما على ادلتها للاظهرية واما بالنسبة الى الاحتياط العسر فلا وجه لتقدمه عليه اصلا فضلا عن كونه على نحو الحكومة لوضوح عدم العسر فى متعلق التكليف الواقعى وانما هو فى الجمع بين محتملاته احتياطا بحكم العقل بمعنى انه يتوقف تحصيل العلم بامثال التكاليف المجهولة على الجمع بين جميع محتملاته والجمع بينها ليس واجبا شرعيا بل هو حكم عقلى لامثال الاحكام المعلومة بالاجمال ولا معنى لنفيه نعبداً من ناحية الشارع (قوله نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشى من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط) اقول القائل هو الشيخ قده وقد اسمعناك آثفا انه مستلزم للتجاوز فى الكلمة او الاضرار بخلاف القول بكون معناه نفى الموضوع فانه لا تجوز فيه اصلا ويشكل ثبوت العلاقة المصححة للتجاوز بالنسبة الى التكاليف المجهولة يبان ان الاحكام الواقعية فعلية تعليلية بحيث متى تعلق العلم التفصيلى بها صاوت حتمية منجزة ومع كون المكلف بصدد الامثال يكون جزءاً اخيراً للعلة التامة للانبعاث فلا حرج فى اطلاق الحرج والعسر على الحكم الجائى من قبله الحرج اذ لولا رنعه من ناحية الشارع لكان سببا لوقوع المكلف

في ورطة الحرج اذا المفروض انه جزء اخير لذلك فلا غروح في دعوى علاقة السببية والمسببية المصححة لاطلاق العسر على الحكم الفعلي واما دعوى ذلك باليسبة الى التكاليف المجهولة ففي غاية الاشكال لوضوح ان الاحكام الواقعية التي تعلق العلم بالاجمالي بها ليست حرجية اذما يكون منها حرجيا خارج عن دائرة المعلومات الاجمال التي يكون العلم موجبا لتنجزها اذ الاحكام الحرجية على تقدير ثبوتها في الواقع اقتضائية محضة لانصلح لان تبلغ مرتبة الفعلية الحتمية بتعلق العلم بها فالاحكام المجهولة المعلومة بالاجمال ليست حرجية ولم يحدث بسببها حرج و عسر للمكلف قطعا وانما جاء الحرج من ضم الوقايع الاخر غيرها اليها وحصل من اختلاطها بغيرها حرج على المكلف بحيث اذا افرزت عن الاحكام الفعلية التعليقية ارتفع الحرج عن المكلف فاذن يكون اطلاق الحرج على الاحكام المجهولة خاليا عن العلة المصححة للتجاوز ولعل تسليم الاستاد لذلك من باب المماشة لطريقة الشيخ قده كما ان اطلاق الحكومة على الجمع المعرفي بين دليل الحرج وادلة الاحكام الاولية يكون من باب المماشة فالقول بان المنشاء لطرو الحرج لما كان فعلية الاحكام المجهولة في حال العلم الاجمالي فلامعالة بنفيتها يرتفع لزوم الاحتياط العقلي لانه من لوازم فعية التكاليف الواقعية في هذا الحال بعيد عن الصواب اذ الكلام في نفيها وليس هناك دليل على نفيها الامثل (قوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج) وعلى تقدير كون المراد الحكم الحرجي لا الموضوع ليس في الاحكام الواقعية في حال العلم الاجمالي بها حكم حرجي اصلا وانما جاء الحرج من ضم الوقايع الكثيرة الى الاحكام المجهولة ولا معنى لنفيه عن غير الحكم المجهول فمع عدم شمول دليل الحرج لما نحن فيه لا وجه لارتفاع الاحتياط العقلي بل لو كان وجوب الاحتياط شرعيا واقعيلا لم يرتفع بدليل الحرج الا الاحتياط في جميع الوقايع المشتبهة فيكون متعلنا النفي وجوب المجموع لا وجوب البعض فلو دل دليل على الاحتياط البعض لم يكن بينه وبين دليل الحرج تناف اصلا (قوله ولا يخفى انه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط في بعض الاطراف بعد رفع اليد عن الاحتياط في تمامها) اقول هذا ظاهر

كلام الشيخ قدس ههنا وفي ذيل التنبيه الخامس في الاضطراب وقد اشرنا الى وجه الاشكال في كلامه في شرح المقدمة الثالثة واولى بالاشكال ما اذا كان رفع الحرج بحكم الشرع فيما دون اختلال النظام اذ ربما يتوهم ان الرخصة العقلية لا تنافي لزوم الاحتياط المبعوض بحكم العقل وانه لا حاجة الى ضم الاجماع على هذا التقدير بخلاف ما اذا كان رفع الحرج بحكم الشرع فانه منافي لمنجزية العلم الاجمالي فيسقط عن الاثر رأسا في هذه الصورة فيحتاج الى ضم الاجماع وسيمر عليك تحقيقه في ذلك المبحث ولعل قوله فافهم وتامل جيداً اشارة الى ما ذكرنا من عدم الفرق بين الصورتين (قوله واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع من اجرائها عقلا مع حكم العقل وعموم النقل) اقول هذا مبنى على كون العلم الاجمالي منجزاً وعدم سقوط اثره بطرو الحرج الشديد الموجب لاختلال النظام اما لانكار لزوم الاختلال حسبما مر بياناه او عدم سقوط اثره بذلك كما على طريقه الشيخ قدس واما بناء على سقوط اثره بذلك وجعل الاحتياط طريقاً شرعياً بالنسبة الى جملة من الاحكام المشبهة التي لا يلزم من اتيانها اختلال النظام فلا شك انه لا تصل النوبة الى الاصل في موارد الاحتياط نعم لا مانع من الاحتياط الشخصي في خصوص واقعة خاصة كما لا مانع من الاستصحاب المثبت من حيث كونهما موافقين للاحتياط الطريقي فان الركون اليه لا اليهما (واما تقرير جريانهما بناء على كون العلم الاجمالي منجزاً فبان يقال مقتضى لجريانهما ثابت مع عدم المانع اما الاول فهو العلم الاجمالي بالتكليف في خصوص الوقائع الخاصة فانه مقتضى لجريان الاحتياط فيها وعموم ادلة الاستصحاب في موارد اليقين السابق والشك اللاحق مقتض له واما عدم المانع فلان المفروض موافقتهما القضية العلم الاجمالي باتيان جميع الاطراف او جملة منها مما لا توجب اختلال النظام باتيانهما (قوله هذا ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي لاستلزام شمول دليله لهما التناقض في مدلوله) اقول قد مر ورائك في مبحث القطع في العلم الاجمالي انه مقتضى للتنجز ولمكان بقاء السيرة لا مانع من الرخصة في اقتحام الاطراف

ولا يلزم محذور التضاد والتمانل لكون الحكم الواقعي في موردہ تعليقيا ولكن الاصول المرخصة كاصالة الاباحة لا تجرى في الاطراف اما لعدم شمولها بانفسها حسبما يأنى بيانه في مبحث البرائة او لعدم كون اخبارها قطعية السند فيحتاج في جريانها الى القول بحجية الظن المطلق الذي الكلام فيه فظهر مما ذكرنا انه لا اشكال في مقام الثبوت في جريان الاستصحابات التي علم اجمالا بمخالفة بعضها للواقع اما الاشكال في مقام الانبات في لزوم محذور التناقض في مدلول قوله عم (لانتقض اليقين بالشك ولكن تنقضه ييقين آخر) لوضوح تناقض حرمة النقض في جميع موارد الاستصحاب مع عدم حرمة النقض منها في بعض منها كما هو قضية العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمعمرات في الاستصحابات المثبتة بناء على شمول قوله عم ييقين آخر للعلم الاجمالي بالانتقاض وعدم اختصاصه بالعلم التفصيلي ولكن التحقيق اختصاصه به ويأنى بيانه في مبحث الاستصحاب (قوله و ذلك لانه انما يلزم فيما اذا كان الشك في اطرائه فعلا واما اذا لم يكن كك) اقول هذا جواب عن الاشكال بعد تسليم شمول قوله عم ييقين آخر لليقين الاجمالي (تقرير الجواب انه لا شك ان اخبار الاستصحاب سبقت لبيان وظيفة الشاك شكاف فعليا في بقاء اليقين السابق وان حكمه بعد الياس عن العلم والعلمي البناء العلني على بقاءه فلا يشمل الا ما ابتلى به فعلا بحيث يكون الشك واليقين حاصل للمكلف بالفعل لا مالا ابتلاء له به فعلا وكان الابتلاء به سابقا اوسيكون كك من دون ان يتعلق به عمل بالفعل ولو كان شا كافيه فعلا فضلا عن حال الفعلة وسيمر عليك وجه اشتراط فعلية الشك واليقين في باب الاستصحاب و من المعلوم ان حال المجتهد كك في مقام الاستنباط لوضوح ان الاستنباط امر تدريجي لا يكون الشك واليقين فعلا الا في بعض اطراف الاستصحابات و يكون اطرافها الاخر غير ملتفت اليها فعلا و حيث ان موضوع الاستصحاب في فيما عدا ما ابتلا به به من الاطراف غير ثابت فعلا فلا يتعلق بها حرمة النقض لكي يلزم التناقض (وتوهم ورود الاشكال في الروايات والامارات المعتمدة في حال الانفتاح بانه لا ريب ان مثل هذا العلم الاجمالي حاصل في تلك الروايات

والامارات لولم يكن حاصلًا في الاستصحابات في حال الانفتاح لقلة مجاريها مع تقدم الطرق الشرعية عليها ضرورة انه يعلم كل مجتهد اجمالًا بمخالفة تلك الطرق الشرعية للواقع ومع العلم الاجمالي بكذب جملة منها يجب العمل شرعًا بكل واحد منها فاجتمع وجوب العمل بكل منها مع عدم وجوبه في بعض منها ومن المعلوم ثبوت التناقض بين الوجبة الكلية والسالبة الجزئية والاشكال فيها اصعب اذ وجوب العمل الذي هو حكم طريق ثابت بالفعل لجمعها وكذا جعل الحجية التي هي حكم وضعي ثابت لها باجمعها فعلا مع عدم حجية الكاذب منها المعلوم بالاجمال فتكون الموجبة الكلية اعني حجية كل واحد منها مناقضة للسالبة الجزئية اعني عدم حجية بعض منها (مدفوعة بان جعل الطرق وعدمه انما تقابلها تقابل العدم والملكة لا تقابل النقيضين بمعنى ان الطريق معمول في حالة الجهل على نحو القضية الحينية فجعله وعدمه في محل قابل اعني حالة الجهل وفي حالة العلم بكذب الطريق او صدقه يكون المتقابلان مسلموين معًا كما هو الشأن في هذا السنخ من التقابل فمعلوم الكذب ليس قابلاً للجعل ولا لعدمه المقابل له والممتنع اجتماع الجعل وعدمه او ارتفاعهما في حالة الجهل وقدم ورائك ان هتاك مصلحة اما في الجعل او في سلوك الطريق داعية لجعل الطريق فلا حجر في كذب الطريق واقعا ويكون الجعل ساريا في حالة الجهل الى الطرق المفعولة باجمعها حتى فيما يكون منها كاذبا واقعا فلا اشكال نعم يتوجه الاشكال فيما اذا كانت الطرق المفيدة للظن الفعلي حجة فان الظن الفعالي بمطابقة جميعها للواقع والعلم بكذب بعض منها لا يجتمعان اذ قضية الظن بهارجحان المطابقة والعلم بعدمها مرجوحية المطابقة ويمتنع اجتماع رجحان الجميع و مرجوحية بعض منها والمفروض ان الحجية تدرج مدار الظن الفعلي وتتفنى بانتقائه ولكن لا يرد هذا الاشكال فيما نحن فيه لان الشك في جميع موارد الاستصحابات مع العلم بالانتقاض اجمالًا في بعض منها يجتمعان معا بخلاف الظن بالجميع مع العلم الاجمالي بالخلاف فانها لا يجتمعان (ويمكن الجواب عن الاشكال بان الظن بالجميع اذا كان موجوداً دُفع في زمان واحد فلا جرم انه لا يجتمع مع العلم الاجمالي بالخلاف

بخلاف ما اذا كان تدريجيا في ازمنة متبادلة فانه لمكان عدم وجود الظن بالفعل لا يكون موجودا حين العلم ومع اختلاف زمانهما لا مانع من اجتماعهما اذ يكون من قبيل اجتماع الموجبة الجزئية مع السالبة الجزئية فكماهما يجتمعان بانفسهما كك الظن والعلم بهما كيف وادل الدليل على الشئى وقوعه فان من قال بالظن المطلق واجال نظره في جميع ابواب الفقه يحصل الظن بجميع المسائل تدريجا من باب الطهارة الى آخر الديات مع علمه اجمالا . بالخلاف في الجملة اللهم الا ان يقال هذا فرض غير واقع اذ لم يتفق لاحد من العلماء المتبحرين استيعاب النظر في جميع المسائل الفقهية ومع عدمه يحتمل ان يكون خلاف الواقع فيما لم يقع فيه اعمال النظر من سائر المسائل وكيفما كان فقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان الاشكال في موارد الاستصحابات مع العلم الاجمالى بالانتقاض في بعض الموارد ممحض في مقام الاثبات في لزوم محذور التناقض بين صدر الرواية وذيلها وهي التى اشتملت على قوله عم (ولكن تنقضه يقيين آخر) وقد استبان الجواب عن الاشكال بان اليقين والشك الفعلى ليس موجودا في جميع موارد الاستصحاب باجمعها دفعة واحدة ومع عدمه كك لا يثبت حرمة النقض لها دفعة واحدة كى يناقض عدم حرمة النقض بوجود اليقين بالخلاف اجمالا فعلا (ودعوى ان الشكوك و ان لم تكن فعلية والاحكام و ان تكن فعلية دنيعة الا انه ليس من شرائط اعتبار ناقضية اليقين لليقين فعليتهما بل علم المجتهد بان في مواقع ابتلائه بالاستنباط تعبدات استصحابية بلحاظ موارد فعليتهما بفعلية موضوعاتها كاف في العلم بان الاستصحابات في مواقعها مخالفة للواقع الذى علمه اجمالا ومن الواضح ان هذا العلم الاجمالى الموجود من اول الامر هو عين اليقين الاجمالى الناقض في موقع فعلية الاستصحاب بفعلية موضوعه لانه يحدث له عند اجراء الاستصحابات اوبعده علم اجمالى ناقض وانما الفرق بين ما قبل الاستنباط وما بعده بكون اطراف العلم الاجمالى ملحوظا بنحو الكلية والجمع قبلا وصيرورة الاطراف بنحو الجزئية والفرق والتفصيل عند التعرض لاستنباط تلك الاحكام المعلومة بالاجمال بنحو الجمع والكلية فاليعين الناقض موجود قبل الاستنباط فيمنع عن جريان الاصل في اول مرحلة

الاستنباط (مدفوعة بان كفاية علم المجتهد فى بادى الامر بمخالفة الاستصحابات
للواقع للنقضية ممنوعة جداً اذ شرط اعتبار ناقضية العلم الاجمالى ان يعلم المجتهد
بانه سيصير جميع مواقع حدوث الشك و اليقين فى جميع موارد الاستصحابات من
باب الطهارة الى آخر الديات فعلية قطعاً ولازم ذلك هو العلم بالمناقضة بين الموجبة
الكلية والسالبة الجزئية اذ يعلم قبل الاستنباط بحرمة النقض فى جميع الاستصحابات
وجوازه فى بعض منها ولكن علم المجتهد بذلك ممنوع جداً اذ لا يكاد ينقلب التدرج
فى مواقعها الى الدفعية بتاتا (توضيحه ان كل قضية محتوية على اليقين والشك الفعلى
بعد تطبيق الكبرى الكلية اعنى قوله عم لاتنقض اليقين بالشك عليها و العمل على
طبقها او الفتوى لمى وفقها تنتقل من محضر العقل التفصيلى الى خزانة قوة الحافظة
فينقلب المحاظ التفصيلى اليها الى المحاظ الاجمالى وربما تمس الحاجة بعد برهه
من الزمان لتذكرها واحضارها فى محضر العقل التفصيلى الى الانتقال الى ما يناسبها
من الخصوصيات وربما تصير نسيا منسيا ويحتاج المجتهد الى اعمال النظر ثانياً و
من اليين ان تلك القضية لو بقيت على كانت عليها حال حضورها عند العقل التفصيلى
لم يعتور عليها حالة السهو والنسيان اصلاً وبعد طرو احدى الحالتين عليها لا يكون
الشك فعلياً قاذن ينقلب من الفعلية الى الشانية ومع انتفاء الفعلية ينتفى الحرمة كما
هو الشأن فى ثبعية الحكم للشك الفعلى فى الاصول العلمية وهذا حال المجتهد حين
اشتغاله بالاستنباط ومن المعلوم انه لا يحصل له العلم والحال هذه بحرمة النقض فى
جميع مواقع الاستصحابات كى تكون مناقضة لجواز النقض فى الجملة المعلوم
بالاجمال فالترج ثابت فى كمون الاستصحابات المتتالية دائماً لا ينفك عنها هذا
الشان قط مضافاً الى عدم الامكان العادى فى استيعاب الاجتهاد الى جميع الاستصحابات
من الطهارات الى الديات اكى تحصل عنده موجبة كلية مستوعبة لمواقع الاستصحابات
باسرها دفعة واحدة تكون مناقضة للسالبة الجزئية المعلومه بالاجمال فما فى نهاية
الدراية غير سديد جداً (قوله فافهم لعله اشارة الى ان محذور التناقض انما يلزم
هنا اذا كان قوله عم ولكن ينقضه ييقين آخر) فى مقام التحديد شرعاً لحرمة النقض

و جعل الغاية لها اما بجعل الوجوب الظاهرى عند حصول يقين آخر او بجعل عدم
الحرمة عنده و اما اذا كان ذكره لبيان التنبيه على حصول الغاية عقلا نظراً الى
ان الحكم الظاهرى يرتفع بنفسه عند تحقق اليقين بالخلاف و يكون ح موضوعاً
لحكم العقل بالاتباع فلا شك انه ح لا يلزم محذور التناقض فى مقام الاثبات كى
تمس الحاجة الى الجواب عن الاشكال بالتدرج فى حدوث موارد الاستصحابات
حسبما مر بيانه مستوفى (قوله ومنه قد انقذ ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة
الى الاصول النافية ايضاً وانه لا يلزم محذور لزوم التناقض) اقول اما ثبوت حكم
العقل فبحكم العقل بالبرائة بعد انحلال العلم الاجمالى باستيعابه واردة الاصول المثبتة بضميمة
المعلومات علمياً او علمياً لمقدار المعلوم بالاجمال حسبما ياتى بيانه فى الذيل واما
عموم النقل فبمعونة شمول دليل الاباحه الشرعية ودليل الاستصحابات النافية للموارد
المشكوكه بالشك البدوى بعد انحلال العلم الاجمالى والجواب عن اشكال التناقض
فى مقام الاثبات بين صدر قوله عم كل شئى لك حلال حتى تعرف انه حرام (و
ذيله هو الجواب) (قوله لولم يكن هناك مانع عقلا او شرعاً من اجرائها) اقول اما
المانع العقلى فمخالفة العلم الاجمالى المنجز بالعمل على طبق الاصول النافية و اما
المانع الشرعى فمخالفة الاحتياط المبعوض المستكشف من ناحية الشرع بعد ثبوت
جواز ارتكاب جملة من الاحكام الالزامية المشبهة للفرار عن الحرج وقد ثبت فى
المقدمة الثالثة طريق الاستكشاف بالعمل بالاصول النافية فى غير مورد الحرج
مخالف لرعاية ذلك الاحتياط الشرعى وقضية المانع العقلى والشرعى مانعة الجمع
كما سيمر عليك وجهه من ذى قبل (قوله ولا مانع كك لو كانت موارد الاصول
المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او نهض عليه علمى بمقدار المعلوم باجمال) اقول ان
كان الوجه فى لزوم التعرض لامثال الاحكام المجعولة هو العلم الاجمالى بشيئها
كان المانع عقلياً وذلك بمنع لزوم الحرج الشديد البالغ حداً اختلال النظام بضميمة
منع شمول ادلة الحرج لما نحن فيه حسبما مر بيانه سابقاً فاذن يكون قضية تنجز
العلم الاجمالى لزوم التعرض لامثال جميع التكاليف المجعولة ولا محيص عن ذلك

الاذا كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم من الاحكام تفصيلا بالضرورة والاجماع و بضميمة موارد الامارات العلمية بمقدار المعلوم بالاجمال عددا فلا مجال ينحل العلم الاجمالى ببركة جريان الاصول المثبتة و تلك الضميمة و لو كان انحلالا حكما فتح لا موجب للاحتياط عقلا اذا لما منع العقلى يرتفع بذلك والمفروض شمول دليل الاصول المثبتة لما نحن فيه لان الاحتياط اصل عقلى وللأصول المثبتة المجولة شرعا حق الورد على الاصول العقلية وغب ذا الامناع من جريان البرائة العقلية والاصول النافية اذ الشك فى ساير الموارد يرجع الى الشك البدوى انما الكلام فى تساوى موارد الاصول المثبتة مع الضميمة لمقدار المعلوم بالاجمال و قد ادعى الشيخ قده ان العمل بالاصول المثبتة مستلزم للعسر لكثرتها وسنورد الى بيانه من ذى قبل (قوله بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط وان لم يكن بذلك المقدار) اقول الاحتياط المبعوض مانع شرعى عن الرجوع الى الاصول النافية و ذلك بمنع تنجيز العلم الاجمالى وسقوطه عن الاثر بواسطة طر و الحرج الشديد الواصل حد اختلال النظام وقدم وجهه فى المقدمة الثالثة فاذا كان يكون لزوم التعرض لامثال التكاليف المجهولة لاجل الاحتياط المبعوض المجعول من ناحية الشارع فهو مانع شرعى عن الاصول النافية فلما محيص الاعن الاحتياط فى ما عدى موارد الحرج الشديد الا اذا كان موارد الاصول المثبتة بمقدار موارد الاحتياط المبعوض التى لم يلزم من اتيانها حرج شديد ولو لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال بل كانت اقل من ذلك اذ المفروض انتفاء الاثر للعلم الاجمالى وانما كان وجه استكشاف الاحتياط المبعوض عدم لزوم القبح من ترك البيان مع الاهتمام التام بحال الانام فى زمان انسداد الاحكام ومن المعلوم ان الاصول المثبتة المجعول فى موارد احكام مماثلة بيان تام من ناحية الشرع ومعها لاتصل النوبة الى الاستكشاف المذكور لكن بشرط ان تكون موارد تلك الاصول بمقدار المورد التى لم يلزم من الانيان بها حرج شديد موجب لاختلال النظام وح لامناع من اجراء الاصول النافية بالنسبة الى الاحكام المشكوكة الباقية لاتقاء المانع الشرعى فيها ومما ذكرنا ظهر ان مورد المانع العقلى مغاير لمورد المانع

شرعى ولا يجتمعان بتاتا وقدنبه الاستاد بذكر لفظة بل الاضربية ان المانع منحصر
فى المانع الشرعى وانه يرتفع بما ذكره من التساوى بين المقدارين لما افاده فى
المقدمة الثالثة من عدم كون العلم بالاحكام المشتبهة منجزاً للزوم الاقتحام فى بعض
الاطراف فرادعن الوقوع فى الحرج الشديد البالغ حد اختلال النظام (قوله ومن
الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال) اقول اختلاف المعلوم بالاجمال
باعتبار كثرة ما علم تفصيلا وما ثبت حجية من الامارات الشرعية وقلته مثلاً مهما ثبت
عند مجتهد حجة خير الموثق به ولكن ليس وافيا بمعظم مسائل الفقه الابضية الاصول
المثبتة فلامحالة ينحل العلم الاجمالى بهما بخلاف ما اذا كان خبر العدل الامامى
الضابط عنده حجة ولكونه قليلاً ربما لا يكون عدد الاحكام المتغير بها بضميمة
الاصول بمقدار المعلوم بالاجمال واما اختلاف ما فيه حرج وما ليس فيه فيما اذ الوحظ
الحرج باعتبار الاشخاص والاحوال وكان الرفع بهذا الاعتبار فواضح وعلى هذا
يكون (قوله ومن الواضح الخ) راجعاً الى كلمتا الفقرتين المذكورتين فى كلامه
لا الى خصوص الفقرة الاخيرة (قوله كما ظهر انه لولم ينحل بذلك كان خصوص موارد
الاصول النافية مطم ولومن مضموناته عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً) اقول
مراده انه لا وجه لرفع اليد عن العمل على طبق الاصول المثبتة سواء كان مساوية
المقدار المعلوم بالاجمال ام كانت اقل ويكون خصوص موارد الاصول النافية مطم
حتى من مضموناته عدم التكليف محلاً للاحتياط ومورداً للترجيح لا الاصول المثبتة
لكونها واردة على الاحتياط العقلى وعلى تقدير كونها اقل بحيث تبقى بقية من
المعلوم بالاجمال فى الاصول النافية نظراً الى قلة موارد الاصول المثبتة فى الشبهات
الحكمية وكثرة المعلومات بالاجمال فلامحيص عن الترجيح فى خصوص الاصول
النافية والالتزام بالتبعيض فيها بان يفرز منها مضموناته التكليف ويرفع اليد عن
الاصول النافية فيها فان كانت موارد الاصول المثبتة بضميمة المعلومات تفصيلاً علماً
او علمياً وبضميمة مضموناته التكليف بمقدار المعلوم بالاجمال فلا حرج فى اجراء
الاصول العدمية فى المشكوكات والموهومات والاضم اليها من المشكوكات ما يكون

مساويا لمقدار المعلوم بالاجمال و الاضم اليها من مضمونات عدم التكليف حتى تتم
المساوات بين المقدارين فيقتصر في اجراء الاصول العدمية على ساير الموارد هذا
بناء على تنجيز العلم الاجمالي (واما بناء على عدمه وكون الاحتياط المبعوض طريقا
شرعيا فلا بد من رعاية قاعدة الحرج ومن المعلوم انه لا يلزم الحرج من العمل بمقاد
الاصول المثبتة باسرها اذ هي في الشبهات الحكمية قليلة جداً والاحتياط في جميع
موارد الاصول النافية موجب للحرج لمكان كثرتها فلا بد من التبعض فيها بمعنى
انه يبدء باتيان مضمونات التكليف فان ظهر له الخرج في اتيان البواقي تركها
والا تى بالمشكوكات او بجملتها منها حتى يظهر له الخرج في اتيان ساير المشتبهات
فيقتصر على تركها ويرفع اليد عنها خاصة لا عن محتملات التكليف مطم وقد وقع
في بعض النسخ (ولو من مضمونات التكليف) والظاهر انه غلط من السراح والصحيح
(و لو من مضمونات عدم التكليف) اذ المقصود تحديد محل الترجيح من مضمونات
التكليف الى مضمونات العلم لاجراج الاصول المثبتة عن حريم الحدوانها لازم
الاتباع مطم (تنم) قد عرفت ان قضية العلم الاجمالي تنجيز التكالييف المشتبهة
التي هي اطراف العلم الاجمالي ومن الين ان اطرافه مستوعبة من اول باب الطهارة
الى آخر الديات ولمكان قلة الاصول المثبتة في الشبهات الحكمية لا يكون مقدارها
بعدد المعلومات بالاجمال و لو مع صميمية ما علم تفصيلا علما او علميا فلا بد من
ضم المشتبهات الاخر بمقدار يكون المجموع واثما بمعظم مسائل الفقه من باب الطهارة
الى الديات مما يكون مشكفلا للحكم الالتزامي و منها عزلنا هذه الجملة الواقية
بمعظم الفقه حصل الانطباق الفهري على المعلوم بالاجمال فاذا نبتحل العلم الاجمالي بذلك
ولو حكما و احلاما منى اجراء الاصول العملية النافية في ساير المشتبهات ولا يحصل
القطع عند الاكتفاء بما دون ذلك و الاصل الاشتغال حتى يحصل اليقين بانطباق
المعزول على المعلوم بالاجمال كما هو قضية تنجز العلم الاجمالي وهل يحكم
العقل بلزوم تحصيل الظن فيه كلام سيتلى عليك انشا الله هذا كله على
تقدير عدم لزوم الحرج البالغ حد اختلال النظام وهو كك على تقدير الانحلال بما

ذكرنا لوضوح عدم لزوم الحرج البالغ حد الاختلال بذلك قطعاً فاذن لانصل النوبة الى كشف الاحتياط المبعض الموقوف على لزوم محذور الاختلال هذا على القول بتنجيز العلم الاجمالي و اما على القول بالعدم فلا شك انه يلزم محذور الحرج من الاتيان بجميع المتحتمات فمع قيام الاجماع على وجوب الاحتياط فيما لا يلزم منه حرج عقلا او شرعا لامانع من جريان الاصول العدمية فيما اذا شك فى لزوم الحرج لوضوح ان الاحتياط امر انتزاعى فى طول التكاليف ينحل الى تكاليف متكررة فيكون من باب الدوران بين الاقل والاكثر نفع الاتيان بالاصول المثبتة لعدم لزوم الحرج فى اتيانها لقلتها بضميمة جملة من المتحتمات الاخر فيما اذا كان هناك قطع بلزوم الحرج فى اتيانها ولو شرعا الى ان يحصل الشك فى ذلك فح لا مانع من اجراء الاصول العدمية و مع فرض حرمة الاتيان بما فيه حرج شرعا تكون الشبهة موضوعية فلا مانع من اجراء الاصول العدمية فيها (قوله واما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية) اقول لابد لكشف الابهام عن وجه المرام من تقديم مقدمة فى المقام و هى ان الفعل الاختيارى لا يخلو عن غاية داعية مرجحة لارادة احدى متساويين لوضوح ان الارادة وان كانت من الكيفيات النفسانية الا انها ذات اضافة ولا تتحقق فى النفس الامضافة الى متعلق ومهما حصل تصور فائدة قبل وجودها و صارت مرجحة لاحد جانبى امكان المتعلق فح تتحقق الارادة المتعلقة الى جانب الراجح فالترجيح متقدم على الارادة والترجيح بلا مرجح قبيح كقبح ترجيح المرجوح على الراجح بمعنى ان الارادة الجزائية ممكن الصدور من المختار وليست من الممتعات الا ان صدورها من العاقل لغو قبيح كما ان ترجيح المرجوح على الراجح قبيح لاجل كونه مغالفا للغرض مثلاً اذا عن له طريقان ويكون الغرض من سلوك الطريق لقاء الصديق و المقروض ان واحداً منهما اقرب و من المعلوم ان ترجيح الابد على الاقرب مغالفة للغرض منموم عند العقلا كما انه لو كان متمكناً من تحصيل العلم بالاقرب وتهاون فى ذلك وسلك واحداً منهما يمرجح غير عقلائى كان منموما عندهم كما انه

