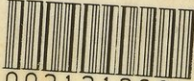








a32101



003131362b







# عَيْنَا الْأَصُولِ

١

## سِتْرَحِ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

### الجزء الثالث

يشتمل على مباحث القطع والظن  
بقلم سماحة حجة الإسلام والمسلمين

السيد رضی الحسنی الفيروز آبادی

النجفي مولداً ومسكناً

هذه التعليقه هي ستة أجزاء جزءان منها في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تلخ في الكفاية مشكلة إلا وقد حلتها ولا معضلة إلا وأوضححتها بل وتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً أعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقارير المعروفة لبعض أجراء تلامذته وفي الأدلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافاً إلى تكفل هذه التعليقة لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير إليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

مطبعة النجف - النجف الاشرف - تلفون : ٦٢

١٣٨٥ هـ





# عَيْنَا الْأَصُولِ

Ināyat al-uṣūl

١٠٢

## سِرْحُ كِفَايَةِ الْأَصُولِ

### الجزء الثالث

يشتمل على مباحث القطع والظن  
بقلم سماحة حجة الإسلام والمسلمين

السيد مرتضى الحسيني الفيروزآبادي

النجفي مولدًا ومسكنًا

هذه التعليقه هي ستة أجزاء جزءان منها في مباحث الألفاظ وأربعة أجزاء في الأدلة العقلية وهي لا تدع في الكفاية مشكلة إلا وقد حلقتها ولا معضلة إلا وأوضحتها بل وتكفل هي حل مطالب شيخنا الأنصاري أيضاً أعلى الله مقامه وقد أخذت آرائه الشريفة في مباحث الألفاظ من التقارير المعروفة لبعض أجلاء تلامذته وفي الأدلة العقلية من كتاب الرسائل وهو بقلمه الشريف (هذا) مضافاً إلى تكفل هذه التعليقه لحل جملة من مطالب الفصول وغيره أيضاً حيثما يشير إليه المصنف قدس سره والله ولي التوفيق .

مطبعة النجف - النجف الاشرف - تلفون : ٦٢

١٣٨٥ هـ

2271  
509406  
K528  
.671

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله كما هو اهله والصلاة والسلام على أشرف خلقه وأفضل بريته محمد وعترته الأطيبين واللعنة الدائمة على أعدائهم ومعادي أوليائهم وموالي أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين (أما بعد) فهذا هو الجزء الثالث من كتابنا الموسوم بعناية الأصول في شرح كفاية الأصول وأسأل الله تعالى أن يوفقني لإتمامه وإتمام بقية الأجزاء كما وفقني للجزء الأول والثاني انه سميع قريب يجب دعوة الداع إذا دعاه .

## في تقسيم حال المكلف اذا التفت إلى حكم شرعي

﴿ قوله المقصد السادس في بيان الامارات ... الخ ﴾

والمقصد السابع كما سيأتي في الأصول العملية والفرق بين الامارات والأصول العملية ان ماله جهة كشف وحكاية عن الواقع هو اماراة سواء كانت معتبرة كمخبر الثقة ولو في الأحكام خاصة والبيئة مطلقاً ولو في الموضوعات أم لم تكن معتبرة كمخبر الفاسق أو المجهول ونحوها وما ليس له جهة كشف وحكاية عن الواقع أصلاً بل كان مجرد وظيفة للجاهل في ظرف الشك والحيرة كقاعدي الطهارة والحل واصالة البرائة ونحوها أو كانت له جهة كشف وحكاية ولكن الشارع لم يعتبره من هذه الجهة كما ادعى ذلك في الإستصحاب والتجاوز والفراغ ونحوها فهو أصل عملي (ولك ان تقول) إن الفرق بين الامارات والأصول العملية بعد كون الجميع وظائف مقررة للجاهل

في وعاء الجهل بالواقع والستار عليه ان الأول لم يؤخذ الجهل والشك في لسان دليله والذي قد اخذ ذلك في لسان دليله كما في قوله كل شيء نظيف حتى تعلم انه قدر او كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام او لا ينقض اليقين بالشك ولكن ينقضه بيقين آخر إلى غير ذلك من الأصول العملية .

﴿ قوله المعتبرة شرعاً أو عقلاً . . . الخ ﴾

فالامارة المعتبرة شرعاً هي كالبيئة وخبر الثقة ولو في خصوص الأحكام وهكذا ظواهر الكلام واما الامارة المعتبرة عقلاً فهي كالعلم بل الظن على الإنسداد والحكومة وستؤشر اليهما عن قريب فانتظر .

﴿ قوله وان كان خارجاً من مسائل الفتن . . . الخ ﴾

وجه خروجه عنها ان الميزان في كون المسألة اصولية على ما عرفت في صدر الكتاب ان تكون هي مما يستنبط به الحكم الشرعي كمسألة حجية خبر الواحد ونحوها وما للقطع من الاحكام ليس من هذا القبيل قطعاً كما ستعرف .

﴿ قوله وكان أشبه بمسائل الكلام . . . الخ ﴾

وجه الشبهة ان من علم الكلام مباحث الإلهيات ومن مسائلها البحث عن افعاله تعالى فكأن البحث عن حجية القطع عقلاً وعدم امكان جعل الحجية له شرعاً ولا النهي عن اتباعه كذلك أو البحث عن القطع المخطي وانه اذا وافقه القاطع فهل على المولى ان يثبته على الإنقياد أو اذا خالفه القاطع فهل للمولى ان يعاقبه على التجري هو يشبه البحث عن افعاله جل وعلا مثل انه تعالى لا يفعل القبيح أو لا يخل بالواجب أو لا يفعل لغير فائدة ونحو ذلك .

﴿ قوله فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم . . . الخ ﴾

وكان وجه عدول المصنف عما في رسالة شيخنا العلامة أعلى الله مقامه من التعبير بالملكف حيث قال لدى التقسيم ( ما لفظه ) فاعلم ان الملكف اذا التفت الى حكم شرعي فإما ان يحصل له الشك فيه أو القطع أو الظن . . . الخ ( انه قد يقال ) ان

### { في القطع }

المكلف لا يصح جعله مقسماً ثم إخراج غير الملتفت منه بقوله اذا التفت فان الغافل الذي لا التفت له ليس بمكلف (ولكن ذلك مما لا وجه له) فان المقصود من المكلف هو من وضع عليه قلم التكليف لا خصوص من تنجز عليه التكليف كي لا يصح جعله مقسماً (وبعبارة اخرى) المراد من المكلف هو المكلف الشأني اي الذي من شأنه التكليف لا المكلف الفعلي اي الذي تنجز عليه التكليف كي لا يصح جعله مقسماً وإخراج غير الملتفت منه .

### { قوله الى حكم فملى . . . الخ }

وجه التخصيص بالحكم الفعلي كما سيأتي التصريح به من المصنف هو اختصاص احكام القطع من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطاء وحكم العقل بوجوب المتابعة بما اذا تعلق القطع بالحكم الفعلي لا بالإنشائي وقد تقدم تفصيل مراتب الأحكام وما لكل مرتبة من الخواص والآثار في مسألة الاجتماع في ذيل بعض مقدمات الإمتناع كما هو حقه مبسوطاً فراجع .

### { قوله واقمى أو ظاهرى . . . الخ }

فالواقعي هو الحكم المشترك بين العالم والجاهل قد تصيبه الطرق والامارات وتطابقه الأصول العملية وقد تخفيه الطرق والامارات ولا تطابقه الأصول العملية والظاهري هو الحكم المجعول على طبق مؤديات الطرق والامارات أو على طبق الاصول العملية سواء وافق الواقع وطابقه أو خالفه ولم يطابقه .

### { قوله متعلق به أو بمقلديه . . . الخ }

اما الاول فواضح واما الثاني فكالأحكام المتعلقة بالحيض أو النفاس أو الاستحاضة وأشباه ذلك مما هو خارج عن ابتلاء المجتهد بنفسه .

### { قوله فيما ان يحصل له القطع به او لا . . . الخ }

(اما حصول) القطع بالحكم الواقعي وعدم حصوله به فواضح (واما حصول) القطع بالحكم الظاهري فكما اذا قامت اماراة شرعية او أصل شرعي عند المكلف

فيقطع بسببه بالحكم الظاهري الشرعي المجعول على طبقها أو على طبقه ( واما عدم حصول القطع ) بالحكم الظاهري فكما اذا لم يتم عند المكلف حجية امارة شرعية بالخصوص ولا أصل عملي شرعي أو تمت ولكن في المسألة التي التفت فيها الى الحكم الفعلي لم تقم تلك الامارة ولم يجر ذلك الأصل فحينئذ لا بدله من الانتهاء الى ما استقل به العقل كما أشار اليه المصنف ( فإن حصل ) له الظن وقد تمت مقدمات الانسداد على الحكومة بان قلنا ان مقتضي مقدمات الانسداد على ماسيأتي شرحها في ذيل خبر الواحد هو استقلال العقل بحجية الظن في حال الانسداد كاستقلاله بحجية العلم في حال الانفتاح فيتبع الظن ويعمل به وهذا بخلاف ما لو تمت المقدمات على الكشف بان قلنا ان نتيجة المقدمات بعد تماميتها هو الاستكشاف عن كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشرع في حال الانسداد كالامارات الشرعية المنصوبة في حال الإنفتاح فان حصول الظن حينئذ مما يوجب القطع بالحكم الظاهري الشرعي المجعول على طبقه وهو خلاف المفروض من عدم القطع بالحكم الظاهري الشرعي ( واما اذا لم يحصل ) له الظن فيرجع حينئذ الى الاصول العملية العقلية من البرائة العقلية عند الشك في التكليف او اصاله الاشتغال عند الشك في المكلف به او اصاله التخير عند دوران الأمر بين المخدورين على التفصيل الآتي في محله ان شاء الله تعالى .

### ( قوله وانما عمنا متعلق القطع . . . الخ )

اي وانا عمنا متعلق القطع الى الاحكام الظاهرية حيث قال اذا التفت الى حكم فعلي واقعي أو ظاهري ( الى ان قال ) فيما ان يحصل له القطع اولا . . . الخ لأجل عدم اختصاص احكام القطع من المنجزية في صورة الإصابة والعذرية عند الخطاء وحكم العقل بوجود المتابعة بما اذا تعلق القطع بالحكم الواقعي بل تترتب عليه الأحكام ولو تعلق بالحكم الظاهري .

### ( قوله وخصصنا بالفعل . . . الخ )

قد اشرنا الى وجه التخصيص بالفعل وانه سيأتي التصريح به من المصنف وهذا

## ( في القطع )

هو تصرّحه به وتنصيبه عليه فلا تغفل .

( قوله ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من

### تثليث الاقسام . . . الخ )

اي ولأجل التعميم والتخصيص المذكورين عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام حيث انه لم يعمم ولم يخص فقال كما أشرنا آنفاً فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن . . . الخ ( اما عدم تخصيصه ) بالحكم الفعلي فواضح ( واما عدم تعميمه ) الى الحكم الظاهري فلان الظاهر من قوله الى حكم شرعي بقريئة حصول الشك فيه او القطع او الظن هو الحكم الواقعي فان الظاهري مما لا يقع الشك فيه او الظن به فان الامارة الشرعية وهكذا الاصل الشرعي ان قامت على الحكم فالظاهري مقطوع به والا فمقطوع العدم وان كان الواقعي مشكوكاً أو مظنوناً ( اللهم ) الا اذ شك في حجية امارة او أصل أو ظن حجيتها أو حجيته وقد قامت تلك الامارة أو الاصل على حكم من الأحكام او شك في قيام امارة معتبرة على حكم او اصل معتبر او ظن فحينئذ يقع الشك في الحكم الظاهري أو الظن به مثل ما يقع في الحكم الواقعي عيناً .

### ( اقول )

مقصود الشيخ اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام عند الالتفات الى حكم شرعي هو الإشارة الى موارد العمل بالعلم والامارات الظنية والأصول العملية ( فإن حصل القطع ) فهو مورد العمل بالعلم ( وإن حصل الظن ) اي المعتبر فهو مورد العمل بالامارات الظنية ( وإن حصل الشك ) فهو مورد العمل بالأصول العملية على ترتيب يأتي ذكره في محله ان شاء الله تعالى وقد عقد لكل منها مقصداً على حده ( والا ) فكما ان المصنف قد جعل الاقسام الثلاثة قسمين فكذلك يمكن جعل القسمين قسماً واحداً ( فنقول ) إن المكلف اذا التفت الى ما هو وظيفته شرعية

كانت أو عقلية واقعية كانت أو ظاهرية فهو قاطع بها لاحتمال وهذا لدي التدبر  
واضح فتدبر .

﴿ قوله فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا وعلى  
الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر ام لا ... الخ ﴾  
وجه الأولوية ان المصنف قد عبر عن الظن بقيام الطريق المعبر وعن الشك بعدم  
قيام الطريق المعبر فلا يتداخل الاقسام حينئذ كما يتداخل على تعبير الشيخ اعلی الله  
مقامه حيث يلحق الظن الغير المعبر بالشك ويلحق الشك الحاصل من الامارة  
المعتبرة الغير المفيدة للظن بالظن واليه أشار المصنف بقوله لئلا يتداخل الاقسام ... الخ  
﴿ قوله الى القواعد المقررة عقلا أو نقلا لغير القاطع ومن يقوم عنده  
الطريق ... الخ ﴾

وهي الاصول العملية الشرعية أو العقلية الممهدة لغير القاطع ومن قام عنده الطريق  
المعتبر الذي هو بمنزلة القطع .

## في حجية القطع

﴿ قوله الامر الاول لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع  
عقلا ... الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر الاول هو بيان حجية القطع ( فنقول ) ان الحجية  
باصطلاح المنطقي هو المعلوم التصديقي الموصل الى المجهول التصديقي كقولنا  
العالم متغير وكل متغير حادث الموصل الى قولنا فالعالم حادث ( وان شئت قلت )  
ان الحجية باصطلاح المنطقي هي الوسط الذي يحتج به على ثبوت الاكبر للاصغر  
كالتغير الذي يحتج به على اثبات الحدوث للعالم ( ومن هنا يظهر ) انه صح اطلاق

## ( في حجة القطع )

الحجة بهذا المعنى على قيام الامارات المعتمدة شرعاً فتقول مثلاً هذا ما قامت البينة على وجوبه وكلما قامت البينة على وجوبه فهو واجب شرعاً ولو ظاهراً فهذا واجب شرعاً ولو ظاهراً فيكون قيام البينة وسطاً لإثبات الوجوب للصغرى (ولا يكاد يصح) اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع اذ لا تقول هذا مقطوع الوجوب وكل مقطوع الوجوب واجب شرعاً فهذا واجب شرعاً فان الوجوب شرعاً ثابت لنفس الاشياء بما هي هي لا للمقطوع الوجوب كما لا يخفى (وتوضيحه) ان للشارع في موارد قيام الامارات المعتمدة بالخصوص احكاماً ظاهرية مجعولة على طبق مؤدياتها بحيث كان قيام الامارة سبباً لثبوت تلك الاحكام الظاهرية فصح قولك كلما قامت البينة على وجوبه مثلاً فهو واجب شرعاً اي ظاهراً (واما القطع) فليس في مورده حكم ظاهري مجعول شرعاً كي يكون سبباً لثبوت ذلك الحكم الظاهري وصح قولك هذا مقطوع الوجوب مثلاً وكل مقطوع الوجوب واجب شرعاً اي ظاهراً فهذا واجب شرعاً اي ظاهراً الا الحكم الواقعي الذي لا دخل للقطع في تحققه أصلاً فانه ثابت في مورده لنفس الشيء بما هو هو ان لم يخطأ القطع وأصاب الواقع والا فلا حكم في مورده أبداً لا ظاهراً ولا واقعاً .

( نعم ) اذا اخذ القطع بشيء موضوعاً لحكم شرعي بحيث كان القطع به دخيلاً في ثبوت ذلك الحكم صح حينئذ اطلاق الحجة بهذا المعنى على القطع المأخوذ موضوعاً فاذا فرض انه قال اذا قطعت بخميرية مايع فهو حرام ولم يقل الخمر بما هي هي حرام فصح حينئذ ان تقول هذا ما قطعت بخميرته وكلما قطعت بخميرته فهو حرام فهذا حرام فيكون القطع حينئذ وسطاً يحتاج به لثبوت الاكبر للصغرى هذا كله بيان معنى الحجة باصطلاح المنطقي (واما الحجة باصطلاح الاصولي) فهي ما كان منجزاً عند الاصابة وعذراً عند الخطأ بمعنى انه اذا قام على تكليف الزامي من وجوب أو حرمة وقد أصاب بان كان هناك وجوب أو حرمة واقعاً فهو منجز له بحيث لا يبقى للمكلف عذر في تركه بعد قيام الحجة عليه فان خالفه



فهو يستحق العقاب واذا قام على نفي تكليف الزامي واخطأ بان كان هناك تكليف الزامي واقعاً فهو عذر للمكلف على فوت الواقع منه بحيث اذا عاقبه المولى بعداً فقد ظلمه مع قيام الحجة على نفيه وعدمه (ومن هنا يظهر) انه صح اطلاق الحجة بهذا المعنى على كل من القطع والامارات الظنية المعتبرة بالخصوص على حد سواء غاية ان القطع كماستعرف حجة بنفسه لا يحتاج حجيته الى جعل جاعل والامارات الظنية المعتبرة بالخصوص حجيتها مجعولة من قبل الشرع (ثم ان) من تبعات منجزية القطع بل منجزية كل حجة سواء كانت عقلية أو شرعية هو حكم العقل بوجود متابعته والحركة على طبقه والمشي على وفقه وذلك دفعاً للعقوبة والمؤاخذة الدنيوية أو الأخروية فان التنجيز وان لم يكن الا في خصوص ما اذا كان القطع مصيباً لامخطئاً ولكن القاطع حيث يرى قطعه مصيباً دائماً فيرى حكم العقل بوجود المتابعة محققاً فعلياً ما دام كونه قاطعاً متيقناً على صفة القطع واليقين .

(وبالجملة) إن القطع وهكذا كل حجة اخرى سواء كانت عقلية كالظن على الانسداد والحكومة أو شرعية كالامارات المعتبرة بالخصوص هو مما له آثار ثلاثة اثنان منها وضعيان وهما المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطاء وواحد منها تكليفي وهو حكم العقل بوجود متابعته والحركة على طبقه .

**﴿ قوله وتأثيره في ذلك لازم وصریح الوجدان به شاهد وحاكم... الخ ﴾**

اي وتأثير القطع في تنجز التكليف به عند الاصابة وهكذا كونه عذراً عند الخطاء لازم لا ينفك عنه بحكم الوجدان فاذا كان لازماً لا ينفك عنه كانت الحجية من لوازمه الذاتية قهراً ولا تكون بجعل جاعل سواء كان الجاعل هو الشرع أو العقل اذ لا جعل تركيبى بين الشيء ولو ازمه الذاتية كالنار والاحراق وانما يجعل مثل الاحراق جعلاً عرضياً يتبع جعل النار بسيطاً اي اذا وجدت النار وتحققت هي تحقق الاحراق يتبعها من دون ان يكون الاحراق مجعولاً لها بالجعل التركيبى من قبيل جعل السواد او البياض للقرطاس ونحوه (ومن هنا يظهر) امتناع المنع عن

**﴿ في حجية القطع ﴾**

حجية القطع كامتناع جعلها له سواء كان المنع من الشرع أيضاً أو من العقل وذلك لاستحالة المنع عن الاثر الذاتي وهو معنى قولهم القطع حجة بنفسه لا تناله يد الجعل لا نفياً ولا اثباتاً لا شرعاً ولا عقلاً (وقد أفاد الشيخ) اعلى الله مقامه هذا المضمون بعينه مختصراً غير انه لم يبرهن عليه كما برهن المصنف (قال) لا اشكال في وجوب متابعة القطع والعمل عليه ما دام موجوداً لانه بنفسه طريق الى الواقع وليس طريقتيه قابلة لجعل الشارع إثباتاً أو نفياً انتهى (ثم ان تأثير القطع) في تنجز التكليف به عند الاصابة وهكذا عذريته عند الخطاء حيث كان لازماً ذاتياً له صح ان يقال ان القطع حجة ذاتاً وحيث ان الاثر مما يدركه العقل بنفسه من غير حاجة الى تصريح الشرع به صح ان يقال ان القطع حجة عقلاً في قبال الامارات الظنية المنصوبة من قبل الشرع كخبر الثقة ونحوه مما لا يدرك العقل حجيته بنفسه وانما هو صار حجة بجعل الشارع الحجيته له تأليفاً .

**﴿ قوله وبذلك انقح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً . . . الخ ﴾**

إشارة الى قوله وتأثيره في ذلك لازم اى وبذلك انقح امتناع المنع عن تأثيره أيضاً كامتناع جعله له إذ كما لا يمكن الجعل التأليفي بين الشئ ولوازمه فكذلك لا يمكن المنع عن تأثيره ذاتاً كما أشير آنفاً .

**﴿ قوله مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقبة في**

**صورة الاصابة . . . الخ ﴾**

هذا دليل آخر لإمتناع المنع عن تأثيره مضافاً الى كون الحجية لازماً ذاتياً للقطع ولا يمكن المنع عن اللازم الذاتي (وتقريبه) انه إذا قطع المكلف بوجوب شيء ونهي الشارع عن العمل بقطعه (فان كان) قطعه مصيباً لزم اجتماع الضدين حقيقة فانه حسب قطعه المصيب واجب وعلى حسب نهي الشارع عن العمل بقطعه حرام وهو اجتماع الضدين حقيقة (وان كان) قطعه مخطئاً لزم اجتماع الضدين اعتقاداً فانه على حسب قطعه واجب ولو في اعتقاده وعلى حسب نهي الشارع عنه حرام

غير جائز ومن المعلوم ان اجتماع الضدين ولو اعتقاداً محال ممتنع كاجتماع الضدين حقيقة فان المحال كما يستحيل وقوعه خارجاً كذلك يستحيل الاعتقاد بوقوعه خارجاً بل اجتماع الضدين الاعتقادي مما يلزم مطلقاً أي في صورتی الاصابة والخطأ جميعاً غاية انه في صورة الاصابة اعتقادي وحقيقي وفي صورة الخطأ اعتقادي محض لاحقيني ( واليه أشار ) المصنف بقوله اعتقاداً مطلقاً أي في صورتی الاصابة والخطأ ( قال ) وحقيقة في صورة الاصابة ... الخ .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصير فعلياً وما لم يصير فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة ... الخ ﴾

وفيه ما سيأتي قريباً في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي من الاعتراف بكون الاحكام الواقعية التي قامت الإمارات والاصول على خلافها فعلية لا بعث ولا زجر على طبقها في النفس النبوية أو الولوية ( وعلى كل حال ) مقصوده من ذلك هنا هو التنبيه على ان ما تقدم آنفاً من كون القطع منجزاً للتكليف في صورة الإصابة انما هو فيما كان التكليف المتعلق به القطع فعلياً لا إنشائياً محضاً ( وقد أشار ) الى هذا المعنى في صدر هذا الامر الاول بقوله وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلي ... الخ وقبله بقوله إذا التفت الى حكم فعلي ( الى ان قال ) وخصصنا بالفعل ... الخ فأراد في المقام الإشارة الى هذا المعنى بنحو أوسط ( فقال ) ما حاصله ان التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر يعني الإرادة والكرهية كما سيوضح لك في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي لم يصير فعلياً وما لم يصير فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة بتعلق القطع به وان كان ربما يوجب موافقته أي موافقة ما لم يصير فعلياً وهو الإنشائي المحض المثوبة وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة أي الفعلية لم يكن حقيقة بأمر ولا نهى وقد تقدم مراتب الحكم وخواص كل مرتبة في مسألة الاجتماع في ذيل بعض مقدمات الإمتناع مفصلاً فراجع .

{ قوله نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل . . . الخ }

اي نعم في كون التكليف بهذه المرتبة الفعلية مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل من الامارات والاصول الشرعية إشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين فان خالفت الامارة أو الأصل مع الحكم الواقعي لزم اجتماع الضدين وإن طابقته لزم اجتماع المثلين وسيأتي الجمع بينهما في اول الظن ان شاء الله تعالى فانظر .

## في التجري والانقياد

{ قوله الامر الثاني قد عرفت انه لاشبهة في ان القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة . . . الخ }

المقصود من عقد هذا الامر الثاني هو بيان حال التجري وبتبعه يعرف حال الانقياد أيضاً ( وفيه مقامان ) من الكلام .

( الاول ) ان المتجري هل هو يستحق العقاب أم لا بمعنى انه اذا قطع بجرمة شيء وتجري واتى به أو قطع بوجوب شيء وتجري ولم يأت به ثم انكشف الخلاف وانه لم يكن حراماً أو لم يكن واجباً فهل هو يستحق العقاب حينئذ أم لا بعد التسالم ظاهراً على استحقاق الدم واللوم على خبث باطنه وسوء سريرته .

( الثاني ) انه بعد البناء على استحقاق المتجري للعقاب هل العقاب يكون على القصد أو على الفعل المتجري به .

( اما المقام الثاني ) فسنعرضه عند تعرض المصنف له .

( واما المقام الاول ) فالحق فيه كما اختار المصنف هو استحقاق المتجري للعقاب بشهادة الوجدان بل بشهادة كافة العقلاء بمعنى ان العبد اذا أتى بما اعتقد حرمة أو ترك ما اعتقد وجوبه ثم عاقبه المولى لم يذمه العقلاء ولا يرونه ظالماً مفرطاً

في حق عبده بل يرون العبد أهلاً لذلك بل ربما إذا لم يعاقبه المولى في بعض موارد التجري وعفى عنه يرون ذلك نقصاً في شخص المولى وضعفاً في عقله ولبه كما إذا اعتقد ان هذا مولاہ فتجري وقتله ثم انكشف انه كان عدواً للمولى أو اعتقد ان هذه زوجة مولاہ فتجري وواقعها ثم انكشف انها كانت زوجته لا زوجة مولاہ وهكذا وهكذا .

### ﴿ قوله والثوبة على الموافقة في صورة الاصابة ... الخ ﴾

القطع بالتكليف وان كان مما يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة بل واستحقاق المثوبة على الموافقة في صورة الاصابة إذا قلنا باستحقاق الثواب في الطاعات وقد تقدم التفصيل في النفسي والغيري ولكن الذي عرفناه في الامر السابق كما أشار اليه المصنف بقوله قد عرفت انه لا شبهة ... الخ هو خصوص الاول دون الثاني وعليه فعطف المصنف قوله والمثوبة على الموافقة ... الخ على قوله يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة مما لا يخلو عن مسامحة إذ لم نعرف الثاني في الامر السابق .

### ﴿ قوله وهتك حرمة مولاہ ... الخ ﴾

ولو قال وهتك حرمة مولاہ كان أصح .

### ﴿ قوله وان كان مستحقاً للوم أو المدح بما يستتبعانه ... الخ ﴾

والصحيح كان ان يقول بما يستتبعها اي وان كان مستحقاً للوم أو المدح بما فيه من الصفة الكامنة المستتعبة للوم أو المدح ويعرف ذلك بملاحظة قوله وبالجملة ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الامدحاً أو لوماً ... الخ فالصفة الكامنة هي المقصود من الموصول وهي المستتعبة للمدح أو اللوم فلا تغفل .

### ﴿ قوله وليكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة واقماً ... الخ ﴾

هذا شروع في المقام الثاني من الكلام في التجري (وحاصل مختاره) فيه ان العقاب إنما هو على قصد العصيان والعزم على الطغيان كما سيأتي تصريحه به في

الجواب عن ان قلت الأول وليس هو على الفعل المتجري به وذلك لدليلين .

( الاول ) ما أشار اليه بقوله ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجري به الى قوله لا يخرج عن كونه محبوباً ابداً .

( الثاني ) ما أشار اليه بقوله هذا مع ان الفعل المتجري به أو المنقاد به الى قوله إلا إذا كانت اختيارية .

( اما الثاني ) فسيأتي شرحه .

( واما الاول ) فحاصله ان الفعل المتجري به أو المنقاد به لا يحدث فيه بسبب القطع بالخلاف حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعاً كي يكون عليه الثواب أو العقاب بل باق على ما هو عليه من الحسن أو القبح والوجوب أو الحرمة ( فقتل ابن المولى ) بسبب القطع بانه عدو له لا يحدث فيه حسن ولا وجوب بل باق على قبحه وحرمته . ( كما ان قتل عدو المولى ) بسبب القطع بانه ابن المولى لا يحدث فيه قبح ولا حرمة بل باق على حسنه ووجوبه فان التمتع بالحسن أو القبح ليس من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن والقبح والوجوب والحرمة كالعناوين الثانوية الطارئة للافعال مثل عنوان إنجاء المؤمن الطاري للكذب أو الإيقاع في المهلكة الطاري للصدق ونحوهما .

( وفيه ) ان القطع بالخلاف وان لم يحدث بسببه حسن أو قبح ولا وجوب أو حرمة واقعاً الذي كان للفعل بعنوانه الاولى ولكن يحدث بسببه الحسن أو القبح الذي هو للفعل بعنوانه الثانوي وهو عنوان الإنقياد أو التجري الطاري له ( وان شئت قلت ) يحدث بسببه الحسن أو القبح الصدوري أي يجعل صدوره من القاطع حسناً أو قبيحاً وان لم يكن نفس الفعل حسناً أو قبيحاً واقعاً ( ومن هنا يظهر ) ان القطع بالحسن أو القبح وان لم يكن بنفسه من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن أو القبح ولكنه سبب لظهور عنوان للفعل هو من الوجوه والإعتبارات التي بها يكون الحسن أو القبح وهو عنوان الإنقياد أو التجري ( فناء القراح )

بسبب القطع بكونه خمراً وان لم يحدث فيه القبح والحرمة الموجودين في الخمر الواقعي ليكون شره معصية من المعاصي الشرعية ولكن يحدث فيه عنوان التجري وهو عنوان قبيح عقلا ( وهكذا إذا قطع ) بكونه دوائاً نافعاً فلا يحدث فيه الحسن والوجوب الموجودين في الدواء النافع ليكون شره واجباً من الواجبات الشرعية ولكن يحدث فيه عنوان الإقياد وهو عنوان حسن عقلا ( وعليه ) فلا مانع عن الإلتزام بكون الثواب والعقاب على نفس الفعل المتجري به أو المنقاد به لكن لا بعنوانه الأولى بل بعنوانه الثانوي الطاري عليه بسبب القطع بحرمة أو بوجوبه وهو عنوان التجري أو الإقياد الموجبين لاستحقاق العقاب والثواب عقلا .

﴿ قوله هذا مع ان الفعل المتجري به او المنقاد به بما هو مقطوع  
الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً . . . الخ ﴾

هذا هو الدليل الثاني الذي اقامه على عدم كون العقاب والثواب على الفعل المتجري به أو المنقاد به ( وحاصله ) ان الفعل المتجري به أو المنقاد به بما هو مقطوع الحرمة أو الوجوب لا يكون اختيارياً فان هذا العنوان غير ملتفت اليه غالباً فان من يشرب الماء باعتقاد انه خمر يقصده ويشربه بعنوانه الأولى الاستقلالي أي بعنوان انه خمر لا بعنوانه الطاري الآلي أي بعنوان انه مقطوع الحرمة فاذا لم يكن هذا العنوان اختيارياً ملتفتاً اليه غالباً فلا يعقل أن يكون هو من جهات الحسن أو القبح عقلا ومن مناطات الوجوب أو الحرمة شرعاً .

( وفيه ) ان العنوان الطاري كعنوان إنجاء المؤمن او الإلقاء في المهلكة ونحوهما إذا كان غير ملتفت اليه وان لم يعقل ان يكون من جهات الحسن أو القبح الصدوري فان الحسن أو القبح الصدوري كما تقدم في بحث الاجتماع في الامر العاشر تابع لما علم من الجهات فالجهة المجهولة مما لا تعقل ان تجعل صدور الفعل حسناً مقرباً أو قبيحاً مبعداً ما لم يعلم بها وان كان الحسن والقبح الواقعيان غير مربوطين بالجهل والعلم وهكذا لا يعقل ان يكون العنوان الغير الملتفت اليه من

مناطات الوجوب والحرمة أي المنجزين فان الحكم المنجز فرع العلم والإلتفات قطعاً (ولكن هذا كله) في غير صفة القطع بالوجوب أو الحرمة فان صفة القطع باحدهما بنفسها التفات اليه فيصح أن تكون هي من جهات الحسن أو القبح الصدوري من دون لزوم التفات الى هذا الالتفات كما لا يخفى .

﴿ قوله ان قلت اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة ﴾

على مخالفة القطع . . . الخ ﴿

أي ان قلت اذا لم يكن الفعل بما هو مقطوع الحرمة او الوجوب اختيارياً فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع يعني المخطي وهل العقاب عليها الا عقاباً على ما ليس بالاختيار (وقد أجاب عن الإشكال) بان العقاب في التجري انما هو على قصد العصيان والعزم على الطغيان لا على الفعل الغير الاختياري وقد أشرنا آنفاً انه سيأتي من المصنف تصريح بكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان فهذا هو تصريحه به وتنصيبه عليه .

(وفيه) ان المتجري بعد ما انكشف له الخلاف كما يعرف انه لم يأت بمعصية واقعاً بل تخيل انه قد عصى فكذلك يعرف انه لم يقصد المعصية واقعاً بل تخيل انه قصد المعصية فاذا اعتقد مثلاً ان الماء الخارجي خمر وقصد شربه وشربه فبعد ما انكشف له انه لم يكن خمرأ واقعاً كما يعرف انه لم يشرب الخمر فكذلك يعرف انه لم يقصد الخمر بل قصد الخمر التخيلي وهو الماء الواقعي (وعليه) فاذا لم يكن هناك معصية ولا قصد المعصية بل قصد ما تخيل انه معصية فلا وجه للإلتزام بكون العقاب على قصد العصيان والعزم على الطغيان لعدم تحققها واقعاً.

﴿ قوله ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار وهي

ليست باختيارية والالتسلسل . . . الخ ﴿

أي ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مقدمات اختيار الفعل وهي كما تقدم تفصيلها في الطلب والإرادة عبارة (عن خطوط) الشيء في النفس (ثم الميل)



وهيجان الرغبة اليه (ثم الجزم) وهو التصديق بفائدته وبدفع ما يوجب التوقف عنه (ثم العزم) والقصد أي الشوق الأكيد المسمى بالإرادة المستتبع لحركة العضلات نحو الفعل وإختياره خارجاً ومن المعلوم ان مقدمات الإختيار غير اختيارية فان اختيارية الافعال تكون بها فلو كانت هي اختيارية أيضاً لكانت بمقدمات أخرى فيتسلسل وقد تقدم نظير ذلك في التعبدي والتوصلي أيضاً (فقال) المصنف هناك فان الفعل وان كان بالإرادة اختيارياً الا ان إرادته حيث لا تكون بإرادة أخرى وإلا لتسلسلت ليست باختيارية (إنتهى) فجعل الكلام هناك في نفس الإرادة وجعله في المقام في مجموع مبادي اختيار الفعل التي منها الإرادة (وعلى كل حال) إذا كانت مقدمات الاختيار الأربع ومنها القصد غير اختيارية لم يصح العقاب على القصد والعزم عقلاً.