لو كان الغرض الذى صار داعيا للارادة مرجوحا فى نفسه بحيث لا ينبغي صدوره عن العاقل يكون صدور الفعل قبيحا لاجل التوصل اليه نظيرا غراض المجانين والسفهاء فالملك فى قبح الفعل فى مقام الترجيح امور ثلاثة اما الترجيح بلاغرض داعى الى ارادة واحد من المتساويين او كون الغرض فى نفسه مرجوحا او كون الطريق مرجوحا من حيث كونه واقعا فى الطريق المحصل للغرض واما ما ليس كك فليس كلا منافيه مثلا اذا كان هناك طريقان متساويان للتوصل الى الغرض الراجح واختار احدهما لغرض نفسانى فهذا خارج عن محل الكلام اذا تمهد ذلك فنقول بعد تمامية المقدمات السابقة تصل النوبة ح الى الترجيح بين الطوائف الثلاث اعنى المظنونات والمشكوكات والموهومات ومن البين انه يتعلق غرض المكلف المتصدى للامثال الى ما هو اقرب الى الواقع بعد الياس عن الوصول اليه كما هو حال كل عاقل فيما اذا عن له امر مهم فى نظره نانه يسارع الى تحصيل طريق موصل اليه او ما هو اقرب عند الياس عن الوصول اليه ويكون مذموما عند العقلاء بترك الاقرب والاعتجام فيه بمرجح نفسانى وهذا ظاهر عند المراجعة الى الوجدان والى سيرة العقلاء فمهما كان الغرض ذلك فلا ريب ان الاخذ بالشك والوهم مخالف للغرض وصدوره عن العاقل قبيح يستقل العقل بقبحه كصدور الفعل عنه بالمرجح وترجيح المرجوح على الراجح قبيح فيما اذا كان مخالفا للغرض واما اذا لم يكن مخالفا للغرض كان ترك الراجح من باب ترك الاولى فظهر مما ذكرنا انه لا بد من تحصيل الظن بالواقع اولاهم ترجيحه على الوهم والشك وهذا معنى حجية الظن من باب الحكومة وسيمر عليك زيادة توضيح لذلك (ولا يذهب عليك ان طريق حكم العقل بالتحرز عن الضرر المظنون او الضرر المحتمل مسدود فيما نحن فيه بعد الاغماض عن العلم الاجمالى لما مر فى المقدمة الاولى ان الاحكام الواقعية فعلية تعليلية لاحتمية تنجيذية بل لا يحتمل ذلك مع جعل الاصول المرخصة فالظن بالحكم الواقعى ليس سببا للظن بالعقوبة ولا احتمالا لها كى يكون مركزا لحكم العقل بلزوم التحرز عنه (قوله ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط فى الجملة شرعا بعد عدم وجوب الاحتياط شرعا او عقلا) اقول وجوب الاحتياط

المبعض من ناحية الشارع نحو من انحاء الكشف لالحكومة فأتیان التكاليف المحتملة التى لا يلزم منه حرج بحكم الطريق الشرعى لبالحكومة لكن اختيار طائفة من مجموع التكاليف المشتبها وترك طائفة اخرى للغرار عن العرج يحتاج الى الترجيح ومن ثم نمس الحاجة الى تحصيل الظن وترجيح المظنونات على المشكوكات و الموهومات والعمل على طبق المظنونات خاصة وان اندفع محذور العرج بترك الموهومات خاصة فلا بد من ضم المشكوكات الى المظنونات فى مقام العمل هذا شرح كلام الاستاد (ويشكل بان الاحتياط المبعض طريق شرعى موجب لتنجز ما انطبق عليه من الواقع والظن بالتكليف لا يؤثر فى التنجز اذ التنجز ليس قابلا للتكرار والاشتداد فليس الظن بالتكليف طريقا عقليا للواقع فى هذه الصورة فالغرض هنا يتعلق بالطريق الشرعى وامثال امره وليس الظن بالتكليف واقعا فى طريق امثال الامر المولوى الطريقى كى يكون تركه اخلا لا بالغرض وهذا بخلاف ما اذا كان تنجز الباقي الخالى عن محذور العرج بحكم العقل اذ الظن واقع فى طريق امثال التكاليف المنجزة المشتبها بغيرها فيكون تنجز خصوص مؤديات الظن مستنداً الى الظن بالتكليف لان الاحكام الالزامية لو كانت فى غير المظنونات لم تكن منجزة ولو كانت فى المظنونات كانت منجزة بقيام الظن عليها هذا على قول المشهور فى معنى الحكومة واما على القول بالتبعض ففضية تنجز العلم الاجمالى حث المكلف على تحصيل الظن فى مقام الانبات لتحرى الطريق الى امثال المعلوم بالاجمال وعدم جواز الاكتفاء بالشك والوهم فى مقام الترجيح لان احتمال ثبوت التكاليف فى المظنونات اقوى فيكون العمل بالظن واقعا فى طريق تحصيل الغرض فايثار الشك والوهم عليه نقض للغرض هذا فى مقام الانبات واما فى مقام الاسقاط فالملحوظ فى هذا المقام اندفاع محذور العرج فان كان مندفعاً بالمشكوكات والموهومات فيتركهما ويعمل على طبق الظن وان كان مندفعاً بترك الموهومات فقط فلا بد من ضم المشكوكات الى المظنونات فى مقام العمل وترك الموهومات لمكان اقوائية احتمال التكاليف فى المشكوكات اذ المفروض بقاء اثر العلم الاجمالى وهو تنجز

الاحكام المشتبهة فيما عدا موارد الحرج نعم بناء على المنع من لزوم نتصيل الظن عقلا على القول بتنجز التكالييف المشتبهة فيما عدا موارد الحرج ليس هناك مقام الانبات رأسا والترجيح فى مقام الاسقاط موكول الى نظر المكلف و له ان يختار العمل بالموهومات والمشكوكات لمرجح نفسانى وترك العمل بالمظنونات مع وجود الظن بالتكليف لكن هذا البناء مرجوح عند العقل السليم فظهر من جميع ما ذكرنا ان لازم القول بالتبعض عدم كون الظن بالتكليف منجزا للواقع بل لازمه حكم العقل بلزوم الامتثال بمعنى استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع المنجز لان الظن به كاشف عن الحكم المنجز كتنفا ناقضا وليس موجبا للتنجز بخلاف القول بالحكومة فان الظن موجب له موصل للحكم الفعلى الى مرتبه التنجز بعد سقوط العلم الاجمالى عن الاثر وسياتى بيانه من ذى قبل (تميم فى بيان الفرق بين المسالك الثلاثة اعنى مسلك الاستاد ومسلك الشيخ ومسلك المشهور فالذى يترأى من مجموع كلمات الاستاد فى الكتاب و فى حاشيته ان تنجز الاحكام المشكوكه مستند الى العلم الاجمالى ولو كان بنحو الاقتضاء بعد عدم ثبوت المانع من ناحية الشارع والمنع من لزوم الحرج البالغ حد الاختلال والمنع من شمول دليل الحرج لما نحن فيه وينحل هذا العلم الاجمالى باعمال الاصول المثبتة بضميمة المعلومات علما او علميا فان لم تكن بمقدار المعلوم بالاجمال فلا بد من ضم المظنونات كلا او بعضا وبضم المشكوكات كك حتى تصير بمقدار المعلوم بالاجمال وانما يعلم الانطباق القهرى فيما اذا كان المجموع وافيا بمعظم مسائل الفقه فح ينحل العلم الاجمالى بذلك ولو حكما و من البين ان الالتزام بما يكون وافيا بمعظم الفقه فى مقام العمل ليس فيه حرج اصلا فضلا عن كونه مغلا بالنظام وحيث ان اختيار طائفة من بين مجموع الاحكام الهشبهة يحتاج الى مرجح ولا بد ان يكون ذلك المرجح واقعا فى طريق امتثال التكالييف المعلومه بالاجمال لا بمرجح اجنبى عن ذلك فلا يمحس الا عن تحصيل الظن بالواقع كى يكون مرجحا فى مقام الامتثال لكنه ليس منجزا للواقع اذ المفروض تنجز الواقع بالعلم الاجمالى وانما يكون قيام الظن الطريقى على كل تكليف بالخصوص من بين المعلومات بالاجمال

معينا له في مقام الاثبات كي يلزم اتيانه في مقام الاسقاط لامتجزا له فمقام الاسقاط متفرع على مقام الاثبات فيما اذا مست الحاجة الى ترجيح بعض الاحتمالات على بعض آخر منها كما فيما نحن فيه واما مسلك الشيخ فانه حسبما يترأى من مجموع كلماته هو الانكسار في التجزؤ الى العلم الاجمالي في مقام الاثبات والتبعض في مقام الاسقاط بعد الالتزام بعدم انتفاء اثر العلم الاجمالي بالترخيص في ارتكاب بعض الاطراف دفعا للخرج و لا بد من الاقتصار على ترك ما يندفع به الخرج من الموهومات خاصة والانيان بالمظنونات والمشكوكات للخروج عن عهدة العلم الاجمالي المنجز لما عدى موارد الخرج و لازم هذا القول عدم انحلال العلم الاجمالي بالانيان بذلك لعدم كون الظن حجة على الواقع و عدم العلم بمساوات المظنونات بمقدار المعلوم بالاجمال و عدم كونها هي القدر المتيقن من بين مجموع الاحتمالات المتعلقة للعلم الاجمالي كي يرجع الشك فيما عداها الى الشك البدوي بل الاجمال باق بعد الاخذ بالمظنونات كما كان قبله ويحتمل كون جملة من الاحكام المعلومه اجمالا في المرخصات بدليل الخرج ومجرد القطع بمساوات المظنونات والمشكوكات بمقدار المعلوم بالاجمال لا يجدي في الانحلال اذ الترخيص في ارتكاب جملة من الاطراف مناف لقضية العلم الاجمالي كالاصول النافية لا انه يكون عملا على مقتضاه بخلاف العمل بالاصول المثبة فانه عمل على وفق مقتضيه فلا ينحل العمل الاجمالي بالتبعض في مقام العمل كما ان الظن بالتكليف ليس منجزا له و انما يكون معينا في مقام الترجيح واما مسلك المشهور فانه هو تعيين العمل بالظن بعد فرض تمامية المقدمات من بقاء التكليف وعدم التمكن من العلم تفصيلا واجمالا وعدم وجوب الاحتياط راسا وعدم جواز الرجوع الى الاصول طرا ويكون المرجع حكومة العقل بحجية الظن وبعبارة اوضح بعد سقوط اثر العلم الاجمالي بالترخيص في جملة من الاطراف دفعا للخرج او للاجماع على عدم لزوم الاحتياط راسا وعدم جريان الاصول مطم فلا محالة ينتهي الى حكم العقل بالعمل بالظن لانه اقرب الى الواقع من غيره في حال الانسداد لا بمعنى الكشف عن كون الظن حجة عند الشارع اذ يكفي في ابطال احتمال ايكال

الشارع الى حكم العقل المستقل بذلك الموافق للطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد فى
مقام امثال الاوامر والنواهي فان المر كوز فى اذها نهم بعد الياس عن العلم والعلمى التشبث
بذيل الظن بالتكاليف ومع هذا الاحتمال لا يبقى طريق للكشف اصلا معنى الحكومة على هذا
التقدير ان يحكم العقل بازوم العمل على طبق الظن والرجوع الى اصالة البرائة فيما عدم اموارد
الظن وليس يلزم تحصيل العلم او الظن باحصار المعلومات اجمالا فى دائرة مظنوناته لان
المفروض عدم العلم الاجمالى بالتكاليف المشتبهة لكى يكون همه مصروفا الى اليقين بالفراغ
بل همه مصروف الى تحصيل الطريق الى اثباتها بعد القطع بعدم جواز اهمال الوقايح المشكوكه
والظن اقرب الطرق فى حال الانسداد وغب استقراغ الوسع فى تحصيل الظنون من
مظانها يستريح ببركة حكم العقل بالبرائة من هم تبعاتها فاذن يكون الظن حجة
موجبا لتنجز الواقع فى حال الانسداد وهذا هو الحكومة بقول مطلق ولا جناح فى
تسمية تعيين التكاليف المنجزة بالاجمال حكومة ايض على مسلك الاستاد والشيخ
قده نظرا الى ان قبح ترجيح المرجوح ولو فى مقام التبيين من شئون
العقل وهو الحاكم بالاطلاق فى هذا المقام (نقل و تعقيب)
قال فى تقارير بعض الاعلام فالتحقيق ان القول بالحكومة مما
لا اساس له لملافيه اولا ان الانتقال من المقدمة الثالثة الى المقدمة الرابعة لاخذ
النتيجة كشفا او حكومة لا يمكن الا بعد قيام الاجماع على ان الشارع لا يريد من
المكلف فعل متعلقات التكاليف على سبيل الاحتمال فان هذا الاجماع هو الذى
يوجب الانتقال من المقدمة الثالثة الى مقدمه الرابعة اذلولاه كان اللازم التبعض فى
الاحتياط اذا لم يمكن لعسر ونحوه ولازم قيام الاجماع على ذلك هو ان الشارع
جعل للعباد طريقا محرزا للواقع يتوصلون به الى التكاليف الواقعية ليتكفوا من امثال
كل تكليف بعنوانه الخاص وليس فى البين طريق محرز الا لظن فتكون النتيجة
حجية الظن شرعا انتهى) وفيه بعد تسليم الاجماع على بطلان الاحتياط راسا
بالمعنى المذكور فى كلامه انه لا ينهض دليلا على جعل الشارع طريقا فى
حال الانسداد الا بعد ملاحظة مقدمة مطوية وهى وجوب الجعل على الشارع وقبح

الاهمال فى هذا الحال والمدرك لذلك هو العقل والجزم منه بها يتوقف على القطع
 بالغزال العقل فى هذا المجال وعدم ايكال الشارع الى العقل فى هذا الحال فمع احتمال
 ذلك لامسرح للعقل فى ادراك الوجوب على الشارع فاذا كان المرجع الى حكم
 العقل وهو مستقل بلزوم تحصيل الظن فى مقام الاثبات حسما اوضحناه آنفا
 وقياسه بمقام الاسقاط كالصلوة الى اربع جوانب ونحوه قياس مع الفارق اذ التكليف
 الواقعية باقية على التعليقية وتنجز بالظن فى حال الانسداد بخلاف التكليف فى
 الامثلة المضروبه فى كلامه فانه بعد تنجزه لامقام له الامقام الاسقاط وليس المرغوب من
 الظن الانسدادى مطم كونه صالحا لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات المتكلمة
 للالزامات لان قضية المقدمات هى حجية الظن فيما لم يكن هناك حجة معتبرة
 بالخصوص اذ الظن الانسدادى فى طولها لا فى عرضها نعم لابد من رفع اليد عن
 العمومات والاطلاقات المرخصات اذ هذا قضية منجزية الظنون الانسدادية القائمة على
 الاحكامات الالزامية (ثم لا يذهب عليك ان ايجاب الظن على الكشف امر طريقي
 لا يوجب تعيين الحكم الواقعي بعنوانه ولا يتمكن المكلف من اتيان الواقع بعنوان
 ما هو عليه واقعا من الوجوب والندب وغيرهما فالامر الطريقي على الكشف لا ينهض
 دفعا للمحذور الامثال على وجه الاحتمال الذى قام الاجماع على بطلانيه لاجل دفع
 هذا المحذور فحال المكلف قبل حصول الظن بالواقع وحاله بعده سريان فهمهما لم
 يكن علاجا للمحذور لم يكن الاجماع على ذلك موجبا للانتقال من المقدمة
 الثالثة الى الرابعة واما عدم ايجاب الامر الطريقي لذلك فلما مرفى اواخر مبحث
 القطع من ان قضية الامر الطريقي ليس الانتجز الواقع لو صادف لاجل الحكم
 المماثل ولا تتم الكشف فاذا لا يحصل من الظن المعتبر القطع بعنوان الوجوب و
 نحوه لا بالوجوب الواقعي ولا بالوجوب الظاهري فلا يتأتى من الملف قصد عنوان
 الواقع اصلا ويبقى على ما كان عليه من عنوانه المجهول بل لو قيل بالوجوب
 النفسى للظن الكشفي لم يكن فيه علاج للمحذور المذكور كما لا يخفى ومن جميع
 ما ذكرنا انقح النظر فيما صدر منه قده نائيا وناثرا راجع (قوله والتحقيق ان يقال انه

لاشبهة فى ان هم العقل فى كل حال انما هو تحصيل الامن من تبعة التكاليف المعلومه من العقوبة على مخالفتها) اقول لاشك انه على مسلك الاحتياط المسبب عن العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية يكون حكم العقل بلزوم تحصيل الظن لاجل تعيين المعلومات بالاجمال فى مقام الامتثال و تفريغ الذمة من كلفة ما ثبت على ذمته و تحصيل الامن من تبعته وقضية التلازم بين حال الانفتاح وحال الانسداد هو كفاية الجرى على طبق الظن بالواقع او الظن بالطريق و هى ان كلما كان القطع به مؤمنا فى حال الانفتاح كان الظن به مؤمنا حال الانسداد بيان الملازمة ان التكاليف المعلومه تفصيلا او اجمالا فى حال الانفتاح هى الثابتة بعينها فى حال الانسداد و كما ان القطع بها طريق محض كذا الطرق المجعولة فى حال الانفتاح فكك الظن فى حال الانسداد و من البين ان ثمره احراز الواقع عقلا او شرعا هو الخروج عن عهدة التكاليف المنجزه والامان عن العقوبة عند الجرى على وفق الطريق العقلى او الشرعى (قوله لا بما هو معلوم و مودى الطريق و متعلق العلم وهو طريق شرعا و عقلا) اقول لو كان العلم بمرتبة الاشياء ما خذنا قى مرتبة الفعلية خرج العلم عن كونه طريقا محضا و كذا لو كان مودى الطريق بما هو كك موضوعا للتعبد خرج عن كونه طريقا مجعولا من حيث كونه طريقا كاشفا عن الواقع و قد مرودائك ان الظاهر من الامارات الشرعية هى الطريقية لا الموضوعية (قوله ولا منشاء لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم ان قضية اختصاص المقدمات بالفروع لعدم انسداد باب العلم فى الاصول وعدم الجاء فى التنزل الى الظن فيها) لقول هذا محكى عن شريف العلماء قده و منشاء التوهم دعوى تعلق العلم الاجمالى بالاحكام الفرعية و اختصاصه بها و عدم انسداد باب العلم فى غالب المسائل الاصولية كحجية جز الواحد والاجماع المنقول والشهرة و نحوها فانها لا تخلوا امان علم حجيتها فح لا تصل النوبة الى الانسداد فيما اذا كانت وافية بمعظم الفقه والا فالرجوع الى الانسداد و اما ان علم عدم حجيتها فلا يحصل الظن بها احصا و امان لم يعلم التعبد بها فلا يترتب عليها اثار الحجية من التنجز و المعذرية فاذن يحصل العلم الوجدانى بعدم الحجية بالمعنى المذكور فلا يحصل الظن

بالحجية كى تكون النتيجة اعم منه حسبما مريانه فى مبحث تأسيس الاصل و ان
التى انسدد فيها باب العلم ليست من الكثرة على حديستلزم محدورا من اجراء الاصول
العلمية فى موارد ك مسائل الموضوعات المستنبطة من الالفاظ الواقعة فى الكتاب والسنة فانه
بعد اثبات كون صيغة صيغة الامر مثلا حقيقة فى الوجوب يتحصل هناك ظواهر تكون حجة من
باب الظن النوعى المجامع للشك فلا تفيد الظن الشخصى بالحكم الاصولى عند القطع
بكونها موضوعة للوجوب فضلا عن صورة الظن به وان كانت ربما تفيد وح ان كانت
هذه المسائل حين الظن بها مفيدة للظن بالحكم الفرعى فيها اذ هو مشمول لدليل
الانسداد و الافليست بمثابة تستلزم محدورا من اجراء الاصول العملية فى المسئلة
الفرعية بعد رعاية العلم الاجمالى فى الاحكام الفرعية فظهر مما ذكرنا عدم انسداد باب
العلم فى غالب مسائل اصول وانتفاء العلم الاجمالى فى الباقي وعلى كالاتقديرين لامجال
لكفاية الاتيان بالظن بالطريق الغير المفيد للظن بالحكم الفرعى اما على الاول فلان
المفروض العلم بالحجية او بعدم الحجية و معه يتمتع الظن بها فعدم الاكتفاء
به لعدم الموضوع و اما على الثانى فموضح تبعية الظن لمقتضا العلم الاجمالى و
المفروض ان العلم الاجمالى متعلق بالاحكام الفرعية و قضية الخروج عن عهده فى
مقام الامتثال الاقتصار على الجرى على طبق الظن بعين ما تعلق به العلم الاجمالى
من الاحكام الفرعية اذ المسائل لاصولية بين ما هى باب العلم بها مفتوح و بين ما هى
مجبرى للاصول العملية فى المسئلة الفرعية هذا توضيح التوهم (قوله والغفلة عن ان
جريانها فى انفروع موجب لكفاية الظن بالطريق فى مقام تحصيل الامن) اقول هذا
جواب عن التوهم توضيحه ان فى جريان المقدمات فى الفروع التى قضيتها لزوم
تحصيل الظن فى مقام الامتثال كفاية لجواز الاكتفاء بالظن بالطريق و ان لم
يكن موجبا للظن بالحكم الفرعى لعدم التفات فى نظر العقل فى ذلك بين الظانين
اذ هم العقل تحصيل الا من من عقوب التكاليف الواقعية و مع الجرى على طبق
المظنون الحجة يحصل الامان كما هو قضية التلازم بين حال الانفتاح و حال
الانسداد حسبما اوضحناه آنفا ولا يذهب عليك ان العلم الوجدانى بعدم الحجية

عند عدم العلم بالتعبد لا ينافي الظن بالطريقة إذ هي مجعولة واقعا وليس العلم دخيلا في مقام الجعل فكما يتطرق الشك في جعلها كك يتعلق الظن به فالجري على طبقه مبرء للذمة في مقام امثال التكاليف الواقعية المعلومة بالاجمال (تتميم بناء على الحكومة عند المشهور ربما يدعى اجتصاصها بخصوص الظن المتعلق بالواقع فيما إذا كانت بملاك الاهتمام لان القدر المتيقن منه انما هو اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية و لم يحرز اهتمامه بالطرق المجعولة بحيث لا يرضى بتركها ولو في ظرف الجهل به ان لا يبقى مجال لتعميم النتيجة لمطابق الظن الاعم من الظن بالطريق انتهى) وفيه ان التكاليف الواقعية في حال الانسداد كما هي في حال الانفتاح لم تبلغ من مرتبة الفعلية التعليقية الى مرتبة الحتمية المنجزة والامتتع جعل الاصول، في مرتبة الشك فيها والمراد من الاهتمام اهتمام الشارع بحال الانام في زمان الانسداد كي لا يكونوا مطلقي العنان كالانعام وهذا طريق لمى على استكشاف طريق والايكال الى حكم العقل وليس ذا الا الظن بعد قيام الدليل على بطلان الاحتياط راسا و من البين ان النتيجة ح مطلق الظن اعم من الظن بالطريق الشرعية و كذا على تقرير الكشف اذ بعد استكشاف ان الطريق الواصل هو الظن لافرق فيه بين الظن بالواقع و الظن بالطريق (شبهة و إزاحة) ربما يقال ان مورد الظن بالطريق الذي يقال بحجتيته من حيث الظن بالفراغ هي مشكوكات التكليف ومو هواماته والا لو كان الطريق مفيدا للظن بالتكليف لكان حجة سواء كان الطريق مضمون الحجة ام لا ومحتمل التكليف من حيث نفسه لا يوجب الاحتمال الفراغ وهو غير لازم التحصيل فسيبية الظن بالطريق للظن بالفراغ ليست الابلحاض ان الظن بالحجة ظن بالمعذرية والمنجزية و حيث ان الاحكام الطريقية مرتبة فعليتها و تنجزها واحدة فمالم يصل الحكم الطريقى لا يكون منجزا و لامعذراً فالظن بالطريق في الحقيقة ظن بالانشاء بداعى تنجيز الواقع لا ظن بالمنجز و المعذر بالحمل الشايع حتى يفيد فائدة الظن بالواقع فقياس حال الانسداد بحال الانفتاح قياس مع الفارق اذ الجري في حال الانفتاح على طبق الحجة الواصلة المنجزة و المعذرة بالحمل الشايع بخلاف حال

الانسداد فان العمل بالظن بالطريق عمل على طبق الظن بانشاء الطريقة و ليس عملا على طبق الظن بالمنجزية والمعدنية فلا مجال لتعميم النتيجة الى الظن بالطريق (والجواب ان المنجزية انما جاءت من جانب العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية و ليس هم العقل الا الخروج عن عهدها والامان عن تبعتها وغب تعلق الظن بالحكم المولوى الطريقى فى مقام الاثبات يحصل الظن بالفراغ عن عهدها والا من عقوبتها كما ان العمل بالحكم الواقعى المظنون يوجب الظن بالفراغ والظن باحدهما موضوع لحكم العقل بكفاية ذلك فى مقام تعذر الامتثال العلمى هذا على القول بثنجز الاحكام المشبهة بمعونة العلم الاجمالى واما على القول بالحكومة المستكشفة من الاهتمام فلا شك ان الظن انما يتعلق بالحكم الانشائى الطريقى المولوى كما ان العلم فى الانفتاح ايضا يتعلق بذلك ولحوق عنوان التجزؤالمعدنية متأخر رتبة عن العلم بذلك لوضوح ان العلم موضوع للمنجزية والمعدنية و يتمتع تعلق العلم بما هو لاحق له متأخر عنه فكما ان متعلق العلم فى حال الانفتاح نفس انشاء الطريقة فكك الظن فى حال الانسداد ثم يترتب عليه المنجزية و المعدنية فظهر من ما ذكرنا انه يتمتع الظن بالمنجزية وانها طارية لاحقة متأخرة رتبة عن الظن بالحكم المولوى الطريقى فقياس حال الانسداد بحال الانفتاح مطرد واقع فى محله (قوله و جهان احدهما ما افاده بعض الفحول و تبعه فى الفصول) اقول قد اقام المحقق الشيخ محمد تقى قده المحشى على المعالم وجوها ثمانية على حجية الظن بالطريق المجعولة بعد انسداد باب العلم بها و استنتج منها حجية الظن الحاصل من خبر الواحد بالخصوص فى مقابلة القول بالظن المطلق كالمحقق القمى قده وذهب الى استكشاف حجية ظنون خاصة على نحو الكشف لا على نحو الحكومة و قد سبق نقل الوجه السادس من الوجوه الثمانية فى كلام الاستاد فى مبحث ذكر الوجوه العقلية المقامة على حجية خبر الواحد و الوجهان المذكوران هنا هو اول الوجوه الثمانية و ثانيهما وجعله الاستاد اول الوجهين وسيأتى ذكر الثانى فى كلام الاستاد والاولى نقل عبارته المحقق (قال الثانى انه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها

اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما قبل انسداد باب العلم و بعده وح فان
 كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجرى على مقتضاه ولا
 يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالموصول الى الواقع من غير خلاف فيه بين الفريقين
 وان انسد سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر
 من الشارع طريقا قطعيا ح الى الواقع نظراً الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع
 الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن ح مقام العلم فالحجة اذن ما يظن كونه حجة
 وطريقا الى الوصول الى الواقع وذلك انما يكون لقيام الادلة الظنية على كونه كك
 و ليس ذلك اثباتا للظن بالظن بل تنزلا عن العلم بما جعله الشارع طريقا الى ما
 يظن كونه كك بمقتضى حكم العقل انتهى كلامه) (ثم قال اذ من واضح ان للشارع
 حكما في شأن من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن الخاص ولا
 غنى نحن بالطريق المقرر الا ذلك انتهى) والمستفاد من كلماته حجية الظن بالطرق
 من باب الكشف لا من باب الحكومة وسيصرح في كلماته الآتية بان النتيجة هي المهلة
 ولكن المستفاد من ذيل عبارة الفصول المنقولة و كلماته الاخر كون الظن بالطريق
 حجة من باب الحكومة ويكون النتيجة مطلقة ويستفاد من مجموع كلماته جهات اخر
 فارقة بين مختاره ومختار المحقق (منها ان الاساس لدعوى صاحب الفصول هو العلم
 الاجمالي دون المحقق) و منها ان الظن الفعلي حجة عند المحقق لا الاعم بخلاف
 صاحب الفصول فانه صرح بانه مع تعذر هذا النوع من الظن فالرجوع الى ما يكون
 اقرب اليه مفادا من المدارك التي لا دليل على عدم حجيتها) ومنها قضية مفاد كلام
 صاحب الفصول كون نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظن في الطريق لكن كلمات
 المحقق مختلفة بحسب الوجوه الثمانية فان مفاد بعضها اجراء دليل الانسداد في الاحكام
 او في الاعم فراجع) ومنها المستفاد من كلمات صاحب الفصول حجية الظن المتعلق
 بالطرق و الامارات خاصة و المستفاد من كلمات المحقق حجية الظن المتعلق
 بالامارات وحجية الاصول التعبدية ايض فظهر مما ذكرنا ان تبعية صاحب الفصول
 للمحقق انما تكون في اصل المطلب ولا لجل الجهات الفارقة بين قوله وقول المحقق