(وقد أجاب المصنف) عن الإشكال بأمرين :

(الأول) ما اشار اليه بقوله قلت مضافاً إلى ان الإختيار ... الخ (وحاصله) ان الإختيار وان لم يكن بالإختيار الا ان بعض مباديه وهي المقدمة الثالثة اي الجزم والتصديق بفائدة الفعل وبدفع ما يوجب التوقف عنه غالباً يكون بالإختيار فإن خطوط الشيء في النفس وهكذا الميل وهيجان الرغبة اليه وان كان أمراً قهرياً خارجاً عن تحت الاختيار ولكن الجزم أمر اختياري لجواز التأمل فيما يترتب على الفعل والتدبر في عواقبه وتبعاته من العقوبات والمؤاخذات فيصرف النفس عنه ويمنع ذلك عن وصول الميل وهيجان الرغبة الى مرتبة الجزم والتصديق بالفائدة ثم الشوق الأكيد المستتبع لحركة العضلات نحو الفعل .

(الثاني) ما أشار اليه بقوله يمكن أن يقال إن حسن المؤاخذة ... الخ (وحاصله) ان استحقاق العقاب هو من البعد والبعد من التجري أي من قصد المعصية والتجري من سوء سيرته وخبث باطنه وهما ذاتيان والذاتي لا يعمل كما تقدم في الطلب والإرادة فان الذاتي ضرورية الثبوت للذات ليس مجعولاً له تعالى

لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي كي يقال انه لم جعله هكذا ولم يجعله هكذا فان الخيـث خبيـث بنفسه والطيب طيب بنفسه واما أوجدهما الله تعالى بالجعل البسيط فوجد الذاتي بالتبع .

﴿ اقول ﴾

ويرد على مجموع الجوابين من وجوه ثلاثة .

( الأول ) ان قوله قدس سره قلت مضافاً الى ان الإختيار وان لم يكن بالإختيار ... الخ غير مطابق لما أفيد في الإشكال فان الذي أفيد في الإشكال ان مبادي الإختيار غير اختيارية والذي أفاده في الجواب ان نفس الإختيار لا يكون بالإختيار فلا يطابق بعضها بعضاً .

( الثاني ) ان المقصود من قوله ان الإختيار وان لم يكن بالإختيار ... الخ ( إن كان ) ان الإختيار لا يكون باختيار آخر وهكذا ليتسلسل نظير ما تقدم منه في شأن الإرادة في التعبدي والتوصلي كما اشير آنفاً فهذا حق لا ننكره ولكن لا ينافي ذلك اختيارية الإختيار فانه اختياري باختيارية بعض مقدماته لا باختيار آخر ليتسلسل ( وان كان ) المقصود ان الإختيار ليس بامر اختياري فهذا ممنوع جداً سيما مع اعتراف المصنف هنا بان بعض مبادئه غالباً يكون بالإختيار فان الذي يتوقف على مقدمات عديدة اذا كانت مقدمة واحدة منها اختيارية كان صدور ذي المقدمة اختيارياً قهراً فان النتيجة تتبع أحسن المقدمات كما لا يخفى .

( الثالث ) انه أنهى أمر العقاب بالأخرة الى سوء السريرة وخبث الباطن كما انه أنهاه في الطلب والإرادة إلى الشقاوة الذاتية وهو مما لا يكاد يجدي فان الذاتي وان كان ضرورة الثبوت للذات غير مجعول له تعالى لا بالجعل البسيط ولا بالجعل التأليفي كي يقع السؤال بلم ولكنه مجعول له تعالى تبعاً فاذا استند العقاب بالأخرة الى جعله تعالى ولو تبعاً لزم الجبر قهراً ( والصحيح ) ان يقال ان العقاب مطلقاً سواء كان في المعصية أو في التجري انما هو على الفعل الصادر بالإرادة

والإرادة اختيارية باختيارية بعض مقدماتها كما تقدم شرح ذلك بنحو أبسط في الطلب والإرادة (وعليه) فلا جبر ولا ظلم ولا اضطرار (واما تأثير) الشقاوة والسعادة في ارادة الطاعة والمعصية وان كان حقاً لا ننكره الا انه لا يكون بنحو العلية التامة كي يلزم الجبر بل بنحو الاقتضاء كما تقدم فلا جبر .

### ﴿ قوله كما كان من تبعته بالعصيان . . الخ ﴾

أي كما كان حسن المؤاخظة والعقوبة من تبعه بعده بالعصيان في صورة المصادفة أي مصادفة قطعه مع الواقع .

### ﴿ قوله فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لا غرو . . . الخ ﴾

أي فكما ان التجري يوجب البعد عنه فكذلك لا عجب في ان يوجب استحقاق العقوبة أي مع الوسطة وهي البعد فالتجري يوجب البعد والبعد يوجب استحقاق العقوبة فلا تغفل .

### ﴿ قوله وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريره وخبث باطنه . . الخ ﴾

أي وان لم يكن التجري الموجب للبعد الباعث لاستحقاق العقوبة باختياره بل بسوء سريره وخبث باطنه .

### ﴿ قوله ولا يخفى ان في الآيات والروايات شهادة على صحة ما حكم به

### الوجدان . . . الخ ﴾

وتفصيل الآيات والروايات هكذا ( قال الشيخ أعلى الله مقامه ) في الرسائل واما لو كان التجري على المعصية بالقصد إلى المعصية فالمصرح به في الأخبار الكثيرة العفو عنه وان كان يظهر من اخبار اخر العقاب على القصد أيضاً ( مثل ) قوله صلى الله عليه وآله وسلم نية الكافر شر من عمله ( وقوله ) صلى الله عليه وآله وسلم انما يحشر الناس على نياتهم ( وما ورد ) من تعليل خلود أهل النار في النار وخلود أهل الجنة في الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة لو خلدوا في الدنيا ( وما ورد ) من انه إذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل

﴿ في التجري والانقياد ﴾

والمقتول في النار قيل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه أراد قتل صاحبه (وما ورد) في العقاب على فعل بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام كغارس الخمر والماشي لسعاية مؤمن (وفحوى) ما دل على ان الرضا بفعل كالفعل مثل قوله عليه السلام الراضي بفعل قوم كالدخل فيه معهم وعلى الداخل إثم إنهم الرضا وإثم الدخول (ويؤيده) قوله تعالى ان تبدوا ما في انفسكم أوتخفوه يحاسبكم به الله (وما ورد) من رضي بفعل فقد لزمه وان لم يفعل (وما ورد) في تفسير قوله تعالى فلم تقتلتموهم إن كنتم صادقين من ان نسبة القتل إلى المخاطبين مع تأخرهم عن القاتلين بكثير لرضاهم بفعلهم (ويؤيده) أيضاً قوله تعالى تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الارض ولا فساداً (وقوله تعالى) ان الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب اليم انتهى .

( فيقول المصنف ) إن في الآيات والروايات المذكورة شهادة ودلالة على صحة ما حكم به الوجدان من صحة مؤاخذه المتجري كما تقدم في المقام الأول وانها على قصد العصيان والعزم على الطغيان كما تقدم في المقام الثاني .

﴿ أقول ﴾

لا اشكال في ان الآيات والروايات مما تشهد بثبوت العقاب على قصد المعصية ولكنك قد عرفت منا انه في التجري باتيان ما قطع كونه حراماً ثم انكشف انه لم يكن حراماً كما لا معصية واقعاً فكذلك لا قصد للمعصية واقعاً وانما قصد ما تخيل انه معصية وعليه فالإستشهاد بالآيات والروايات للمقام مشكل جداً .

﴿ قوله ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب

﴿ إلى آخره ﴾

أي معه لا حاجة إلى الدليل العقلي الذي نقله الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) وقد يقرر دلالة العقل على ذلك بأننا إذا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما يكون مایع معين خمرأ و قطع الآخر يكون مایع آخر خمرأ فشر باهما فاتفق مصادفة احدهما

للوابع ومخالفة الآخر فيما ان يستحقا العقاب أو لا يستحقه أحدهما أو يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الآخر أو بالعكس لاسبيل إلى الثاني والرابع والثالث مستلزم لإناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الإختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل فتعين الأول .

{ قوله مع بطلانه وفساده اذ للخصم ان يقول . . . الخ }

( وحاصل ) وجه البطلان ان الخصم يمكنه التفكيك في الشق الثالث بين العاصي والمتجري فيلتزم باستحقاق الأول للعقاب دون الثاني ( اما استحقاق الأول ) فلمخالفته عن عمد ( واما عدم استحقاق الثاني ) فلعدم مخالفته أصلاً ولو عن غير عمد ( وقد قرر الشيخ ) أعلى الله مقامه وجه البطلان بنحو آخر ( قال ) واما ما ذكر من الدليل العقلي فلتلزم باستحقاق من صادف قطعه الواقع لأنه عصى اختياراً دون من لم يصادف قولك إن التفتات بالاستحقاق والعدم لا يحسن ان يناط بما هو خارج عن الإختيار ممنوع فان العقاب بما لا يرجع بالأخرة الى الإختيار قبيح الا ان عدم العقاب لأمر لا يرجع الى الإختيار قبحه غير معلوم ( انتهى ) ( وحاصله ) ان عقاب العاصي انما هو على المعصية الإختيارية وعدم عقاب المتجري انما هو لأمر خارج عن تحت قدرته يعني عدم مصادفة قطعه مع الواقع وقبحه غير معلوم فان القبيح هو العقاب على الأمر الغير الإختياري لا عدم العقاب على الأمر الغير الإختياري .

{ قوله بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار . . . الخ }

كما في الشبهات الموضوعية فانه إذا اعتقد مثلا ان الماء الخارجي خمر وشربه بهذا الاعتقاد ثم انكشف انه لم يكن خمراً بل كان ماء فلم يصدر منه فعل اختياري فانه قد شرب الماء ولم يقصده وقصد الخمر ولم يشربه ( نعم في الشبهات الحكمية ) كما اذا اعتقد ان العصير التمري حرام وشربه ثم انكشف انه ليس بحرام فقد أتى بفعل اختياري فانه قصد العصير التمري وشربه غير انه اخطأ في اعتقاد حرمة

( وبالجملة ) ان للخصم ان يستند في عدم استحقاق المتجري العقاب مطلقاً سواء كان في الشبهات الحكمية أو الموضوعية إلى عدم مخالفته أصلاً ولو عن غير عمد وفي خصوص الشبهات الموضوعية له ان يستند إلى ذلك ووجه آخر وهو عدم صدور فعل اختياري منه .

﴿ قوله فيحتاج إلى إثبات ان المخالفة الاعتقادية سبب كالواقعية الاختيارية . . . الخ ﴾

تفريع على بطلان ما استدل به من الدليل العقلي والمعنى هكذا أي ومعه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجري للعقاب مع بطلان الدليل وفساده في حد ذاته فيحتاج المستدل إلى اثبات ان المخالفة الاعتقادية أي التجري هي سبب كالواقعية الاختيارية وهي المعصية كما عرفته منا بما لا مزيد عليه حيث استشهدنا له بمراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الا منشاء واحد لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخين كما توهم . . . الخ ﴾

( المتوهم ) هو صاحب الفصول وتفصيله ( انه قال ) في الفصل الأخير من الاجتهاد والتقليد ما هذا لفظه واما اذا اعتقد التحريم فلا يبعد استحقاق العقوبة بفعله وان كان بطريق غير معتبر نظراً إلى حصول التجري بفعله الا أن يعتقد تحريم واجب غير مشروط بقصد القرية فانه لا يبعد عدم ترتب العقاب على فعله مطلقاً أو في بعض الموارد نظراً إلى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية فان قبح التجري ليس عندنا ذاتياً بل يختلف بالوجوه والاعتبار فمن اشتبه عليه مؤمن ورع عالم بكافر واجب القتل فحسب انه ذلك الكافر فتجري ولم يقدم على قتله فانه لا يستحق الدم على هذا التجري عقلاً عند من انكشف له الواقع وان كان معذوراً لو فعل وأظهر من ذلك ما لو جزم بوجوب قتل نبي أو وصي نبي فتجري ولم

بفعل الاترى أن المولى الحكيم إذا أمر عبده بقتل عدو له فصادف العبد ابنه وقطع  
بانه ذلك العدو فتجري ولم يقتله ان المولى اذا اطلع على حاله لا يذمه بهذا التجري  
بل يرضى به وان كان معذوراً لو فعل وكذا لو نصب له طريقاً غير القطع إلى  
معرفة عدوه فأدى الطريق إلى تعيين ابنه فتجري ولم يفعل وهذا الاحتمال حيث  
يتحقق عند المتجري لا يجديبه إن لم يصادف الواقع ولهذا يلزمه العقل بالعمل بمقتضى  
الطريق المنصوب لما فيه من القطع بالسلامة من العقاب بخلاف ما لو ترك العمل به  
فان المظنون فيه عدمها ومن هنا يظهر ان التجري على الحرام في المكروهات الواقعية  
أشد منه في مباحاتها وهو فيها أشد في مندوباتها ويختلف باختلافها ضعفاً وشدة  
كالمكروهات ويمكن ان يراعى في الواجبات الواقعية ما هو الأقوى من جهاتها  
وجهاً التجري ( إنتهى ) ( ثم ان الشيخ أعلى الله مقامه ) نقل العبارة المذكورة  
بطولها في الرسائل ثم بفصل يسير نقل عبارة أخرى منه لم اجدها في الفصول في  
الفصل المذكور ولعلها في غيره ( قال ) ثم انه ذكر هذا القائل يعني به صاحب  
الفصول في بعض كلماته ان التجري إذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابها  
( انتهى ) ومقصوده من تصادف التجري مع المعصية الواقعية ان يعتقد حرمة شيء  
ثم ينكشف حرمة من غير الجهة التي اعتقد حرمة كما إذا اعتقد انه خمر فشره ثم  
انكشف انه كان دماً او مايعاً مغصوباً ولم يكن خمرأ ( ثم ان ) ظاهر المصنف انه  
بصدد الجواب عن العبارة الأخيرة فقط وان الفصول قائل بعقابين متداخلين في  
مطلق المعصية الحقيقية وليس كذلك وانما التزم به في خصوص التجري المصادف  
مع المعصية الحقيقية ( وعلى كل حال ) حاصل الجواب انه لا وجه لاستحقاق  
عقابين متداخلين بعد اتحاد المنشأ له وهو هتك واحد وعلى تقدير استحقاقها لا وجه  
لتداخلها كما لا يخفى .

{ أقول }

وبهذا الجواب يندفع ما قد يتوهم انه يلزم المصنف الذي ادعى كون العقاب في

التجري على قصد العصيان القول باستحقاق عقابين في المعصية الحقيقية احدهما على قصد المعصية والآخر على نفس المعصية ( ووجه الاندفاع ) ما صرح به من اتحاد المنشأ لاستحقاق العقوبة وهو هتك واحد ( وكيف كان ) يرد على العبارة الاولى للفصول ان قبح التجري عندنا ذاتي على خلاف ما ذهب اليه رحمه الله بمعنى انه علة تامة للقبح ولا يكاد يعقل انفكاكه عنه ابدأ ( فاذا قطع ) انه كافر حربى او عدو للمولى وتجري ولم يقتله فيكون هذا الترك منه قبيحاً صدوراً وإن انكشف بعداً انه كان نبياً او وصي نبي فضلاً عن كونه مؤمناً ورعاً او رجلاً عالماً ( كما انه إذا قطع ) انه مؤمن ورع او نبي او وصي نبي وتجري وقتله فيكون هذا الفعل منه قبيحاً صدوراً وإن انكشف بعداً انه كان كافراً حربياً او عدواً للمولى بل قبح التجري من هذا حيث هو اقوى من قبح الظلم عقلاً فان الظلم يعقل ان يعرضه الصفة المحسنة له كما اذا توقف حفظ دماء المسلمين على ظلم يتيم مسكين ولكن التجري لا يكاد يعقل ان يعرضه الصفة المحسنة له من الجهات الواقعية ابدأ ( والسر فيه ) ان قبح التجري صدوري قد نشأ من القطع بالحرمة فلا يعقل ان يرتفع القبح الصدوري ما دامت صفة القطع موجودة قائمة بالقاطع بجهة من الجهات الواقعية المجهولة المغفولة عنها وان كانت هي في غاية القوة واقصى مرتبة الاهمية وذلك لما تقدم في بحث الاجتماع في الأمر العاشر من ان الحسن والقبح الصدورين تابعان لما علم من الجهات لا لأقوى الجهات الواقعية ( فالكذب المنجى من الهلكة ) وان كان حسناً واجباً واقعاً ولكن ما لم يعلم الكاذب بجهة الإنجاء لم يرتفع بها قبح صدوره اصلاً ( وهكذا الصدق الموقع في الهلكة ) فهو وان كان قبيحاً حراماً واقعاً ولكن ما لم يعلم الصادق بجهة الهلاك لم يرتفع بها حسن صدوره ابدأ ( ومن هنا يظهر ) ما في قوله نظراً الى معارضة الجهة الواقعية للجهة الظاهرية . . الخ فانها ما لم يعلم بها لم تعارض الجهة الظاهرية ولم يرتفع بها القبح او الحسن الصدوري بلا ارتياب ( بل ومن هنا يظهر ) ما في عبارته الأخيرة المختصرة من ان التجري



إذا تصادف المعصية الواقعية تداخل عقابها ... الخ فان جهة المعصية الواقعية مجهولة غير معلومة فكيف توجب هي عقاباً آخر غير عقاب التجري ويتداخلان العقابان جميعاً بعضها في بعض .

{ قوله ولا منشأ لتوهمه ... الخ }

أي ولا منشأ لتوهم التداخل أي تداخل العقابين الا وضوح انه ليس في معصية واحدة الا عقوبة واحدة مع الغفلة عن ان وحدة المسبب أي العقوبة تكشف بنحو الإن عن وحدة السبب .

## في اقسام القطع

{ قوله الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف أخطأ أو

أصاب يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب او الذم والعقاب ... الخ }

فان اخطأ فالثواب على الانقياد والعقاب على التجري وان أصاب فالثواب على الإطاعة والعقاب على المعصية ( ثم ان المقصود ) من عقد هذا الأمر الثالث هو بيان اقسام القطع أولاً ثم بيان قيام الطرق والامارات الظنية المعتبرة بل وبعض الأصول العملية مقام بعض اقسام القطع في الجملة ( اما قيام الطرق وبعض الاصول ) فسيأتي التعرض له ( واما اقسام القطع ) فنقول إن القطع ( تارة ) يكون غير مأخوذ في لسان الدليل موضوعاً لحكم أبدأ فيكون طريق محض الى متعلقه كما في القطع بالنسبة إلى أغلب التكاليف الشرعية التي لا دخل للقطع في ثبوتها أصلاً غاية انه ان تعلق بها القطع تنجزت هي بسببه والا لم تنجز مع ثبوتها في الواقع بلا كلام ولا شبهة ( واخرى ) يكون مأخوذاً في لسان الدليل موضوعاً لحكم آخر كما إذا قال مثلاً ان قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم فيكون القطع حينئذ بالنسبة إلى وجوب صلاة الجمعة طريقياً غير دخيل في تحققه أصلاً وان كان دخيلاً

في تنجزه على القاطع وبالنسبة إلى وجوب الصدقة موضوعياً فما لم يتحقق القطع بوجوب صلاة الجمعة لم يجب الصدقة لا ثبوتاً ولا إثباتاً (ثم ان) القطع المأخوذ موضوعاً (تارة) يكون تمام الموضوع (واخرى) يكون جزء الموضوع والجزء الآخر هو الواقع الذي تعلق به القطع وتظهر الثمرة فيما إذا انكشف الخلاف كما إذا ظهر في المثال انه لم تكن صلاة الجمعة واجبة اصلاً فان كان القطع تمام الموضوع لوجوب الصدقة فالصدقة كانت واجبة واقعاً لتحقق موضوعها وهو القطع بوجوب صلاة الجمعة وان كان جزء الموضوع فالصدقة لم تكن واجبة واقعاً لعدم تحقق جزئه الآخر وهو وجوب صلاة الجمعة (ولك ان تقول) كما عبر المصنف ان المأخوذ موضوعاً (تارة) يكون مطلق القطع ولو كان مخطئاً (واخرى) يكون خصوص المصيب منه فاذا انكشف عدم وجوب صلاة الجمعة في المثال المذكور فعلى الأول لم يكشف عن عدم وجوب الصدقة وعلى الثاني يكشف عن عدم وجوبها بلا شبهة (وعلى كل حال) ان كلا من القطع المأخوذ تمام الموضوع والمأخوذ جزء الموضوع (تارة) يكون مأخوذاً بما هو طريق وكاشف عن الواقع (واخرى) بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطع او للمقطوع به أي الواقع الذي تعلق به القطع (فهذه اربعة) اقسام للقطع الموضوعي وبإنضمام الطريقي اليها تصير خمسة وهذه الأقسام كلها وبأجمعها تجري في الظن أيضاً بلا كلام كما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه (فقال ما لفظه) ثم ان الذي ذكرنا من كون القطع مأخوذاً تارة على وجه الطريقة واخرى على وجه الموضوعية جار في الظن أيضاً... الخ.

﴿ قوله وقد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا

يضاده... الخ ﴾

ففي مثل قوله إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتصدق بدرهم قد اخذ القطع موضوعاً لوجوب الصدقة وهو حكم يخالف الحكم الذي تعلق به القطع اعني وجوب

صلاة الجمعة لا يماثله ولا يضاده لاختلاف المكلف به ( نعم لو قال ) إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب صلاة الجمعة أو تحرم كان الحكم الذي قد اخذ القطع في موضوعه مثل الحكم الذي تعلق به القطع أو ضده لاتحاد المكلف به وسيأتي تفصيل ذلك كله في الأمر الرابع فانظر .

﴿ قوله وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة

الى آخره ﴾

علة لجواز اخذ القطع في موضوع حكم آخر بما هو صفة خاصة للقاطع او المقطوع به واما الصفات الحقيقية فهي الصفات المتصلة التي تكون في قبال الصفات الإنتراعية الإعتبارية كالأبوة والبنوة والفوقية والتحتية والتقدم والتأخر ونحو ذلك مما ليس بجذائه شيء في الخارج سوى منشأ انتزاعه والصفات الحقيقية ذات الإضافة هي التي تحتاج إلى طرف آخر كالعلم والقدرة المحتاجين إلى المعلوم والمقدور في قبال الصفات الحقيقية التي لا تحتاج إلى ذلك كالقوة والضعف والشجاعة والجن ونحو ذلك من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة إلى طرف آخر .

﴿ قوله ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً لغيره . . . الخ ﴾

الظاهر انه علة لكون القطع من الصفات الحقيقية ذات الإضافة ولعل المناسب لهذا التعليل كان ان يقول ونوراً الى غيره اي إلى الأمر المقطوع به والا فمجرد كونه نوراً للغير كالمقاطع مما لا يقتضي كونه ذات إضافة يحتاج إلى طرف آخر غير من تقوم به الصفة .

﴿ قوله بإلغاء جهة كشفه . . . الخ ﴾

هذه مسامحة واضحة من المصنف فان القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة ليس معناه إلغاء جهة كشفه والالم يبق له خصوصية كي تكون صفة خاصة وحالة مخصوصة بل يلزم حينئذ صحة قيام كل صفة حقيقية مقام القطع المأخوذ بما هو صفة إذ لا فرق حينئذ بعد إلغاء جهة كشفه بين القطع وبين القوة

والشجاعة والجلود والحياة ونحو ذلك من الصفات إذ كل هذه صفة من الصفات الحقيقية وهو باطل قطعاً (بل المراد) من تقسيم القطع الموضوعي إلى القطع المأخوذ بما هو كاشف أو بما هو صفة خاصة ان القطع قد يؤخذ موضوعاً بما هو كاشف من الكواشف وطريق من الطرق إلى الواقع وقد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفيته إلى أقصى مرتبة الشدة والقوة بحيث لم يبق معها احتمال الخلاف اصلاً حتى قيل له العلم واليقين فجبهة الكشف في كلا القسمين ملحوظة مرعية غير انه قد يلحظ مطلق الكاشفية والطريقة وقد يلحظ خصوص الكاشفية البالغة حداً خاصاً وقدراً مخصوصاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها . . . الخ ﴾

مثل ما اذا اعتبر القطع الحاصل من سبب خاص أو من شخص خاص أو في مورد خاص موضوعاً لحكم من الأحكام الشرعية .

## في قيام الامارات والاصول مقام القطع في الجملة

﴿ قوله ثم لا ريب في قيام الطرق والامارات المتبعة بدليل حجيتها

واعتبارها مقام هذا القسم . . . الخ ﴾

( لا ريب ) في ان الطرق والامارات الظنية كالبيئة وخبر الثقة والاجماع المنقول ونحو ذلك إذا قام الدليل على حجيتها واعتبارها قامت مقام القطع الطريقي المحض بلا كلام فكما ان القطع يكون منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطأ وموضوعاً لحكم العقل بوجوب متابعتة والمشي على وفقه فكذلك الطريق الظني الغير المفيد للعلم بعد ان صار حجة معتبراً من قبل الشرع كان منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطأ وموضوعاً لحكم العقل بوجوب المتابعة والجرى على طبقه غير ان القطع بذاته كان منجزاً وعذراً ومورداً لاستقلال العقل بوجوب المتابعة والطريق الظني بعد

ان قام الدليل على اعتباره وحجيته صار كذلك بالعرض ( واما قيام الطرق والامارات ) بمجرد الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعي على نحو يترتب عليها عين ما يترتب عليه من وجوب التصديق بدرهم في المثال المتقدم بمعنى انه كما اذا قطع بوجوب صلاة الجمعة وجب التصديق بدرهم فكذلك اذا قام الطريق المعتمد على وجوبها وجب التصديق بدرهم ( فهو محل الكلام ) بين الأعلام فمختار الشيخ أعلى الله مقامه هو قيامها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف بمجرد قيام الدليل على حجيتها واعتبارها من دون حاجة إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في ما يترتب عليه من الحكم المخصوص ( واما قيامها ) مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة فيحتاج إلى دليل آخر على التنزيل ولا يكاد يكفي مجرد قيام الدليل على حجيتها واعتبارها ( قال أعلى الله مقامه ) ما لفظه ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الامارات الشرعية والأصول العملية مقامه في العمل بخلاف المأخوذ في الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع لدليل ذلك الحكم فان ظهر منه أو من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة للموضوع كالأمثلة المتقدمة قامت الامارات والأصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما إذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والأوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين أو اصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلاة وإصاله عدم الأكثر ( انتهى ) ( واما مختار المصنف ) قدس سره فهو عدم قيام الطرق والامارات الظنية بمجرد قيام الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعي مطلقاً سواء كان مأخوذاً بما هو كاشف أو بما هو صفة ما لم يرد دليل آخر على التنزيل وذلك لأن مقتضي دليل الحجية والإعتبار ليس الا مجرد ترتيب ما للقطع بما هو حجة وطريق من الآثار وهي المنجزية عند

الإصابة والعذرية عند الخطاء وحكم العقل بوجوب المتابعة لا ترتيب ما للقطع بما هو موضوع لحكم خاص ما لم يقيم دليل بالخصوص على تنزيلها منزلة القطع فيما رتب عليه من الحكم المخصوص .

### ﴿ أقول ﴾

( اما قيام الطرق ) والامارات الظنية مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة فلا يكاد يجوز ولو بدليل آخر على تنزيلها منزلته اذ لو قام دليل كذلك فهو مما يكشف عن عدم دخل القطع بما هو صفة خاصة اي قد بلغ كاشفيته الى أقصى مرتبة الكشف والحكاية في الحكم المخصوص بل يجزي فيه قيام مثل خبر الثقة ونحوه ( واما قيامها ) مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو طريق وكاشف فيجوز من دون حاجة إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في الأثر المترتب عليه من الحكم المخصوص بل بمجرد ان قام الدليل على حجية طريق خاص وقد الغى احتمال الخلاف الموجود في مورده رتب عليه جميع ما للقطع من الآثار من جهة كونه طريقاً من المنجزية والعذرية وحكم العقل بوجوب المتابعة ومن جهة كونه موضوعاً لحكم مخصص بما هو كاشف وطريق إلى متعلقه .

### ﴿ قوله ومنه قد انقذ عدم قيامها بذلك الدليل ... الخ ﴾

أي ومن قولنا فان قضية الحجية والاعتبار ترتيب ما للقطع بما هو حجة من الآثار لاله بما هو صفة وموضوع ... الخ قد انقذ عدم قيام الطرق والامارات بمجرد ذلك الدليل القائم على حجيتها واعتبارها مقام القطع المأخوذ في الموضوع بما هو كاشف وحاك عن متعلقه .

### ﴿ قوله وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على إلغاء احتمال خلافه ﴾

### ﴿ إلى آخره ﴾

هذا هو الدليل الذي نحن نعتمد عليه في قيام الطرق والامارات الظنية بمجرد الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو كاشف من غير حاجة

إلى دليل آخر على تنزيلها منزلة القطع في دخله في الحكم المخصوص المترتب عليه غير ان المصنف حيث لم يوافق ذلك فعبر عنه بالتوهم وانه فاسد جداً ولكن ستعرف منا صحته وسداده وانه كيف نجيب عما أورد عليه من المخدور العقلي فانتظر

**{ قوله فان الدليل الدال على إلغاء الاحتمال لا يكاد يكفي . . . الخ }**

رد على التوهم المذكور ( وحاصله ) ان دليل الاعتبار لا يكاد يكفي الا لتنزيل واحد ( فهو إما أن ينزل ) الامارة منزلة القطع في طريقته إلى الواقع وفي هذا التنزيل يكون كلا من المنزل والمنزل عليه ملحوظاً على وجه الآلية فقوله الامارة قطع أي مؤدي الامارة ومحكيها هو الواقع والنظر الحقيقي فيه يكون الى المؤدي والواقع ( وإما أن ينزل ) الامارة منزلة القطع في موضوعيته للحكم المخصوص المترتب عليه وفي هذا التنزيل يكون كلا من المنزل والمنزل عليه ملحوظاً على وجه الاستقلالية فقوله الامارة قطع أي نفس الامارة بما هي هي من دون نظر إلى محكيها ومؤداها قطع فيترتب عليها ما يترتب على القطع من الحكم الشرعي المخصوص ولا يكاد يمكن الجمع بين التنزيلين في دليل واحد لما فيه من الجمع بين الحاظين الآتي والاستقلالي وهو محال عقلا فلا محالة يكون دليل الاعتبار دليلاً على أحد التنزيلين وهو التنزيل منزلة القطع في طريقته إلى الواقع لا في موضوعيته للحكم الخاص وذلك لظهور دليل التنزيل في الحاظ الآتي دون الاستقلالي ( وفيه ) ان الجمع بين الحاظين وان لم يمكن عقلا لكن لحاظ واحد يكفي في التنزيل لكلا الغرضين جميعاً فإذا لاحظ كلا من الامارة والقطع بما هو هو وعلى وجه الاستقلال ونزلها منزلته وقال مثلاً الامارة قطع فيترتب عليها جميع ما يترتب على القطع من الخواص والآثار بأسرها من آثار طريقته إلى الواقع وهي المنجزية والعذرية وحكم العقل بوجوب المتابعة وأثر موضوعيته وهو الحكم المخصوص المترتب عليه شرعاً ولا وجه لتخصيص التنزيل بجهة دون جهة وأثر دون أثر كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى انه لو لا ذلك لا يمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد الى آخره ﴾

الظاهر انه رد على الشيخ أعلى الله مقامه الذي فصل كما تقدم بين القطع الموضوعي المأخوذ بما هو كاشف والموضوعي المأخوذ بما هو صفة في الاول قال بكفاية مجرد قيام الدليل على اعتبار الامارة في قيامها مقامه وفي الثاني لا يكفي الامع دليل آخر على التنزيل .

( فيقول المصنف ) ما حاصله انه لو لا لزوم الجمع بين المحاذين الآلي والاستقلالي لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد مقام القطع المأخوذ موضوعاً بتمام اقسامه حتى بما هو صفة من غير اختصاص بالمأخوذ موضوعاً بما هو كاشف

### ﴿ اقول ﴾

وفيه ما عرفته منا من عدم صحة قيام الطريق مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة ولو بدليلين فضلاً عن دليل واحد فانه لو قام الدليل الخاص على تنزيه منزلة القطع المأخوذ بما هو صفة فيكشف ذلك عن عدم كون القطع حقيقة مأخوذاً بما هو صفة خاصة أي قد بلغ كاشفيته إلى أقصى مرتبة الشدة والقوة والام لم يقم مقامه شيء ما لم يفد القطع بل قد اخذ بما هو كاشف وطريق معتبر إلى الواقع فيقوم مقامه كل طريق معتبر فتدبر جيداً .

﴿ قوله واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلته أيضاً غير

### الاستصحاب . . . الخ ﴾

لايبعد ان يكون ذلك اشارة إلى ما في اطلاق كلام الشيخ أعلى الله مقامه في عبارته المتقدمة حيث ( قال فيها ) ثم من خواص القطع الذي هو طريق إلى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه في العمل . . . الخ فلم يقيمه الاصول العملية بأصل دون أصل وان كان يلوح من تمثيله بعداً بالاستصحاب ان مقصوده من الاصول العملية هو خصوص الاستصحابات ( وعلى كل حال ) حاصل



( وفيه ) ان الاحتياط العقلي عبارة عن حكم العقل بالاثبات بأطراف العلم الاجمالي أو بتركها لتنجز التكليف المعلوم فيها بسبب العلم الاجمالي لانه نفس حكم العقل بتنجز التكليف ( وعليه ) فالصحيح في الجواب أن يقال هكذا ان حكم العقل بالاحتياط في العلم الاجمالي هو بمنزلة حكم العقل بوجوب المتابعة في العلم التفصيلي فكما يحكم العقل في الثاني باتيان الفعل أو بتركه لتنجز التكليف المتعلق به العلم التفصيلي فكذلك يحكم في الاول باتيان الأطراف أو بتركها لتنجز التكليف المتعلق به العلم الاجمالي وليس الاحتياط شيئاً آخر غير الحكم المذكور كي يقوم مقام القطع في هذا الحكم المترتب على القطع فافهم جيداً .

( واما الاحتياط النقلي ) وهو إلزام الشارع به بمقتضي الأخبار الكثيرة مثل قوله عليه السلام قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة ونحو ذلك من الاخبار التي سيأتي تفصيلها في أصل البرائة ان شاء الله تعالى فهو وان كان منجزاً للتكليف عند الاصابة كالقطع ولكن لانقول به في الشبهات البدوية وان قال به الأخباريون في الشبهات التحريمية الحكيمية على ما ستعرف تفصيله مع تفصيل الجواب عنهم في محله واما في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي فهو ليس بنقلي بل عقلي وقد عرفت الجواب عن العقلي ( وفيه ) ان مقتضي ذلك انه لو قلنا بالاحتياط النقلي في الشبهات البدوية ولو في خصوص التحريمية الحكيمية كالأخباريين لصح القول حينئذ بقيامه مقام القطع وهو كما ترى ضعيف اذ ليس ملاك القيام كما أشرنا آنفاً هو مجرد كون الشيء منجزاً للتكليف كالقطع بل الملاك هو سنخيته معه في الكاشفية والنظر الى الواقع علاوة على منجزيته للتكليف وذلك كما في الامارات المعتبرة وبعض الأصول العملية كالاستصحاب واصالة الصحة ونحوهما بناء على كونها أصليين عمليين ( هذا مضافاً ) إلى ما يرد على كلامه الأخير من عدم كون الاحتياط بنقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي وذلك لما سيأتي من حمله الأخبار الآمرة بالتوقف المعللة بانه خير من الاقتحام في الهلكة على الشبهات

المقرونة بالعلم الاجمالي (وعليه) فالاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي نقلي وعقلي لا انه عقلي محض ليس بنقلي والظاهر انه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم فافهم جيداً .