حق له ان يدعى في صدر كلامه وان لم يسبقني اليه احد ولا وجه لتعريض الشيخ قده عليه بقوله (الوجه الثاني ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين مع الوجه الاول وبعض الوجوه الآتية انتهى) فان مراده من بعض المحققين هو المحشى على المعالم و مقصوده التعريض على صاحب الفصول حيث نسب الوجه الاول الى نفسه و قال، لم يسبقني اليه احد وقد عرفت انه حقيق بهذا الدعوى (قوله كلفنا تكليفا فعليا) اقول قد سقط من عبارة الفصول هذه العبارة (بالرجوع اليها في معرفتها و مرجع هذين القطعين عند التحقيق الى امر واحد و هو القطع باننا مكلفون تكليفا فعليا) وقد حمل المحشى قده في نهاية درايته والنائني قده في تقريراته كلام الفصول على الانحلال وحمله الشيخ قده على التقييد كما يدل عليه (قوله في الفرائد بناء منه على ان الاحكام الواقعية بعد نصب الطرق ليست مكلفا بها تكليفا فعليا الا بشرط قيام تلك الطرق عليها فالمكلف به في الحقيقة مؤديات تلك الطرق لا الاحكام الواقعية من حيث هي انتهى) و الحق مع الشيخ حسبا يترأى من كلمات صاحب الفصول هنا وفي مبحث التصويب (قال في الفصول في هذا المبحث اذ قضية هذا العلم الاجمالي علمنا باننا مكلفون بشرط مساعدة ذلك الطرق عليها انتهى) و قال في مبحث التصويب التكليف الواقعي ليس تكليفا فعليا بل تكليف شائي فتسميته تكليفا بجاز في الحقيقة كتسمية الواجب المشروط عند عدم شرطه واجبا ثم قال وبالجمله فالتكليف الواقعي عندنا هو التكليف الذي يتعلق بالمكلف تعلقا فعليا بشرط علمه به فالتكليف الواقعي ليس تكليفا مطلقا بل مشروط بعلم المكلف به فحيث لا علم لا تكليف لكن شائية التكليف متحققه في حقه اذ ليست شائية مشروطة بفعلية العلم بل بشائية وهذا التكليف الشائي لازم لمادل على فعلية التكليف في حق العالم فانه اذا ثبت حكم في حق المكلف الواجد للشرط لزم منه نبوته في حق الفاقد للشرط مشروطا بكون واجدا له ولا حاجة الى وروده في حق غير العالم بخطاب مستقل حتى يلزم منه اللغو العبث انتهى كلامه) توضيحه ان الشارع قد اخذ في مرتبة انشاء الحكم الواقعي في مقام الثبوت علم المكلف بها في مرتبة الفعلية المحتوية على البعث والزجر فيكون علم المكلف قيدا

من ناحية الشارع لمرتبة الفعلية فليس العلم قيد الاصل انشاء الحكم كى يلزم الدور او الخلف بل هو شرط لمرتبة اخرى من الحكم و كما يستفاد هذا القيد فى مقام الانبات من اعتبار القضية شرطية فكك يستفاد ذلك من اعتباره عنوانا للمكلف كان يقال يجب على العالم كذا كما يقال يجب على المستطيع كذا وللغرار عن لزوم محذور الدور والخلف لابد من الالتزام بالمرتبتين للحكم الواقعى وقد مر بانه فى مبحث القطع (ومهما كان زمام التقييد بيد الشارع امكن ان يعتبر العلم تفصيلى شرطاً للمرتبة الفعلية خاصة لا العلم الاجمالى بالاحكام الواقعية المشتتة فى جميع الوقايح المشتبهة فاذن لاتصل الى مرتبة الفعلية بالعلم الاجمالى فتكون باقية على ما كانت عليه من الشانية المحضة كما ينبئ عن ذلك (قوله هنا فان الاجماع منعقد على بقاء التكليف بالاحكام الشرعية بقول مطلق بعد انسداد باب العلم اليها غاية الامر البقاء مشروط عقلا ونقلا بمساعدة دليل عليه ولو فى الظاهر لكيلا يلزم التكليف بالمحال انتهى) فح لا معنى لانحلالها بمعونة العلم الاجمالى الصغير بالامارات المجعولة اذ المفروض ان العلم الاجمالى بالاحكام الشانية لاتاثير له فى لزوم الامتثال اصلا كى ينحل فى اثره الى العلم الاجمالى الصغير (وقال فى الفصول فى فصل معذورية الجاهل للمواقع مراتب باعتبار نفس الفعل وباعتبار الاحوال الطارئة على المكلف ثانية كل مرتبة الى سابقها ظاهرية فالواجب من الصلوة مثلا على المكلف اولا هو الصلوة الواقعية وان كانت فعليته مشروطة بمساعدة طريق معتبر مطم كالقطع فان ما قطع بانها صلوة واقعية ظاهرية واجبة بالوجوب الظاهرى فان طابقت الواقع فهى صلوة واقعية واجبة بالوجوب الواقعى ايظم فوجوب ماهى صلوة واقعية فى المرتبة الاولى من الواقع ووجوب ما قطع بانها صلوة واقعية فى المرتبة الثانية من الواقع ان غايرت الاولى ويتداخل الامتثال على تقدير المطابقة ويتفارقان على تقدير عدمها انتهى موضع الحاجة) وهذا كما ترى مبنى على كون القطع قيذا شرعيا مأخوذا فى الحكم الفعلى كالطرق الظنية وهذا المسلك وان لم يكن خاليا عن بعض المجاذير لكنه يكون مبنى للقول بحجية الظن فى الطريق بمعونة الملازمة بين حال الانفتاح وحال الانسداد اذ على هذا المبنى يكون هم العقل

فى حال الانفتاح على تحرى العلم بالطريق والجرى على وفقه لتحصيل الامن من تبعه الحكم الفعلى الذى يكون مفاد الطريق فكك حال الانسداد وعلى هذا المسلك يبنى جملة من اشكالات الاستاد عليه حسما ياتى بيانه من ذى قبل (قوله وفيه اولا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بايدنا من الطرق الغير العلمية وعدم وجود القدر المتيقن بينها اصلا) اقول هذا اشارة الى اعتراضات الشيخ قده على صاحب الفصول (قال وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقا خاصة للاحكام الواقعية الخ) ولعل مقصود الشيخ قده منع الطرق المنصوبة شرعا ابتداء واحتمال كون ماورد من الآيات والروايات والاجماع على تقدير تماميتها امضاء للطرق العقلانية المعمولة بين الموالى والعميد فى مقام الامثال ومن الين ان تلك الطرق كواشف محضة عن الاحكام الفعلية بالتيقيد وصرف اصلا فانن يتعين الرجوع فى تعيينها الى العلم او مايقوم مقامه ومع تعذرهما فى زمان الانسداد تعين الرجوع بحكم العقلاء الى مطلق الظن بالحكم الواقعى لاالظن بالطريق ثم قال الشيخ (وثانيا سلمنا نصب الطريق لكن بقاء ذلك الطريق لناغير معلوم اذلعل الطريق المنسوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلى بالصدور الذى كان كثيرا فى الزمان السابق لكثرة القرائن وندرة هذا القسم فى هذا الزمان اوخبر العادل الثقة الثابت عدالته او وثاقته بالقطع انتهى ملخصا) ثم قال وثالثا سلمنا نصب الطريق ووجوده فى جملة ما بايدنا من الطرق الظنية من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الاخذ بما هو المتيقن من هذه فان وفى بغالب الاحكام اقصر عليه والا فالمتيقن من الباقي انتهى) ويمكن دفع هذا الاعتراض بان هذا خلاف فرض الانسداد المذكور فى كلام صاحب الفصول لوضوح انفتاح باب مايقوم مقام العلم مع وجود القدر المتيقن وهو الطريق المعين شرعا ومعه لاتصل النوبة الى حجية الظن بالطريق من ناحية العقل (قوله فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه فى غير مواردنا والرجوع الى الاصل فيها ولو كان نافيا) اقول لما افاد ان قضية العلم الاجمالى بكون التكاليف الفعلية فى

مؤديات الطرق خاصة هو الاحتياط عقلا في اطراف هذه الطرق لاتعين العمل بالظن
استشكل عليه بان الاحتياط في الطريق يرجع الى الاحتياط في الاحكام
لوضوح ان الاحتياط في الطريق انما يكون باعتبار المؤدى
ومؤديات الطرق هي الاحكام الفرعية فالاحتياط في الطرق هو الاحتياط
في الاحكام بعينها والمفروض عدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه فيها للزوم العسر و
هذا بخلاف الظن بالطريق فانه ينفك عن الظن بالحكم وان كان ربما يؤدي اليه
(فاجاب عن الاشكال بان قضية الاحتياط في الطريق رفع اليد عن الاحتياط في
الاحكام في موارد كثيرة بحيث لايلزم العسر من الاقتصار على الاحتياط في الاحكام
الفرعية التي هي مؤديات الطرق في غير تلك الموارد اصلا ثم شرع في تعداد تلك
الموارد (منها ما كان خاليا عن اطراف العلم بالطريق راسا بمعنى عدم وجود
واحد من الامارات المعلومة حجبها اجمالا على حكم واقعة من الوقائع كحرب
الثن مثلا وهذا هو المراد من قوله في غير مواردنا فيجوز رفع اليد عن الاحتياط
في ذلك الحكم الفرعي والرجوع الى الاصل ولو كان نافيا للتكليف لان المفروض
عدم العلم الاجمالي بالحكم الالزامي الذي هو مؤدى الطرق كي يكون العلم بالاصل
النافي منافيا للعلم الاجمالي فضلا عن كون الاصل مثبتا للتكليف والمفروض قلة
موارده على حد لايلزم العسر من ضمه الى موارد الامارات ضرورة ان معظم الاحكام
الشرعية ثابت في الامارات وقلو واقعة خالية عن قيام واحدة منها عليها ولا بد من سبقها بشئ
الحكم الكنى فيها كي يكون مجرى للاستصحاب المثبت للتكليف وهذه الموارد
ايضه قليلة جدا (قوله وكذا فيما اذا نهض الكل على نفيه) اقول منها ما اذا نهض
جملة من الامارات على نفي الحكم الشرعي بحيث علم اجمالا بحجية واحدة منها
على نفي الحكم واقعا فاح يعلم بانه لا احتياط من قبل العلم الاجمالي بالطرق المتضمنة
للحكم الالزامي فلايلزم عسر من ضمها الى تلك الطرق المتكفلة للاحكام الالزامية
ولكن لا مجرى للاصل في هذه الصورة سواء كان نافيا او مثبتا لان المفروض عدم
الشك في الحكم الموضوع للاصل (قوله وكذا فيما اذا تعارض فردان من بعض

الاطراف فيه نفيا او اثباتا مع ثبوت المرجح للنافي (اقول منها ما اذا تعارض فردان من بعض الاطراف كفردين من الخبرين او من الشهرة او من الاجماع المنقول وكان تعارضهما بالنفي والاثبات بان يكون مفاد احد الفردين ثبوت الالتزام والآخر نفيه فمع ثبوت المرجح للفرد النافي يتعلق الظن بالفرد النافي من الطريق و يكون المثبت موهوما فاذا لا يلزم الاحتياط من قبل المثبت هذا بناء على ثبوت الترجيح الشرعى فى كل فردين متعارضين سواء كانا خبرا او غيره اما مع اختصاصه بالخبر فلا عبرة بثبوت المرجح لغير الخبر فالراجح والرجوح من الفردين للاجماع المنقول والشهرة و نحوهما بيان فالنافي والمثبت يتساقطان بالتعارض فلا موجب للاحتياط افى المثبت منهما فلا يكون ضمه الى المعلومات بالاجمال موجبا للزوم محذور العسر (قوله بل مع عدم رجحان المثبت فى خصوص الخبر منها و مطم فى غيره بناء على عدم ثبوت الترجيح على تقدير الاعتبار فى غير الاخبار) اقول ومنها ان يتعارض الاثنان منها فى غير الخبرين فى النفي والاثبات مطم سواء كانا فردين من نوع واحد او كانا نوعين كما اذا تعارض الاجماع المنقول والشهرة مثلا و سواء كان لاحدهما مرجح من المرجحات المنصوصة ام لا بناء على عدم ثبوت الترجيح بها فى غير الاخبار فيتساقطان بالتعارض ويندفع محذور العسر بذلك واما اذا كان للخبر لمثبت مرجح فلازمه صيرورته مضمون الصدور تعبدا فيجب العمل على طبقه واما فى غير هذا الصورة فيرجع الى الاصل الجارى فيه و لو كان نافيا اذ لا مانع من الجريان مع عدم الظن بالحجة على الحكم الالزامى خصوصا فيما اذا كان الخبر النافي راجحا (اعضال) ربما يشكل جريان الاصل المثبت عند ثبوت المرجح للفرد النافي من الخبر بانه ان الفرد النافي من الخبر الراجح يكون مضمون الحجية على عدم الحكم الشرعى وعند جريان الاصل المثبت يحصل القطع بجعل الحكم المماثل الذى هو امر وجودى ومن البين ثبوت التنافى بين القطع بالحكم الفعلى و الظن بقيام الطريق على عدم الحكم الفعلى الذى هو حجة على العلم بسبب افتراضه بالمرجح الشرعى والاشكال باجتماع المثلين لا ينسحب فى جانب الاصل النافى المجمول فى

مورده العدم اذ لا جعل للعدم في جانب الامارة حسبا مريانه في محله (ويمكن دفع الاشكال على مسلك الاستاد يكون الحكم الواقعي تعليقيا حتى عند تعلق العلم الاجمالي به وليس المجعول في موارد الامارات الالحجية التي هي حكم وضعي والعلم الاجمالي مقتضى يجتمع مع جعل الحكم المماثل على خلاف الواقع (لكن هذا الجواب لا يصلح على مسلك صاحب الفصول بكون مؤديات الامارات احكاما تكليفية فعلية ويمكن التفصي عن الاشكال على هذا المسلك بمنع شمول دليل المرجحات التعبدية للمورد نظرا الى ان موردها هما الخبر ان الحجتان ذاتا بمعونة شمول دليل التعبد والمفروض انسداد بابه في حال الانسداد ومجرد كونها طرفا للعلم الاجمالي لا يجدي في الحجية الذاتية كي يشملها دليل التعبد بالمرجحات فاذا لا يحصل الظن بحجية الخبر النافي لاجل كونه دامزية الترجيح فلا مانع من اجراء الاصل ولو كان مثبتا (ان قلت لا اقل من احتمال حجية الخبر النافي فعلا لوضوح انه طرف للعلم الاجمالي بحجية الامارات وكون مؤدياتها احكاما تكليفية فعلية على قول صاحب الفصول فيلزم محذور احتمال اجتماع المتنافيين فكما ان القطع او الظن بهما ممتنع كك احتمالهما مستحيل قطعا (قلنا بعد جعل الحكم المماثل في مورد الاصل والعلم به تفصيلا ينحل العلم الاجمالي بالنسبة الى هذا المورد الخاص فيكون الشك بدويا بالنسبة الى حجية الخبر النافي فمع تعارض المثبت مع النافي يتساقطان والمرجع هو الاصل مثبتا كان او نافيا (ولا يذهب عليك انه مع عدم كون المورد مشمولا للمرجحات لا اثر لكون الخبر المثبت دامزية الترجيح فلا مانع من اجراء الاصول في مورده ولو كان نافيا كما لا يخفى (ودعوى ان هذا المقام من باب اشتباه الحجية بلا حجة وحيث ان احد المتعارضين حجة واقعا فلا مجرى للاصل لاحتمال التناقض لاجل احتمال كون مؤدى الحجية مخالفا لمؤدى الاصل واقعا فالتمسك بعموم لانتقض في المورد تمسك بالعام في الشبهة المصداقية وهذا الاشكال سار في جميع موارد التعارض بين انواع الامارات كما لا يخفى ومعه لا مجرى للاصل سواء كان نافيا او مثبتا (مدنوعة بمنع العلم الاجمالي في خصوص موارد جريان الاصل كي يكون من باب اشتباه

الحجة بالاحجة وسند المنع ظاهر منلا اذ او رد خبر ان متعارضان في حرمة شرب
 اللبن وعدمها فلا علم بصدور واحد منهما اجمالا بل يحتمل كذبهما معا وان كانا طرفا
 للعلم الاجمالي بحجية الامارات وكذا الكلام في تعارض غير الخبرين من الشهرة
 والاجماع المنقول ونحوهما فانه لا علم اجمالا بخصوص حجة واحد من المتعارضين
 منها ومع عدم العلم الاجمالي في خصوصها لا علم بكون احدهما حجة واقعا كي
 يكون المقام من اشتباه الحجة بالاحجة فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا مانع من اجراء
 الاصل مثبتا كان او نافيا في مورد تعارض اثنين من الامارات سواء كانا فردين منها
 او نوعين منها وسواء كان هناك ترجيح للمثبت من الخبرين المتعارضين ام لا حسبما
 اوضحنا سبيله مستوفى فاذا لا يلزم عسر من ضم هذه الصورة الى ما يجب فيها الاحتياط
 من الطرق والامارات (قوله وكذا لو تعارض اثنان منها في الواجب والتحريم) اقول
 ومنها ما اذا تعارض اثنان من الطرق في الوجوب والتحريم بان يكون احدهما
 متكفلا لحرمة شئى والآخر لوجوبه فان هذا المورد من باب الدوران بين المحذورين
 ولا يمكن فيه الاحتياط يتاتا من حيث الموافقة القطعية لوضوح ان المكلف اما فاعل
 او تارك ويمتنع خلوه عن واحد منهما في كل واقعة من الوقائع المتدرجة فان المكلف
 في كل واقعة اما تارك فيكون تركه موافقة للحرمة على تقدير كونها مجرمة واما
 فاعل فيكون فعله موافقة للوجوب على تقدير كونها واجبة والمفروض ان الوجوب
 والحرمة في كل واقعة تكليف مستقل وان كان الخطاب واحدا واما من حيث الموافقة
 الاحتمالية فهي حاصلة قهرا فيها فلا معنى لوجوب الموافقة الاحتمالية بحسب حكم
 العقل فلا مانع من اجراء الاصل في هذه الصورة ايضا ولو كان نافيا للتكليف وفيه
 كلام سيمر عليك في مبحث البرائة (قوله فافهم) لعله اشارة الى ان الخبر النافي
 الرجح وان لم يكن ساقطا بالمعارضة لمكان رجحانه الا انه ليس طرفا للعلم
 الاجمالي المتعلق بالتكاليف الالزامية اذ لا اثر للعلم الاجمالي بالنوافي اوالى ما تبيننا
 عليه من عدم العبرة بالترجيح للخبر اصلا فيما نحن فيه (قوله وكذا كل مورد لم
 يجز فيه الاصل المثبت للعلم بالتقاض الحالة السابقة فيه اجمالا) اقول ومنها موارد

الاستصحابات المثبتة فيما اذا قامت الامارات النافية عليها على حدى وجب العلم بانتقاض الحالة السابقة فيها اجمالا او العلم بقيام اماراة معتبرة على الانتقاض فى بعض اطراف تلك الاستصحابات المثبتة بناء على شمول قوله ولكن تنقضه يبين لليقين الاجمالى وتقييد قيام الامارة بالعلم به لاجل ان الحجية مترتبة على الامارة عند وصولها والعلم بها وليس اثر لوجودها الواقعى اصلا فلا تكون الامارة ناقضة الا عند العلم بها تفصيلا او اجمالا وليس للمعلوم بالاجمال واقع معين غير معين ظاهرا فلا وجه لان يقال اذ اعلم بوجود اماراة معتبرة نافية للتكليف من بين الامارات النافية مع العلم بعدم حجية ماسوى الواحدة منها فللناقض تعين واقعى فيسقط الاستصحاب فى مورد فقط دون الباقي وحيث ان هناك استصحابات جارية فى تلك الموارد التى علم بعدم حجية الامارات فيها فلا محالة يجب الاحتياط فى الجميع والعمل على وفق الاستصحابات المثبتة باسرها وهذا الوجه هو الذى يترأى من حاشية الاستاد وفصل بين هذه الصورة وبين ما اذا علم اجمالا بوجود الامارة المعتبرة على نفى التكليف مع احتمال حجية الجميع فعلى فرض حجية الجميع على نفى التكليف لانعين لواحد منهما حتى ينطبق عليه المعلوم بالاجمال ليكون هو الناقض دون غيره فلا محالة يسقط الاستصحاب فى الجميع لانه يكون من باب التمسك بالعالم اعنى لا تنقض فيما اشتبه انه من افراد موضوعه فالفرق بين الصورتين جريان الاستصحاب فى ما عدى المعلوم بالاجمال فى الصورة الاولى وعدم جريانه فى الجميع فى الصورة الثانية ولازم الفرق بينهما هو الاحتياط فى الاولى وعدمه فى الثانى (ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما كما افاده فى الكتاب لما نبهنا عليه من ان الامارة المعلوم بالاجمال لا واقع لها غير هذا العنوان اعنى كونه المعلوم بالاجمال والنقض انما يكون بالعلم بهذا العنوان فالحق سقوط الاستصحابات المثبتة فى موارد الاطراف مطم ولا يجوز التمسك بدليل الاستصحاب لانه يكون من باب التمسك بالعالم فى الشبهات الموضوعية فيصح الرجوع الى الاصل النافى للتكليف كاصالة البرائة فى تلك الموارد (و توهم تعلق العلم الاجمالى بجعل الاحكام المماثلة الملزمة فى موارد الاستصحابات الجارية التى علم عدم حجية الامارات فيها وقضية هذا العلم الاجمالى الصغير لزوم الاحتياط بالعمل

على وفق الجميع (مدفوع بان العلم بذلك متفرع على شمول عموم لانتقاض لتلك الموارد واقعا وهو موقوف على احراز الموضوع اعني الشك واليقين السابق وعدم انتقاض الشك بالعلم الاجمالي بوجود امارة نافية ولمكان عدم احراز الناقض بعينه يكون الشبهة موضوعية فلا يصح التمسك بالعام فيها فاذن لا يحصل العلم بجعل الحكم المماثل في تلك الموارد كي يجب الاحتياط (هذا كله فيما اذا كان الابتلاء بتلك الموارد دفعة والا كان كل واحد من الاستصحابات الجارية في مورده متبعا حسبما مريانه في المقدمة الرابعة من دليل الانسداد) ولا ينحى عليك لزوم الاحتياط في مجاري الاستصحابات النافية فيما اذا قامت امارات على اثبات التكليف بحيث يعلم بحجية واحد منها لان المفروض العلم بقيام امارة معتبرة على التكليف في واحد منها بناء على شموله اليقين الناقض لليقين الاجمالي بالانتقاض او بقيام امارة معتبرة عليه (قوله بسبب العلم به او بقيام امارة) اقول لا يخفى ما في العبارة من الخلل من جعل العلم بالانتقاض سببا للعلم بالانتقاض ولعل قوله بسبب العلم به بدل عن قوله للعلم بالانتقاض الحالة السابقة (قوله اذالم يصرف التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد) اقول قد احتمل الشيخ قده ان يكون مراد صاحب الفصول هو الصرف (قال وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الاشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل بمؤدى الطريق كما ينبئ عنه قوله وحاصل القطعين الى امر واحد هو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق انتهى) ويمكن تصوير الصرف بحيث لا يرجع الى التصويب بان يقال اذا كان الواقع ذاملا في نفسه بحيث يكون مقتضيا لجعل حكم على مقتضاه و يتعلق العلم به او بقيام الامارة تحدث مصلحة غالبية على ملاك الواقع بحيث يكون تعلق العلم او قيام الامارة في طول الواقع لا منوعا له بمعنى ان المصلحة تحدث فيما اذا كان الواقع ذاملا حكم عن ملاك في نفسه فلا شك ان الحكم الواقعي لا يندم بتناق العلم او قيام الامارة على خلافه اذ المفروض انه لو لا طر وعنوان العلم او مؤدى الامارة على الحكم الواقعي لم يكن المؤدى ذاملا لمصلحة اصلا ولازم ذلك كون الحكم شائيا مطلقا للعالم به ولمن قام عنده الامارة اذ المفروض غاية مصلحة الطريق علما كان او امارا على ملاك الواقع فهذا هو الصرف في فعلية

الحكم الذي لا يوجب التصويب والعلم والإشارة سياتى فى أحداث المصلحة الغالبة على الواقع عند تعلقهما به وان كان العلم اقوى الطرق فى ذلك وهذا بخلاف التنويع بمعنى اضمحلال الحكم الواقعى عند قيام الطريق على خلافه نظير طرو العناوين الطولية على الواقع كالعسر والضرر ونحوهما وح ان اعتبر قيام الطريق على الواقع بنحو الشرط المتقدم كان تصويبا بقاء اذ المفروض بقاء الحكم الواقعى الى طرو وعزوان الطريق على الواقع ثم ارتفاعه بطووه كما هو كك فى العناوين الطولية فهذا هو الصرف بقاء فى اصل الحكم لافى فعليته فيكون تصويبا باطلا جماعا وان اعتبر على نحو الشرط المتأخر بمعنى ان يكون الواقع المتعقب بقيام الطريق عليه محكما بما يؤدى اليه الطريق من اول الامر كان تصويبا حدونا وبقاء وهذا تصويب باطل عقلا لما فيه من محذور الدور او الخلف حسبما مرى به فى صدر مبحث الظن فمعنى الصرف فى فعلية الحكم ان يكون الحكم الواقعى محفوظا ثباتا على شأنيته حدونا وبقاء ويكون فى فعليته وبعثه و زجره وتنجزه مصروفا الى متعلق به او مؤدى طريق ظنى معتبر شرعا ولازم ذلك ان يكون الاحكام الفعلية هى مؤديات الطرق ففى حال الانفتاح لا بد من تحصيل العلم بها فكذا فى حال الانسداد والتقييد ممتنع فى الصرف بهذا المعنى اذ المفروض طرو عنوان المؤدى على الحكم الواقعى بعد ثبوته واقعا وقدمران المترأى من مجموع كلمات الفصول هو التقييد بالمعنى الذى ذكرنا فيكون هو الصرف بنحو التقييد هذا توضيح كلام الاستاد (قوله فان الالتزام به بعيد اذ الصرف لو لم يكن تصويبا مجالا فلا اقل من كونه مجمعا على بطلانه) اقول هذا رد للقول بالصرف توضيحه ان الحكم الثانى الذى يمتنع بلوغه الى مرتبة الفعلية لا بالقطع به ولا بطريق غيره ليس حكما تكليفيا شرعيا ثباتا ولا يتصور ان يكون له ملاك فى الواقع مقتضى لانشائه اصلا ففرض حدوث المصلحة الغالبة عند تادى القطع او طريق آخر اليه فرض للمحال فلا بد من الالتزام بجعل الاحكام الفعلية على طبق مؤديات الطرق ابتداء بعد آراء المجتهدين وهذا تصويب محال فمرجع القول بالصرف الى التصويب المحال واما بيان عدم بلوغه الى مرتبة الفعلية قط فلان القطع به يصير منشاء لحدوث حكم فعلى هناك لا موجبا لبلوغه الى مرتبة الفعلية بل الحكم الثانى على ما كان

عليه من الشائبة بعد تعلق القطع به ومع الاغماض عن ذلك فلا اقل من كونه مجبعا على بطلانه والطريق لاستكشاف الاجماع ان القطع بالواقع يجدى في الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق (بيانه ان القطع هو انكشاف الواقع على ما هو عليه وليس من الجهات المغيرة لملاك الواقع حسبما مر بيانه في مبحث التجري نعم يمكن اخذه في موضوع حكم آخر على نحو التقييد وليس الصرف الى الفعلية مبنيا عليه فلا يناله يد الجعل اثباتا ونفيا حتى يكون على طبق المقطوع حكم شرعى كى يكون مدار الامتثال والاجزاء على اتيان المأتى به بما هو مقطوع به نهجية القطع وطريقته انما تكون منتزعة عن كفايته في مقام الامتثال لان الكفاية به لاجل حجيته وطريقته شرعا كما هو لازم القول بالصرف فالاجماع قائم على عدم كون القطع ماخوذا في المرتبة الفعلية فيكون طريقا محضا وغب ذا بصير موضوعا لحكم العقل بانه لا يناله يد الجعل اثباتا ونفيا وبهذا البيان يندفع اعتراض المحشى في نهاية درايته على كلام الاستاد (اعترض اولاً بان الصرف ليس بمحال حتى يقطع النظر عنه ويكتفى في البطلان بالاجماع على خلافه وما هو محال ليس من مقولة الصرف فانه لا واقع حتى يصرف الى الطريق نعم لو كان التعبير هكذا اذ الصرف و لو لم يكن محالا لكنه تصويب مجمع على بطلانه لسلم عن هذه الخدشة) واعترض ثانيا بان قوله قده ضرورة ان القطع بالواقع (وجه آخر لبطلان الصرف فلا بد في مقام التعليل به من العاطف وليس علة للاجماع كما هو واضح انتهى ملخصا) وقد عرفت ان وجه امتناع الصرف اوله الى التصويب المحال كما ان وجه كون قول الاستاد (ضرورة ان القطع بالواقع) علة للاجماع ان الاجماع قائم على الاجزاء باتيان الواقع بما هو واقع وعدم كون القطع ماخوذا في المرتبة الفعلية وهذا العنوان قابل لانعقاد الاجماع عليه (قوله و من هنا انقدح ان التقييد ايض غير سديد) اقول قد عرفت في صدر الكلام ان القطع بمرتبة الانشاء قد اخذ قيدا لمرتبة الفعلية لتوجيه قول صاحب الفصول ولازم ذلك عدم اجزاء القطع بالواقع بما هو واقع بل بما هو مؤدى القطع بما هو موديه فيرد عليه ماورد على القول

بالصرف (قوله مع ان الالتزام بذلك غير مفيد فان الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى طريق معتبر) اقول يانه ان الظن بالواقع فى المسائل الابتلائية يكون دائما مستلزما للظن بكونه مؤدى طريق معتبر للعلم اجمالا بانه ما من واقعة الا وقد نهض عليها طريق معتبر الا ماشد ونذر كشرب التين ونحوه مما لم يكن مبتلى بها فى تلك الازمنة و كالاحكام التى سكت الله عنها فاذا ان يكون الظن بالواقع المبتلى به ظنا بالامرين ولو لم يكن ظنا بحجية طريق بالخصوص وتلك الغلبة موروثة للظن الشخصى بوجود اماراة معتبرة فى كل واقعة تعلق الظن بحكمها الواقعى ولو مع احتمال عدم كونه مبتلى به فى زمان المعصوم وح لا يترتب نمره بين هذا القول والقول بالتعميم (ودعوى ان الظن بالطريق او بكون الواقع مؤدى الطريق انما يكون حجة فى دائرة العلم الاجمالى اذ الطريق المنسوب لو لم يصل حكما وموضوعا و لو بالعلم الاجمالى لا اثر له فى جعل الحكم الواقعى نعليا فكمما اذا ظننا بحجية طريق حكما فقط من دون الظن بقيامه على شئ لا اثر له كك اذا ظننا بان هذا الحكم الواقعى مؤدى طريق معتبر غير واصل اذ مع فرض وصوله موضوعا بقيام خبر او اجماع منقول او شهرة مثلا على هذا الحكم المظنون لكان هناك يقين بانه مؤدى احد اطراف الطرق المعلومة بالاجمال فلا يتصور الظن بانه مؤدى طريق من الطرق المعتبرة الا بفرض عدم وصوله خارجا فى ضمن ما بايدنا من الطريق ومعه فلا اثر للظن به حيث لا اثر للطريق الغير الواصل موضوعا كثير الواصل حكما (مدفوعة بان الوصول شرط لصيرورة الطريق مبلغا مرتبة الشانية الى الفعلية او من الفعلية الى المنجزية والمفروض على مسلك صاحب الفصول كون الحكم الواقعى شأنا لا يتخلع عنه هذا الشأن ولا يترقى بقيام الطرق عليه الى مرتبة الفعلية والتنجز قط وانما تكون الاحكام الطريقية فعلية فى انفسها وبالعلم بها ولو اجمالا تصير منجزة كما هو الشأن فى الحكم الفعلى فح اذا تعلق الظن بالحكم الواقعى فى الواقع المبتلى بها فى المصدر الاول وتاليه فلا محالة يلزم الظن بكونه مؤدى طريق معتبر والظن به ظن بالحكم الفعلى ولمكان تعلق العلم الاجمالى بجعل الطرق شرعا يصير

مؤدى الطريق منجزاً ولا حاجة الى تعلق الظن بحجية طريق خاص اصلاً فالظن بالحكم الواقعى والظن بالطريق سياتى فمهما حصل الظن بالحكم الواقعى ولومن طريق مشكوك الحجية كان العمل على طبقه مبرراً للذمة لمكان كشفه عن كونه مؤدى طريق معتبر شرعاً وكونه طرفاً للعلم الاجمالي يجعل الطرق فالظن به تفصيلاً يلزم العلم به اجمالاً وان لم نعلمه بعينه فيما بين الطرق الذى بايدنا فما فى نهاية الدراية غير شديد جداً (قوله والظن بالطريق مالم يظن باصابة الواقع غير مجدينا على التقييد) اقول اذا لم يكن ذات المقيد مظنوناً لم تكن فائدة فى الظن بالقييد فقط بناء على التقييد اذ مقتضاه كون العمل بالظن بحجية طريق قائم على واقعة خاصة مبرراً للذمة ومن المعلوم ان الظن بالطريق ربما ينفك عن الظن بالواقع كما صرح به فى الفصول وهذا بخلاف الظن بالواقع فانه لا ينفك عن قيام الظن بطريق معتبر عليه فالظن بالقييد والمقيد حاصل فى هذه الصورة فتكون النتيجة من دليل الانسداد بناء على قيامه على الظن بالطريق هو الظن بالحكم الواقعى لا الظن بالطريق الخاص الا فيما اذا كان مستلزماً للظن بالواقع ايضاً كما هو كك فى الظن بالطريق المتداول فانه يؤدى الى الظن بالواقع (ودعوى ان مقتضى القطع بحجية الطريق الدخيل فى فعليه الواقع بعثاً و زجراً ليس القطع بالواقع ولا الظن به بل الطريق المنجزينجز الواقع على تقدير ثبوته فالقطع بالحجية يوجب القطع بفعليه الواقع على تقدير ثبوته والظن بها يوجب الظن بفعليته على تقدير ثبوته) (مدفوعة بان هذا مبنى على كون الطريق منجزاً للواقع وقد عرفت ان هذا خلاف مسلك صاحب الفصول فما فى نهاية الدراية خروج عن طريق السداد وقد حمل كلام صاحب الفصول على وجه يوافق مسلكه لا مسلك صاحب الفصول ويكون مبنى جملة من اعتراضاته على الاستاد هذا المسلك المرضي عنده وغير مرضي عند صاحبه (قوله مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد غايته ان العلم الاجمالي) اقول قدمر غير مرة ان اعتبار الطرق عند الشارع بلحاظ كونها طرقاً وكواشف عن الواقع كما انها كك عند اهل العرف ولا سببية ولا تقييد بوجه من الوجوه اصلاً) (اما قول الاستاد بالانحلال فلا يخافوا عن مسامحة اذ خروج الوقائع

المشتبهة عن الطرفية للعلم الاجمالى وانحصاره فى خصوص الطرق والامارات لا يوجب صحة اطلاق الانحلال اذ هو انقلاب المنفصلة الى قضية قطعية وقضية شكية ومع بقاء الاجمال فى اطراف الطرق لم يكن هناك انقلاب كك و قد مر بيانه فى الوجه الاول من الوجوه العقلية مستوفى (قوله الا انه اذا كان رعاية العلم بالنصب لازما والمفروض عدم اللزوم بل عدم الجواز) اقول الانحلال انما يوجب حجة الظن بالطريق فيما اذا كان الاحتياط المبعوض بالاخذ بجملة من الطرق لازما عقلا بعدم لزوم الاحتياط التام بل عدم جوازه لادائه الى العسر والمخل بالنظام كما ذهب اليه الشيخ قده واما على مذهب الاستاد من سقوط العلم الاجمالى عن التأثير راسا بعد الترخيص فى بعض الاطراف عقلا او شرعا فلا شك ان رعاية العلم بالنصب ليس لازما عقلا فمهما سقط العلم الاجمالى بالطرق عن التأثير رجع الامر الى التكاليف الواقعية كان لم يكن هناك علم بالنصب اصلا وحيث ان المفروض انحلال العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية الى ما فى الطرق وعدم لزوم الاحتياط فيها فلا بدح من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعيات وتلك العناية ايجاب الاحتياط فى الجملة المستكشف بنحو العلم من جهة الاهتمام بالتكاليف الواقعية وعدم الاهمال فى حال الانسداد اجماعا بل ضرورة ومع فرض التنزل من الاحتياط المبعوض الى الظن يكون قضيته التنزل الى الظن بالواقع الحقيقى او الجعلى فيما اذا كان استكشاف الاهتمام بالنسبة الى التكاليف الواقعية للملازمة الثابتة فى حال الانفتاح والانسداد من كفاية القطع بالواقع الحقيقى او الجعلى فى حال الانفتاح فكذا الظن فى حال الانسداد ولو كان استكشافه بالنسبة الى مؤديات الطرق المعبرة او مطلق المؤديات كان قضيته التنزل من الاحتياط الى الظن بخصوص الواقعيات التى تكون مؤديات الطرق المعبرة او مطلقها وعلى كل حال لا يكاد تصل النوبة الى الظن بحجية الطريق الخاص بما هو كك الذى يقول به صاحب الفصول وان كان يكفى ذلك ايض لكونه مستلزما للظن بكون مؤديه مؤدى طريق معتبر وانت خير بان لاوجه لاحتمال ذلك وانما المتيقن هو لزوم رعاية الواقعيات فى كل حال بعد عدم لزوم رعاية الطرق المعلومة بالاجمال

لمكان سقوط العلم الاجمالي بها عن التأثير فالاهتمام يكون دليلا لميلنا على لزوم
 الاحتياط المبعوض بالنسبة الى الاحكام الواقعية وعند التنزل عنه فالى الظن بالحكم
 الواقعي او الجعلي هذا شرح كلمات الاستاذ متنا وهامشا (قوله فافهم لعله اشارة
 الى انه على تقدير كون مراد صاحب الفصول هو انحلال العلم الاجمالي الكبير المتعلق
 بمطلق الاحكام الواقعية بمعونة العلم الاجمالي الصغير في خصوص الطرق ليس نتيجة
 حجية الظن بالطريق المخصوص لسقوطه عن التأثير فالنتيجة ح ما هو قضية الدليل
 العلمي وهو لا يساعد على ما رآه صاحب الفصول حسبما مريانه مستوفى (تنبيه)
 لا يخفى انه لو كان التقييد بالقطع ساريا الى القطع بالقطع بالحكم لزم التسلسل
 (بيانه ان الحكم الشانئ التقييد بالقطع لا يصل الى مرتبة التنجيز الا بوصوله الى
 المكلف بالقطع بثبوت الحكم الفعلي القطع بمرتبة الانشاء فلو كان هذا القطع في
 المرتبة التالية ما خوذ لم يكن الحكم في هذه المرتبة منجزا الا بالوصول وهكذا يلزم
 التسلسل وقدمر بيانه في اول مبحث القطع اللهم الا ان يكون القطع في المرتبة
 الاولى ما خوذاً فقط (نقل وتعقيب) قال في الدرر ثم انه على فرض كون العمل بالاحتياط
 فيما بايدينا من الطرق موجبا للعسر والجرح فهل المتعين العمل بالظن بالطريق
 اولا يتعين ذلك ومبنى ذلك ان الطرق المجمولة بعد العلم بها هل هي مثل العلم في
 انحلال التكاليف العلوم بالاجمال اولا غاية الامر الاثيان بمؤداها يجب بدلا عن
 الواقع ثم قال اذ قام طريق معتبر على احد الطرفين تفصيلا او اجمالا في بعض اطرانه
 فهل يحكم بالبرائة فيما لم يقم عليه طريق بمجرد قيام الطريق على بعض الاطراف وان لم يعمل
 عصيانا وان الحكم بالبرائة في الطرف الخالي عن الطريق ووقوف على العمل بمؤدى الطريق
 ثم قال الاقوى هو الثاني لان قيام الطريق لا يوجب انحلال العلم الاجمالي حقيقة بدهة
 ان الاجمال باق في النفس بعد فلا يرتفع اثره عند العقل غاية الامر انه لما نزل الشارع بمؤدى
 الطريق منزل الواقع يجب بحكم العقل قيامه في مقام الامتثال مقام الواقع ويكون
 الاثيان بموداه بدلا عن الواقع في مرحلة الامتثال انتهى (ملخصا) وفيه ان الطرق
 والامارات كواشف عن الواقع لا يترتب عليها الانجيز الواقع عند الاصابة والعذر

عند المخالفة ولا يستفاد منه البدلية الا على الموضوعية التى هى بمعزل عن التحقيق بل بناء على كون سلوك الطريق محتويا على المصلحة ليس لازمه البدلية عن الواقع وان كان يجبر بهما يفوت عن المكلف اذ الامر به امر طريقي بداعى تنجيز الواقع ولا يترتب عليه الانتجيز الواقع ولا يستفاد البدلية من مجرد تنزيل المؤدى منزلة الواقع اذا قصاه هو الحكومة فى مقام الاثبات وليست ثمرتها الاحق التقدم للمحاكم على المحكوم ووعاء جعل البدلية هو مقام الشبوت لامقام الاثبات وقيام الطريق تفصيلا على بعض اطراف العلم الاجمالى يوجب الانحلال حكما اذ لو كان منجزا بالعلم الاجمالى يمتنع تنجزه ثانيا بقيام الحجة عليه فلا بد ان يكون التنجز مستندا الى الحجة فيكون الشك فى الطرف الآخر بدويا مجرى للبراءة و سيأتى له مزيد بيان فى مبحث البرائة وإما قيام الطرق اجمالا على جملة من الاطراف فلا يوجب الانحلال لاحقية ولا حكما كما فيما نحن فيه بل ان كان هناك انطباق قهرى لم يكن للطراف الاخر وجوب الامتثال عقلا وقدم ورائك بيانه فى الوجه الاول من الوجوه العقلية (واما سقوط عقاب الواقع بشرط الانيان بمؤدى الطريق فيمكن الالتزام به لالاجل البدلية بل لان اثر الحجية للعبد فى مقام الاعتذار انما يتم فيما اذا اتى بمؤدائها لوضوح ان العبد انما يصح ان يحتج على المولى بالعمل على طبق الحجة على تقدير المخالفة للواقع اذ لا معنى لاحتجائه على المولى بمجرد المخالفة للواقع مع كونها مجهولة عنده نعم فى صورة الانكشاف يتبين ان تركه للعمل على طبقها كان تجريا على المولى (قوله ثانيهما ما اختص به بعض المحققين قال لاريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية) اقول هذا هو الوجه الاول من الوجوه الثمانية ولتوضيح مراده ننقل جملة من كلماته (قال ان قلت ان الظن باداء الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة لولا قيام الدليل على خلافه كما فى القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللائم فكما يفيد الظن بالواقع يقيد الظن بتفريغ الذمة فى حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه الى ان قال قلت قد درفت مامران الظن

بما هو ظن ليس طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجيته فدعوى الاستلزام المذكور فاسد جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن فظهر مما قررناه ان اللازم اولا في حكم العقل هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكم الشارع وبعد انسداد سبيله ينزل الى التفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع نعم لو كان الحاصل بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون دليل قطعى او ظنى على حجية شئى منها و تساوت تلك الظنون في ذلك كان الجميع ح حجة في حكم العقل وان لم يحصل من شئى منها ظن بالتفريغ فهناك مراتب متدرجة و درجات مترتبة و لا يتدرج الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين انتهى كلامه ملخصا) والذى يترأى من مجموع كلماته ان كفاية القطع باداء الواقع في حال الانفتاح انما تكون لاستلزامه القطع بالفراغ في حكم المكلف بكسر اللام فتمام الملاك عند العقل هو القطع بتفريغ الذمة في حكم المكلف كما هو قضية القاعدة المسلمة وهى ان الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ اليقيني فالموضوع في حكم العقل بالفراغ هو القطع به في حكم الشارع لا مجرد الفراغ و لا مجرد القطع باداء الواقع ومهما كان كك فلازم الملازمة بين حال الانفتاح والانسداد هو النزول الى الظن بحكم الشارع بالفراغ اذ مجرد الظن باداء الواقع لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ كالحاصل من القياس باداء الواقع فانه لا يستلزم الظن بحكم الشارع بل الظن بالحجية عند الشارع يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ لان حجية شئى واقعا يلزم حكم العقل بالفراغ و من ثم يكون في عرض القطع بالفراغ في حكم الشارع في حال الانفتاح نفى حال الانسداد ينزل الى الظن بالحجية اذ هو الاقرب الى القطع بالفراغ بالعمل على الحجة المقطوعة نعم عند انسداد باب الظن بالحجية ينزل الى مطلق الظن باداء الواقع كما هو مذهب القائل بالظن المطلق هذا تقريب مراده (وبه يندفع عنه جملة من الاعتراضات) منها ان التعبد بالامارات ليس في عرض الواقع على نحو التنويع

كى يكون امثالها فى عرض امثال الواقع بل هى كواشف عن الحكم الواقعى و الامر بها امر طريقى يكون اطاعته بعين اطاعة الواقع فالعقل يستقل بلزوم القطع باداء الواقع ومع الانسداد يتنزل الى الظن باداء الواقع حقيقة او جعلاً (والجواب ان المقصود كونها فى عرض الواقع بالنظر الى رضاء الشارع فى مقام الامثال لا فى عرض الواقع فى مقام الجعل بمعنى ان العقل يستقل بلزوم القطع بفرغ الذمة عن التكليف الواقعى وهذا القطع كما يحصل من القطع باداء الواقع كك يحصل بالعمل على طبق الحجة على الواقع فى حال الانفتاح فلا بد عند الانسداد من التنزل الى الظن بالحجة لامجرد الظن باداء الواقع اذ من الظن بالحجة يحصل الظن بالتفريغ لامن مجرد الظن باداء الواقع (ومنها انه ان اريد من حكم المولى بالفراغ ان هذا الحكم بالفراغ حكم مجعول بالاستقلال من ناحية الشارع بحيث يجب على المكلف تحصيل هذا الحكم بعد اداء نفس الواقع نفساده ظاهراً ضرورة انه لا يعقل للشارع حكم تعبدى فى طريق اطاعة الاحكام التكليفية بل الحكم فى هذا المقام مفوض الى العقل (و الجواب ان لازم جعل الطريق من الشارع هو حصول الفراغ بالعمل على طبقه وهذا حكم عقلى وليس مجعولاً من ناحية الشرع فالظن بالطريق مستلزم للظن بالفراغ وهذا هو المراد فلا اشكال (ومنها ان الظن بالطريق لا يفيد الظن بالواقع فلا يظن منه سقوط الخطاب الواقعى مطم ولو فى التوصليات واما الخطاب المتعلق بالطريق وان كان المظنون سقوطه بسقوط الطريق الا انه خطاب طريقى ليس مطلوباً بالذات حتى يترتب عليه اثر (والجواب ان الظن بحجة الطريق مستلزم للظن بتفريغ الذمة عن التكليف الواقعى وان كان لا يفيد الظن باداء الواقع ولاضير فيه لان الملاك فى نظر العقل هو القطع بالتفريغ فى حكم الشارع لاداء الواقع وعند الانسداد هو الظن به لا الظن باداء الواقع حسبما مر بيانه مستوفى (ومنها ان قوله قد يظن بالواقع مع القطع بعدم التفريغ فى حكم الشارع كالظن بالواقع الحاصل من القياس منقوض بانه آت فى الطريق المظنون الاعتبار اذ قد يحصل الظن به من طريق معلوم عدم اعتباره كالمقياس وح فنقول لا بد فى حصول الظن بالفراغ

بالعمل على طبق الطريق المظنون الاعتبار ان يكون الطريق اليه ايضاً مظنوناً اذ لو لم يكن كذلك لم يحصل الظن بالفراغ اذ النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فاذا تنقل الكلام الى الظن القائم عليه في المرتبة الثالثة و الرابعة ولا بد ان ينتهي الى القطع بالاعتبار او الشك فيه لوضوح انه لم يقم على كل اشارة ظنية اشارة اخرى مظنون الاعتبار (والجواب بالمنع من حصول الظن بحكم الشارع بفراغ الذمة مع القطع بعدم حجية القياس ومع التنزل ليس هذا الظن بالفراغ حجة وهذا خارج عن دائرة الظنون المعتمدة لان نتيجة دليل الانسداد عند المحقق مهمة والتقدير المتيقن هو الظن الحاصل من طريق مظنون الاعتبار ففي حال الانسداد يحصل القطع بتفريغ الذمة في حكم الشارع عند الاكتفاء بتلك الظنون الخاصة دون غيرها (قوله وفيه اولا ان الحكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامثال انما هو العقل) اقول لا بد لتوضيح المرام من تمهيد مقدمة في المقام وهي انه لا بد في مقام اثبات التكليف واسقاطه من ترتيب قياس من مقدمتين صغرى وكبرى قطعتين تكون النتيجة الحاصلة منهما قطعية فيكون الاشتغال باليقين والفراغ باليقين وما لا يثبت له باليقين لاحكم للعقل بلزوم الامثال ضرورة ان الظنون المعتمدة حجة بالذات وما بالعرض ينتهي الى ما بالذات فاذا قامت اشارة معتبرة على حرمة الخمر فلا بد من القطع بلزوم ترتيب اثار الحرمة الواقعية على الخمر المعلوم فبعد القطع باعتبار تلك الاشارة من ناحية الشارع لا بد من ترتيب قياس من مقدمتين قطعتين كى تكون النتيجة قطعية بان يقال هذه الاشارة مقطوعة الاعتبار فيجب بحكم العقل ترتيب آثار الواقع عليه اذا اعتبره من ناحية الشارع الواجب الاطاعة بالضرورة فدائماً يكون اثبات التكليف منتهياً الى حكم العقل القطعي وكذا مقام الاسقاط لوضوح ان حكم العقل بالاجزاء قطعي ناش من المقدمتين كان يقال هذا الماتى به ينطبق عليه الماموريه قطعاً فيكون مجزياً واذا اريد الاكتفاء بالظن في مقام الاسقاط ولو حال الانسداد فلا بد من الانتهاء الى القطع بترتيب قياس قطعي عليه من ناحية العقل بان يقال هذا ظن بانطبق المامورية على الماتى به

وهو كاف قطعاً فى هذا الحال او يقال هذا ظن بتفريغ الذمة عن المأمور به وهو كاف قطعاً فى هذا الحال فظهر مما ذكرنا ان الانيات باليقين والاسقاط باليقين وهذا هو القطع الذى لاتناله يد الجعل لانباتا ولا نفيًا وقدم ورائك بيانه فى صدر مبحث القطع مستوفى فليس للشارع فى هذا الباب حكم مولوى اصلاً ولو حكم فى هذا الباب كان حكمه ارشاديا اذا تمهد ذلك فنقول لاشك ان نفس سلوك الطريق المجعول ليس فى عرض الطريق العقلى الغير المجعول فى حال الانقناع بمعنى كونه فى قبال القطع بلزوم اداء الواقع و عدم انتهائه الى القطع بالاكتفاء به عن اداء الواقع حتى اذا انسدد باب طريق العقل لزم الاكتفاء بالظن بالطريق لامتناع تعلق الظن بالقطع الذى هو عدل للظن بالطريق بل بالطريق العقلى فى طول الطريق الجعلى فلا بد من الانتهاء الى حكم العقل بالاكتفاء به فى صورة الانقناع كصورة الانسداد ومن المعلوم ان الطريق المعلوم ولواجماً لا حجة على الواقع والطريق الغير المعلوم لا يترتب عليه اثار الحجية اصلاً والمفروض عدم ابتناء هذا الوجه على العلم الاجمالى بالطريق كما كان كك على قول صاحب الفصول فاذا لا بد من التشبث بذيل عناية اخرى وهى العلم الضرورى باهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية ومهما كان الاهتمام مبنى للتناول الى الظن فلا شك ان اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية المحتوية على المصالح والمفاسد الواقعية يكون دليلاً لمياً على حجية الظن باداء الواقع حقيقة او جعلاً بعد بطلان الاحتياط وهذا هو الذى تعلق القطع من ناحية العقل الذى لاتناله يد الجعل (قوله قلت الظن بالواقع ايضاً يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ ولا ينافى القطع بعدم حجيته لدى الشارع) اقول قد عرفت ان اهتمام الشارع بالاحكام الواقعية المشتملة على المصالح والمفاسد الواقعية دليل انى على التناول الى الظن بادائها بعد بطلان الاحتياط وان نصب الطرق ليس الا من جهة كونها كواشف عنها لامن حيث كون سلوكها فى قبال القطع باداء الواقع بل لحراراز الواقع فالانيان بالواقع يستلزم حكم الشارع بالفراغ بطريق اولى ولا ينافى القطع بعدم حجية ما يوجب الظن باداء الواقع كالمقياس اذ المفروض ان النهى عنه نهى طريقى ولازمه عدم معذورية العامل على

طبقه فيما اذا خالف الواقع فيكون الظن الحاصل منه باداء الواقع مستلزما للظن
 بالفراغ في التوصليات وان كان تجريا لدى الاستناد اليه في صورة الاصابة للواقع
 ويستحق عقاب التجري ولا ينفعه موافقة الواقع حسبما مر تحقيقه في مبحث التجري
 (لا يقال الظن باداء الواقع انما يكون مستلزما للظن بالفراغ فيما اذا حصل من
 طريق مضمون الاعتبار لا فيما اذا حصل من طريق مشكوك الاعتبار فلا يلزم منه
 الظن بالفراغ لوضوح ان النتيجة تابعة للاخس من المقدمات فمهما كان الطريق
 الظني في نفسه مشكوك الاعتبار فمجرد قيامه على الظن باداء الواقع لا يستتبع الظن بتفريغ
 النمة فاذا حصل الظن بتفريغ النمة من الظن بالطريق لامن الظن بالواقع بنفسه
 فيكون الظن بالطريق اولى بالحجية من الظن باداء الواقع اللازم من الظن بالطريق
 (لانا نقول اللازم من ذلك عدم حصول الظن بالفراغ قط لما فيه من لزوم محذور
 التسلسل) بانه انه لابد من كون الطريق الظني الذي قام على اعتبار الطريق
 مضمون الاعتبار و الالم يحصل الظن بالفراغ لما مر من كون النتيجة تابعة للاخس
 من المقدمات ثم تنقل الكلام في المرتبة الثانية والثالثة في السلاسل المتتالية فيلزم
 التسلسل الا ان يقطع باعتبار واحد منها متقطع عليه وهذا خروج عن محل الكلام
 من اعتبار الظن في حال الانسداد وحل الاشكال ما نبهنا عليه من ان الاهتمام دليل لمى على
 اعتبار الظن بالواقع المستلزم للظن بالفراغ وهذا الظن مقطوع الحجية في حال الانسداد و
 معه لا حاجة الى قيام الطريق المضمون الاعتبار على الظن بالواقع كي يرد محذور
 التسلسل وحصول الظن من الامارات الكاشفة نوعا وجدائي فانه كثيراً ما يحصل الظن
 منها في باري الامر في النظرة الاولى وبنقدح خلافه في الفهم في النظرة الثانية و
 قد سبق شطر من ذلك مما يناسب المقام في صدر مبحث الاجماع المنقول ومن المعلوم
 انه بمجرد حصول الظن في النظر الاولى ينسحب اليه حكم العقل بحجتيته في حال
 الانسداد على نحو البت فلا ضير ح في كون السبب لحصوله مشكوك الاعتبار نعم
 لو ارتفع الظن في النظرة الثانية انتفى الحكم بتفاه موضوعه (لعل قوله فافهم اشارة الى
 ما ذكرنا) ولا يخفى انه وقع في بعض النسخ (قلت الظن بهما على) (الاقوى يستلزم الحكم بالتفريغ)

بدل قوله (قلت الظن بالواقع ايض يستلزم الظن بخكمه بالتفريغ وهذه النسخة هي المصححة بخط الاستاد فلا اعتبار بها) قوله ولا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقا منصوبا شرعا) اقول لا يخفى عدم مساعده مقدمات الانسداد التي حاصلها بقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم وجوب الاحتياط رأسا وعدم جواز الرجوع الى الاصول طرا على كون الظن طريقا مجعولا من ناحية الشارع بل لامجال معها لاستكشاف الطريق الشرعي واقعا سواء كان الظن او غيره لوضوح ان استكشاف الظن او غيره مبني على وجوب الجعل على الشارع في حال الانسداد وكون تركه قبيحا لمكان لزوم التكليف بالمحال مع بقاءه حين الانسداد او نقض الغرض من عدم الجعل في هذا الحال ولا مسرح للعقل في ادراكه مع جواز الايكال الى ما استقل به العقل في هذا الحال من كون الظن طريقا الى الواقع عند الدوران بين الظن والشك والوهم والعمل بالظن عند انسداد باب العلم هي الطريقة المألوفة بين الموالى والعبيد ومع جواز ذلك لا يبقى مجال للكشف اصلا بل لا بد من القطع بعدم اجتزاء الشارع بحكم العقل وطريقة العقلاء كي يحصل القطع بجعل الطريق الشرعي عنداذ (ثم لامجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل بلزوم العمل بالظن بمعونة القاعدة الملازمة اذ قد مر في مبحث التجري وغيره ان كل مورد استقل العقل باستحقاق العقوبة عند المخالفة والمثوبة عند الموافقة فليس قابلا للحكم المولوى لوضوح ان الغرض من البعث والزجر جعل الداعي للمكلف على الامتثال فلولم ينجح حكم العقل بالاستحقاق في نفس المكلف لم ينقدح الداعي من الحكم المولوى في نفسه فيلزم اللغو في هذا بالنسبة الى فعل المكلف واما بالنسبة الى عدم جواز مؤاخنة الشارع بازيد من الاطاعة الظنية فلانها فعل الشارع وفعله غير قابل للتكليف بتاتا (لا يقال قضية ذلك امتناع كون الظن منصوبا شرعا في حال الانسداد وكونه حجة بمعونة مقدماته او بدليل آخر) لانا نقول جعله في حال الانسداد بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية اليه لينا في استقلال العقل بلزوم الاطاعة بنحو الاطاعة الظنية في حال الانسداد كحكم العقل بلزوم الاطاعة بنحو الاطاعة القطعية في حال الانفتاح فكما ان نصب

الطريق بملاك يوجب نصبه في حال الانفتاح لا ينافي كون حكم العقل بالاطاعة القطعية غير قابلة للحكم المولوي فكذا نصب الطريق في حال الانسداد اذ الاطاعة الظنية من مراتب الاطاعة في هذا الحال فظهر من ذلك كله ان لانا فافات بين جعل الطريق في كل حال وبين عدم قابلية حكم العقل بالاطاعة للملازمة على كل حال (قوله فان قدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الاعلى نحو الحكومة دون الكشف) اقول الكلام هنا في الحكومة على قول المشهور و هو التنزل من الامثال القطعي الى الامثال الظني لا الحكومة على قول الشيخ ره المستلزمة للتبعض في الاحتياط والفرق بينهما في النتيجة هو لزوم العمل على طبق الظنون المثبتة للتكليف على الحكومة عند المشهور اذ ماله اطاعة ظنية في حال الانسداد هي الاحكام الالزامية التي تكون باقية على ما عليها في حال الانسداد لا غير ها الذي لا اطاعة لها اصلا بخلاف القول بالتبعض لان قضية العلم الاجمالي هو اتيان المعلومات اجمالا بمقدار لا يستلزم العسر والظن وغيره بيان في عدم كونه حجة منجزة للواقع نليس ذاتزلا من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية فاذا يختلف التعميم والتخصيص على حسب المسلكين فمورد التعميم والتخصيص على مسلك المشهور هي الظنون المثبتة للتكليف حسبما ياتي بيانه من ذي قبل بخلاف مسلك الشيخ قده فان مورد التعميم والتخصيص هي الظنون النافية للتكليف لكي يرفع اليد فيها عن الاحتياط المبعوض دون الظنون المثبتة الموافقة للاحتياط وقد تعرض الشيخ قده لذلك بعد ذكر الوجوه الثلاثة للتعميم بقوله (ثم ان العقل حاكم بان الظن القوي الى قوله لكنك خير بان هذا ليس من حجية مطلق الظن ولا الظن الاطميناني في شيئي الخ) لكنه ربما يترأى ان صدر كلامه مخالف لذيل كلامه (اعني قوله واما على تقدير تقرير ها على وجه يوجب حكومة العقل بوجود الاطاعة الظنية) لانه يترأى منه الحكومة على قول المشهور كما لا يخفى (ومراد الاستاد بيان التعميم والتخصيص على الحكومة عند المشهور وقد تقدم في ذيل المقدمة الخامسة من دليل الانسداد ان مسلك الاستاد مخالف لمسلك الشيخ قده ومسلك المشهور (لا يقال بعد بطلان الاحتياط الكلي رأسا لم يبق اثر

للعلم الاجمالي بالاحكام الواقعية بتاتا فح لا بد من التثبت بذيل الاجماع على عدم جواز اهمال معظم الاحكام ناذن يستكشف بنحو النظم جعل طريق من ناحية الشارع وليس ذابعد بطلان الاحتياط الا الظن فالحكومة باطلة من اصلها (لانا نقول لا بد من القطع بذلك من ناحية الشارع و لا مجال له مع احتمال ايكال الشارع الى حكم العقل بالاطاعة الظنية حال الانسداد ومع استقرار بناء العقلاء على ذلك بل يسعنا ان نقول بالحكومة على تقدير جعل الطريق الغير الواصل الى المكلف و لو بطريقة بعد بطلان الاحتياط للزوم محذور العسر حسبما نبه عليه الاستاد في كلماته (و لا يرد عليه ما في الدرر ان القائل بهذا لمعنى ليس قائلًا بحكومة العقل و الا لم يقل بالطرق الشرعية المجعولة حال الانسداد انتهى) والجواب انه لا اثر للطريق الغير الواصل وجدانا اصلا فاذن يكون المرجع الى حكم العقل بالاحتياط و مع لزوم محذور العسر فيه يستقل العقل بالاطاعة الظنية فيكون الظن ح حجة منجزة للواقع ولا نغنى من الحكومة الا ذلك (قوله وعليها فلا اهمال في النتيجة اصلا سببا ومورداً ومرتبة لعدم تطرق الاهمال والاجمال في حكم العقل انتهى) اقول تارة يقرر دليل الانسداد في كل مسألة بنفسها و يلاحظ انسداد باب العلم و العلمى فيها مع فرض افتتاح باب العلم في غيرها من المسائل الاخر وقد سلك هذا المسلك صاحب القوانين ويظهر من صاحب المعالم والشيخ البهائي في الزبدة على ما حكى عنهم في الفرائد و بناء هذا القوا، على ابطال البرائة و الاحتياط في كل مسألة لان اعتبار اصالة البرائة لاجل افادتها الظن فلا دليل على اعتبارها مع حصول الظن بخلافها و كذا الاستصحاب ولعدم الدليل على وجوب الاحتياط في موارد العلم الاجمالي فانه انما يوجب عدم جواز المخالفة القطعية لا وجوب الموافقة القطعية فمها انسداد باب العلم في مسألة واحدة وبطل الاصول و الاحتياط فيها كان لازمه حجية الظن المطلق فيها مطم فيما اذا كانت نتيجة دليل الانسداد حجية الظن في الفروع لا في الاصول اذ لا يتأتى الترجيح مع وحدة الظن في المسئلة الفرعية لان اللزوم من فرض تمامية المقدمات في كل مسألة حجية الظن الموجود فيه مطلقا و فرض الاهمال ملازم لعدم تماميتها