﴿ قوله فافهم .. الخ ﴾

قد اشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب أيضاً لا يفي بقيامه مقام القطع

المأخوذ في الموضوع مطلقاً . . . الخ ﴾

(وحاصله) ان الاصول وان قلنا إنه لا معنى لقيامها مقام القطع الا الاستصحاب ولكن الاستصحاب لا يكون أعلى شأنًا من الامارات المتبعة فكما انها لم تقم بدليل حجيتها واعتبارها الا مقام القطع الطريقي دون الموضوعي سواء كان الموضوعي مأخوذاً بما هو كاشف او بما هو صفة الابدليل آخر على التنزيل منزلته فكذلك الاستصحاب لا يقوم بدليل حجيته واعتباره الا مقام القطع الطريقي دون الموضوعي وذلك لعين ما تقدم في الامارات حرفاً بحرف فكما قلنا هناك ان كلا من المنزل والمنزل عليه وهما الامارة والقطع اما ان يكون ملحوظاً على وجه الآلية أو على وجه الاستقلالية ولا يمكن الجمع بين اللحاظين فكذلك نقول في المقام ان كلا من المنزل والمنزل عليه وهما اليقين السابق واليقين الفعلي إما أن يكون ملحوظاً على وجه الآلية والنظر الحقيقي يكون الى نفس اليقين بما هو هو ولا يمكن الجمع بين النظيرين في حال واحد

﴿ اقول ﴾

ويرد عليه ما أوردناه هناك عيناً فكما قلنا هناك انه يكفي لحاظ واحد وهو لحاظ المنزل والمنزل عليه على وجه الاستقلالية في ترتيب جميع الآثار تماماً فكذلك نقول في المقام حد والنعل بالنعل فيلحظ اليقين السابق واليقين الفعلي بما هما وهما وينزل الاول منزلة الثاني ويرتب عليه جميع ما رتب على الثاني من تنجيز الواقع عند

دعوى المصنف انه لا معنى لقيام الاصول العملية بدليل حجيتها واعتبارها مقام القطع الا الاستصحاب ( وقد أفاد ) في وجه ذلك ما حاصله ان المراد من قيام المقام ليس الا ترتيب ما للقطع من الآثار والأحكام وهي كما تقدم المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة والآثار المذكورة هي مما لا تترتب على الاصول العملية كقاعدة الطهارة أو الحل أو البرائة الشرعية وما أشبه ذلك الا على الاستصحاب فقط فانها ليست الا مجرد وظائف مقررة للجاهل في وعاء الجهل والحيرة امانا من الشرع كما في الاصول المذكورة أو من العقل كما في البرائة العقلية واصالة التخيير والإحتياط العقلي في موارد العلم الإجمالي .

### { أقول }

هذا مضافاً الى ما ستعرفه من انه لا بد وان يكون للشيء القائم مقام القطع سنخية مع القطع في الكشف والطريقة كي صح أن يقال انه قد قام مقامه ولا سنخية للاصول العملية مع القطع واليقين الا للاستصحاب فكما ان القطع طريق إلى الواقع كاشف عنه فكذلك الاستصحاب له جهة كشف ونظر إلى الواقع وان لم تكن هي ملاك حجيته شرعاً عند من لا يراه امارة بل يراه اصلاً ( ومن هنا يظهر ) انه صح دعوى قيام كل أصل عملي له جهة كشف ونظر إلى الواقع مقام القطع واليقين كإصالة الصحة وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ ونحوها بناء على كونها اصولاً عملية لا امارات شرعية .

{ قوله لا يقال ان الاحتياط لا بأس بالقول بقيامه مقامه في تنجز

### التكليف لو كان . . . الخ }

( وحاصل الاشكال ) ان القطع كما انه يتنجز به التكليف فكذلك الاحتياط يتنجز به التكليف فصح القول بقيام الاحتياط مقام القطع كما صح ذلك في الاستصحاب عيناً ( وحاصل جواب المصنف ) انه اما الاحتياط العقلي فليس الا نفس حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة وليس شيئاً آخر يقوم مقام القطع في هذا الحكم

الاصابة والعذرية عند الخطأ ووجوب المتابعة والحكم المخصوص الذي قد أخذ القطع موضوعاً له شرعاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله وما ذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد ... الخ ﴾

(وحاصل) ما ذكره في حاشيته على الرسائل في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل من دون حاجة إلى لحاظين الآلي والاستقلالي كي لا يمكن الجمع بينهما ان دليلي اعتبار الامارة والاستصحاب ينزلان المؤدي والمستصحب منزلة الواقع فاذا نزل منزلة الواقع بالمطابقة نزل القطع بها منزلة القطع بالواقع بالملازمة فيترتب على القطع بها ما يترتب على القطع بالواقع فاذا قامت الامارة مثلاً على وجوب صلاة الجمعة وقد نزل دليل اعتبار الامارة هذا الوجوب الذي قامت عليه الامارة منزلة الوجوب الواقعي بالمطابقة فالقطع بهذا الوجوب التنزيلي يكون منزلاً منزلة القطع بالوجوب الواقعي بالملازمة فيترتب عليه ما يترتب على القطع بالوجوب الواقعي من التصديق بدرهم في المثال السابق المتقدم (وحاصل ما اجاب) به في الكتاب ان الموضوع المركب من جزئين المترتب عليه أثر خاص إذا اريد تنزيل احد جزئيه بلحاظ الاثر المترتب على المجموع فلا بد من ان يكون الجزء الآخر محرزاً اما بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرضه والا فيلغوا التنزيل ويكون بلا أثر فالماء الكر مثلاً المترتب عليه عدم الإنفعال اذا قامت الامارة على احد جزئيه كالكرية واريد تنزيله منزلة الواقع فلا بد من ان يكون الجزء الآخر وهو المائية محرزاً اما بالوجدان أو بتنزيل آخر في عرضه والا فلا ثمرة في التنزيل (وعليه) ففي المقام لو قال مثلاً إن قطعت بحياة ولدك فتصدق عنه بدرهم وقامت الامارة على حياة ولدك واريد تنزيلها منزلة الواقع فلا بد من ان يكون الجزء الآخر وهو القطع بحياة الولد محرزاً إما وجداناً أو تنزيلاً مع انه ليس بمحرز لا وجداناً ولا تنزيلاً أما عدم إحرازه وجداناً فواضح وأما عدم إحرازه تنزيلاً فلأن القطع بحياة الولد وان كان مورداً للتنزيل لكنه بعد تنزيل حياة الولد وفي طوله فان المفروض ان تنزيله بالملازمة

فتنزيل حياة الولد يتوقف على تنزيل القطع بها ليكون الجزء الآخر محرراً ولو تنزيلاً وتنزيل القطع بها يتوقف على تنزيل نفس حياة الولد ( وهذا هو الدور ) الذي قد أشار اليه في الكتاب بقوله فان دلالاته على تنزيل المؤدي يتوقف على تنزيل القطع بالملازمة ولا دلالة له كذلك إلا بعد دلالاته على تنزيل المؤدي ... الخ ( وفيه ) ان الجواب المذكور بطوله انما يتم اذا لم يكن ما قامت عليه الامارة وأريد تنزيله حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي كما في المثال الأخير إن قطعت بحياة ولدك فتصدق عنه بدرهم فإنه لا حكم ولا موضوع ذو حكم وأما إذا كان ما قامت عليه الامارة وأريد تنزيله حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي كما لو قال إن قطعت بوجوب صلاة الجمعة أو بوجود الخمر في بيتك فتصدق بدرهم وقامت الامارة على وجوب صلاة الجمعة أو على وجود الخمر في بيتك وأريد تنزيل ما قامت عليه الامارة منزلة الواقع فلا يلزم هذا الخذور أصلاً حيث ينزل المؤدي وهو وجوب صلاة الجمعة أو وجود الخمر في بيتك الذي قامت عليه الامارة منزلة الواقع بلحاظ نفسه أو بلحاظ ماله من الأثر الشرعي المترتب عليه وهو حرمة الخمر فينزل بالملازمة القطع بوجوب صلاة الجمعة أو بوجود الخمر في بيتك منزلة القطع بالواقع فيرتب عليه ما رتب على القطع بالواقع من وجوب التصديق بدرهم فتأمل وتدبر جيداً فان المقام دقيق بل هو أدق ما في الكفاية على التحقيق .

### ﴿ قوله في التنزيل منزلة الواقع والقطع ... الخ ﴾

أي في تنزيل مؤدي الامارة أو المستصحب منزلة الواقع وتنزيل القطع بها منزلة القطع بالواقع .

﴿ قوله وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة الى آخره ﴾

أي وانما كان تنزيل القطع بالمستصحب أو بالمؤدي فيما كان للقطع دخل في

الموضوع بالملازمة بين تنزيل نفس المستصحب أو المؤدي وبين تنزيل القطع بهما وهو القطع بالواقع التنزيلى التعبدي منزلة القطع بالواقع الحقيقي .

﴿ قوله فانه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع او قيده . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عما ذكره في الحاشية وبيان للتكلف والتعسف الذي صرح بهما ها هنا ومراده من جزء الموضوع هو المؤدي أو المستصحب والترديد بين جزء الموضوع وقيده انما هو بلحاظ ان القطع بالمستصحب أو بالمؤدي ان كان جزء الموضوع فالمستصحب أو المؤدي جزئه الآخر وان كان تمام الموضوع فهو قيده

﴿ قوله الا فيما كان جزئه الآخر او ذاته محرراً بالوجدان . . . الخ ﴾

والمراد من جزئه الآخر هو القطع بالمستصحب أو بالمؤدي والترديد بين الجزء والذات بلحاظ ان القطع بالمستصحب أو بالمؤدي قد يكون جزء الموضوع وقد يكون تمام الموضوع وذاته .

﴿ قوله وفيما لم يكن دليل على تنزيلهما بالمطابقة كما فيما نحن فيه على ما

عرفت لم يكن دليل الامارة . . . الخ ﴾

الواو للاستيناف وليست بعاطفة أي وفيما لم يكن دليل على تنزيل جزئي الموضوع بالمطابقة في عرض واحد كما فيما نحن فيه على ما عرفت من ان تنزيل المستصحب أو المؤدي يكون بالمطابقة وتنزيل الجزء الآخر وهو القطع بهما يكون بالملازمة تبعاً لم يكن دليل الامارة أو الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع أي المؤدي أو المستصحب للزوم الدور كما تقدم .

﴿ قوله فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلى والقطع

بالموضوع الحقيقي وبدون تحقق الموضوع التنزيلى التعبدي او لا بدليل الامارة

لا قطع . . . الخ ﴾

هذه العبارة إلى قوله ثم لا يذهب عليك مذكورة بأنحاء مختلفة في نسخ متعددة وهي لا تخلو عن تعقيد واضطراب شديد (وعلى كل حال) هي علة لقوله ولا

دلالة له كذلك إلا بعد دلالة على تنزيل المؤدي والصحيح كان ان يقول هكذا فان الملازمة اما تدعي بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلى وتنزيل نفس الموضوع أي المؤدي وبدون تحقق الموضوع التنزيلى التعبدي أولاً بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلى كي يدعي الملازمة بين تنزيله وتنزيل نفس الموضوع ( هذا ) وفي بعض النسخ المطبوعة أخيراً قد اسقطوا العبارة المذكورة بطولها وذكروا هكذا فان الملازمة اما تدعي بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقي وتنزيل المؤدي منزلة الواقع كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لعم . . . الخ ﴾

أي لو تم ما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل على نحو صح قيام الطرق والامارات المعتبرة وبعض الأصول كالاستصحاب بدليل حجيتها واعتبارها مقام القطع الطريقي والقطع المأخوذ موضوعاً لعم ذلك تمام أقسام القطع الموضوعي من غير اختصاص بالمأخوذ موضوعاً بما هو كاشف ( وفيه ) ما عرفته منا من عدم قيام الامارات فضلاً عن الاستصحاب مقام القطع المأخوذ موضوعاً بما هو صفة خاصة ولو بدليل آخر فضلاً عن قيامها مقامه بمجرد الدليل على حجيتها واعتبارها فتذكر .

لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع

نفس هذا الحكم

﴿ قوله الامر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع

نفس هذا الحكم لزوم الدور . . . الخ ﴾

فلا يمكن ان يؤخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة مثلاً موضوعاً لشخص هذا الحكم

بأن يقول اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فنوجب صلاة الجمعة وذلك لان القطع بوجوبها يتوقف على وجوبها واقعاً ولو في نظر القاطع توقف القطع على المقطوع به ووجوبها واقعاً يتوقف على القطع به توقف الحكم على الموضوع اذ المفروض ان القطع به موضوعه وهذا هو الدور المحال .

﴿ قوله ولا مثله للزوم اجتماع المثلين . . . الخ ﴾

فلا يمكن ان يؤخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة مثلاً موضوعاً لوجوب آخر متعلق بصلاة الجمعة للزوم اجتماع المثلين ( وفيه ) ان اجتماع المثلين في الاحكام التكليفية إذا كان الحكمان من سنخ واحد كوجوبين أو وجوب واستحباب أو تحريمين أو تحريم وكرامة مما لا محذور فيه فيندك بعضهما في بعض ويتأكد بعضهما ببعض فيكون هناك حكم واحد أكيد متعلق بشيء واحد نظير الأوامر التأكيدية المتعلقة بشيء واحد فيندك الثاني في الأول ويتأكد الأول بالثاني .

﴿ قوله ولا ضده للزوم اجتماع الضدين . . . الخ ﴾

فلا يمكن أن يؤخذ القطع بوجوب صلاة الجمعة مثلاً موضوعاً لحرمتها للزوم اجتماع الضدين ( وفيه ما لا يخفى ) فإن اخذ القطع بوجوبها موضوعاً لحرمتها على نحو تبدل الحكم بحكم آخر مما لا محذور فيه ولعل مراده قدس سره هو غير هذا النحو بان يبقى الوجوب على حاله وتضاف اليه الحرمة أيضاً .

﴿ قوله نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم في مرتبة أخرى منه او

مثله او ضده . . . الخ ﴾

قد عرفت في بحث الاجتماع في بعض مقدمات الامتناع تفصيل مراتب الحكم من الاقتضاء والإنشاء والفعالية والتنجز ( فنقول ) لا بأس باخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى منه بان يؤخذ القطع بمرتبة الإنشاء مثلاً من وجوب صلاة الجمعة موضوعاً لبلوغ تلك المرتبة إلى مرتبة الفعلية كما ان القطع بمرتبة الفعلية موضوعاً دائماً لبلوغها إلى مرتبة التنجز لما عرفت من ان التنجز هو من آثار القطع



إذا تعلق بالحكم الفعلي لا الإنشائي ( كما لا بأس ) بأخذ القطع بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى من مثله أو ضده كما اذا اخذ القطع بمرتبة الإنشاء من وجوب صلاة الجمعة موضوعاً لوجوب آخر فعلي متعلق بصلاة الجمعة أو حرمة أخرى فعلية متعلقة بها ووجه عدم البأس انه لا تنافي حينئذ بين الحكمين بعد اختلافهما في المرتبة كما لا تنافي بين الحكم الظاهري والواقعي لاختلافهما كذلك على ما سيأتي تفصيله قريباً فالواقعي فعلي غير منجز بمعنى انه لو تعلق به العلم لتنجز والظاهري فعلي منجز فانتظر يسيراً .

﴿ قوله واما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع . . . الخ ﴾

وحاصله ان الظن بالحكم وان كان كالقطع بالحكم من حيث عدم جواز اخذه ، موضوعاً لشخص هذا الحكم غاية انه في القطع يلزم الدور القطعي وفي الظن يلزم الدور الظني وهو محال كالقطع به بل احتمال الدور محال فضلاً عن الظن به الا انه لما كان مع الظن مرتبة الحكم الظاهري محفوظة بمعنى ان الجهل لم يرتفع من اصله لبقاء احتمال الخلاف معه كان جعل حكم آخر في مورده مثله أو ضده ممكناً ( والسر فيه ) انه لا يلزم حينئذ اجتماع الحكمين المتماثلين أو المتضادين مع اتحاد المرتبة بل مع اختلافهما فالمظنون بسبب الجهل به وعدم رفع الستار عنه كما ينبغي يكون فعلياً على فرض وجوده غير منجز والحكم الذي قد اخذ الظن موضوعاً له يكون فعلياً منجزاً فيكون حال الحكم الراقعي والظاهري من حيث كون احدهما فعلياً غير منجز والآخر فعلياً منجزاً على ما أشير آنفاً ( بقي شيء ) لم يذكره المصنف وهو اخذ الظن بمرتبة من الحكم موضوعاً لمرتبة أخرى منه نظير ما تقدم في القطع عيناً ولعل عدم ذكره له لوضوح جوازه فانه لو جاز ذلك في القطع بلا محذور فيه عقلاً جاز ذلك في الظن بطريق أولى .