فيها (هـ) وهذا بخلاف ما اذا كانت تبيحتها اعم من الظن في المسئلة
الاصولية فان الظن ح يتعددح بحسب المراتب والاسباب فاذا يختلف الحال
ترجيحا واطلاقا واهملا حسب اختلاف تقريرها حكومة وكشفا نعم الظن بالواقع
يلزم الظن بقيام امارة مظنونة الاعتبار عليه بخلاف العكس وهذا كله بناء على
تقرير دليل الانسداد في كل مسئلة بنفسها وليس هذا محل كلام الاستاد بل الكلام
في انسداد باب العلم في معظم المسائل الفرعية وتقرير دليل الانسداد فيها خاصة و
من المعلوم ان لا اهمال في النتيجة اصلا اذ حكم العقل بالاطاعة الظنية انما يكون
في مرتبة نازلة عن الاطاعة العلمية فكما ان تمام الموضوع لحكم العقل في حال
الانفتاح هو القطع بما هو انكشاف عن الواقع بل تفاوت سببا و موردا كك تمام
الموضوع في حال الانسداد هو الظن بما هو انكشاف عن الواقع مطم كما هو
قضية التنزل من الاطاعة القطعية الى الظنية (قوله و اما بحسب المورد فيمكن ان
يقال بعدم استقلاله بكفاية الاطاعة الظنية الا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه)
اقول هذا التفاوت بحسب المورد انما جاء من قبل تفاوت متعلق الظن لامن قبل
نفسه بما هو انكشاف ظني عن الواقع (بيانه ان الحكم الواقعي في مورد الفروج
والدماء حكم فعلي حتمي يمتنع جعل الحكم الظاهري على خلافه وليس مجرى للبرائة
العقلية ومن المعلوم ان معنى حجية الظن في حال الانسداد ان يكون منجزا للواقع
فيما ادى الى الاحكام الالتزامية و الرجوع الى مقتضى الاصل في غير ذلك سواء
وجد ظن بحكم غير الزامي ام لا و مع فرض كون الحكم الواقعي في مورد حتميا
لا يصلح الرجوع فيه الى الاصل المخالف للاحتياط و لو مع الظن بعدم مثلا اذا
كان هناك رجلان مجهولي الحال و ظن بكون احدهما المعين مسلما والآخر كافرا
فليس مظنون الكفر مهودر الدم بحكم اصالة البرائة لعدم جريانها في هذا المورد
فاذا يستقل العقل بلزوم الاحتياط في هذا المورد فيما فيه مزيد اهتمام شرعا فيما
اذا لم يازم العسر من الاحتياط فظهر مما ذكرنا ان التفاوت في هذا المورد من جهة
خصوصية في الحكم الواقعي لامن جهة الظن بما هو انكشاف للواقع (فالقول بان ما

افاده الاستاد من الترجيح من حيث المورد يناسب القول بالتبعيض في الاحتياط لا الحكومة على قول المشهور بعيد عن الصواب (قال في نهاية الدراية واما الترجيح من حيث المورد فلان موارد الدماء و الفروج و شبهها حيث انه علم اهتمام الشارع بها ازيد من غيرها فرفع اليد عن الاحتياط في غيرها اولى والالزم ترجيح المرجوح انتهى) و فيه ان التنجز فيها مستند الى العلم بالاهتمام لا الى العلم الاجمالي الذي هو الاساس للقول بالتبعيض في الاحتياط والتنجز في غيرها مستند الى الظن من باب الحكومة بعد سقوط العلم الاجمالي عن الاثر راسا ومن الواضح ان هذا يناسب القول بالحكومة لا القول بالتبعيض (قوله و اما بحسب المرتبة فكذلك لا يستقل الا بلزوم التنزل الى مرتبة الاطمينان من الظن بعدم التكليف الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر) اقول مفاد هذه العبارة منطبق على التبعيض في الاحتياط لا على الحكومة على قول المشهور (بيا انه ان قضية العلم الاجمالي هو الاحتياط في اتيان كل محتمل الوجوب وترك كل محتمل الحرمة وللفرار من محذور العسر لا بد من التبعيض في الاحتياط على ما هو مختار الشيخ قده ولا يثبت من ذلك الاجواز العمل بالظن بعدم في الجملة فلا بد من الفرق بين مراتب الظن قوة ودونها بان يؤخذ بالظن الاطميناني بعدم ويحتاط في غيره ويرجع في مورده الى الاصول المثبتة الاعلى تقدير عدم كفاية مرتبة لاطمينان في دفع محذور العسر فح لا بد من ضمنية جملة من موارد الظن بعدم الذي دون مرتبة الاطمينان لكيلا يقع المكلف في العسر والخرج وهذا كما ترى منطبق على التبعيض في الاحتياط وهو خروج عن محل الكلام (وفي بعض النسخ اسقاط لفظ بعدم التكليف وحق العبارة هو الاقتصار على (قوله لا يستقل الا بلزوم التنزل الى مرتبة الاطمينان من الظن) واسقاط الزيادة عليها وح تنطبق على الظن من باب الحكومة (توضيحه ان قضية الحكومة لزوم العمل على طبق كل ظن بالحكم الزامي مطم والرجوع الى البرائة في مورد الظن بعدم الا اذا فرض لزوم الحرج والعسر من الالتزام بالظنون كلها ولا بد من لزوم التنزل الى مرتبة الاطمينان من الظن بالحكم الزامي وترك العمل بغيرها للفرار عن محذور العسر ولو ارتفع المحذور بالاقل من ذلك فاللازم الاقتصار

عليه (قوله واما على تقدير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا إهمال فيها ايضاً بحسب الاسباب) اقول ينبغي ان نتكلم في موضعين الموضع الاول في التعميم والتعيين على المباني بعد استكشاف الطريق على نحو من الانحاء الثلاثة الموضوع الثاني فيما هو الحق من الانحاء الثلاثة والسهم في هذا المبحث التكلم في الموضوع الاول فنقول الذي يستفاد من الوجه الثالث من الوجوه الثمانية للمحقق صاحب الحاشية على المعالم هو الطريق الواصل بنفسه ومقتضاه ترجيح بعض الظنون المتعلقة بالواقع على بعض آخر نظراً الى حصول القوة لانضمام الظن بحجيتها الى الظن بالواقع وقد نقل الشيخ قوله جملة من كلماته بعد ذكر المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض الظنون فراجع ومن المعلوم انه بعد استكشاف حجية الظن بالواقع بلا خصوصية في الطريق الى الظن فلامجاله يكون الكل حجة بحسب الاسباب لولم يكن بينها ما هو المتيقن وكذا بحسب الموارد والالزم عدم وصول الطريق الى المكلفين وبقوا خيارى مع ان الغرض من جعل الطريق في حال الانسداد رفع الحيرة وكشف الطريقة واتمام الحجة كما هو مبني هذا القول فالذي يصلح ان يصل الى المكلف ويتعين لديه من دون نصب طريق آخر عليه من الخارج هو الظن المطلق بعد بطلان الاحتياط رأساً وعدم جريان الاصول طراً وهذا هو الطريق الواصل بنفسه ولا إهمال فيه اصلاً لاموردا ولا سبباً ولا مرتبة اذ لو كان في الظنون قدر متيقن سبباً ولو من جهة الظن بالحجية او مرتبة من جهة وجود الظنون الاطمينانية الوافية لكانت هي المتعينة فلا إهمال ايضاً حيث ان الغرض انما تعلق بوصول الطريق الى المكلف وتعيينه لديه من دون نصب علامة عليه وهذا نظير قرينة الحكمة الموجبة لحمل المطلق الوارد في مقام البيان على الاطلاق بعد عدم نصب القرينة ومعها يحتمل المطلق عليها فالإهتمام مع كونه في مقام بيان الحجة مناف للغرض فمراد الاستاد من قوله ففيها إهمال انه لا يعامل مع الطريق الواصل ح معاملته الاطلاق ولا بد من الاقتصار على خصوص الاطميناني من الظنون لانه تبقى حيرة للمكلف في هذه الصورة فالخصوصية المتعينة بنحو من انحاء التعيين المذكورة ايضاً واصلة بنفسها كنفس الاطلاق

عند عدم واحد منها (قوله ولو قيل بان النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقة) اقول قد عرفت ان الظن المطلق او واحد من انحاء التعيين هو الطريق الواصل بنفسه وهو الذي يكفي فيه اجراء مقدمات دليل الانسداد في الفروع بضميمة وجوب النصب على الشارع ولا تمس الحاجة الى اجراء مقدمات اخرى في مسألة الاصول في تعيين الطريق على الطريق ومع ميسر الحاجة الى ذلك فلا جرم ان النتيجة ح هواعم من نصب الطريق الواصل بنفسه وهذا هو الترائى من النراقي قده في محكي عوائده وهو منكر للحجية مطلق الظن وانما اورده الزاما على القائلين بالظن المطلق (فقال كما يقولون يجب علينا في كل واقعة البناء على حكم ولعدم كونه معلوما لنا يجب في تعيينه العمل بالظن فكذا نقول بعد ماوجب علينا العمل ولم نعلم تعيينه يجب علينا في تعيين هذا الظن العمل بالظن ثم اعترض على نفسه بما حاصله ان وجوب العمل بمظنون الحجة لا ينفي غيره فقال قلنا نعم ولكن لا يكون ح دليل على حجية ظن آخر اذا بعد ثبوت حجية الظن المظنون الحجة يفتح باب الاحكام ولايجرى دليلك فيه ويبقى تحت اصاله عدم الحجة انتهى) فبعد اجراء المقدمات في المسائل الفرعية وكون النتيجة هي الحجة الواصلة ولو بطريقة لا بد من اجرائها مرة اخرى في المسئلة الاصولية لاستكشاف الطريق الى الطريق ومعه لاحاجة الى اجراء المقدمات مرة ثالثة فيما اذا لم يكن بين المظنون تفاوت بالظن بالاعتبار او بالقوة والحاصل انه بعد اجراء المقدمات في المسئلة الاصولية فان كان هناك ظن واحد سنخا ولا اختلاف فيه بواحد من انحاء التعيين اصلا كما اذا قام الاجماع المنقول على حجية الظن الحاصل من الخبر الموثوق به الوافي بمسائل الفقه فان الظن الحاصل من الاجماع المنقول على ذلك ظن واحد فلا إشكال في صيرورته حجة بمعونة اجراء مقدمات الانسداد في الظن الحاصل منه الذي هو مسألة اصولية وان كان هناك ظنون متعددة لاتفاوت بينها بنحو من انحاء التعيين فلا إشكال ايض في حجيتها كما اذا قام الاجماع المنقول على حجية الظن الحاصل من الخبر الصحيح وقامت الشهرة على حجية الظن الحاصل من الخبر الموثوق مع عدم التفاوت بين الظنين الحاصلين من السبيين وكان الخبر الصحيح والموثوق واثنيين

بمسائل الفقه فانه لا إشكال ايضاً في كون الظنون الحاصلة من الخبرين بالمسائل
 الفقهية حجة بمعونة دليل الانسداد الجارى في المسئلة الاصولية واما اذا كان الصنون
 الحاصلة من الاجماع المنقول الذي هو مظنون الاعتبار دون غيره وافية فلا بد من الاقتصار
 عليه بمعونة اجراء المقدمات مرة اخرى وسيمر عليك بياته (ايضاً) لا يذهب عليك
 الفرق بين الواصل بنفسه وبين الواصل ولو بطريقه من جهة الاسباب الطولية فان
 الملاك في الترجيح في الواصل بنفسه هو كون الطريق المفيد للظن بالواقع هو مظنون
 الاعتبار ولا اعتبار بالظن بالطريق كما اذا فرض حصول الظن بالواقع من الخبر
 الواحد ثم حصل الظن من الاجماع المنقول بحجة خبر الواحد لوضوح ان الواقع
 لا يصير اقوى من غيره كى يكون اقرب الى الواقع وحيث ان ملاك الخصوصية التي
 يصح للشارع الايكال اليها لكيلا يلزم نقض الغرض من عدم ارادة الاطلاق ان تكون
 بمنزلة قرينة مصحوبة لجعل الطريق الواصل بنفسه فليس كل خصوصية كك الا اذا كان
 قضية جريان مقدمات دليل الانسداد في الفروع صحة الايكال عليها في الطريق الواصل
 بنفسه فلا جرم ان تلك هي التي تكون موجودة في نفس الطريق الى الواقع لان
 الطريق الى الطريق اذ تلك محتاجة الى اجراء المقدمات مرة اخرى في المسئلة
 الاصولية لكي ينسحب فيها الملاك فخصوصية الظن بالطريق الى الطريق انما يصح
 الايكال اليها في الطريق الواصل ولو بطريقه لافى الطريق الواصل بنفسه فكما ان
 تلك الخصوصية لا تنزل من المرتبة التالية الى المرتبة المتلوة كك لا تترقى من المتلوة
 الى التالية مثلاً اذا قام خبر الواحد الصحيح على ثبوت احكام فرعية وافية ويكون
 الظن الحاصل مظنون الاعتبار او قويا وقد حصل ظنون من قيام الشهرة والاجماع
 المنقول ونحوهما متساوية فيها بواحد من انحاء التعينات ف قضية اجراء دليل الانسداد
 في المسئلة الاصولية حجة جميعها بناء على الطريق الواصل ولو بطريقه وان كانت
 تلك الظنون قائمة على حجة غير خبر الواحد ايضاً ولا يسع للعقل ان يرجح خصوص
 الظن الحاصل من خبر الواحد على غيره لمكان تلك المزبة فيه دون غيره فلا جرم
 ان تلك الظنون الحاصلة من تلك الاسباب تقع وسطاً لاستنباط احكام فرعية اكثر

مما يقع خبر الواحد وسطاها (قوله والا فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار
 منها او مظنونه باجراء مقدمات دليل الانسداد مرة او مرات فى تعيين الطريق
 المنصوب) اقول الظن لا يصير مقطوع الحجية بمجرد الظن بالاعتبار او بقوة الظن
 مع عدم قيام الحجة على ذلك الظن لاحتمال عدم حجتيه وحجية غيره لدى الشارع
 و يكون الواصل هو الطريق المعتبر لان المفروض ان النتيجة اعم من الوصول بطريقه
 ومع هذا الاحتمال لا يصير مظنون الاعتبار او الظن القوى طريقا واصلا الا باجراء
 المقدمات مرة اخرى فى المسئلة اصولية لا ستكشافه طريقا واصلا بان يقال قد
 انسد باب العلم بالطريق الواصل ولا مجال لاصالة البرائة بعد العلم بجعل الطريق
 ولا للاحتياط اذ لا وصول للطويق ولو بطريقه مع لزوم الاحتياط عقلا لان لازمه
 الاهمال فى الايصال وحيث ان الطريق بتلك الخصوصية قابل للاجزاء به دون الفاقد
 لها على تقدير كونها وافية بمسائل الفقه فلا محالة يتعين الواصل فى الظن الحاصل
 منها سواء كان ظنا واحدا او اكثر مع تساوى الابعاض ولا يذهب عليك انه لا بد
 ان ينتهى الى حجة واصلة بنفسها فى السلسلة الطولية على هذا المبنى ايضا والا يلزم
 التسلسل ولا معنى للاهمال فى النتيجة فى المسئلة اصولية والا يلزم الخلف اذ المفروض
 وصول الطريق ولو بطريقه وتنتهى السلسلة فى المرتبة الثالثة وتقف عندها فى
 المسئلة اصولية بمعنى ان التفاوت بواحد من التعينات انما ينحصر فى علم الاصول
 فى المرتبة الاولى والثانية و يكون الظنون فى المرتبة الثالثة متساوية و لمكان
 تساويها حجة كلها فيما اذا وصلت النوبة اليها باجراء مقدمات دليل الانسداد مرة
 اخرى مثلا اذا حصل الظن بوجود شئ من خبر الواحد ففى هذه المرتبة يتحقق
 التفاوت بواحد منها ثم اذا فرض قيام الاجماع المنقول على حجة الخبر وكان الاجماع
 مظنون الاعتبار وهذه مرتبة ثانية وفيها ايضا يتحقق التفاوت بواحد منها وغب اذا
 ان ينتهى الى القطع فى حال الانفتاح او الى الظن المطلق فى حال الانسداد
 متساوى الابعاض وليس لنا فى علم الاصول ادلة على حجية الظن فى المرتبة الثالثة
 لكى ينسحب فيها التفاوت بواحد منها لانه انما يتحصل المرتبة الثالثة من صيرورة

بعض مسائل هذا العلم بعد ثبوته دليلا على بعض آخر كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر انه لو كان ذو المزية غير وافية فلا محالة يكون ذو المزية بضميمة غيره حجة ويكون المجموع هو الطريق الواصل (قوله واما بحسب المورد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه) اقوال المراد من المورد هي الظنون المتعلقة بالاسباب كالظن باعتبار خبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول ونحوها فانها مع تساويها و عدم مزية في واحد منها حجة باجمعها و الا يلزم الاهمال في النتيجة و عدم وصول الطريق و لو بطريقه والمراد من المرتبة قوة جملة من الظنون القائمة على حجية الطريق وباجراء المقدمات مرة اخرى تتعين من بينها فيما اذا كانت وافية و مع عدم وفائها يكون المجموع حجة و هي لا تنزل الى المرتبة المتلوة مع عدم ايجابها القوة فيها وقدم بيانها مستوفى قبيل ذلك (قوله و لو قبل بان النتيجة هو الطريق و لو لم يصل اصلا فالاهمال فيها يكون من الجهات) اقول المحكى عن شريف العلماء استاد الشيخ قدهما انه ذهب الى جريان دليل الانسداد في الفروع خاصة لافي مسألة الاصول ويقول بان النتيجة حجية الظن في الفروع على نحو الاهمال وقد تشبث بنيل قاعدة الاحتياط في الظنون القائمة على الاحكام الالتزامية و من المعلوم انه لا يترتب على قاعدة الاحتياط اثرا بحجية اصلا اذا اثر حجية الظن على القول بالكشف ان يكون منجزاً للواقع على تقدير الاصابة في الاحكام الالتزامية والمرجع في غيرها هو البرائة وليس ذلك قضية الاحتياط في الطريق بل لا بد من الاحتياط ايض في المسئلة الفرعية الا اذا لزم ح مخذور العسر فاذا كان يكون المرجع هو الحكومة عقلا حسبما مر بيانه في ذيل تقرير الحكومة نعم لو كان بين الظنون متيقن الاعتبار و كان وافيا بمسائل الفقه لزم الاخذ به بخلاف الظن بالاعتبار وقوته فانه لا عبرة بهما على هذه الطريقة والفرق بينهما ان هاتين بمنزلة القرينية المصحوبة بحيث يكفي دليل الانسداد بنفسه للترجيح بهما بلا حاجة الى قيام الدليل من الخارج على الالزامه ومن البين انه لا مجال للترجيح بهما مع اهمال النتيجة من هاتين الجهتين كما هو قضية كونها هو الطريق و لو لم يصل اصلا وهذا بخلاف القدر المتيقن الثابت بمعونة

الاجماع على الملازمة بين حجية شئى وحجية الظن الحاصل من الخبر الصحيح مثلا المفروض كونه وانما اذ لازمه كونه هو القدر المتيقن فى حال الانسداد حسبما ياتى بيانه من ذى قبل لانه ليست النتيجة خصوص العدة الغير الواصلة بل اعم من غير الواصلة فلا ينافى وصولها اتفاقا من جهة قيام الاجماع على الملازمة (قوله لعلك تقول ان القدر المتيقن الوافى لو كان فى اليمين لما كان مجال لدليل الانسداد) اقول بيان التوهم ان متيقن الاعتبار هو الذى يجب العمل به على كل تقدير فيكون من الظنون الخاصة للعلم التفصيلى بحجيته ومعه لا مجال لدليل الانسداد اذ من مقدماته انسداد باب العلم والعلمى كليهما (قوله ولكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله) اقول هذا جواب عن التوهم (توضيحه ان ميزان الفرق بين الظن الخاص والظن المطلق ان الاول هو ما ثبت اعتباره بدليل آخر غير دليل الانسداد وان الثانى هو ما ثبت اعتباره بدليل الانسداد بمعنى ان دليل الاعتبار اذا كان ناظراً ابتداء الى حجية ظن من الظنون بلا ملاحظة حال الانسداد كان ذلك من الظنون الخاصة بخلاف ما ثبت بمعونة دليل الانسداد والظن القدر المتيقن هنا ليس كك بيانه ان دليل الانسداد دليل فى بارى الامر على حجية الظن فى الجملة وغب ذا اذا ثبت ملازمة دليل قاطع من الخارج بين حجية شئى وحجية القدر المتيقن بحيث يصير اولى بالحجة بمعونة ذلك الدليل فلا مجال ينهض دليل الانسداد مثبتا لحجية الظن القدر المتيقن فمثل هذا لا يكون ظنا خاصا بل هو داخل فى الظن المطلق وهذا هو الملاك فى الفرق بينهما لاما قيل من ان الظن الخاص ما يكون ظنا نوعيا و يكون الدليل متكفلا بحجية السبب لحصوله والظن المطلق ما يكون ظنا شخسيا قام الدليل على حجيته بشخصه اذ لا مانع من كون نتيجة دليل الانسداد على الكشف ظنا نوعيا حاصل من سبب خاص كما اذا ثبت اعتباره بمعونة دليل الانسداد بعد قيام الدليل القاطع على الملازمة وما قرع سمعك من التفوه بالظن الشخصى فى هذا الباب فانما هو على تقرير الحكومة لا الكشف كما انه لا مانع من كون الظن خاصا مع كونه شخسيا لا ترى انه ذهب بعضهم الى اشتراط

حجية الظواهر بحصول الظن منها مع انه من اهل الظنون الخاصة فالميزان في التمييز بين القيليتين هو ما ذكرنا ومن هنا ظهر انه لو قام الاجماع مثلا على حجية الظن حال الانسداد لابه كان ظنا خاصا لا مطم والمقصود هو التفرقة بين الظن الانسدادي والظنون الاخر من حيث تاخر رتبته عنها ولا مشاحة في التسمية سمي هذا ظنا مطم وتلك ظنا خاصا او بالعكس وقدر شطر من ذلك في مبحث حجية قول اللغوى (و اما بيان طريق الاستدلال انه اذا قام الاجماع على ثبوت قضية شرطية المتضمنة للملازمة بين حجية مطلق الظن والظن الحاصل من الخبر الصحيح مثلا من دون عكس بان يقال لو كان ظن حجة لكان الظن من الخبر الصحيح حجة فلا مجاله يكون مفادها الاولوية بالنسبة الى الظن الخبري في الاعتبار ومن البين ان مناط صدق الشرطية ثبوت الملازمة حقيقية او جملا وهي تجامع صدق الطرفين و كذبهما فاذن تتحقق مع العلم باعتبار مطلق الظن وعدم العلم بذلك ومعنى كون الشرط اولي بالاعتبار من غيره انه لو كان غيره معتبرا لزم اعتباره واما لو كان هو معتبرا لم يلزم اعتبار غيره فليس المراد من متيقن الاعتبار متطوع الاعتبار في كل حال بان يقوم قاطع على اعتباره مطم فان مفاد ذلك قضية بية لشرطية وبالجملة وجود خصوصية مستفادة من دليل خارج في بعض الظنون بحيث توجب الاولوية بالاعتبار من غيره ولا يلزم القطع بحجيته ولا بحجية غيره شرعا ومهما ثبتت الملازمة بدليل خارج فلا شك ان الدليل على احد المتلازمين انما هو الدليل على الآخر لا على الملازمة المتقدمة رتبة على ذلك مثلا الدليل على وجود الشمس هو وجود النهار لاعلى الملازمة الثابتة بعلة اخرى هذا في التلازم الحقيقي وكذا في التلازم الجملي ويقال فيما نحن فيه ان دليل الانسداد قام على حجية الظن في الجملة وبمقتضى الملازمة الثابتة من الخارج يثبت حجية الظن من الخبر الصحيح مثلا على تقدير كونه واقيا وهو المراد من القدر المتيقن في هذا المبحث ولا يذهب عليك ان عدم ثبوت الاجماع على حجية الخبر الصحيح بنحو البت في كل حال لما مر في مبحثه من المناقشة في ذلك لاينا في ثبوت الملازمة بالاجماع بدعوى اتفاق الكل على انه لو كان الظن

معتبراً لكان هذا الظن الخاص معتبراً بل يمكن تسرية ذلك من المتيقن الحقيقي الى المتيقن الاضافي ايضاً والمراد من المتيقن الحقيقي هو الظن الاولى بالاعتبار بالنسبة الى كل ما يفيد الظن والمراد من المتيقن الاضافي هو الظن الاولى بالاعتبار بالنسبة الى ما دون ذلك او بالنسبة الى بعض الامارات و الوجه في التسرية بان يقال بعد عدم وفاء الخبر الصحيح بمسائل الفقه يتعدى منه الى مادونه من الاعتبار كخبر الموثق مثلاً وعلى تقدير وفائهما بها يستدل على حجيتها بدعوى اتفاق الكل بانه لو كان هناك ظن معتبر لكان الظن الحاصل منهما معتبراً لكن الظن في الجملة حجة بدليل الانسداد فيكون الظن الحاصل منها حجة و القياس فيما نحن فيه استثنائي قد ثبت القضية الشرطية بالاجماع وثبت المقدم بمعونة دليل الانسداد فلو كان دليل الانسداد عقلياً لزم كون ثبوت المقدم عقلياً لوضوح ان النتيجة تابعة للكبرى واما ثبوت نفس الملازمة بالاجماع فهو شرعي لا عقلي وليس المهم في هذا المقام تميز العقلية عن الشرعية بل المهم تحصيل القدر المتيقن فالمناقشة في ذلك خال عن الجدوى (ثم لا يذهب عليك ان القدر المتيقن بالمعنى المذكور سار في الانحاء الثلاثة من الطرق اذ من السريان في ادناها اعنى الطريق الغير الواصل ولو بطريقه يثبت السريان في اوسطها واعلاها بطريق اولى كما يخفى وقدر بيان جريانه في الارضى سابقاً) قوله ان الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب دليل الانسداد على تقدير الكشف) اقول المظنون الاعتبار بمجرد الظن به لا يكون حجة على الواقع لمكان احتمال عدم حجيته عند الشارع وحجية غيره كما صدر منه اعتبار جملة من الامارات بلا ظن باعتبارها بمعنى عدم كون مظنون الاعتبار موضوعاً للاعتبار عنده وهذا لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة دليل الانسداد ضرورة انه على الفرض لا يحتمل ان يكون غيره حجة بالانصب قرينة بان يكون مشكوك الاعتبار و موهمه حجة دون مظنون الاعتبار ويسع للشارع الايكال اليه في مقام الايصال فيما اذا كانت النتيجة هو الطريق الواصل بنفسه و كان مظنون الاعتبار وافياً بمسائل الفقه فيكون مظنون الاعتبار بمنزلة القرينة المصحوبة في مقام البيان واحتمال التعميم الى مطلق الظن منسند لوجود

الظن الذي له مزية زائدة لدى العقل بقدر الكفاية ويمكن ان يكون وجه عدم نصب العلامة مع تعلق الغرض بوصول الطريق هو الانكال على استقلال الفعل بلزوم الاختصار على ذلك والا يلزم نقض الغرض فاذا جرى اتصال عدم الحجية في غيره وقدر شطر من الكلام فيه سابقا والمقصود الاشكال على الشيخ قده حيث انه سلم اعتبار القدر المتيقن وانكر اعتبار الظن بالاعتبار في مقابلة المحقق صاحب الحاشية على المعالم (قال ان المرجح الاول وهو تيقن البعض الى الباقي وان كان من المرجحات لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته انتهى) (وقال واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيه انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين الظن المجمل انتهى ملخصا) وقد عرفت الدليل على اتباره بملاحظة دليل الانسداد (قوله ومن هنا ظهر حال القوة) اقول الترجيح بالظن الاطميناني كالترجيح بالظن بالاعتبار طابق العمل بالنعل (قوله ولعل نظرم رجح بها الى هذا الفرض) اقول الظاهر ان مرجح الضمير هو القوة لقربها لخصوصية الظن والوجه في تخصيصها بالذكر مع اشتراكهما في صحة الترجيح بهما ان المحقق يقول بالترجيح بالظن بالاعتبار لاجل ايجابه القوة في الظن بالحكم الشرعي وظاهر كلامه في الوجه الثالث من الوجوه الثمانية هو الطريق الواصل بنفسه وربما يترأى من بعض كلمات الشيخ ان اشكاله يتوجه الى الطريق الواصل ولو بطريقه (وفي بعض كلماته كقوله فاعلم انه قد يصح تعيينها بالظن في مواضع الخ) ما لا يخفى من التشويش (ايقاظ) لا يذهب عليك ان الترجيح بالظن بالاعتبار بقوة الظن ينسحب في كلا الطريقين واما خص الاستاد الطريق الواصل بنفسه نظرا الى انه محل الكلام في كلام المحقق وعلى هذا الطريق يكفي وجود احدي المزييتين في المرتبة الاولى بعد اجراء المقدمات في المسائل الفرعية بلا حاجة الى اجراء المقدمات في المسئلة الاصولية بخلاف الطريق الواصل ولو بطريقة فانها مرجحان بعد اجراء المقدمات في المسئلة الاصولية وقد نبهنا على ذلك سابقا لانها فت بين كلمات الاستاد كى تمس الحاجة الى التوجيه كما صدر عن المحشى قده في نهاية درايته (قال واما ما افاده قده بقوله) واما بحسب الموارد والمرتبة فكما

إذا كانت النتيجة هي الطرفين الواصل بنفسه من اتحاد الحكم في المراتب بين الواصل
 بنفسه والواصل ولو بطريقة فهو بحسب الظاهر منافي لقوله (و من هنا ظهر حال
 القوة) من ابتناء الترجيح بالقوة على حجية الواصل بنفسه وابتناء المنع على حجية
 الواصل ولو بطريقة أولم يصل أصلا ويمكن رفع المنافات بان ما ذكره أولا حكم
 طبيعي للظن القوي بالنسبة إلى الضعيف أي الظن القوي بما هو أقوى يتعين في قبال
 الضعيف وما ذكره ثانيا مبنى على الترجيح بهلاحظة جميع العوارض فانه ربما يكون
 الظن الضعيف مضمون الاعتبار مثلا فعلى القول بحجية الواصل ولو بطريقة يمكن إجراء
 دليل انسداد آخر لتعيينه وتعيين القوي من حيث صحة اتكال الشارع عليه بعدم نصب
 الدال على خلافه انتهى ملخصا) وفيه ان مقصود الاستاد من (قوله و من هنا ظهر
 حال القوة بيان وجه الجمع بين الكلمات المختلفة الصادرة من الاعلام وليس محل
 كلامهم مورد التعارض فهذا الحمل اجنبى عن مراد الاستاد وقد مر آتفا توضيحه بما
 يغلو عن الخل والترجيح بالظن القوي الاطميناني منصوص عليه في كلام الشيخ قدس
 وغيره في مقام التعارض وليس ذا محل الاختلاف بينه وبين غيره (قوله لا يذهب عليك
 ان الترجيح بها انما هو على تقدير كفاية الراجح والا فلا بد من التعدى إلى غيره بقدر
 الكفاية فيخالف الحال باختلاف الانظار في الاحوال) اقول ربما تعلق نظر واحد
 إلى ان الظن الحاصل من الخبر الصحيح قوى دون غيره وتعلق نظر آخر إلى ان
 الظن الحاصل من مطلق الخبر الموفق قوى وربما يختلف حال واحد في بادى
 نظره في مسائل الاصول وثاني نظره فيها وهذا الاختلاف جار في الظن في الاعتبار
 ايض وهذا كلام فيه انما الكلام في الاكتفاء على مقدار الكفاية بان يضم إلى الظنون
 القوية الغير الكافية من غيرها إلى ان تتم بها الكفاية وكذا في مضمون الاعتبار
 من مشكوكه وموهومه كك ويشكل بان القاعدة ح تقضى العمل بالكل لان
 المفروض ان الطريق واصل بنفسه فمع عدم كفاية ذي المزية وعدم الرجحان في
 البقية يصير الكل مقطوع الحجية بمعونة اجراء المقدمات في المسائل الفرعية ولو كانت
 المضمون الراجعة وغيرها ناهضة على حجية ازيد من المقدار الوافى بمعظم المسائل

كما هو كك فى الظن الواحد (والجواب عن الاشكال بالفرق بين الظن الواحد والظنون المتعددة بان الظن الواحد ليس قابلا للتبويض بان يكون بعض منه حجة وبعض آخر منه غير حجة فيكون حجة ولو كان متكفلا للازيد بخلاف الظنون المشككة فمهما يندفع محذور الخروج من الدين بالعمل بجملة كثيرة من الظنون بحيث لا يرد هذا المحذور باجراء الاصول فى البقية وكانت بينها ذات مزبة غير وافية فلامحالة يكفى ضم جملة من غيرها بحيث يكون المجموع وافيا ولا ملزم ح للعمل على طبق الظنون كلها وان كانت قائمة على احكام الزامية وتكون مجرى لاصالة البرائة اذ هذا معنى حجة الظن على الكشف بعد كون ذات المزبة بضميمة جملة اخرى من غيرها وافيا فيكون الطريق الواصل بنفسه هذا الجملة الوافية ولارليل على حجة غيرها وما ذكرناه جار فى الطريق الواصل ولو بطريقه كما لا يخفى (قوله مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الاعلى وفق المثبات دون النافيات الا فيما اذا كان هناك ناف من جميع الاصناف) اقول هذا قول شريف العلماء قد فانه قد عمم النتيجة بسبب الاحتياط ومن المعلوم ان قضية الاحتياط فى الطريق هو العمل على وفق المثبات للاحكام الزامية دون النافيات لها اذ لا معنى للاحتياط بالعمل على طبق نفى التكليف ولعدم حجة النافيات على نفى التكليف لابد من الاحتياط فى المسئلة الفرعية ايض فيما اذا كان الشك فى المكلف به اذا ولايتا فى الاحتياط فى الطريق كما اذ علمنا اجمالا بحرمة شئى من الاشياء ودلت على وجوب كل منها امارات مقيدة الظن به فان هذا مورد التنافى بين الاحتياطين فالاحتياط فى الطريق لاتعميم فيها حقيقة بل مرجعه الى بقاء الطريق الغير الواصل على ما عليه من الاهمال والاجمال وتحصيل العلم بخروج العهدة فى مورد انما هو بحكم العقل بالاحتياط فى الطريق نعم اذا قام النافى على نفى الحكم من جميع اصناف الطرق التى علم حجيتها اجمالا فلا محالة لا يكون الاحتياط لازما فى المسئلة الفرعية لقيام الحجة على عدم الاحتياط (قوله كيف ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى فما ظنك بما لا يجب الاخذ بموجبه الامن باب الاحتياط) اقول

معنى وجوب العمل على طبق الظن بعدم حكم الزامى انه لا يتعين على المكلف ذلك الفعل كما لو لم يكن هذا الظن و كان غير واجب بمقتضى الاصل وليس معنى الوجوب الطريقى فى المسئلة الاصولية انه يجب ان يوقع الفعل على وجه عدم الوجوب اذ لا يعتبر فى الوجوب الطريقى قصده فى مقام العمل على طبقه فى الاحكام الفرعية ومن ثم يستحب الاحتياط و اتيان الفعل لاحتمال انه واجب و هذا فى الظن الذى يكون حجة بالخصوص او من باب الانسداد فكيف فيما اذا وجب الاخذ بعدم بمقتضى وجوب الاحتياط فى المسئلة الاصولية ولو كان وجوبه طريقا شرعيا فضلا عن كونه عقليا كما فيما نحن فيه اذ لو كان وجوب الاحتياط فى الطريق شرعيا لم يكن من الطرق الغير الواصل ولو بطريقه ومما ذكرنا ظهر سقوط توهم عدم جريان قاعدة الاشتغال هنا لكون ما عدا واجب العمل من الظنون محرم العمل كما هو المحكى عن صاحب هذا القول فى الفرائد (و توهم عدم وجوب الاحتياط او بطلانه بمقتضى فرض تمامية مقدمات الانسداد التى منها عدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه (مدفوع بان ذلك فى الاحتياط الكلى فى مجموع المسائل لا فى الاحتياط فى المسئلة الخاصة) و لعل قوله فانهم اشارة الى جملة مما ذكرنا هذا تمام الكلام فى الموضوع الاول (الموضع الثانى فيما هو الحق من الانحاء الثلاثة بعد البناء على الكشف والحق هو الطريق الواصل بنفسه لانه المتيقن بعد اجراء المقدمات فى المسائل الفرعية بمعونة المقدمة المطوية فى المقدمة الثالثة من دليل الانسداد وهى وجوب النصب على الشارع فى حال الانسداد المستكشف بطريق اللم بحيث يكون فى معرض الوصول الى المكلف لكى لا يبقى متحيراً فى مقام العمل و من المعلوم انه بعد عدم جريان الاصول وعدم وجوب الاحتياط فضلا عن عدم جوازه يتعين الظن بمعنى ان العقل يستقل بادراك ان الظن هو المجهول لدى الشارع فى مقام امثال الاحكام الواقعية لمكان رجحانه واقربته الى الواقع من الشك والوهم ولا يحصل القطع بجعل علامة و خصوصية للطريق بمجرد هذه المقدمات الجارية فى الفروع كى يتحرى لتعيينه بمعونة اجراء المقدمات مرة اخرى فى المسئلة الاصولية اذ المفروض ان القائل بالطريق الواصل ولو بطريقه

لا يدعى القطع بجعل العلامة على الطريق من ناحية الشارع بل يقول بان رفع التحير لا يدور مدار الوصول بنفسه بل يكفي في ذلك جعل الطريق الى الواقع ولو بجعل علامة عليه وخصوصية فيه فليست تلك العلامة متطوعة من الشارع كى يتثبت لاثباتها بذيل اجراء المقدمات في المسئلة الاصولية ولا يسع للحكيم الاتكال على ما لا يعلم الا من قبله مع كونه في مقام الاتصال وعلى هذه الطريقة لا يجب الا تحصيل الظنون الوافية بمسائل الفقه ولا يجب تحصيل الظنون الواقعة في طريقها حتى تصير جملة منها مظنون الطريق في مقابلة مشكوك الطريق وموهومها ولا تحصيل القوة كك بل يكتفى بالعمل على طبق مشكوكات الطريق وموهوماتها فيما اذا كانت الظنون امعلقة بالواقع وافية اذ المفروض ان الظن بالواقع هو الطريق الواصل بنفسه نعم لو حصل له الظن بالطريق او الظن القوي اتقاها و كان وافيها جاز الاتكال عليه والاكتفاء به هذا فيما اذا حصل الظنون الوافية المتعلقة بالواقع واما مع عدم التمكن من تحصيلها فلا تصل النوبة الى تحصيل الظن بالطريق او القوة فح لا بد من تميمها بالمشكوكات حتى يتم الوفاء بمعظم الفقه حسبما مر بيانه سابقا هذا كله على هذه الطريقة واما على الطريقة الاخرى فانه لا بد من تحصيل ذى المزية حتى يصير الظن بالواقع ذاعلامه وخصوصية يكون بمعوتها متيقن الحجة باجراء المقدمات في المسئلة الاصولية (واما دليل هذا القول فهو ان رفع تحير المكلف وقضاء ورطه في مقام العمل يتحصل بطريقتين اما بجعل الظن بالواقع طريقا له او بجعل خصوصية وعلامة على الطريق الى الواقع بان يكون الظن بالواقع المتخصص بكونه مظنون الاعتبار مثلا حجة لامطلق الظن بالواقع ومن البين انه يرتفع تحير المكلف بالاعم من الطريق الواصل بنفسه فلا وجه للالتزام بخصوصية هذا تقرير دليله وقد ظهر الجواب عنه مما ذكرنا (واما القول بالطريق الغير الواصل فلعل نظره الى منع المقدمة المطبوعة اعني وجوب النصب على الشارع وان الثابت من دليل الانسداد بنفسه هو وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن كما حكى عنه الشيخ ره في المعجم الثالث

وحاصله استكشاف حجية الظن من ناحية الشارع بمعونة دليل الانسداد ومن البين ان نتيجته حجية الظن في الجملة على نحو الالهال والاجمال اذ لم يثبت منه بمجرد كونه الشارع في مقام نصب الطريق الواصل ولو بطريقه (ايقاظ لا يخفى انه ينسحب الحكومة والكشف في مؤديات الطرق على قول صاحب الفصول بحجية الظن في الطريق اذ المفروض على قوله كونها احكاما فعلية وبقاء الاحكام الواقعية على الشأنية فاذا سمع ان يتثبت بذيل دليل الانسداد واجراء مقدماته في بادى الامر في نفس مؤديات الطرق ولا جدوى في اجرائه في الاحكام الواقعية لمكان شأنيته وجواز اهمالها وعدم التعرض لامثالها ولا مسرح لدعوى تنجزها بمعونة العلم الاجمالي ولا للدعوى الاجماع على عدم جواز اهمالها وح نلهدا القائل ان يقول بالحكومة نظرا الى منع المقدمة المطوية الناهضة على وجوب النصب على الشارع في حال الانسداد وان يقول بالكشف بالطريق الواصل بنفسه ولازمه كون الظن المظنون الحجية حجة خاصة وله ان يقول بالطريق الواصل ولو بطريقه لو كان ادلة ظنية في طولها وان يقول بالطريق الغير الواصل ولازمه الاحتياط بالعمل على طبق جميع مؤديات الطرق القائمة على الاحكام الالزامية ولا يجب الاحتياط في المسئلة الفرعية لكونها شأنية لا يريد الشارع امتثالها فظهر مما ذكرنا انه ليس لازم القول بحجية الظن في الطريق ان يقول بالكشف فضلا عن القول بالطريق الواصل بنفسه ولا ارتباط بين المسئلتين بتانا كما ان القائل بقصر النتيجة على حجية الظن في المسائل الفرعية كشراف العلماء قد ان يقول بالكشف بواحد من انحاء ولا منافات بين قوله بانفتاح باب العلم في المسائل الاصولية واجراء المقدمات هنا في المسئلة الاصولية لوضوح ان القطع بنصب الطريق من ناحية الشارع في حال الانسداد انما يحصل من مجرد اجراء المقدمات في المسائل الفرعية وغب ذاتصل النوبة الى القول بواحد من انحاء الكشف فمع انكار المقدمة المطوية يقول بكون النتيجة مهمة من كل جهة وهذا هو القول بالطريق الغير الواصل ومع تسليمها والقول بكون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه تصل النوبة الى اجراء الدليل لتعيين ذلك الطريق بان يقال قد انسداد

باب العلم بخصوصية الطريق الواصل ولا مجال لاضالة البرائة مع القطع بنصب الطريق
ولالاختياط اذ لا وصول للطريق واو بطريقه مع لزوم الاحتياط عقلا لان لازمه الاهمال
في الايصال فينتج حجية الظن بالواقع المتميز بزمية بنحو من انتاعها فظهر ما ذكرنا
انه ليس لازم القائل بحجية الظن في المسائل الفرعية خاصة الالتزام بهسم الطريق
الواصل بنفسه او بطريقه فلا ارتباط بين المسئلتين اصلا واولي بذلك هو القول بان
نتيجة دليل الانسداد في الفروع اعم من حجية الظن في الطريق كقول الشيخ والاشهاد
قدهما نيسعه القول بالحكومة او الكشف بانحائه كما لا يخفى (ثقل وتعقيب) قال
في تقريرات بعض الاعلام معنى كون الطريق واصلا بنفسه هو انه لا يحتاج في استنتاج
النتيجة وتعيينها الى مقدمة خارجية اخرى وراء مقدمات الانسداد ومعنى كون الطريق
واصلا بطريقه هو انه لا تكفي تلك المقدمات في اخذ النتيجة بل لابد من ضم مقدمة
اخرى اليها وتلك اما ان تكون عناية اخرى من العقل في عرض اخذ النتيجة كقبج
الترجيح بالامرجح ونحو ذلك واما ان تكون تلك العناية انسداد آخر غير المقدمات
المتقدمة التي يتركب منها دليل الانسداد المعروف و على كلا التقديرين تكون النتيجة
واصلة بطريقها لانفسها ولكن العناية التي تكون في عرض اخذ النتيجة متقدمة على
عناية مقدمات انسداد آخر فان اول مقدمة من مقدمات الانسداد الآخر هو انسداد
باب العلم والعلمي فيما هو الحججة والطريق المتبع عند انسداد باب العلم والعلمي
بالاحكام فاذا كان في رتبة اخذ النتيجة ما يوجب تعميمها من حيث الموارد
والمراتب والاسباب او تعيينها في بعض هذه الجهات فلا تصل الثوبة الى ترتيب
مقدمات انسداد آخر لا فتاح باب العلم والعلمي فيما هو الحججة والطريق انتهى وفيه ان
قبج الترجيح بالامرجح معمم متمم للطريق الواصل نفسه وليس من مقدمات الطريق الواصل
ولو بطريقه بيا انه اذا كانت نتيجة المقدمات حجية الظن بالاحكام الفرعي وفرض
تساوي الظنون القائمة على الاحكام الفرعية بمقدار واف لازم بمعونة قبج الترجيح
بالامرجح بين الظنونات المتساوية حجيتها باجمعها وقد تم بذلك وصول الطريق
الواصل بنفسه ولا يجب على المكلف ح نحرى الظن بالطريق او قوته باستقصاء الادلة

المقدمة لذلك في المرتبة التالية اذ المفروض كفاية المقدمات بنسبته الترجيح بالمرجح للعلم بنصب الطريق الواصل في مرتبة الظن بالواقع وبه يتم الوصول للطريق المنجز للواقع والايلازم بقاء المكلف على ما كان عليه من الحيرة وعدم العثور على الطريق المنصوبة في حال الانسداد (هـ) وهذا بخلاف القول بالطريق الواصل ولو بطريقه فانه يجب تحرى الخصوصية والعلامة على الطريق في المرتبة التالية واستفراغ الوسع في تحصيل الظن بالطريق او قوته ثم التشبث بذيل المقدمات مرة اخرى في المسئلة الاصولية اذ لازم هذا القول عدم العلم بالوصول بمجرد حصول الظن بالواقع نعم لو تصدى المكلف لتحصيل العلامة ولم يتحصل له فلا محالة يحصل له العلم بان الواصل هو الظن بالواقع كما هو قضية قوله بالطريق اعم من الواصل بنفسه و الذي تقدم قدامك في كلمات الاستناد من الترجيح بنى المزية فانما يأتى فيما اذا اتفق للمكلف ظن بالطريق او قوته قبل العلم بالوصول وقبل اجراء المقدمات ثم عمد الى اجراء المقدمات وعثر على تفاوت الظنون القائمة على الاحكام الفرعية بكون بعضها مضمون الحجية او اقوى من بعض آخر فله ان يكتفى بالراجع في المرتبة التالية ويترك المرجوح ولو كان ظنا بالحكم الالزامى اذ مع كون ذلك الرجحان بمنزلة القرينة المصحوبة صح للشارع الايكال اليها و يكون الطريق الواصل بنفسه منطبقا على ذى المزية لا على مطلق الظن بالحكم الالزامى لان المفروض عدم منجزية مطلق الظن بمعونة المقدمات مع انطباق الطريق الواصل على ذى المزية الواقى بمعظم الفقه حسبما مر بيانه مستوفى ولا يذهب عليك ان هذا انما يتم على تقدير كون المحذور هو الخروج عن الدين او المخالفة للكثيرة للاحكام الواقعية لا العلم الاجمالى والفرق بينهما ان قضية التنزل من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية على تقدير العلم الاجمالى هو الاتيان بالظنون القائمة على الاحكام الالزامية باسرها ولا وجه للتبعض اصلا اذ بعد تنجزها باجماعها بالعلم الاجمالى لا مسرح للعقل فى الترجيح بنى المزية اصلا بخلاف كون المحذور هو الخروج عن الدين اذ بالاختصار على جملة معظمة من الفقه يرتفع هذا المحذور وتختص دائرة التنجز والحجية فى بادى الامر فى ذى المزاي

الوافية بها بانفسها او بضميمة غيرها اليها ويكون ذوالمزية هو الطريق الواصل بنفسه او بضميمة ما يكون متمما له وافيا بها نعم لاجدوى فى تلك المزية فيما اذا لم تكن موجودة حين اجراء المقدمات وكافت الظنون ح متساوية اذ يلزم ح حجيتها باسرها فلا عبرة بالمزية الحاصلة بعد ذلك لو اتفق حصولها بعد زمان حدوث الحجية لجميع الظنون القائمة بالاحكام الالزامية فظهر من جميع ما ذكرنا ان قبح الترجيح بلا مرجح انما يكون من متممات القول بالطريق الواصل بنفسه لا من المقدمات للقول بالطريق الواصل ولو بطريقه كما انه انقدح مما ذكرنا النظر فى منعه قده الترجيح بنى المزية (قال ولكن حكم العقل بالتعيين يتوقف على ثبوت معين ومرجح لبعض الافراد فى تلك المزية اى فى مرتبة استكشاف النتيجة من المقدمات وفى تلك المرتبة لم يكن ما يقتضى الترجيح بلا مرجح بل ترجيح البعض يتوقف على ترتيب انسداد آخروهو يتوقف على بقاء الاهمال والاجمال فى الطريق المنسوب فى المرتبة المتاخرة من اخذ النتيجة والعقل يستقل فى المرتبة السابقة بعموم النتيجة انتهى) وفيه ما نبهنا عليه من ان هذا انما يتم فيما اذا كانت الظنون متساوية حين اخذ النتيجة لا فيما اذا كانت متفاوتة حينه حسبما او ضحنا سبيله (نقل وتعقيب) قال المحشى فى نهاية درايته ان كاشفية المقدمات عن نصب الطريق شرعا من باب الكشف للمى وهو كشف العلة عن المعلول لاستحالة كشف شئى عن شئى حقيقة الا بسبب الملازمة بينهما بالعلية والمعلولية لثالث و ليس هنا الاقتضاء هذه المقدمات نصب الشارع على القول بصحة التقرر على وجه الكشف و من الواضح انه لا اهمال فى العلة فلا اهمال فى المعلول لعدم تعلق الاهمال فى الواقعات فيتبع المعلول سعة وضيقا لعلته فحيث انه لا مجال لاحتمال ملاك آخر لاضانة خصوصية من الخصوصيات التى لا تقتضيها طبع تلك المقدمات والان انضم الى المقدمات فلامحالة يستقل العقل بحجية الظن عموما وخصوصا واذا كانت المقدمات علة لنصب الشارع للظن فنفس تعين الظن للنصب دون غيره من الشك والوهم هى نتيجة المقدمات انتهى) وفيه ان ما يكون فابلا للعلية ليس الاما هو مفاد المقدمة الثالثة اعنى اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه

بعد عدم ترتب التنجيز على العلم الاجمالي حسبما مريانه هنالك و مفاد المقدمة الرابعة وهو عدم وجوب الاحتياط وعدم جريان الاصول العملية لا يصلح لان يكون علة او جزء للعلة لكونها امور عديمة ومزجج العلية الى العلة الغائية بمعنى ان الشارع لغرض صون حال الانام ان لا يكونوا كالانعام نصب لهم طريقا في حال الانسداد بضميمة ان التكليف بلا جعل طريق قبيح وان جعل غير الظن ح اعنى الشك والوهم ترجيح للمرجوح على الراجح لاجل كون الظن اقرب الى الواقع بل لا قرب في الشك والوهم فعند اذ يدرك العقل ان الظن هو الطريق المجمعول لدى الشارع ومن الواضح عدم احاطة العقل في مقام الاثبات بحدود العلة الغائية و خصوصياته في نظر الشارع و فرق بين استقلال العقل بان الوظيفة في حال الانسداد هو التناول الى الامثال الظني على الحكومة فان مركز الحكم بحدوده وجد اني حاضر لديه وبين ادراك النصب لدى الشارع لمكان عثوره على العلة الغائية في الجملة فيتطرق الالتمال فيه لاجل عدم احاطته بحدود العلة الداعية على جعل الطريق فتبعية المعلول للعلة ضيفا وسعة في مقام الثبوت لانلازم انكشافها بحدودها لدى العقل في مقام الاثبات كى تسرى التبعية الى هذا المقام ايض نعم لا بد ان يرتفع الالتمال وينتهى الامر بالاخرة الى التعيين ولو بمعونة لحاظ القدر المتيقن او مزيدا قابلة للايكال الى العقل في الطريق الواصل بنفسه لكى تنهض المقدمات الجارية في الفروع للانطباق على ذلك و ببركته ترتفع الحيرة عن المكلف في مقام العمل والايلازم نقض الغرض والمراد من الالتمال في المقام ليس ما يتوهم من عدم حصول العلم بالعنوان وبقاء التخيير الى الابد بل المراد منه هو العنوان النفي بجامع العموم والخصوص في بادى الامر ثم يتعين بالسبر والترديد بمعونة القضية المنفصلة بين المحتملات اما الاطلاق عند تساوى الظنون بقاعدة قبح الترجيح بالمرجح او التعيين في طائفة خاصة من الظنون المتفاوتة حسبما مريانه مستوفى ومما ذكرنا اندفع اعتراضه على الاستاد (ثم قال قده سلمنا ان معنى الالتمال لاقتضائية المقدمات عن اعتبار الخصوصيات الا انها مهمة بهذا المعنى عن اقتضاء الخصوصية وعن اقتضاء عدمها فكما ان اثبات الخصوصية اما بما هو كالقرينة اطلالة بالكلام

او بالاجماع على الملازمة او باجراء دليل الانسداد ثانيا وثالثا فكذلك نفى تلك الخصوصية واثبات التعميم بعدم خصوصية محتملة او بعدم وصولها بنفسها او بعدم وصولها بطريقها فان كل ذلك بضميمة البرهان وهولزوم الخلف عن اعتبارها فيحكم بالتعميم لابقضاء نفس المقدمات للتعميم انتهى) وفيه ما نبهنا عليه آنفا من المراد بالاهمال و اوضحنا الفرق في حصول المزية قبل تنجز الظنون المتساوية وبعده واثبتنا الفرق بين الطريق الواصل بنفسه و بين الواصل ولو بطريقه ثم لوجه لقياس القدر المتيقن بالمزية فان القدر المتيقن انما يثبت بدليل خارجي خارج عن طبع المقدمات وثبوته تابع لشمول دليله ولا معنى لتطرق الاهمال فيه اصلا الذي يلاحظ بالنسبة الى المزية خاصة (قوله قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة) اقول قبل الخوض في المرام نبذة بيان المراد من القياس المحرم بالضرورة المبحوث عنه في هذا المقام (القياس بحسب الاصطلاح الحاق فرع باصل في حكم لقيام علمته به والمراد بالاصل معلوم الحكم وبالفرع مجهوله كقياس تحريم بيع الكلب المجهول حكمه على تحريم بيع الخنزير المعلوم حكمه بجامع نجاسة المبيع وللقياس ان كان اربعة الاصل والفرع والعلة وحكم الاصل واما حكم الفرع فهو نتيجة القياس فلا يكون من الاركان والاصل محل الحكم المقيس عليه كالخنزير والفرع محل الحكم المقيس والعلة ان كانت تامة معلومة في الفرع ثبت الحكم فيه بالضرورة لامتناع تخلف المعلول عن علمته ومن هذا الباب قياس الاولوية وتنقيح المناط ومنصوص العلة وهذا خارج عن محل الكلام وان ظان علية العلة بحدس وشبهه فهو مستنبط العلة وهذا هو المراد من القياس المحرم وقد اطبق اصحابنا على عدم حجتيه وبطلانه يعد من ضروريات المذهب وقدر شطر من الكلام في القياس الجلي والسبر والتقسيم في مبحث مفهوم الموافقة (واما الاستحسان المعتبر عند العامة فهو العدول من حكم الدليل الى العادة التي لم تعتبر شرعا فمثل العدول عن قاعدة الاجارة في دخول الحمام من دون تعيين مدت المكث ومقدار الماء المسكوب ليس من باب الاستحسان لقيام العادة على ذلك

المضادة شرعا (و اما توضيح الاشكال في خروج الظن الحاصل من القياس على الحكومة بان يقال ان استلزام دليل الانسداد لحجية الظن عقلي من باب القياس الاستثنائي حسبما مر بيانه في صدر البحث والتالي قبح العدول عن الاطاعة الظنية الى الشكية والوهمية فيلزم من منع الشارع عنها في الظن القياسي واحد من المحاذير (اما عدم تمامية الملاك العقلي في ترجيح الظن على الشك والوهم فيلزم الخلف لان المفروض كون الظن بما هو ظن موضوع لحكم العقل بملاك الاقربية الى امثال الواقع وهذا الملاك ثابت في الظن القياسي ايض (واما انفكاك الحكم عن موضوعه التام بثبوت ملاكه فيه وهذا هو التخصيص المتنع في حكم العقل و التخصيص الجائز في العمومات راجع الى المراد الاستعمالي لالي المراد الجدي (و اما لزوم القبح على فعل الشارع بترجيح الاطاعة الشكية والوهمية على الاطاعة الظنية مع ان المفروض عدم رفع اليد عن الحكم الواقعي في مورد الظن القياسي و كون النهي عنه طريقا لاموضوعيا لمكان مفسدة غالبية فيه او في سكوكه اذ الاشكال مقصود على النهي الطريقي لا في الموضوعي حسبما يترأى من كلمات الشيخ قده فان نهى الشارع طريقا عند فقد العلم عن سلوك الطريق القياسي من حيث انه طريق الى الواقع قبيح لانه معرض لفوات الواقع فيكون نقضا للغرض مع الاهتمام بالاحكام الواقعية في حال الانسداد و كون الظن القياسي اقرب الى الواقع من الشك والوهم وانحصار الطريق في هذا الحال في الظن لما فيه من الكشف الناقص بخلاف الشك والوهم لخلوهما عن الكشف بتاتا ومع افتتاح باب جواز المنع عن القياس ينفتح باب احتماله في كل اماراة مفيدة للظن فاذن لا يكون العقل مستقلا اصلا اذ لعل الشارع نهى عن اماره كما نهى عن القياس و اختفى علينا فيلزم بطلان الحكومة رأسا ولا يخفى ان قصر الاشكال على الحكومة لاجل اخراج طريقة الكشف عن حريم الاشكال لان ادراك العقل لجعل الشارع ظنونا في حال الانسداد مقصور على ما سوى الظن القياسي بعد قطعه بنهى الشارع عنه ولا يتأتى فيه الترجيح بلا مرجح مع ثبوت الترجيح لغيره وهو نهى الشارع عنه (قوله وانت خير بانه لا وقع لهذا الاشكال