﴿ قوله ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً ايضاً . . . الخ ﴾

( هذا إشكال ) على دعوى جواز اخذ الظن بحكم موضوعاً لحكم آخر مثله أو ضده

نظراً الى محفوظية مرتبة الحكم الظاهري مع الظن ( وحاصله ) ان الدعوى تشمل ما إذا كان الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده مع انه محال من جهة لزوم الظن باجماع الضدين أو المثليين وهما الحكمان الفعليان المتضادان أو المتماثلان ( وحاصل الجواب ) انه لا مانع من أخذ الظن بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر فعلي مثله أو ضده فان الفعلي الذي تعلق به الظن وان كان على فرض وجوده فعلياً بمعنى انه حكم لو تعلق به العلم لتنجز ولكنه غير منجز لعدم تعلق العلم به والفعلي الذي قد اخذ الظن موضوعاً له فعلي منجز لتحقيق موضوعه فلا تنافي بينهما من جهة اختلاف المرتبة لما سيأتي توضيحه في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ان شاء الله تعالى فانتظر .

﴿ قوله وانما يصح اخذه في موضوع حكم آخر كما في القطع ... الخ ﴾

أي وانما يصح اخذ الظن في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه لا يماثله ولا يضاده كما في القطع على ما تقدم من المصنف في صدر الأمر الثالث فتذكر .

﴿ قوله ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله ﴾

الى آخره ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يتوهم من ان الحكم الذي تعلق به الظن اذا كان فعلياً بحيث لو علم به لتنجز فلم لا يرفع الحاكم عذر المكلف برفع جهله لو امكن كي يأتي به ويمثله أو يجعل له الإحتياط فيما امكن كي يدركه ولا يفوته ( وحاصل الدفع ) انه لا يجب على الحاكم رفع ذلك الجهل مع ان الحكم فعلي لا نقص فيه سوى انه لم يتعلق به العلم ليتنجز بل يجوز للحاكم جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة والى خلافه أخرى وذلك لحكمة مقتضية للجعل هي أهم من درك الواقع لا محالة .

﴿ قوله ولا يكاد يمكن مع القطع به جهل حكم آخر مثله أو ضده كما ﴾

لا يخفى فافهم ... الخ ﴾

فان الواقعي المفروض كونه فعلياً إذا تعلق به القطع تنجز ومع تنجزه كيف يمكن

جعل حكم آخر مثله أو ضده في مورده للزوم اجتماع الحكيم المنجزين وهو محال ( وفيه ) ان اجتماع المنجزين وإن لم يجز عقلاً لكن اذا كانا ضدين واما اذا كانا متماثلين فلا بأس باجتماعهما كما في الواقعي الذي قام الظاهري على طبقه أي أدته الامارة فان الواقعي حينئذ منجز بأداء الامارة اليه والظاهري المجعول على طبق الامارة منجز أيضاً لتحقيق موضوعه وهو قيام الامارة فكما لا يحصى في مثله عن الالتزام باجتماع الحكيم المتماثلين وانذاك كك بعضها في بعض وتأكد بعضها ببعض كما أشير اليه مجملاً ويأتي شرحه مفصلاً فكذلك فيما اذا اخذ القطع بحكم فعلي موضوعاً لحكم آخر مثله غايته انه يلزم حينئذ اجتماع المنجزين الواقعيين لا احدهما واقعي والآخر ظاهري وهذا مما لا يوجب التفاوت في المقام كما لا يخفى ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

﴿ قوله ان قلت كيف يمكن ذلك ... الخ ﴾

أي كيف يمكن ان يكون الحكم الواقعي فعلياً مع جعل أصل أو امانة مؤدية اليه تارة وإلى ضده أخرى وهل هو الاستلزام لاجتماع المتماثلين أو الضدين .

﴿ قوله قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي ... الخ ﴾

وجه عدم البأس هو ما أشرنا اليه آنفاً من ان الحكم الواقعي فعلي غير منجز والحكم الآخر الذي في مورده بمقتضي الأصل أو الامارة أو بمقتضي دليل قد اخذ في موضوعه الظن بالحكم فعلي منجز فلا تنافي بينهما .

﴿ قوله بالخصوص به ... الخ ﴾

أي بالخصوص بالظن لما عرفت من عدم تجويز المصنف اخذ القطع بحكم في موضوع حكم آخر مثله أو ضده وان جاز ذلك في خصوص الظن لمخفوية مرتبة الحكم الظاهري معه .

﴿ قوله على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم الظاهري

والواقعي ... الخ ﴾

متعلق بقوله لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى أي لو قطع به من باب الانفاق لتنجز مع حكم آخر فعلي ... الخ فان الذي سيأتي في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي هو هذا المعنى أي ان الواقعي فعلي غير منجز والظاهري المتحقق في مورده بمقتضي الأصل أو الامارة فعلي منجز .

## في الموافقة الالتزامية

﴿ قوله الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته

عملاً يقتضى موافقته التزاماً ... الخ ﴾

والأصل في هذا النزاع أي في وجوب الموافقة الالتزامية علاوة على وجوب الموافقة العملية ما أشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه في المخالفة الإلتزامية للعلم الاجمالي ( قال ما هذا لفظه ) ووجوب الإلتزام بالحكم الواقعي مع قطع النظر عن العمل غير ثابت لأن الإلتزام بالاحكام الشرعية الفرعية إنما يجب مقدمة للعمل وليست كالأصول الإعتقادية يطلب فيها الإلتزام والاعتقاد من حيث الذات ( إلى أن قال ) فالحق مع فرض عدم الدليل على وجوب الإلتزام بما جاء به الشارع على ما جاء به ان طرح الحكم الواقعي ولو كان معلوماً تفصيلاً ليس محرماً إلا من حيث كونها معصية دل العقل على قبورها واستحقاق العقاب بها فاذا فرض العلم تفصيلاً بوجوب شيء فلم يلتزم به المكلف لكنه فعله لا لداع الوجوب لم يكن عليه شيء نعم لو اخذ في ذلك الفعل نية القربة فالإتيان به لا للوجوب مخالفة عملية ومعصية ترك المأمور به ( انتهى ) .

## ﴿ اقول ﴾

لا اشكال في ان هذا النزاع غير جار في التعبديات بلا كلام كما يظهر من استدراك الشيخ أعلى الله مقامه بقوله نعم لو اخذ ... الخ وذلك لوضوح انه لا يجتمع فيها عدم الإلتزام بالوجوب مع الاتيان بها بقصد القربة بل يختص هذا النزاع بالتوصليات فقط (وتوهم) ان النزاع في التوصليات من حيث وجوب الإلتزام بها وعدمه مساوق للنزاع فيها في اعتبار قصد القربة وعدمه ( فاسد جداً ) فان وجوب الإلتزام بها غير وجوب الاتيان بها متقرباً إلى الله تعالى إذ من الممكن ان يلتزم بها ويعقد القلب عليها ولا يؤتي بها بداعي وجوبها ومتقرباً بها إلى الله تعالى .

( ثم ان الحق ) ان وجوب الإلتزام بالأحكام الشرعية الإلهية التي جاء بها النبي صلى الله عليه وآله وسلم من الحلال والحرام مع قطع النظر عن العمل بها ثابت لازم عقلاً وليس وجوبه مقدمياً محضاً لأجل العمل بها على نحو لا يكون فرق بين من لم يعمل بالأحكام الشرعية ولم يعتدبها أصلاً وبين من لم يعمل بها واعتقد بها وخضع لها ( بل الظاهر ) ان الإلتزام بالأحكام الشرعية الإلهية واجب نفسياً من حيث هو كالأصول الإعتقادية عيناً على نحو لا يكون المؤمن مؤمناً إذا لم يدعن باحد الأحكام الإلهية بعد حصول العلم له واليقين به فضلاً عما إذا لم يدعن بجميعها ولم يلتزم بشيء منها ويظهر ذلك كله من الاخبار الكثيرة أيضاً المروية في الوافي في كتاب الإيمان والكفر في ابواب تفسير الإيمان والإسلام سيما باب حدود الإيمان والإسلام ففي بعضها قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام أوقفني على حدود الإيمان فقال شهادة أن لا اله الا الله وان محمداً رسول الله والإقرار بجميع ما جاء به من عند الله ( الحديث ) .

( وبالجملته ) ان اللازم في الامور الإعتقادية هو مجرد الإعتقاد بها وفي الأحكام الشرعية مضافاً إلى وجوب الإعتقاد بها ولو بنحو الإجمال يجب الاتيان بها خارجاً فان كان الواجب توصلياً وجب الاتيان به ولو لا بداعي وجوبه وان

**﴿ في الموافقة الإلزامية ﴾**

كان تعديلاً وجب الاتيان به بهذا الداعي فتأمل جيداً .

**﴿ قوله الحق هو الثاني لشهادة الوجدان الحاكم في باب الاطاعة**

**والعصيان . . . الخ ﴾**

بل الحق هو الأول كما تقدم فان الوجدان يشهد باستحقاق العقوبة بل بالكفر فضلاً عن العصيان إذا لم يلتزم المكلف بحكم واحد من الأحكام الإلهية بعد ما حصل له العلم واليقين به وان وافقها عملاً بدواعي آخر نفسانية نعم لا يشهد بذلك في تكاليف الموالي العرفية ولكن لا تقاس هي بالتكاليف الشرعية الإلهية .

**﴿ قوله واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده الا**

**المثوبة دون العقوبة ولو لم يكن مسلماً وملتزمأ به . . . الخ ﴾**

( فيه مسامحة واضحة ) فان العقل وان كان يستقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سيده الا المثوبة دون العقوبة ولكن ذلك مما لا يجتمع مع عدم التسليم لأمره وعدم الإلتزام به وكأن المصنف لا يرى التنافي بين قصد الامتثال وبين عدم التسليم لأمره وعدم الإلتزام به ولعله لذلك لم يفرق في عدم وجوب الإلتزام بين التوصليات والتعدييات أصلاً كما فرق بينهما الشيخ أعلى الله مقامه وكيف كان قد عرفت منا التنافي فلا تغفل .

**﴿ قوله ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الإلزامية**

**الى آخره ﴾**

( وحاصله ) انه على القول بوجود الموافقة الإلزامية تجب حتى في دوران الأمر بين المخدورين كما إذا دار أمر صلاة الجمعة بين الوجوب والحرمه على نحو لا تجب فيه الموافقة القطعية عملاً ولا تحرم المخالفة القطعية كذلك لامتناعها عقلاً ولو في واقعة واحدة وان لم تمتنع في واقعتين كما إذا أتى بصلاة الجمعة في أسبوع ولم يأت بها في أسبوع آخر فتحصل المخالفة القطعية كما تحصل الموافقة القطعية ( والسر ) في ذلك كله هو التمكن من الموافقة الإلزامية ولو اجمالاً مع دوران الأمر

بين المحذورين فيلتزم فيه بما هو الثابت في الواقع وفي نفس الأمر من الحكم الشرعي الإلهي من دون لزوم التعيين شخصاً .

﴿ قوله وإن أبيت إلا عن لزوم الإلزام به بخصوص عنوانه . الخ ﴾

( وحاصل كلام المصنف ) من أول الأمر الخامس إلى هنا انه لا تجب الموافقة الإلزامية وعلى تقدير وجوبها تجب حتى في دوران الأمر بين المحذورين للتمكن من الموافقة الإلزامية الإجمالية وإن أبيت إلا عن لزوم الموافقة الإلزامية التفصيلية لم تجب حينئذ فيما دار أمره بين المحذورين وذلك لعدم التمكن منها كما لا يخفى .

﴿ قوله لما كانت موافقته القطعية الإلزامية حينئذ ممكنة . . . الخ ﴾

أي لما كانت موافقته الإلزامية التفصيلية حينئذ ممكنة .

﴿ قوله ولما وجب عليه الإلزام بواحد تطعاً . . . الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يتوهم من انه إذا لم تجب الموافقة القطعية الإلزامية أي التفصيلية في دوران الأمر بين المحذورين لعدم التمكن منها وجبت الموافقة الاحتمالية فيلتزم فيه باحد الحكمين اما الوجوب أو الحرمة تخيراً ( فيجيب عنه ) المصنف بان ذلك مما لا يجب قطعاً لأمرين .

( احدهما ) ان الإلزام باحد الحكمين تخيراً مما لا يؤمن من الإلزام بضد

التكليف ومحذور الإلزام بضد التكليف عقلاً ليس بأقل من محذور عدم الإلزام بنفس التكليف .

( ثانيهما ) ان التكليف على القول باقتضائه الإلزام به مما لا يقتضى إلا

الإلزام بنفسه لا به او بضده تخيراً وهذا واضح .

﴿ قوله ومن هنا قد انقح انه لا يكون من قبل لزوم الإلزام مانع

إلى آخره ﴾

أي ومن مجموع ما تقدم إلى هنا من عدم وجوب الموافقة الإلزامية وعلى تقدير وجوبها تجب حتى في دوران الأمر بين المحذورين للتمكن من الموافقة الإلزامية

الإجمالية وعدم وجوب الموافقة الإلزامية التفصيلية لعدم التمكن منها . . . الخ قد انقذ انه لا يكون من قبل وجوب الإلتزام مانع عن إجراء الأصول الحكيمة أو الموضوعية فيما دار أمره بين الوجوب والحرمة ان لم يكن مانع عنه من جهة اخرى وهي العلم الإجمالي ( في مثل ) صلوة الجمعة المرددة بين الوجوب والحرمة أو المرأة المرددة بين من حرم وطبها بالهلف ومن وجب وطبها بالهلف لا مانع عن جريان البرائة عن كل من الوجوب والحرمة أو جريان كل من اصالة عدم تعلق الهلف بوطبها واصالة عدم تعلق الهلف بترك وطبها من ناحية وجوب الإلتزام فيجمع فيها بين حليتها ظاهراً بمقتضى الأصول العملية وبين الإلتزام بما هو الثابت لها واقعاً من الحكم الشرعي الإلهي كما لا تنافي في الشبهات البدوية بين البناء على حليتها ظاهراً بمقتضى الأصل العملي وبين الإلتزام بما هو الثابت لها في الواقع من الحكم الشرعي المشترك بين الكل من العالم والجاهل جميعاً فافهم جيداً .

﴿ قوله كما لا يدفع عنا محذور عدم الإلتزام به بل الإلتزام بخلافه لو

قيل بالمحذور فيه . . . الخ ﴾

إشارة إلى ضعف ما صنعه الشيخ أعلى الله مقامه في المقام من دفع محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي في دوران الأمر بين المحذورين بوسيلة الأصول العملية الجارية فيه سواء كانت في الشبهة الموضوعية أو الحكيمة في المرأة المرددة بين من حرم وطبها بالهلف وبين من وجب وطبها بالهلف بوسيلة اصالة عدم تعلق الهلف بوطبها وعدم تعلقه بترك وطبها تخرج المرأة عن موضوع حكمي التحريم والوجوب رأساً وفي صلاة الجمعة المرددة حكمها بين الوجوب والحرمة بوسيلة اصل البرائة عن كل من الوجوب والحرمة يرتفع الحكم الشرعي المعلوم بالإجمال من البين فلا يبقى حكم يجب الإلتزام به عقلاً او نقلاً .

( فيقول المصنف ) إن إجراء الأصول الحكيمة او الموضوعية لا يكاد يدفع

عنا محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي بل الإلتزام بخلافه اي الاباحة لو قلنا



بوجود المحذور في عدم الإلتزام به عقلاً وذلك لان جريان الأصل موقوف على عدم محذور في عدم الإلتزام اللازم منه فلو كان عدم المحذور موقوفاً على جريان الأصل لزم الدور .

### ﴿ أقول ﴾

ويرد على الشيخ أعلى الله مقامه .

(اولاً) ان الأصول العملية لا تكاد تجري في اطراف العلم الإجمالي لموانع عديدة ستاتي الإشارة اليها اجمالاً ويأتي شرحها مفصلاً في صدر بحث الإشتغال إنشاء الله تعالى فهي مع تلك الموانع لانكاد تجري كي تدفع عنا محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي وكأن الشيخ لم يخطر بباله الشريف في المقام مانعاً عن جريان الأصول في اطراف العلم الإجمالي سوى لزوم المخالفة العملية وانها حيث لا تلزم في دوران الأمر بين المحذورين فتجري الأصول ويدفع بها محذور عدم الإلتزام بالحكم الواقعي وغفل عما سيأتي منه بنفسه من الاعتراف بمعارضة الأصول في اطراف العلم الإجمالي وقصور ادلتها عن الشمول لأطرافه رأساً .

(وثانياً) قد عرفت آنفاً انه لا تنافي فيما دار امره بين الوجوب والحرمه بين الإلتزام بما هو الثابت له في الواقع من الحكم الشرعي الإلهي وبين البناء على حليته ظاهراً بمقتضي الأصول العملية وعليه فلانحتاج إلى دفع محذور عدم الإلتزام بوسيلة الأصول الجارية في الشبهة الموضوعية أو الحكمية أصلاً بل الشيخ أيضاً بنفسه قد أشار إلى عدم التنافي بينهما في صدر إصالة التخيير بل صرح به تصريحاً فوق الإشارة كما لا يخفى ولعل المصنف قد أخذ الموافقة الإلتزامية الإجمالية من كلام الشيخ أعلى الله مقامه هناك ( قال في صدر البحث ) المذكور ما لفظه واما دعوى وجوب الإلتزام بحكم الله تعالى لعموم دليل وجوب الإنقياد للشرع ففيها ( إلى ان قال ) وان اريد وجوب الإنقياد والتدين بحكم الله تعالى فهو تابع للعلم بالحكم فإن علم تفصيلاً وجب التدين به كذلك وإن علم اجمالاً وجب التدين بثبوتته

## ﴿ في الموافقة الإلزامية ﴾

في الواقع ولا ينافي ذلك التدين حينئذ باباحته ظاهراً ( انتهى ) .  
 ( وثالثاً ) لو سلم التنافي بينهما كما هو ظاهر الشيخ في المقام فالحق مع المصنف  
 فلا يكاد يدفع عنا محذور عدم الإلتزام بوسيلة الأصول فان جريان الأصول  
 موقوف على عدم لزوم محذور منه فلو توقف عدم لزوم المحذور على جريان  
 الأصول لزم الدور كما أفاد ولعله لذلك رجع الشيخ أخيراً عما أفاده أولاً ( فقال )  
 ما لفظه ولكن التحقيق انه لو ثبت هذا التكليف اعني وجوب الأخذ بحكم الله  
 والإلتزام مع قطع النظر عن العمل لم تجر الأصول اكونها موجبة للمخالفة العملية  
 للخطاب التفصيلي اعني وجوب الإلتزام بحكم الله وهو غير جازح حتى في الشبهة  
 الموضوعية ( انتهى كلامه رفع مقامه ) .