بمد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقا على عدم نصب الشارع طريقا و اصلا)
اقول قد مرورائك فى مبحث القطع ان الظن ليس كالقطع قى انه لا تناله يد الجعل
لا اثبانا ولا نفيا لمكان انكشاف الواقع تمام الانكشاف بسبب القطع به بخلاف
الظن لمكان بقاء السترة فيه فلا مانع عقلا من جعل الحكم الظاهرى على خلافه
فحجية الظن معلقة على عدم جعل حكم على خلافه و لو فى حال الانفتاح هذا فى
مطلق الظن بما هو ظن و اما الظن الانسدادي فنتيجته معلقة على انسداد باب العلم
و العلمى و المفروض انفتاح باب العلم بالنسبة الى المنع عن القياس الشامل لحال
الانسداد فكما انه لو جعل ظن من الظنون حجة فى حال الانسداد لا بسبب الانسداد
كان ظنا خاصا دخلا فى العلمى خارجا عن دائرة الظن المطلق الذى هو الموضوع
للحكومة ومع عدم وفائه بمسائل الفقه تكون الحكومة مقصورة على غيره من الظنون
الاخر فكك المنع عن قسم من الظنون والسرفى ذلك ان ما كان تحققه معلقا على عدم شئ
ي تنع ان يكون ما نعا عن ثبوت ذلك الشئ اذ لا ثبوت له عند ثبوت ذلك الشئ لكى يكون ما نعا
عنه فحجية الظن على الحكومة لا تكون مانعة عن جعل عدم الحجية للظن القياسى او جعل
الحجية اواحد من الظنون ولو فى حال الانسداد لان المفروض تأخر رتبة حجة الظن
على الحكومة عند العقل عن المجهول فى نفسه لا بسبب الانسداد فكيف تكون مانعة عن
ذلك (قوله و النهى عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شئ بل هو يستلزمه
فيما كان فى مورد اصل شرعى) اقول جعل عدم الحجية لشئ لا يلحاظ الانسداد
و جعل الحجية له لايه بيان فى كونهما مندرجين تحت الدليل العلمى الذى يكون
حجية الظن المطلق عند العقل متفقة على انسداده وح لا بد من صرف الحجية الى
ظنون اخر بل النهى عن اتباع القياس يستلزم الارجاع الى ساير الاصول اللفظية
او العلمية فى مورد حصول العلم لاجل نهى شارع عن العمل بالقياس ان حكم الله
غير مؤدى القياس وان لم نعلم اى شى هو فلا بد فى تعيينه من الرجوع الى الاصل فى
مورده وان كان الرجوع الى الاصول فى غير مورد باطلا بالاجماع لكى تصل
النوبة الى حجية الظن من باب الحكومة فكان النهى عن القياس بمنزلة الاستثناء

المنفصل بالنسبة الى عموم دليل الاصل الجارى فى موردته ومهما كان لازم سد باب القياس فتح باب الاصل صح دعوى افتتاح باب الدليل العلمى فى مورد القياس باعتبار الاصل الجارى المجهول فى موردته ولوعلى تسليم عدم التعليق على نفى الجعل وقصره على جعل الحجية فسقط توهم تعميم النتيجة الى الظن القياسى وان انسداد باب العلمى يرتفع بالجعل فقط ولا يرتفع بالمنع وسيمر عليك زيادة توضيح له فى ذيل شرح كلمات الاستاد ومن جميع ما ذكرنا ظهر ان النهى عن القياس ليس رفعا لحكم العقل عن موضوعه حتى يلزم التخصيص فى حكم العقل بل بالنهى يرتفع موضوع حكم العقل اذ موضوعه ظنون اخر غير الظن القياسى حسبا او ضحنا سبيلا (قوله نعم لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه كما اشكل فيه برأسه) اقول قد عرفت انه لا اشكال فى المنع عن الحجية كنصبها بملاحظة حجية الظن بسبب الانسداد لمكان تأخر رتبته عنها نعم لا بأس بالاشكال فى المنع والنصب بملاحظتهما فى انفسهما باستلزامهما محذور اجتماع الضدين او المثلين كما استشكل ابن قبة فى النصب فى نفسه وبرأسه لا بملاحظة الانسداد بل بملاحظة توهم استلزامه لمخاير تقدم الكلام فى تقريرها والجواب عنها ومن البين ان هذا اشكال سار فى جميع الطرق والامارات ولا اختصاص لهذا الاشكال بمورد النهى عن القياس ولا ريب ان العقل كما يستقل بهجىة الظن بسبب الانسداد كك يستقل ايضا بعدم جواز الاقتصار على الشك والوهم ولكنه مع نصب طريق والامر باتباعه ولولم يفد الظن وطرح الظن الحاصل بخلافه فى حال الاسناد لاشك فى انتفاء حكم العقل بهجىة الظن مع وجود تلك الامارة الغير المفيدة للظن وليس الا لاجل ان الحكم بها معلق على عدم النصب كما هو كك مع النهى عن الظن القياسى حسبا مريانا آتفا ومما ذكرنا ظهر انه لامساس لهذا الاشكال على دليل الانسداد ضرورة انه بعد الفراغ عن صحة نصب الطريق ونفيه قد استشكل فى عموم النهى لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل بحجة مطلق الظن ولزوم محذور التخصيص فى حكم العقل وقد عرفت حسم مادة الاشكال ومن هنا يستبين ان عمدة المخاير المذكورة هى محذور التخصيص ولاساس للاشكال بلزوم

القبح على فعل الشارع بما نحن فيه أصلا إذ أحد المحاذير في نصب الطرق لزوم
 نقض الغرض عند عدم المصادفة حسبا مرعند بيان المحاذير نعم هنا محذور قد نبهنا
 عليه في ذيل المحاذير وهو أنه عند انفتاح باب جواز المنع عن القياس ينفج باب
 احتماله في كل إماراة مفيدة للظن وهو قاذح في استقلال العقل بحجية مطلق الظن
 في حال الانسداد وإليك الجواب المذكور في كلام الاستاد (قوله إلا أنه إنما يكون
 بالإضافة إلى تلك الإمارة لو كان غير ها مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية)
 أقول هذا جواب عن المحذور المذكور توضيحه قد سبق في المقدمة الثالثة أنه عند
 سقوط العلم الإجمالي عن الأثر فيما جازا ووجب الاقتحام في بعض أطرافه لا بد من
 التشبث بذيل الإجماع والضرورة على عدم جواز المخالفة الكثيرة للأحكام
 الواقعية وقد عبر عنها بالخروج عن الدين ومهما كان حجية الظن للفرار عن هذا
 المحذور فلا شك أنه بالاختصار على اتباع الظنون المتعلقة بجملة معظمة من الفقه يرتفع
 هذا المحذور وتنحصر دائرة التنجز والحجية في تلك الظنون الوافية بها ولا يجب
 عقلا العمل بكل ظن حاصل بحكم الزامى بعد الوفاء بها مضافا إلى أن هم العقل
 التامين عن العقوبة ومع احتمال الخطأ في ذلك الظن لا آمن في العمل به على نحو
 الاستناد وهذا بخلاف ما إذا كان حجية الظن للفرار عن محذور مخالفة العلم الإجمالي
 بالتبويض في الاحتياط فإنه لا بد من الاتيان بالظنون القائمة على الأحكام الانزامية
 بأسرها إذ بعد تنجزها بالعلم الإجمالي لا مخرج لحكم العقل بجواز الاختصار على
 جملة وافية بمعظم الفقه وإهمال العمل بما سواها إذ كل ظن يحكم الزامى بعد
 انزاع موارد الحرج طرف للمعلومات بأجمال يكون محكوماً بازوم الاتيان قضية
 لتنجز العلم الإجمالي فيما وراء موارد الحرج ولا كك الأمر على الطريقة الأولى
 فمهما احتمل المنع بالخصوص في إمارة مفيدة للظن فلا ضير في طرحها فيما إذا كان
 ما سواها بمقدار الكفاية ضرورة عدم استقلال العقل بحكم مع احتمال وجود ما نعوذ به
 يكن بمقدار الوفاء فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض استقلال العقل بحجية الظنون المتعلقة
 بالأحكام الانزامية بمقدار الكفاية لأن المفروض حصول الوفاء بضميمتها فتكون

داخلة في دائرة الظنون المحكوم عليها بالحجية هذا بناء على محذور الخروج من الدين كما هو الأساس للحكومة على قول المشهور (واما الجواب عن الاشكال بناء على العلم الاجمالي هو ان وجود النهي الواقعي مع عدم وجدان العقل اياه لا يمكن ان يكون مانعا عن حكم العقل بل لا بد من وصول المانع اذ المفروض ان ان احتماله يجامع الظن بالواقع ويدور الامر مع احتمال المانع ولو في واحد من الظنون على البديل بين الاطاعة الظنية والشك والوهمية فلولم يكن الاطاعة الظنية تمام الموضوع لحكم العقل و كان مشروطا باحراز عدم المانع كان لازمه انتفاء استقلال العقل بتاتا هف هذا اذا كان احتمال المانع ساريا في الظنون كلها ولو على البديلية وكذا الكلام في ظن واحد بالخصوص اذ المفروض انسحاب الحجية الى الظنون بأسرها كما هو قضية تنجز الجميع بالعلم الاجمالي اذمع احتمال المانع في ظن واحد بالخصوص يدور الامر فيه ايض بين المراتب الثلاث وقضية العلم الاجمالي سلوك الاطاعة الظنية بالنسبة الى متعلق ذلك الظن الذي هو طرف للعلم الاجمالي (ولا يذهب عليك انه بناء على محذور الخروج عن الدين لو فرض تطرق احتمال المانع في جميع الظنون كان اللازم ح حجية الجميع لقاعدة قبح الترجيح مع تساوي الظنون ولا يبقى ح احتمال للمنع الجتمعي الفعلي من ناحية الشارع لقبح توجه المنع الفعلي بالنسبة الى الظنون المتساوية مع بقاء التكليف ومحذور المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية فلو كان هناك نهى في الواقع عن بعض منها كان نهيا تعليقيا لاحتمالها و محل كلام الاستاد في الاقتصار على العمل على طبق جملة من الظنون الواقعية انما يكون في صورة تفاوت الظنون في احتمال المانع بالخصوص في بعض منها دون الجميع (قوله وقد انقدح بذلك انه لا وقع للجواب عن الاشكال تارة بان المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة) اقول هذا هو الجواب الذي اختاره الشيخ رحمه الله بعد تخصيص الاشكال على الطريقة وجعله سابع الوجوه (قال الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين ساير الامارات هو غلبة مخالفتها للواقع فاذا كشف الشارع عن حال القياس و تبين عند العقل حال القياس فيحكم حكما اجماليا بعدم جواز

الركون اليه نعم اذا حصل الظن منه في خصوص مورد لا يحكم بترجيح غيره عليه في مقام البرائة عن الواقع لكن يصح للشارع المنع عنه تعبدًا بحيث يظهر منه اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها القياس فالمحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة كونه في علم الشارع مؤديا في الغالب الى مخالفة الواقع انتهى ملخصا) وفيه انما الاشكال في خروج القياس بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه الذي هو فعل الشارع ومن البين ان المنع كالنصب فكما ان نصب الطريق لكونه غالب المطابقة او مساويا للعلوم العادية في الاصابة او لا شتماله على المصلحة وهذا وجه صحة صدور النصب من الشارع ويلزم نقض الغرض من جهة تقويت الواقع مع فقد الغلبة والمساوات على تقدير عدم رعاية المصلحة كك المنع عن القياس ومن البين ان وجه صحة الصدور اجنبي عن محل الكلام بتاتا اذا الكلام في لزوم معدور التخصيص في حكم العقل فيما اذا كان على نحو التجز و صحة صدور النهي لاندفع الاشكال و قد عرفت وجه دفع الاشكال بما لا مزيد عليه (ثم انه لا ضرورة قاضية بالالتزام بعدم ارادة الشارع الواقع الذي ادى اليه الظن القياسي وتنظيره بحكم الوسواس مع انه مقطوع الخلاف اذ هناك مندوحة عن ذلك بلا هذا التكلف فانه يقال اذا اطمع العقل و لو باخبار الشارع ان في القياس غلبة المخالفة للواقع و ان كان هذا الظن الحاصل منه في نظره مضمون المصادنة فلا شك ان العلم بمخالفة نوع الظن الحاصل منه يجامع هذا الظن الشخصي بمعنى انه مع ظنه هذا يعلم بان نوع الظن القياسي مخالف للواقع غاية الامر يظن بان هذا الظن شخصا من الافراد النادرة و لا غرو في ترك العمل بهذا الظن تحفظا عن الوقوع في مخالفة الواقع لوضوح ان حكم العقل بالتنزل الى الاطاعة الظنية ليس من حيث مطلوبة الظن بما هو هذا الوصف على نحو الموضوعية بل لاجل طريقتيه واقربته الى الواقع فمهما اطمع العقل على فقد جهة الاقربية الى الواقع في نوع الظن القياسي فلا محالة يرفع اليد عن كل فرد من ذلك النوع لعدم العلم بكون ذلك الشخص من الافراد النادرة التي تكون جهته الاقربية محفوظة فيه وان كان يظن ذلك اذ لازم العلم بكونه منها

هو العلم بالمطابقة للواقع وهذا بخلاف الوسواسى فانه يكون فاطما بنجاسة نوبه ولا يرتدع الا ان يقول الشارع ما اريد منك الصلوة بطهارة الثوب ومن المعلوم ان الحكم الالزامى عند مصادفة الظن القياسى للواقع حكم فعلى تعليقى كموارد الامارة المنصوبة عند الخطاء وليس الحكم الواقعى مقيداً بعدم تعلق الظن القياسى به كما لا يكون كك بالنسبة الى مؤدى الامارة فالحكم الواقعى ثابت فى الواقع فى كلتا الطائفتين والظان بالظن القياسى يرتدع بمجرد نهى الشارع مع علمه بشبوت الحكم الواقعى على تقدير المصادفة ولا حاجة الى التكلف المذكور اصلاً (قوله و اخرى بان العمل به يكون ذامفسدة غالبية على مصلحة الواقع الثابتة عند الاصابة اقول هذا هو الوجه السادس الذى اختاره الشيخ قده سابقا وقد عدل عنه الى اختيار الوجه السابع (قال وهذا الوجه وان كان حسنا وقد اخترناه سابقا الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لامفسدة فيه الا الوقوع فى خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتا عن ذلك وبعضها ظاهراً فى ثبوت المفسدة الذاتية الا ان دلالة الاكثر اظهر وهى الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع انتهى) وفيه ان حكم العقل بلزوم سلوك الاطاعة الظنية فى حال الانسداد لو كان على نحو التنجيز كان حاله كالقطع فى حال الانفتاح لا يكاد تناله يد الجعل نفياً و انباتاً ولا يكاد يجدى صحة صدوره عن الشارع فى الذب عن الإشكال فلا بد اما من تخصيص اطلاق النهى عنه بصورة الانفتاح ولازمه كون الظن القياسى متبعاً فى حال الانسداد كغيره من الظنون الاخرى اما من تقييد الحكم الواقعى بعدم تعلق الظن القياسى به ولازمه انتفاء الحكم الواقعى فى مورد القياس وبطلان كلال الشقين غنى عن البيان اما الاول فلانه التزام بالاشكال لاذب عنه واما الثانى فلان متناع تقييد الحكم بما يكون متأخراً عنه رتبة فى عالم اللحاظ مضافاً الى ان ثبوته فى مورد ضرورى فينحصر الجواب عن الاشكال بكون النهى عن القياس تعليقياً حسبما مر بيانه مستوفى ثم لا يخفى ما فى قوله من الحكومة اذهى لاتسحب فى الملاكات للاحكام التى هى الدواعى على الاوامر والنواهى مع عدم اثر شرعى لها فيما اذا كان ثبوتها بمعونه خبر الواحد كما

هو كك بالنسبة الى ثبوت الملاك وان كانت الاخبار بالنسبة الى ثبوت النهي عن القياس متواترة اذلا معنى لجعل الحجية لخبر الواحد في نفسه كي تصل النوبة الى الجمع العرفي بينها في مقام التعارض مضافا الى عدم التنافي بين كيوثة المفسدة وغلبتها على المصلحة وغلبة المخالفة للواقع فانهما ليستا مانعتي الجمع لكي يقع التعارض بين الظهورين كما لا يخفى وفي بعض تلك الروايات (اما انك ان اصبحت لم توجر وان اخطأت كذبت على الله) (قوله فافهم فاننا لا نخلو عن دقة) لعله اشارة الى الدوران بين الشيقن الباطلين بالضرورة كما مريانه آفا (قوله واما ما قيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الانسداد او منع حصول الظن منه) اقول المحكى في الفرائد عن المحقق القمي وجوه اربعة بها اجاب عن اشكال القياس ثلاثة منها مع عدم تماميتها في نفسها خروج عن محل الكلام (الوجه الاول هو منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا) وفيه مضافا الى ان الاجماع قائم على عموم المنع لحال الانسداد خروج عن محل الكلام اذ الجواب عن الاشكال مبني على العموم والمنع من العموم غير فرض الاشكال (الوجه الثاني منع افادة القياس للظن) وفيه مضافا الى شهادة الوجدان بحصول الظن منه خروج عن موضع البحث حسبما مريانه (الوجه الرابع كون نتيجة دليل الانسداد جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه من الادلة الظنية دون مطلق الظن الفعلي) وفيه ان نتيجة دليل الانسداد حجية الظن الفعلي على القول بالحكومة اذ التنزل انما يكون من الاطاعة القطعية الى الاطاعة الظنية فهذا ايضا خروج عن محل البحث نعم لا باس به بناء على القول بالكشف بان تكون نتيجة دليل الانسداد حجية الامارات ولولم يفد الظن فعلا والنتيجة على الكشف مهمة لا يشكل مع الاهمال خروج القياس وقدمرت الاشارة الى ذلك سابقا (الوجه الثالث ان باب العلم في مورد القياس مفتوح للعلم بان الشارع ارجعنا في هذا المورد الى الاصول اللفظية او العلمية فلا يقتضي دليل الانسداد اعتبار الظن القياسي في موارد انتهى) ولا باس بهذا الجواب ولا يرد عليه اشكال الشيخ قده (قال وفيه ان هذا العلم انما حصل من جهة النهي عن القياس ولا كلام في وجوب الامتناع عنه بعد متع

الشارع انما الكلام في توجيه صحة منع الشارع عن العمل به مع ان موارد و
 موارد ساير الامارات متساوية فان امكن منع الشارع عن العمل بالقياس امكن
 ذلك في امانة اخرى فلا يستقل العقل بوجود العمل بالظن انتهى) وفيه ان احتمال
 المنع منسحب في كل ظن بحكم واقعي و لو على نحو العموم البدلي و ان لم يرد
 النهي عن القياس اذالظن هو الرجحان الغير المانع عن النقيض وليس كالقطع في
 عدم احتمال تطرق المنع اليه اصلا فمهما كانت الاطاعة الظنية تمام الموضوع لتكم
 العقل كان لازمه استقلال العقل بها مالم يعمل اليه النهي ففي موارد ماسوى الظن
 القياسى يستقل العقل بالاطاعة الظنية لوجود موضوعها منع الاعتراف بكفاية النهي
 عن القياس في وجوب الامتناع عنه لا وقع للاشكال بذلك و لا علينا التفتيش عن
 وجه صحة صدور النهي عن القياس عن الشارع وليس هذا محل الكلام ومحط انظار
 الاعلام (نقل وتعقيب) قال المحشى في نهاية درايته بعد شرح معنى التعليق في كلام
 الاستاد ما هذا لفظه و الجواب عنه ان فرض التعليق على عدم المنع و انكان مقتضاء
 ذلك الا ان الكلام في صحة التعليق توضيحه ان ما هو مقدمات دليل الانسداد هو الانسداد
 الكلى في معظم الاحكام الغير المنافي للافتتاح الجزئى والظنون اذا كانت متساوية
 في نظر العقل يكون كلها حجة وان زادت على ما يفي بمعظم الفقه للزوم الترجيح بلا مرجع
 من فرض العمل بما يفي بمعظم الاحكام في ضمن طائفة خاصة من الظنون فالمنع
 عن الظن القياسى و ان كان يوجب الافتتاح الجزئى الموجب لخروجه عن المعظم
 الذى فرض انسداد باب العلم فيه الا ان الكلام في صحة المنع الموجب لذلك من
 حيث ان تساوى نسبة الظنون في نظر العقل مع فرض الانسداد الوافى بحجية الظن
 عقلا يمنع عن المنع عن خصوص ظن و اخراجه عن دائرة الظنون المتساوى النسبة
 فابداء التفاوت بنفس المنع يستلزم الدور حيث لا يصح المنع الا مع التفاوت فكيف
 يحصل التفاوت بالمنع حتى يصح تعليق حجية الظن على عدم المنع انتهى) وفيه ان
 بناء كلام الاستاد على الحكومة المبنية على اهتمام الشارع بالتكاليف الواقعية لكيلا
 يكون الانام كالانعام وان حجية الظن في حال الانسداد بعد سقوط الاصول لمكان الفرار

عن المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية المهتم بهالدى الشارع ومن الواضح انه مع المنع عن القياس يحصل التفاوت بين الظنون المتعلقة بالواقع يكون بعضها ممنوعا ولا حرج في المنع لانه بالاختصار على اتباع الظنون الوافية ماوراء الظن القياسى يرتفع محذور لزوم المخالفة الكثيرة للاحكام الواقعية فليست الظنون القياسة متساوية النسبة كى لا يمكن المنع عنها نعم يتوجه الاشكال على مسلك العلم الاجمالى اذ قضيته حجية جميع الظنون المتعلقة بالاحكام الالزامية ويكون كلها لازم الانباع ولوزادت على مايفى بمعظم الفقه نلو كان العلم الاجمالى علة تامة للتنجزا منعت الترخيص فى ارتكاب بعض الاطراف فضلا عن النهى عنه فيكون كالعلم التفصيلى فى حال الانفتاح (ويمكن الجواب على هذه الطريقة بانه لا مانع من الالتزام بلزوم اتباع الظنون القياسية فى حال الانسداد اذ ليس هذا عملا بالقياس المنهى (توضيحه ان قضية العلم الاجمالى التبعية فى الاحتياط بمعنى ان للعقل هناك حكمين حكم بلزوم الترك وحكم بلزوم الفعل ومركز الاول جملة من الاحكام المشتبهة لكيلا يقع فى العسر لمخل بالنظام ومركز الثانى ما سواها من حيث التبعية فى الاحتياط بمعنى ان مركز لزوم الاقدام نفس عنوان الاحتياط المبعوض لا فعل متعلقات الاحكام المشتبهة بل الاتيان بها لا جل حصول ذلك العنوان كما ان مركز الاجحام هو التحرز عن محذور الوقوع فى العسر المخل بالنظام وح لا يخلو اما ان يتعلق الظن القياسى بالحكم الالزامى او بغيره وقبل بلزوم الاحتياط فى المظنونات والمشكوكات دون الموهومات ولازم الاول لزوم الاتيان وضم الحكم الالزامى المظنون بالقياس الى الظنون الاخر للتوصل الى الاحتياط الذى هو مركز حكم العقل فالاتيان به عمل بالاحتياط لا عمل بالقياس لعدم الاستناد اليه للعمل ومن ثم لو لم من ضم الظنون القياسية محذور العسر لم يحكم العقل باتباعه ولازم الثانى تركه لالكونه عملا بالوهم الحاصل من تعلق القياس بغير الحكم الالزامى بل لاجل التوقى عن الوقوع فى العسر فظهر مما ذكرنا انه لا ضير فى موافقة الظنون القياسية لامن حيث الاستناد الى القياس وان كان ربما يترأى من حاشية الاستاد تسرية الاشكال فى صورة التبعية فى الاحتياط (قال ثم لا يخفى

عدم اختصاص الاشكال بما اذا قلنا بحكومة العقل واستقلاله بالحجية في حال الانسداد بل نعم ما اداقلنا بتبعض الاحتياط في هذا الحال واستقلاله في تعيين ما لا يجب فيه الاحتياط عما عداه فيشكل فيما كان موهوم التكليف بالقياس لالمظنون به بناء على لزوم الاحتياط في المشكوكات للزوم الاحتياط فيه على كل حال انتهى) وانت خبير بان مركز استقلال العقل هو عنوان الاحتياط المبعض لالظن وتنجز الواقع بالعلم الاجمالي لبالظن وترجيح الظن على الشك والوهم انما يكون لاجل تحصيل الاقرب الى امثال التكالييف المنجزة بالعلم الاجمالي فلولزم من ضم موهوم التكليف بالقياس الى المظنونات والمشكوكات محذور العسر لم يجب الاحتياط فيه كما ان موافقة الظن القياسي بالحكم الالزامي لاجل امثال الاحتياط اللازم للاستناد الى القياس ولئن ايت الا عن كون ذلك عملا بالقياس فلا يسمع انكار استلزام النهي عن القياس للارجاع الى الاصل في مورده ولازمه انحلال العلم الاجمالي باحكام الالزامية بمعونة الاصل الجاري في مورده ولو حكما فيخرج مؤدى القياس عن دائرة المعلوم بالاجمال (نقل وتعقيب) (قال في الدرر ان وجه الزام العقل بالعمل بالظن انما هو تنجز الواقعيات بواسطة قيام الحجية عليها من العلم الاجمالي وانه مع هذا الوصف لا يامن المكلف عن العقاب لو ترك العمل بما يظن كونه حكما واقعيا و بعد منع الشارع عن العمل بظن يقطع بعدم العقاب على مؤدى ذلك الظن وان كان حكما واقعيا انتهى) وفيه ان قضية العلم الاجمالي تنجز المظنونات باسرها فلو كان العلم الاجمالي علة للتنجز امتنع الترخيص في واحد منها فضلا عن النهي كالمعلوم تفصيلا فالكلام في صحة المنع المأمّن عن العقاب على تقدير كون العلم الاجمالي علة للتنجز كما هو مذهب الشيخ قده (قوله اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص فالتحقيق ان يقال بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد) اقول اختلفوا في وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الاقوى منهما او التساقط ونسب الشيخ قده الى استاده شريف العلماء الاول بناء على مختاره من ان نتيجة دليل الانسداد هو حجية الظن في الفروع وعدم ثبوت اعتباره في المسائل الاصولية وقد مر حكاية هذا القول

منه في صدر مبحث حجية الظن بالواقع اوبهما (ثم قال الشيخ قده و لازم بعض المعاصرين يعنى صاحب الفصول الثانى بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق انتهى) وانت خير بان البناء على عدم حجية الظن الا فى الفروع لا يلزم حجيته فيها مطلق حتى مع الظن بعدم اعتباره ولا ينافى حجية خصوص ما لا يحتمل المنع عنه بالخصوص ولو وهما فضلا عن الظن به نظراً الى ان العقل لا يستقل بحجية ظن احتمل المنع عنه فضلاً عما اذا ظن فلا بد من الاقتصار على ظنون متعلقة بالاحكام الالزامية قطع بعدم المنع عنها بالخصوص فيما اذا كانت وافية بمسائل الفقه ولا فرق فى ذلك بين قول شريف العلماء وبين القول بتعميم الحجية الى الظن بالطريق كما هو مختار الاستاد نعم لو احتمل المنع فيها باسرها ولو على نحو العموم البدلى كان الكل حجة لئلا يلزم الترجيح بالمرجح وقد مر بيان ذلك فى مبحث المنع عن القياس مستوفى (ودعوى ان لاشكال فى هذا المبحث انما يكون بلحاظ ان الحكم بحجية كلا الظنين محال والحكم بحجية احدهما بالمرجح قبيح فاما ان يبين المراجع لاحد الظنين اويحكم بتساقطهما لاستحالة حجية المتنافيين وعليه يبتنى جعل البحث فى حجية الظن بالطريق اذ على القول بقصر الحجية على الظن فى الفروع لا يترقب دخول الظن المانع فى محل البحث لعدم حجية الظن بالطريق كى يدور الامر بين المتنافيين (مدفوعة بان محط الكلام بين الاعلام ما عبر به فى العنوان من وجوب العمل بايهما او التسايط والاشكال فى المسئلة من جهتين الاولى مفهومة من كلام الشيخ قده والثانية مفهومة من كلام الاستاد قده وهو عدم استقلال العقل بحجية الظن مع احتمال المنع ومن البين ان هذا الاشكال يتطرق الى قول شريف العلماء ايضاً حسبما مر بيانه آتفاً كما انه ليس لازماً قول صاحب الفصول حجية المانع مطلقاً لا يمكن ان يكون كل من الظن المانع والممنوع متعلقين بالطريق كما اذا قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية اشارة وانما يصح ذلك فيما اذا كان الظن الممنوع متعلقاً بمسئلة فرعية كما لا يخفى فظهر مما ذكرنا ان الاشكال سار فى جميع الاقوال واستدل بعضهم على وجوب طرح الظن الممنوع بان مفاد دليل الانسداد هو اعتبار كل ظن لم يقم

على عدم اعتباره دليل معتبر والظن الممنوع قد قام على عدم اعتباره الظن المانع وهو معتبر حيث لم يحم دليل على المنع عنه لان الظن الممنوع لم يدل على حرمة الاخذ بالظن المانع غاية الامر ان الاخذ به مناف للاخذ بالمانع لا انه يدل على وجوب طرحه بخلاف الظن المانع فانه يدل على وجوب طرح الظن الممنوع فخرج الممنوع من باب التخصص لا التخصيص فلا يقال ان دخول احد المتنافيين تحت العام لا يصلح دليلا لخروج الآخر مع تساويهما فى قابلية الدخول من حيث الفردية و نظير ذلك هو الشك السببي والمسببي فى باب الاستصحاب انتهى) وفيه ان حديث ترجيح التخصص على التخصيص انما يتأتى فى العموم اللفظى فى مقام الاثبات فيما اذا لم يمكن الجمع فى حكمه بين فرديه فيرجح كل فرد لا يلزم من الدخول تحت العموم تخصيص للزوم اتباع اصاله العموم وعدم جواز التخصيص بلامخصص ولا كك الامر فيما نحن فيه اذ النتيجة هنا عقلية والكلام فيها فى مقام الثبوت فمهما تنافى دخول فردين فيها فلا بد ان يحصل القطع بدخول احدهما و خروج الآخر فلا معنى للدوران والترديد بينهما و الاخذ بالعموم تعبداً والنسبة يشهد على ذلك ان لازم دخول الفرد السببي تحت العموم خروج المسببي عنه وروداً او حكومة فيكرن تخصصاً بخلاف دخول الفرد المسببي فيه ومن ثم يكون تخصيصاً مخالفاً للحجية العموم والامر بالعكس فيما نحن فان دخول الممنوع مستلزم لخروج المانع موضوعاً بخلاف العكس اذ بعد تقدير شمول دليل الانسداد للظن الممنوع المتعلق بالحكم الفرعى يكون حجته مقطوعة فى حال الانسداد و لازمه انتفاء الظن بعدم حجته بتاتا فاذا ينطفى الظن المانع على فرض شمول دليل الانسداد للظن الممنوع ولكن شموله للظن المانع لا يستلزم انتفاء الظن الممنوع من اصله وربما يترأى من كلام الشيخ قده انه لابد من تقديم الظن الممنوع على الظن المانع لاجل ما ذكرنا من انتفاء الموضوع بالنسبة الى المانع دون الممنوع غاية الامر لازم شمول دليل الانسداد للظن المانع الغاء حجية الظن الممنوع لا انتفاء رأساً (وفيه ان الكلام فى تقديم تطبيق دليل الانسداد على الظن الممنوع مع وجود الظن المانع وكلاهما سواسية عند العقل والفرق بينهما كما يترأى من عبارة الشيخ

بان القطع بحجية المانع عين القطع بعدم حجية الممنوع لان معنى حجية كل شئى وجوب الاخذ بمؤديه ولكن القطع بحجية الممنوع التى هى نقيض مؤدى المانع مستلزم للقطع بعدم حجية المانع فدخل المانع لا يستلزم خروج الممنوع وانما هو عين خروجه فلا تخصيص بخلاف دخول الممنوع فانه يستلزم خروج المانع فيصير ترجيحنا من غير مرجح انتهى) ليس بفارق فيما نحن فيه لوضوح ان العينية من جانب المانع والا ستلزام من جانب الممنوع كافيان لثبوت التمانع عقلا بينهما من واحد بالعينية ومن آخر بالاستلزام وفى مثله لابد من الرجوع الى حكم العقل فى الترجيح نعم هذا الفرق انما يجدى فيما اذا كان فى المين عموم يلزم تخصيصه فى نفس مؤديه فيما اذا كان مؤديه عين نفى الحكم عن الآخر ولازم الآخر نفى الحكم عنه فانه ح لابد من الاخذ بمؤدى العموم وتقديمه على الآخر لكيلا يلزم تخصيص العموم بلامخصص وبين ذوا ما نحن فيه بون بعيد فظهر من جميع ما ذكرنا ان الوجوه المذكورة فى كل ما منهم لترجيح واحد من المانع والممنوع على الآخر لا يسمن ولا يغنى من شئى (نقل وتعقيب) استدل المحشى قده فى نهاية درايته على تقديم المانع على الممنوع بتمامية الاقتضاء فى المانع دون الممنوع (قال اذا دار الامر بين مقتضيين احدهما يكون تاثيره رافعا لوجود الاثر وبطلاله عن تمامية الاقتضاء والآخر يكون تاثيره منافيا لتاثير الآخر لا لتمامية اقتضائه فى نفسه فالتاثير الاول اذ لا يعقل المزاحمة من الثانى الا بعد تمامية اقتضائه فى نفسه ولا يكون تمام الاقتضاء الا بفرض عدم تاثير الاول ولا مانع من تاثير الاول الا ما هو تام الاقتضاء فيتوقف مزاحمة الثانى لتاثير الاول على عدم تاثير الاول وكيف يكون مانعا عن تاثيره ولعل هذا مراد من جعل المسئلة نظير دوران الامر فى العمومات بين التخصيص والتحضيض لا ان غرضه انه عينه انتهى) وفيه انه ليس فى مقدمات الانسداد ما يكون فيها عليية واقتضاء كالعلل والمقتضيات الدنقية والتى منها تصلح للاقتضاء ليست الا ما هو مفاد المقدمة الثالثة اعنى اهتمام الشارع بمراعات تكاليفه الواقعية بعد عدم تنجزها بالعلم الاجمالى ومفاد المقدمة الرابعة هو عدم جريان الاصول طرا و لكونه امرا عمليا لا يصلح لان يكون مقتضيا او جزء له و مرجع العلية فى

المقدمة الثالثة الى العلة الغائية لا الى السببية والاقتضاء بمعنى ان الشارع اهتم بتلك الاحكام لصون الانام ان لا يكونوا كالانعام ومن اليبين ان قضيته تنجز الاحكام الواقعية بتعلق الظن بها بعد فرض انحصار الطريق به على مقدار واف بمعظم المسائل الفرعية للفرار عن محذور المخالفة الكثيرة لها ومع القطع بعدم المنع عن جملة وافية من الظنون لا يستقل العقل بحجية الظنون التي احتمل المنع فيها فضلا عن الظن به اذ لا امن من الوقوع على خلاف الواقع عند العمل على طبقه مع وفاء ما سواه بمعظم الفقه وهذا هو الوجه لطرد الظن المانع حسبما سلكه الاستاد وباب العلية والاقتضاء مسدود في باب دليل الانسداد بتاتا (ومن هنا يستبين لك انه لا ينصل النوبة الى مقام الترجيح بين المانع والممنوع بواحد من الوجوه لان نفس احتمال المنع عن الظن الممنوع موضوع لحكم العقل بعدم حجتيه وقصرها على غيرها من الظنون ومع استقلال العقل بحجية غيره في بادي الامر عند احتمال المنع لا يبقى مجال للتشبت بذيل واحد من الوجوه للترجيح اصلا فتلك الوجوه مع ما فيها لاطائل تحتها ولعل قوله فافهم اشارة الى ما ذكرنا (ثم لا يذهب عليك ان محل الكلام ما اذا حصل الظن المانع والممنوع من امارتين بخلاف ما اذا حصل من اماراة واحدة فانه يحصل من المنع عدمه مثلا اذا قامت الشهرة على وجوب شيئ وحصل الظن منها بوجوبه وقامت الشهرة على عدم حجية الشهرة فانه يلزم من فرض حجية الشهرة عدم حجيتها فلا محالة لا يحصل الظن منها بالمنع عن الظن بالوجوب على فرض حصول الظن منها بالوجوب مع كونها مشكوكة بالحجية كما ان محل الكلام ما اذا كان العمل بالظن المانع سليما عن محذور ترك العمل بالظن الممنوع والا فيتين العمل بالظن الممنوع مثلا اذا كان مؤدى الظن الممنوع وجوب السورة وقلنا بالاشتغال في مسئلة الاقل والاكثر و كان مؤدى الظن المانع عدم حجية الظن الممنوع فاللازم العمل على طبق الظن الممنوع هذا كله بناء كون المنع طريقا على تقدير ثبوته واقعا و اما على فرض كونه موضوعيا ناشيا عن مفسدة فيه او في سلوكه فلا ريب في طرح العمل بالظن الممنوع حذراً عن الوقوع فيها مع عدم استقلال العقل بحجتيه لاجل

احتمال المنع عنه حسبما مر بيانه (ولا يذهب عليك ان محل الكلام هو الظن بالمنع او احتمال له بمعنى جعل عدم الحجية لاحتمال عدم الحجية اذا احتمال عدمها بل القطع به يجامع حكم العقل بحجية الظن فى حال الانسداد على الحكومة وانما ينافى الكشف اذ لا بد فيه من القطع بجعل الطريق الواصل بخلاف الحكومة اذ مجرد احتمال الايكال الى حكم العقل فى حال الانسداد كاف فى استقلال العقل بحجية الظن مع انحصار الطريق فيه فالقطع بعدم الجعل فى حال الانسداد اولى بحصول الاستقلال للعقل بالحكومة وانما ينافيها المنع اذ فيه قطع عند المكلف فى العمل على طبق الظن الممنوع ولومع المصادفة اذ لا تغلو عن التجرى على المولى فضلا عن صورة المخالفة للواقع فمع احتمال المنع فى واحدة من الامارات المفيدة للظن يأبى العقل عن العمل على طبقه خوفا من الاقتحام فى التهلكة فما فى الدرر لا يغلو عن النظر (قال بعد نقل كلام الاستاذ ان الجعل الواقعى للطريق اثباتا ونفيا لا يترتب عليه اثر الحجية ما لم يثبت بعلم او علمى فاذا لامنافة بين احتمال منع الشارع عن اتباع ظن واستقلال العقل بحجيته انتهى) وفيه ان هذا انما يتم بعد نهوض دليل الانسداد على حجية مطلق الظن ولازمه عدم رفع اليد عنه الا بعد ثبوت المنع بعلم او علمى وانما الكلام فى ذلك والمدعى عدم نهوضه الاعلى حجية ساير الظنون الوافية بمعظم الفقة لوضوح ان القطع بالحجية لا يجامع احتمال المنع بالنسبة الى واحدة من الامارات فاذا حصل القطع بحجية ماسواها ما لا يحتمل المنع فيه فنفس الاحتمال موضوع لقصر الحجية على غيرها ولولم يثبت المنع بعلم او على نعم بناء على تنجز الاحكام الواقعية بالعلم الاجمالى لاوقع لاحتمال المنع بل ظنه الا اذا ثبت بدليل علمى كما هو واضح ومن هنا يظهر انه على القول بالتبويض فى الاحتياط لامجال لطرح الظن الممنوع فان العمل حقيقة على طبق الاحتياط اللازم عقلا لاعلى وفق الظن الممنوع على نحو الاستناد اليه حسبما مر بيانه فى الظن القياسى مستوفى (ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرى ان احتمال المنع لا يجامع القطع بالحجية انما كان على القول بالحكومة واما على القول بالكشف فالامر اوضح لوضوح ان القطع بجعل الحجية لواحدة

من الامارات في حال الانسداد لا يجتمع مع احتمال المنع من ناحية الشارع فضلا عن الظن به كما لا يخفى (قد تم الكتاب بعون الله الملك الوهاب ولا يخفى ان في هذه النسخ اغلاطا كثيرة قد صححنا هامن اغلاط تورث ركود الذهن عن الانتقال الى المطلب وبقي الباقي فيها والغلطنامة ملحقة بها والمرجوان يبادوا الى تصحيح النسخة قبل الرجوع اليها

غلطنامة

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٣	٥	رقات	الثقات	٢٧	٢٣	مغصوب	مغصوب
٤	١٨	الثبو	الثبوت	٢٩	١٩	خفيفة	خفيفة
٥	١٥	منفى	المنفى	٣٠	١٥	حاشية	في الحاشية
٦	٣	مذكور	المذكورة	٣٣	٧	توحد	توجد
٨	٧	بتنعن	بتعين	٣٤	٤	مد	ودائك
٨	٢٣	لكن	لكنها	٢٤	٥	معموم	للمعلوم
٩	٥	البحث	الحث	٣٤	١١	اضافه	لا الاضافة
١٢	٣	شمل	فيشمله	٣٥	٧	كاشفة كاشفته ومظهرته	كاشفة كاشفته ومظهرته
١٣	١	مولي	مولويا	٣٥	٢٢	ضوغ	الموضوع
١٣	٤	وقته	وقته	٣٦	٨	للهم	للهم
١٥	٦	كرا	الكرامة	٤١	١٢	لحاظ	لحاظه
١٥	١٢	المتعدد	المتعلقين	٤٤	٢١	لجامع	لجامع
١٦	١	المستبع	الغير المستبع	٤٥	١٧	عله	عليه
١٩	١١	نسو	نشوه	٤٥	١٩	صا	صاد
١٩	١٤	بها	بهما	٤٨	٢١	اذ المتأخر الى	اذ المتأخر الى
١٩	١٧	عقلين	عقليين			التنزيل زياد است	التنزيل زياد است
٢٠	٤	لها	بدخولهما	٥٢	٨	الطر	الطريق
٢١	٣	حقيقه	حقيقته	٥٤	٨	لكون	ولكونها
٢٤	١٩	ولزم	لزم	٥٤	٢٢	آخر	الى آخر
٢٥	٦	مقولتين	مقولتان متباينتان	٥٩	١٣	حقيقية	خارجية لاحقيقية
٢٦	١٩	والجب	والحب	٦١	٢٢	وعندنا	ولا زمه كما ترى عدم

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
			الشبهتين زياد العلم الاجمالي				عصيان الجاهل المقصر وعندنا
			ولو حكمافي هذه الصورة صحيح است				او محالا
١٠٩	١٥	الوا	الواقعي	٦٢	٨	محالا	او محالا
١٠٩	١٦	المس	المستصحب	٦٤	٦	كلي	كل انسان كلي
١١٠	١٢	جو	وجوه	٦٦	١٩	مجرد	وبمجرد
١١٠	٢٢	في	ففي	٦٧	٢٣	الا	الاعم
١١٢	٣	خا	خارجة	٧١	١٩	ما	اما
١١٥	٦	اسل	اسهل	٧٤	١٨	ليسا	وليسا
١١٦	٥	ثم	لكي يتاتي منه قصد الوجه في اتيانه ثم	٧٩	١	مخالفة	فمخالفته
١١٨	١٣	و	واما الظن	٧٩	١٩	الفرق	ما الفرق
١١٨	١٦	الظن	في الظن	٨٠	١	منزلة	منزلة منزلة
١٢٠	١١	بامتناع	بالامتناع	٨٤	١٢	اله	الله
١٢٧	٩	وانه	انه وان	٨٥	٢	حدة	واحد
١٢٨	١٠	ولولا عدم	ولولا طرو	٨٦	٢٣	به	بها
١٢٨	١٦	للو	للو	٩٠	٢	انشائيه	الانشائية
١٢٩	١٦	وهذا	والدور	٩٠	٣	تعلية	التعليقية
١٣٢	٢	حر	حرمة	٩١	١٧	عين	الانتزاعيان
١٣٣	١٠	ستباع	استتباع	٩٢	٣	و	او حرمة
١٣٨	١٠	وصحة الاصابة	زياد است	٩٢	١١	الاشة	الاشتغال
١٣٨	١٩	واشكال	ولا اشكال	٩٣	١٠	عنها	عنهما
١٤١	٦	في المادة	ما في المادة	٩٨	١٨	المر	المرحلتين
١٤١	١٤	ذا	اذ	٩٩	١١	تو	توأمين
١٤١	١٨	فا	فانها	١٠٠	٢٤	النه	التنجز
١٥٢	٧	تان	ثان	١٠٢	٢١	ط	سقوطه
١٥٤	١١	باشياء	بالاشياء	١٠٤	١٩	جما	الاجمالي
١٥٤	٢٣	فا	فانها	١٠٥	١٤	ط	واختلاطه
				١٠٥	١٩	با	بالامثال
				١٠٨	٢	او	الصغروي
				١٠٨	١٦	اوشبهه تاغن	قعلی تقدير عدم انحلال

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
١٥٥	١٣	الارادة	الارادة	١٨١	٢١	موضوع	موضوعه
١٥٥	١٦	تتضر	لا تضاد	١٨٢	٣	عن	الآبى عن
١٥٦	١٩	التزام	الالتزام	١٨٢	١٦	روض	المفروض
١٥٩	٢	الاعمى	لاعمى	١٨٣	٧	خلا	خلاف
١٦٠	٤	ذا	اذ الاباحة	١٨٥	٢٠	رد	مورد
١٦٠	١٩	لطف	اللطف	١٨٦	٣	الظاهرى	الواقعى والظاهرى
١٦٠	٢١	بل نحو	بل على نحو	١٨٧	١٨	خبر	المخبر به
١٦٣	٢٢	المو	المودة	١٨٨	٢٢	يما	انما
١٦٤	٢١	الى	عائدة الى	١٨٩	٢	وق	المساوقة
١٦٦	٤	من	وهومن	١٩١	١٧	كا	تتوكأ
١٦٦	٨	فلوجه	وبها يتم التبليغ فلوجه	١٩٣	٥	يغ	سئخ
١٦٧	٣	ولذا	ولذا قيده	١٩٣	٩	فيها	فيهما
١٦٨	٦	تبا	تبليغ	١٩٣	١٣	فيه	فيما
١٧٠	٢٢	فالتحقيق	فليس قابلا للبعث اليه	١٩٥	١٤	معنى	ولامعنى
		فلوجه لدلالة الاقتضا فالتحقيق		١٩٦	٢٣	حد	بعد
١٧١	١٥	وييجز	وينحصر	١٩٨	١٩	وجد	وجداناً
١٧١	١٥	محدو	المحدورين	١٩٩	٥	ل	يقال
١٧٥	٧	لا ينقسم	ينقسم	١٩٩	٢٣	لوطوح	وابس بياق لوطوح
١٧٥	١٨	فى الطايعة	على الطبيعة	٢٠١	٣	حكم	من الحكم
١٧٥	١٨	الذهن	فى للذهن	٢٠٣	٤	لعلم	العلم
١٧٦	١٨	للعة	للسعة	٢٠٤	١٨	ثبات	لا ثبات
١٧٧	١٨	و	ولا	٢٠٦	٢٣	لمراد	مالمراد
١٧٧	١٩	لا	والا	٢٠٧	٢	متاخر	المجعول بالاستصحاب
١٧٨	٢	يتع	ولم يقع			متاخر	متاخر
١٧٨	٣	لحاظ	ان لحاظ	٢٠٧	٢١	فاذن	بين المبدئين فاذن
١٨٠	١٤	ولاجر	والمقسم هو الذات	٢٠٩	١١	شان	شأنه
			المبهمة ولا خبر	٢١٠	١٥	عته	البدء واردة

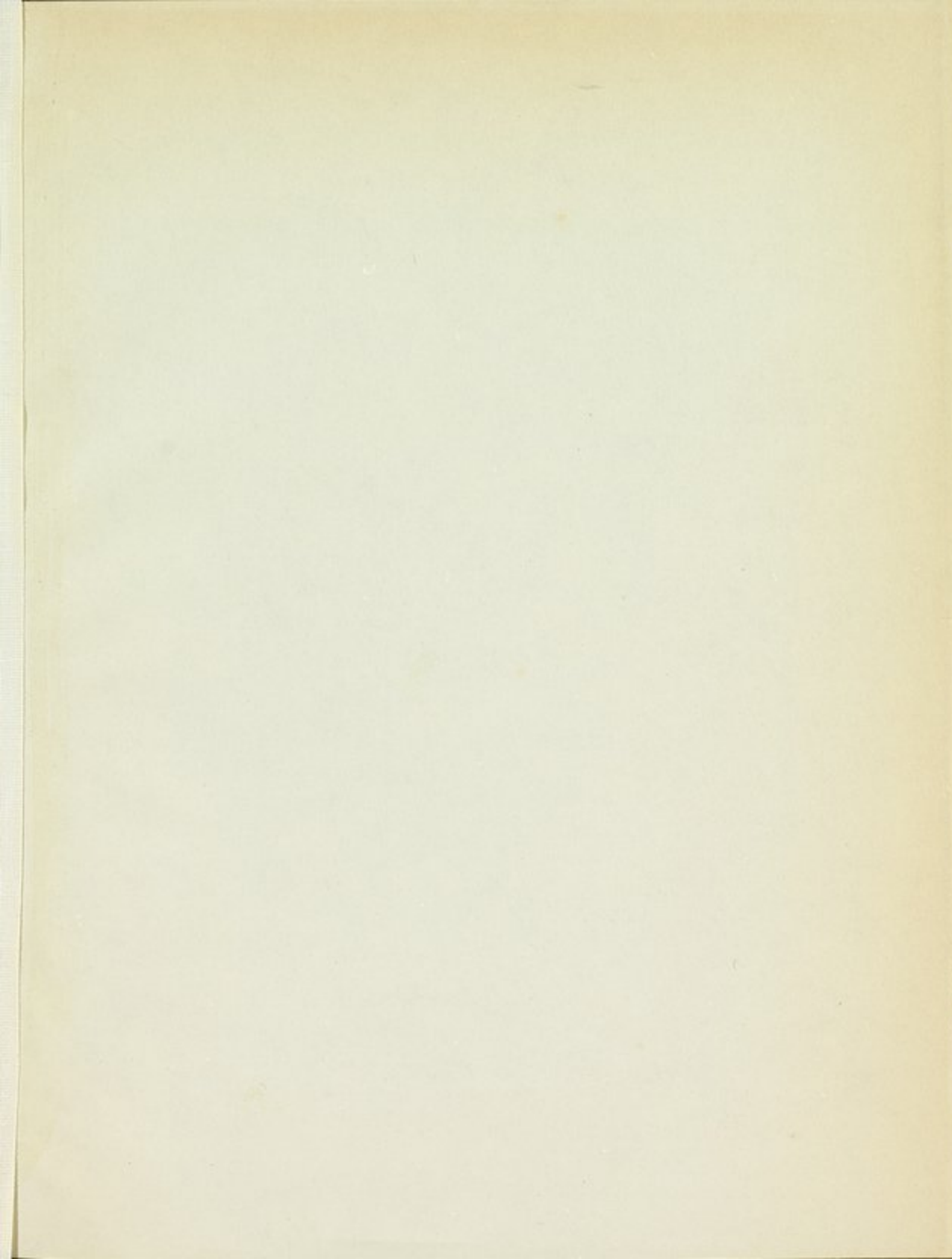
صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٢١٠	١٨	مان	ما كان	٢١٠	١٦	فلا	صواب
٢١١	١	حرمة	بحر مته	٢٣٠	١٩	وبو	فلم فصل
٢١١	٩	اتصا	اتصافهما	٢٣٢	٥	ظهور	بوقوع
٢١٢	١٢	لازمة	لازمه	٢٣٤	٩	التشبهات	ظهوره
٢١٢	١٤	ارعا	لرعاية	٢٣٤	١٠	وفر	التشبيهات
٢١٣	٣	عز	عنه	٢٣٥	١٩	المج	وطلمعها
٢١٤	١٠	ظهر	وظهر	٢٣٥	٢٢	ل	المجمل
٢١٤	١٨	معما	معناه	٢٣٦	١٨	المجمل	اقوالا
٢١٥	١٧	والوجودية	الدافعة لاحتمال العمدة	٢٣٦	١	الله	المتشابه
الى اخفاء القرينة والعمدية الدافعة لاحتمال وجود				٢٣٨	١٩	والظاهر	يعنى انحصار المتشابه
القرينة افتاده است				٢٤٢	٢٠	جمعه	فى المشكوك افتاده است
٢١٦	٥	عدم	وعدم	٢٤٣	١	لحفه	فجمعه
٢١٧	٤	اخذ	اخذ	٢٤٣	١٦	اصا	لخفة
٢١٨	٧	والا	الانسباقي	٢٤٣	١٢	ويا	اصله
٢١٩	١٧	الا	لاسيما	٢٤٤	٣	هم	وبيان حقنا
٢٢٠	١٧	بتث	بتثنية	٢٤٥	٩	الص	وجه التوهم
٢٢٠	١٩	كون	كونه	٢٤٥	٢٣	انها	الصغار
٢٢١	١٦	تصور	الصورة	٢٤٥	١	لوضوح	انهما
٢٢٢	٣	ذهب	قد ذهب	٢٤٩	٩	ف	تا البيان زياد است
٢٢٢	٩	عند	عده	٢٤٩	٢٣	رواة	فيه
٢٢٣	١	عند	عندهم	٢٤٩	١	قالو	من رواة
٢٢٣	١٠	للمقاصد	ظهور للمقاصد	٢٥٠	١١	والو	قالون ورش
٢٢٤	١٠	المكا	المكاتب	٢٥١	٢	اعنه	وابوشامة
٢٢٥	١٠	غير	غيره	٢٥٢	١٦	تتها	ائمتنا
٢٢٥	٢٢	مقصود	مقصود	٢٥٢	٥	وبينه	قرايتهما
٢٢٦	٦	لا	الانفصال	٢٥٣	٢٣	ينه	وهبيتنا
٢٢٩	١٣	بداعى	زياد است	٢٥٤			قديتنا

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٢٥٥	٦	حيث	بالبحث	٢٨٨	٦	حفظ	حفظه
٢٥٥	٨	جصل ولا جمع عرفى بينهما اذ معه		٢٩٣	٢٣	حجو	حجر
يحتمل كونهما قرانا معا حصل العلم				٢٩٤	٥	الا	الايتين
٢٥٥	١٨	فيما اذا	مع عدم التنافى	٢٩٤	٢٠	عنها	عنهما
		واحدة	احتمال كونهما قرانا فيما اذا	٢٩٦	٩	فتما	فيما
٢٥٥	١٩	اذ المفروض تا قرانا زباد است		٢٩٧	٣	شرايط	و شرايط
٢٥٥	١٩	الجمع	اذ الجمع	٢٩٧	٢٠	بالجملة	و بالجملة
٢٥٦	١	واما الجمع	وكذا مع احتمال	٣٠٢	٣	شا	شأنية
		كونهما قرانا واما الجمع		٣٠٢	٢١	او الا	والا لتزامى
٢٦٠	٢٣	او	و	٣٠٧	٦	الاجما	الا اجماعات
٢٦٢	٥	اذا	زياد است	٣٠٧	٢٢	وبطو	وبطوبها
٢٦٦	٨	وكانو	وكان لا يحصل	٣٠٨	١١	مبنة	مبنية
٢٧٢	٥	حيث	والبحث	٣٠٨	٢١	سواء علم خلافه ام لا زياد است	
٢٧٣	٩	جما	الاجماع	٣١٠	١٩	دفع	زياد است
٢٧٣	١٠	واله	والمهم	٣١١	٨	لما	لها
٢٧٤	١٤	حسن	عن حس	٣١٢	٢٠	ع	فلو ضوح
٢٧٤	٢٢	تك	التكثير	٣١٢	٢٢	م	لم
٢٧٧	٢٣	الاس	الاسنوى	٣١٢	٢٥	لا	لان
٢٧٨	٢٢	جب	بوجوب	٣١٣	٣	بى	بين
٢٧٩	١٩	عا	علم	٣١٣	١٧	حيط	حيطة
٢٨٠	١٤	ية	برأيه	٣١٦	٥	لكنه	بلاوجه التنزيل لكنه
٢٨١	٩	نجد	نجد بدأ	٣١٨	١٧	المفيد	الغير المفيد
٢٨٤	٢	ان الاخبار	زياد است	٣١٩	٢٤	عذ	عند
٢٨٤	١٣	واد	وا درجوا	٣٢٤	١٧	بغلظ	بلفظ
٢٨٥	١	النظرة	فى النظرة	٣٢٧	٢٠	عفى	وفى
٢٨٥	١٩	الاجماع	ان الاجماع	٣٢٨	٣	سبقت	سيقت
٢٨٦	١٩	لا باعتبار	باعتبار	٣٣٠	٢٤	ير	تقدير

صواب	خطا	صفحة	سطر	صواب	خطا	صفحة	سطر
التحذر	تذر	٢٠	٣٧١	قوله	مه	٩	٣٣٢
ولا بذلك	بد	٢٣	٣٧١	متبادلثان	متبا	١٩	٣٣٢
الحث	حيث	١٣	٣٧٢	مصادقا	مصد	١٨	٣٣٣
مع عدمه	ومع	٢١	٣٧٢	العمل	ان العمل	١٦	٣٣٤
مجالا	مجال	٨	٣٧٥	لها	له	١٧	٣٣٤
المتخلفين	المتخلفو	١	٣٧٧	الثالث	ثت	٢٤	٣٣٥
حجة	جبة	١٣	٣٧٧	وجوه	من وجوه	٦	٣٣٧
ووجوب	و وب	٩	٣٧٨	العدمية والى	العدمية	٢١	٣٤٠
لكل واحد	الكل	١١	٣٨٠	ان الاصابة ادر مشترك سارفي خبر العادل ايضا فلا تكون علة لعدم القبول في خصوص خبر القاسق اين سطر افتاده است			
غير المقدمة معها	المقدمة	٢٢	٣٨١	عدم الحجية	الحجية	٨	٣٤١
الحاصل	صل	٨	٣٨٢	نفس	نس	٢٢	٣٤٢
اذا فسدوا فيهم	اذ	١	٣٨٣	قضية	قضيه	٣	٣٤٤
هذه	وهذه	٧	٣٨٤	مزيل	مز	١٠	٣٤٦
ذكر	ذكرو	١٣	٣٨٥	عن الامام	الامام	١٨	٣٤٩
مامورون	دين	٤	٣٩٢	للتنزيل	لتنزيل	٣	٣٥٠
لمكان	كان	٢	٣٩٧	الا للترام	الالترام	٦	٣٥٢
اذ	اد	٥	٤٠١	الترتيب	ترتب	١٦	٣٦١
شفاها	شا	١١	٤٠٢	ناظرة	ظرة	٦	٣٦٢
ومن	من	٨	٤٠٦	التكلف	تكليف	٢١	٣٦٣
حجيته	حجيته	١١	٤٠٩	منزلة	ميز	٢٣	٣٦٤
فرضا	فرضا	١٢	٤٠٩	ففى	فى	١٧	٣٦٨
والدليل	لدليل	٧	٤١٠	حث	حيث	١٨	٣٦٨
از اذ بعدتا بدوى زياد است	از اذ بعدتا بدوى زياد است	١٣	٤١١	كانا	كا	٦	٣٦٩
بالنسبة الى ما فيها من الاحكام المعينة بجاي افتاد است	بحيث تا بالباقي زياد است	١٤	٤١١	لاطلاقه	طلاق	٥	٣٧٠
الفرق	الفراق	٨	٤١٤	التحذر	النذر	٨	٣٧٠
ومن الكمية واعمال	واعمال	٢٢	٤١٦				
لا يقاوم	دم	٢٢	٤١٨				

صفحة	سطر	خطا	صواب	صفحة	سطر	خطا	صواب
٤١٩	٢	اصلا	الصغير اصلا	٤٧٢	٧	وبشكل	ولا يخفى
٤٢٣	٢	وهذا	وهذه	٤٧٣	٢٢	ميجص	ميجص
٤٢٥	١٦	الجبر	جزيان	٤٧٦	٢	العرال	بانعزال
٤٣١	١٠	قضية	قضيته	٤٧٦	٥	وقياسه	وقياسه قد
٤٣٣	٢٤	فها	فيها	٤٧٦	٢٠	تتمم	تتميم
٤٣٤	٥	ذه	بهذه	٤٧٧	٩	كذا	وكذا
٤٣٥	١٤	للتشر	للمشر	٤٧٨	١٦	احكام	الاحكام
٤٣٦	٧	للو	للوواقع	٤٧٨	٢١	التفات	التفاوت
٤٣٧	١٩	الده	الستمية	٤٨٠	٢٢	وجعله	وقد جمع صاحبه
٤٤١	١٨	الحمل	المحل	الفصول ثانيهما وجعله			
٤٤٣	٤	الو	بالعقوبة	٤٨٣	١٩	بشأ	بشأنيته
٤٤٥	١٦	عند	في الواقع عند	٤٨٣	٢١	ن	بكونه
٤٤٥	١٦	لاجل	لاجل جهله بموضوعه	٤٨٣	٦	لفهيلي	التفصيلي
٤٤٦	١٨	تصح	يصح	٤٨٤	١٣	الطن	او الظن
٤٥٠	١٤	سعو	فيمونة	٤٨٨	١٤	دجه	المتدرجة
٤٥١	٣	تحصيل	ان تحصيل	٤٨٩	١٣	منهما	منها
٤٥٢	١٨	نت	ثبت	٤٩١	٦	بطو	بطروه
٤٥٣		الى دعوى	چهار سطر از	٤٩١	١١	به	العلم به
اول اين صفحه زياد است				٤٩٥	١٤	العلم	اللم
٤٥٣	٧	ليس	وهذا ليس	٤٩٦	١٠	القطع	للقطع
٤٥٤	٢١	العلم	اللم	٥٠١	١٧	القطع	القطع به
٤٥٨	١٤	المشبه	المشبه به	٥٠٢	١٤	ينقطع	فتنقطع
٤٦٠	٥	الاجمال	بالاجمال	٥٠٢	١٨	اما	كثيراً ما
٤٦٠	١٥	فلية	فعلية	٥٠٥	٧	يقي	بطريقه
٤٦٦	٢١	المجمو	المجهولة	٥٠٧	٣١	الزامي	الالزامي
٤٦٧	٥	المجو	المجهولة	٥٠٨	١٤	رج	الخارج





LIBRARY
OF
PRINCETON UNIVERSITY

Princeton University Library



32101 086396734