﴿ قوله اللهم إلا أن يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما

إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام . . . الخ ﴾

هذا رجوع عما أورده على الشيخ اعلى الله مقامه من الدور بقوله المتقـدم لان  
 جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الإلتزام . . . الخ ( وحاصله ) ان الإلتزام  
 بالحكم الشرعي الإلهي انما يجب عقلا ويكون عدم الإلتزام به محذوراً عقلاً إذا لم  
 يرخص الشارع بنفسه بمقتضي ادلة الأصول العملية في الإقتحام في اطراف العلم  
 الإجمالي ومع ترخيصه فيه لا محذور في عدم الإلتزام اللازم منه بل ولا في الإلتزام  
 بضده ( وفيه ) ان مع الترخيص في الاقتحام في الأطراف وان لم يكن محذور في  
 عدم الإلتزام اللازم منه ولكن الكلام في شمول الترخيص واداة الأصول العملية  
 لاطراف العلم الإجمالي فانه يتوقف على ان لا يلزم منه محذور فلو ارتفع المحذور  
 بشموله لها لدار وعليه فرجوع المصنف عن الدور في غير محله .

﴿ قوله إلا ان الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في اطراف العلم

الإجمالي . . . الخ ﴾

فانها مما لا تجري فيها لجهات ( منها ) ما اشار اليه المصنف بقوله مع عدم ترتب

اثر عملي عليها وهذه الجهة مما تختص بدوران الأمر بين المخدورين فقط ولا تشمل مثل الشك في المكلف به مع العلم الإجمالي بالتكليف وحاصلها ان الأصول الجارية فيه مما لا اثر عملي لها فان التخيير فيه بين الفعل والترك ثابت بنفسه بحكم العقل فلا تنتج الاصول العملية شيئاً آخر أصلاً .

(ومنها) ما اشار اليه بقوله مضافاً إلى عدم شمول ادلتها لاطرافه ... الخ وهو اشارة إلى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في خصوص الاستصحاب في ذيل تعارض الاستصحابين من ان دليل الاستصحاب وهو قوله عليه السلام ولا ينقض اليقين أبداً بالشك اذا جرى في طرفي العلم الإجمالي نظراً إلى اليقين السابق والشك اللاحق كما في الإثنيين الذين علم اجمالاً بنجاسة احدهما مع سبق العلم التفصيلي بطهارة كل منهما لزم التناقض بين المصدر والذيل وان شئت قلت لزم طرح قوله عليه السلام في ذيل الحديث وانما ينقضه بيقين آخر بعد فرض العلم الإجمالي بنجاسة احدهما فلا بد حينئذ من عدم جريان دليل الاصل في اطراف العلم الإجمالي اصلاً وهذا في الحقيقة جزء من تقريب معارضة الاصول في اطراف العلم الإجمالي وسيأتي شرحه في صدر بحث الاشتغال ان شاء الله تعالى مفصلاً فانتظر .

(ومنها) ما سيأتي هنا في الامر السابع من ان العلم الإجمالي علة تامة للتنجيز كالعلم التفصيلي فلا يمكن الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً وذلك للمناقضة او احتمال المناقضة مع الواقع المعلوم بالإجمال .

(ومنها) ما سيأتي منا شرحه في صدر بحث الاشتغال ايضاً من ان إجراء الاصل في اطراف العلم الإجمالي تمسك بالدليل في الشبهة المصدقية .

### ﴿ اقول ﴾

والعجب في المقام من المصنف قدس سره فانه مع تعدد هذه الجهات المانعة عن جريان الاصول في اطراف العلم الإجمالي وإن فرض عدم سلامة المجموع من حيث المجموع قد اختار اخيراً جريان الاصول فيها (قال) في تعليقه على الكتاب

## ﴿ في قطع القطاع ﴾

عند التعليق على قوله إلا ان الشأن في جواز جريان الاصول ما هذا لفظه والتحقيق جريانها لعدم اعتبار شيء في ذلك عدى قابلية المورد للحكم اثباتاً ونفيماً فالاصل الحكمي يثبت له الحكم تارة كإصالة الإباحة وينفيه أخرى كاستصحاب عدم الحرمة والوجوب فيما دار بينهما فتأمل جيداً انتهى .

### ﴿ قوله مع انها احكام عملية كسائر الاحكام الفرعية . . . الخ ﴾

أي مع ان الاصول كقاعدة الطهارة أو الحل أو البرائة أو الاستصحاب احكام عملية أي أنشأت لاجل العمل كسائر الاحكام الفرعية التي أنشأت لذلك مثل خطاب أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوهما .

### ﴿ قوله وان كان محل تأمل ونظر . . . الخ ﴾

والظاهر ان وجه التأمل والنظر كما سيأتي شرحه في تعارض الاستصحابين ان الذيل المناقض للصدر على تقدير الشمول لاطراف العلم الإجمالي إنما هو موجود في بعض اخبار الاستصحاب مثل قوله عليه السلام في الصحيحة الاولى لزرارة ولا ينقض اليقين أبداً بالشك وإنما ينقضه بيقين آخر لا في ساير الاخبار .

## في قطع القطاع

### ﴿ قوله الأمر السادس لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على

### القطع من الآثار عقلاً . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الامر السادس هو التنبيه على أمرين :

(احدهما) انه لا فرق في حجية القطع الطريقي بين قطع القطاع أي من

يحصل له القطع بأدنى شيء من أسباب لا ينبغي حصوله منها وبين غيره .

(ثانيهما) انه لا فرق في حجية القطع الطريقي بين الحاصل من المقدمات

العقلية وبين غيره .

## ﴿ في قطع القطاع ﴾

( اما الثاني ) فسيأتي شرحه عند تعرض المصنف له .  
 ( واما الاول ) فالاصل فيه ما حكى عن كاشف الغطاء ( قال الشيخ  
 أعلى الله مقامه ) الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطاع لا اعتبار به  
 ولعل الاصل في ذلك ما صرح به كاشف الغطاء قدس سره بعد الحكم بان كثير  
 الشك لا اعتبار بشكه قال وكذا من خرج عن العادة في قطعه أو في ظنه فيلغوا  
 اعتبارهما في حقه ( انتهى ) .

( فيقول المصنف ) لا تفاوت في نظر العقل أصلاً فيما يترتب على القطع من  
 الآثار عقلاً وهي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب  
 المتابعة بين أن يكون حاصلًا من اسباب متعارفة ينبغي حصوله منها أو غير متعارفة  
 لا ينبغي حصوله منها .

### ﴿ قوله ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع . . . الخ ﴾

من ها هنا إلى قوله وعدم صحة الاعتذار بانه حصل كذلك علة لعدم التفاوت في  
 نظر العقل بين قطع القطاع وغيره في المنجزية عند الاصابة ( كما ان ) من قوله  
 وعدم صحة المؤاخذة الى قوله ولو مع التفاتة إلى كيفية حصوله علة لعدم التفاوت  
 بينها في العذرية عند الخطأ .

### ﴿ اقول ﴾

ولو علل عدم التفاوت بينهما بكون المنجزية والعذرية اثران ذاتيان لا يكاد ينفكان  
 عن القطع كما تقدم في ذيل حجية القطع كان اولى وأتمن .

### ﴿ قوله نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعاً

والمتبع في عمومه وخصوصه دلالة دليته . . . الخ ﴾

استدراك عن عدم التفاوت في نظر العقل بين القطع الحاصل من سبب ينبغي  
 حصوله منه وبين الحاصل من سبب لا ينبغي حصوله منه كما هو الحال غالباً في  
 القطاع ( وحاصل ) الاستدراك انه نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ

## ( في قطع القطع )

موضوعاً ( فقد يكون ) مطلق القطع مأخوذاً في موضوع الحكم ( وقد يكون ) القطع الحاصل من سبب خاص او من شخص خاص مأخوذاً فيه ( قال الشيخ اعلى الله مقامه ) في اول حجية القطع ( ما لفظه ) وحكمه اي حكم القطع المأخوذ في الموضوع انه يتبع في اعتباره مطلقاً او على وجه خاص دليل ذلك الحكم الثابت الذي اخذ العلم في موضوعه ( فقد يدل ) على ثبوت الحكم لشيء بشرط العلم به بمعنى انكشافه للمكلف من غير خصوصية للإنكشاف كما في حكم العقل بحسن اتيان ما قطع العبد بكونه مطلوباً لمولاه وقبح ما يقطع بكونه مبعوضاً فان مدخلية القطع بالمطلوبية او المبعوضية في صيرورة الفعل حسناً او قبيحاً عند العقل لا يختص ببعض افراده وكما في حكم الشرع بجرمة ما علم انه خمر او نجاسته بناء على ان الحرمة والنجاسة الواقعيين انما تعرضان مواردها بشرط العلم لا في نفس الامر كما هو قول بعض ( وقد يدل ) دليل ذلك الحكم على ثبوته لشيء بشرط حصول القطع به من سبب خاص او شخص خاص مثل ما ذهب اليه بعض الاخباريين من عدم جواز العمل في الشرعيات بالعلم الغير الحاصل من الكتاب والسنة كما سيجيء وما ذهب اليه بعض من منع عمل القاضي بعلمه في حقوق الله تعالى ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

( فالمثال الاول ) قد اخذ فيه مطلق القطع بمطلوبية شيء او بمبعوضيته موضوعاً لحكم العقل بحسنه الصدوري او بقبحه الصدوري الذي سبق تفصيله في التجري في قبال الحسن او القبح الواقعي الذي لا يكون مربوطاً بالعلم والجهل اصلاً ( والمثال الثاني ) قد اخذ فيه مطلق القطع بجرمية شيء او بنجاسته موضوعاً لحكم الشرع بالحرمة على قول بعض .

( والمثال الثالث ) قد اخذ فيه القطع الحاصل من سبب خاص اي من الكتاب والسنة موضوعاً لحكم العقل بوجوب المتابعة على ما نسب الى بعض الاخباريين ( والمثال الرابع ) قد اخذ فيه القطع الحاصل من شخص خاص اي من

## ﴿ في قطع القطاع ﴾

القاضي لكن في غير حقوق الله موضوعاً لحكم الشرع بوجوب عمله به وقضائه على طبقه على قول بعض .

### ﴿ قوله وغيرها من الامارات . . . الخ ﴾

أي وغير مناسبات الاحكام والموضوعات باختلاف المقامات في عموم القطع الموضوعي وخصوصه قد يعرف بمناسبات الاحكام والموضوعات وقد يعرف غيرها من الامارات كالقرائن الحالية أو المقالية .

### ﴿ قوله وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت . . الخ ﴾

مقصوده من ذلك هو القطع الطريقي فانه الموضوع لحكم العقل بوجوب المتابعة أي وبالجملة القطع الطريقي لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع ولا من حيث المورد أي الامر المقطوع به ولا من حيث السبب الحاصل به القطع لاعتقلا وهو واضح بعد ما تقدم من ان المنجزية والعذرية اثران ذاتيان للقطع لا يكاد ينفكان عنه ولا شرعاً بعد ما تقدم من ان القطع مما لا تناله يد الجهل لا نفيماً ولا إثباتاً فتذكر .

### ﴿ قوله وإن نسب إلى بعض الأخباريين أنه لا اعتبار بما اذا كان

### بمقدمات عقلية . . الخ ﴾

شروع في الامر الثاني من الامرين الذين قد انعقد هذا الامر السادس للتنبيه عليهما وهو عدم التفاوت في حججة القطع الطريقي بين ان كان حاصلًا من المقدمات العقلية أم لا ووجه عدم التفاوت ما تقدم في وجه عدم الفرق بين قطع القطاع وغيره

### ﴿ قوله الا ان مراجعة كليتهم لا تساعد على هذه النسبة . . الخ ﴾

سوى ما حكاها الشيخ أعلى الله مقامه عن السيد الصدر في شرح الوافية في جملة كلام له في حكم ما يستقل به العقل ( قال ما هذا لفظه ) ان المعلوم هو انه يجب فعل شيء أو تركه أو لا يجب إذا حصل الظن أو القطع بوجوبه أو حرمة أو غيرهما من جهة نقل قول المعصوم أو فعله أو تقريره لا انه يجب فعله أو تركه أو لا يجب مع حصولها من أي طريق كان ( انتهى ) فانه صريح في عدم حججة القطع

بالوجوب أو الحرمة أو غيرهما الحاصل من غير جهة النقل .

( نعم ) ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة هو اجنبي عن المقام جداً وإنما هو في مقام منع الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع كما ذكره المصنف في المتن ( واما ما حكاها المصنف ) فيما سيأتي عن المحدث الإستربادي من كلماته الثلاث ففاده عدم حجية الظن الغير الحاصل من كلامهم لا القطع ( بل ظاهر ) كلامه الاخير الذي قاله في فهرست فصول فوائده الاول في إبطال جواز التمسك بالإستنباطات الظنية في نفس احكامه تعالى شأنه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم عليهم السلام ( ان الظن ) مطلقاً مما لا يجوز العمل به عند فقد القطع بحكم الله أو بحكم ورد عنهم ولو كان حاصلًا من الاخبار والله العالم ( واما ما حكى ) عن المحدث الجزائري في اوائل شرح التهذيب وما حكى عن المحدث البحراني في مقدمات الحدائق المذكورين في رسائل شيخنا العلامة أعلى الله مقامه فيها غير ظاهرين في عدم حجية الحكم العقلي القطعي إن لم ندع ظهورهما في العقلي الغير القطعي ( وعليه ) فلا يبقى في البين سوي ما تقدم حكايته عن السيد الصدر في شرح الوافية فهو المساعد لما نسب الى الاخباريين من عدم حجية القطع الحاصل من غير جهة النقل فتأمله جيداً .

### ﴿ قوله الرابع ان كل مسلك غير ذلك المسلك . . . الخ ﴾

هذا هو الكلام الاول من الكلمات الثلاث التي حكاها المصنف عن المحدث الإستربادي .

### ﴿ قوله واذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول . . . الخ ﴾

هذا هو الكلام الثاني من الكلمات الثلاث التي حكاها المصنف عن المحدث الإستربادي واما الدقيقة الشريفة بزعم المحدث فقد حكاها الشيخ أعلى الله مقامه في الرسائل بطولها غير ان العمدة هو ذكر ما بعد الدقيقة ولم يذكره الشيخ وذكره المصنف .



﴿ قوله وأنت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه ... الخ ﴾

هذا كلام المحدث الإسترابادي لا كلام المصنف وذلك بقريئة ما سيأتي من قول المصنف انتهى موضع الحاجة من كلامه ... الخ ومقصوده من الدليل المشار اليه هو ما استدل به الإمامية على وجوب العصمة .

﴿ قوله الاول في إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية ... الخ ﴾

هذا هو الكلام الثالث للمحدث الإسترابادي وقد نقلناه آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً ... الخ ﴾

أي سواء كان حاصله للقطاع أو لغيره أو كان حاصله من مقدمات عقايدة أو من غيرها .

﴿ قوله وكذا ترتب ساير آثاره عليه عقلاً ... الخ ﴾

وهو العذرية عند الخطأ وذلك لما عرفت من ان آثار القطع ثلاثة حكم العقل بوجوب المتابعة والمنجزية عند الإصابة وقد أشار اليهما المصنف بقوله فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته ... الخ فيبقى الأثر الثالث وهو العذرية عند الخطأ فأشار اليه بقوله هذا .

﴿ قوله فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة ... الخ ﴾

( قال الشيخ أعلى الله مقامه ) ما هذا لفظه فان قلت لعل نظر هؤلاء في ذلك يعني به الأخباريين فيما نسب اليهم من عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية إلى ما يستفاد من الأخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا وقولهم عليهم السلام ولو ان رجلاً قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولي الله فيكون اعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله الثواب وقولهم عليهم السلام من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا إلى غير ذلك ( انتهى ) .

( فيقول المصنف ) لابد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة يعني به الأخبار

المذكورة من المنع عن حصول التفصيلي بالحكم الفعلي لا انه بعد فرض حصوله أحياناً لم يجب اتباعه شرعاً .

{ أقول }

بل لا يبعد حمل الخبر الثاني على اشتراط مقبولية الأعمال بولاية ولي الله فعدم قبول قيام الليل ولا صيام النهار ولا حج الدهر ولا التصدق بجميع الأموال انما هو من جهة عدم ولايتهم لا من جهة الموضوعية لدلالتهم وانه لا حجية للقطع بالحكم الشرعي الحاصل من غير سماع منهم إذا فرض حصوله أحياناً فافهم جيداً .

{ قوله عن حصول العلم التفصيلي . . . الخ }

وجه التقييد بالتفصيلي ان منجزية العلم الإجمالي كما سيأتي تفصيلها في الأمر الآتي هي محل الكلام بخلاف العلم التفصيلي .

{ قوله بالحكم الفعلي . . . الخ }

وجه التقييد بالفعلي ان الحكم الإنشائي مما لا أثر له ولو فرض تعلق العلم التفصيلي به

{ قوله العقلي . . . الخ }

اي الحاصل من المقدمات العقلية .

{ قوله لأجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو إجمالاً . . . الخ }

اي لأجل المنع ولو إجمالاً عن بعض المقدمات الموجبة للعلم التفصيلي بالحكم الفعلي العقلي .

## في منجزية العمل الإجمالي

{ قوله الأمر السابع انه قد عرفت كون القطع التفصيلي . . . الخ }

المقصود من عقد هذا الأمر السابع هو التكلم حول العلم الإجمالي وفيه مقامان من الكلام .

(الأول) في منجزيته للتكليف كالعلم التفصيلي .  
 (الثاني) في سقوط التكليف به وبعبارة اخرى في كفاية الامثال الإجمالي  
 اي الإحتياط بإتيان اطراف العلم الإجمالي مع تيسر تحصيل العلم التفصيلي .  
 (اما المقام الثاني) فسيأتي الكلام فيه عند تعرض المصنف له بقوله واما  
 سقوطه به ... الخ .

(واما المقام الأول) فحاصل الكلام فيه ان العلم الاجمالي (هل هو) كالعلم  
 التفصيلي علة تامة لتنجز التكليف به فكما ان العلم التفصيلي إذا تعلق بتكليف إلزامي  
 لم يمكن الترخيص في ترك العمل به ولذا تقدم مشروحاً انه مما لاتناله يد الجعل نفيّاً  
 كما لا تناله إثباتاً وان لم يسبق بلفظ العلية التامة فكذلك العلم الإجمالي إذا تعلق  
 بوجود احد الأمرين او بحرمة لم يمكن الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً  
 بأن يرخص في ترك كلا الأمرين جميعاً او في ترك بعضها معيناً او على البدل او  
 يرخص في فعل كلا الأمرين جميعاً او في فعل بعضها معيناً او على البدل (ام لا)  
 بل يمكن الترخيص في اطرافه فليس العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي علة تامة لتنجز  
 التكليف به بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الإقتضاء بمعنى انه قابل للترخيص في  
 اطرافه كلا وبعضاً فان لم يرد ترخيص من الشرع في اطرافه لا كلا ولا بعضاً بان  
 لم يكن لنا اصل عملي يصلح بدليله للجريان فيها أثر العلم الإجمالي في التنجيز لاحالة  
 والا فيمنعه الأصل العملي عن التأثير في التنجيز (ام يفصل) فيكون علة تامة  
 للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في اطرافه كلا ليحصل  
 القطع بالمخالفة ويكون مقتضياً للتنجيز بالنسبة إلى الموافقة القطعية فيمكن الترخيص  
 في بعض اطرافه بأن لا يحصل القطع بالموافقة وإن حصلت الموافقة الاحتمالية بمراعاة  
 بعض الأطراف دون بعض (وجوه) بل اقوال (اقواها) الثاني كما اختاره  
 المصنف في المتن وإن رجع إلى الأول في تعليقه على الكتاب لدي التعليق على قوله  
 لا في العلية التامة (وقداستدل) لمختاره في المتن بقوله لا يبعد ان يقال إن التكليف

حيث لم ينكشف به تمام الإنكشاف ... الخ ( وحاصله ) ان العلم الإجمالي وان كان هو كشافاً كالعلم التفصيلي ولكن لا ينكشف به التكليف تمام الإنكشاف مثل ما ينكشف بالعلم التفصيلي بل مرتبة الحكم الظاهري وإن شئت قلت موضوع الحكم الظاهري وهو الشك والجهل محفوظة مع العلم الإجمالي في كل طرف من الأطراف بالخصوص فلا يعلم ان هذا واجب او ذلك او ان هذا حرام او ذاك فلا مانع من الإذن في المخالفة الإحتمالية بالترخيص في بعض الأطراف بل في المخالفة القطعية بالترخيص في تمام الاطراف .

### ( أقول )

وهذا الاستدلال مما لا يخلو عن ضعف فان مجرد عدم انكشاف التكليف بالعلم الإجمالي تمام الإنكشاف وبقاء الشك والجهل في كل طرف من الأطراف بالخصوص مما لا يسوغ الإذن في الأطراف كلا او بعضاً لجواز دعوى لزوم المناقضة مع التكليف الواقعي المعلوم بالإجمال او لزوم احتمالها المحال ( فالصحيح ) ان يستدل عليه بالجواب عن المناقضة التي هي مدرك الوجه الأول وهو كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف بنحو العلية التامة فاذا أجبنا عن المناقضة فقد سلمنا من الوجه الأول بل ومن الوجه الثالث ايضاً فانه وإن وافق الثاني في جواز الترخيص في بعض الأطراف ولكنه قد وافق الأول في عدم جواز الترخيص في تمام الأطراف فاذا ثبت بطلان الأول ثبت بطلانه قهراً .

( وقد اشار المصنف ) إلى الجواب عن المناقضة بقوله في المتن ومحدور مناقضته مع المقطوع اجالاً ... الخ ( وحاصله ) هو النقض بجواز الترخيص في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي الغير المحصورة التي ستعرف تفصيلها في بحث الإشتغال إن شاء الله تعالى وان عدم وجوب الإجتنب فيها هو امر متسام عليه بين الاصحاب فما به التفصي عن محدور المناقضة هناك كان به التفصي في المقام ايضاً بل النقض بجواز الترخيص في الشبهات البدوية ايضاً فإن التكليف فيها مشكوك

محتمل ومع احتماله يحتمل المناقضة مع الحكم الظاهري المجعول فيها بمقتضى الأصل كالبرائة ونحوها ومن المعلوم ان احتمال المناقضة محال كالقطع بالمناقضة فما به التفصي عن احتمال المناقضة في الشبهات البدوية كان به التفصي في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي عيناً.

### ﴿ اقول ﴾

ان النقص بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة في غير محله وذلك لما سيأتي في محله من ان الوجه الوجيه لجواز الاقتحام فيها هو لزوم العسر والخرج المنفيين في الدين بمقتضى الآيات التي سيأتي الإشارة الى تفصيلها ان شاء الله تعالى فالتكليف الواقعي المعلوم بالاجمال فيها انما لم يجب موافقته القطعية لأجل فقد شرط من شرائط تنجز التكليف وهو عدم لزوم العسر والخرج المنزليين عند الشرع بمنزلة فقد القدرة نظير فقد العلم او البلوغ او غير ذلك من شرائط التكليف فالتقصير في الحقيقة انما هو في ناحية التكليف المعلوم بالاجمال لا في ناحية العلم الاجمالي المتعلق به ولذا لو تعلق العلم التفصيلي بتكليف إلزامي قد تعسر امتثاله لم يؤثر هو في التنجيز قطعاً لفقد شرط من شرائط التنجز وإن وجد سائر شرائطه من العلم والبلوغ وغيرهما فاذا كان هذا حال العلم التفصيلي فما ظنك بالعلم الاجمالي فكما ان المراد من كون العلم التفصيلي علة تامة للتنجيز اي بعد اجتماع كافة شرائط التنجيز فكذلك المراد في العلم الاجمالي عيناً.

(وبالجملة) ان النقص بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة في غير محله (والصحيح) هو الاكتفاء بالنقص بالترخيص في الشبهات البدوية فقط وذلك لما فيه من احتمال المناقضة مع التكليف الواقعي المحتمل فيها واحتمال المناقضة محال كالقطع بالمناقضة فما به التفصي فيها كان به التفصي في المقام ايضاً .

(وشرح التفصي) كما سيأتي بنحو أبسط في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي إن شاء الله تعالى وتقدمت الإشارة اليه بنحو الإجمال في اجتماع الأمر

والنهى في بعض مقدمات الإمتناع ( ان الاحكام الواقعية ) المشتركة بين الكل من العالم والجاهل فعلية غير منجزة بمعنى انها لو تعلقت بها العلم لتنجزت والاحكام الظاهرية فعلية منجزة ولا تنافي بين الظاهري المنجز والواقعي الغير المنجز فان التنافي بين الأحكام ليس الا من ناحية الإرادة أو الكراهة التي هي على طبقها والا فنفس الأحكام بما هي هي من دون إرادة ولا كراهة على طبقها مما لا تضاد بينها فإن إنشاء الوجوب والحرمة مثلاً في آن واحد شيء واحد في كمال الإمكان ومن الواضح المعلوم ان الاحكام الواقعية ما لم تبلغ مرتبة التنجز بوسيلة العلم والقدرة لا تكاد تنقذح الإرادة والكراهة على طبقها في نفس المولى كي تضاد الأحكام الظاهرية المنجزة وذلك لأن الجاهل الغافل أو العالم العاجز لا يكاد يمكن إرادة الفعل أو الترك منه لعجزه عنه واما الجاهل الملتفت وان أمكن إرادة الفعل أو الترك منه ولكن إذا لم يأذن المولى بنفسه ويرخص هو في الترك أو في الفعل في ظرف الجهل والحيرة ويجعل له أصلاً عملياً في هذا الحال كالبرائة أو قاعدة الحل وشبههما بل يجعل له الاحتياط كما قال به الأخباريون في الشبهات التحريمية الحكمة فإذا أذن المولى في الترك في الشبهات الوجودية أو في الفعل في الشبهات التحريمية فيكشف ذلك عن عدم انقذاح الإرادة أو الكراهة على طبق الأحكام الواقعية المجهولة ما لم يعلم بها المكلف ويتعلق بها يقينه ( وعلى هذا ) فإذا جاز للشارع الإذن في الترك في الشبهات الوجودية أو في الفعل في الشبهات التحريمية وكشف ذلك عن عدم الارادة على طبق الأحكام الواقعية المجهولة كي تناقض الأحكام الظاهرية ( فكذلك ) جاز له الإذن في الترك أو في الفعل عند العلم الإجمالي بالوجوب أو الحرمة ويكشف ذلك عن عدم تعلق الإرادة على طبق الأحكام الواقعية المجهولة بالإجمال كي تناقض الإذن والترخيص على خلافها ما لم يتعلق بها العلم التفصيلي وتعرف هي بعينها على وجه التفصيل ( فإذا قال ) مثلاً الخمر حرام وجاز منه جعل الأصل أي الترخيص في ظرف الجهل رأساً بالحرمة أو بالموضوع وكشف ذلك عن عدم انقذاح

الكرهية على طبق حرمة الخمر ما لم يعلم بالحرمة أو بالموضوع ( فكذلك ) جاز منه الترخيص في ظرف العلم الاجمالي بالحرمة أو بالموضوع وكشف ذلك عن عدم انقداح الكراهية على طبق الحرمة المعلومة بالإجمال أو الخمر المعلوم بالإجمال ما لم يعلم تفصيلاً بالحرمة بعينها أو بالخمر كذلك فالحرمة الواقعية وان كانت هي مشتركة بين الكل سواء علم بالحكم أو بالموضوع تفصيلاً أو اجمالاً أم لم يعلم اصلاً ولكن الكراهية على طبقها مما تنحصر بما إذا علم بالحكم أو بالموضوع بعينه على وجه التفصيل فتدبر وتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

### ﴿ قوله بالتكليف الفعلي . . . الخ ﴾

وجه التقييد بالفعلي كما اشير في آخر الأمر السادس ان التكليف الانشائي مما لا اثر له وإن تعلق به العلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي .

### ﴿ قوله فهل القاطع الاجمالي كذلك . . . الخ ﴾

قد عرفت ان فيه وجوهاً ثلاثة وان المختار هو الوجه الثاني وهو تأثيره في التنجيز بنحو الإقتضاء دون العلية التامة .

### ﴿ قوله لا يبعد ان يقال إن التكليف حيث لم يتكشف به . . . الخ ﴾

شروع في الاستدلال على الوجه الثاني وقد عرفت ضعف هذا الاستدلال وان الصحيح هو الاستدلال عليه بما ذكرناه من الجواب عن المناقضة التي هي مدرك الوجه الأول

### ﴿ قوله ومحدور مناقضته مع المقطوع إجمالاً . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن المناقضة وهو النقص بالترخيص في الشبهات الغير المحصورة والشبهات البدوية وقد عرفت ان الصحيح هو الاكتفاء بالنقص الأخير فقط دون الأول .

### ﴿ قوله لا يقال ان التكليف فيها لا يكون بفعلي . . . الخ ﴾

هذا الإشكال مع جوابه إلى قوله او بدون ذلك مضروب عليه في بعض النسخ

وان لم يضرب عليه في نسختي وهي طبع بغداد ولكن الصحيح أن يضرب عليه فإنه مما لا يرجع إلى محصل .

﴿ قوله وقد اشرنا اليه سابقاً ... الخ ﴾

أي إلى التفصي في الأمر الرابع ( حيث قال فيه ) قلت يمكن أن يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه من الحال لمتجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو أمكن أو بجعل لزوم الإحتياط عليه فيما أمكن بل يجوز جعل أصل أو امارة مؤدية اليه تارة وإلى ضده أخرى ولا يكاد يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده كما لا يخفى ... الخ .

﴿ قوله ويأتي ان شاء الله تعالى مفصلاً ... الخ ﴾

أي في الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ونحن قد اشرنا إلى تفصيله آنفاً .

﴿ قوله لا في العملية التامة ... الخ ﴾

( قال في تعليقه على الكتاب ) لدي التعليق على قوله هذا ما هذا لفظه لكنه لا يخفى ان التفصي عن المناقضة على ما يأتي لما كان بعدم المنافاة والمناقضة بين الحكم الواقعي ما لم يصير فعلياً والحكم الظاهري الفعلي كان الحكم الواقعي في موارد الأصول والامارات المؤدية إلى خلافه لا محالة غير فعلي فحينئذ فلا يجوز العقل مع القطع بالحكم الفعلي الإذن في مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث المولى أو زجره ولو إجمالاً بلزوم موافقته وإطاعته نعم لو عرض بذلك عسر موجب لإرتفاع فعليته شرعاً او عقلاً كما إذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حينئذ لكنه لأجل عروض الخلل في المعلوم لا لقصور العلم عن ذلك كما كان الأمر كذلك فيما إذا اذن الشارع في الإقتحام يعني به في مورد العلم التفصيلي للعسر فإنه ايضاً موجب للخلل في المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعاً وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً ايضاً فتأمل جيداً ( انتهى ) ( ومحصله ) ان التفصي عن المناقضة على ما سيأتي في الجمع



بين الحكم الواقعي والظاهري انما هو بعدم فعلية الحكم الواقعي وفعلية الحكم الظاهري فلا يبقى منافاة بينها ولكن إذا حصل العلم الإجمالي بتكليف فعلي كان على طبقه البعث والزجر لا محالة يعني بها الإرادة والكرهية في نفس المولى فلا يجوز العقل حينئذ الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً .

( وفيه ) ان الذي سيأتي منه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري ويصرح به بنفسه ان الحكم الواقعي فعلي بمعنى انه لو تعلق به العلم لتنجز والحكم الظاهري فعلي منجز وان الواقعي ما لم يبلغ مرتبة التنجز لم يتقدح على طبقه البعث والزجر في النفس النبوية او الولوية فلا ينافي هو مع الحكم الظاهري المجمعول على خلافه ( وعليه ) فكما جاز للشارع الإذن والترخيص في الشبهات البدوية وكان ذلك كاشفاً عن عدم الإرادة والكرهية على طبق الحكم الواقعي المحتمل فيها كي يناقض الحكم الظاهري والا لم يأذن في الشبهات اصلاً بل كان يجعل الإحتياط فيها فكذلك جاز للشارع الإذن والترخيص في أطراف العلم الإجمالي وكان ذلك كاشفاً عن عدم الإرادة والكرهية على طبق الحكم الواقعي المعلوم بالإجمال كي يناقض الترخيص فيها ما لم يتعلق العلم التفصيلي بالحكم الواقعي ويعرف هو بعينه شخصاً فافهم جيداً ﴿ قوله لو لم يمنع عنه مانع عقلا كما كان في اطراف كثيرة غير

محصورة... الخ ﴾

مقصوده من المانع العقلي عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي في اطراف كثيرة غير محصورة هو العسر الشديد المخل بالنظام كما يظهر منه في غير مقام بل ومن عبارته المتقدمة آنفاً من تعليقه كما ان ظاهره في المقام ان المانع في الأطراف الكثيرة الغير المحصورة ينحصر بالعقلي فقط وهو كما ترى ضعيف لجواز ان يكون العسر دون الاخلال بالنظام فيكون المانع شرعياً لا عقلياً .

﴿ قوله او شرعاً كما فيما أذن الشارع في الاقتحام فيها كما هو ظاهر كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه... الخ ﴾

نعم ظاهر ذلك هو الإذن الشرعي في الاقتحام في الاطراف وان كانت محصورة ولكن سيأتي منا في محله ان العمل بهذا الظهور بحيث اذا علم اجمالاً بخميرية احد الاناثين او الأواني جاز الاقتحام فيهما او فيها جميعاً مشكلاً جداً لم يعمل به احد من الأصحاب على الظاهر إلا النادر فالاولى رد علمه إلى اهله فإنهم اولى بتأويله وأحق بتفسيره

﴿ قوله واما احتمال انه بنحو الإقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو العلية بالنسبة الى الموافقة الإحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً... الخ ﴾

إشارة إلى التفصيل المتقدم في المسألة وهو الوجه الثالث فيها وقد عرفت ضعفه جداً فإنه وإن وافق الوجه الثاني في جواز الترخيص في بعض الاطراف ولكنه قد وافق الوجه الاول في عدم جواز الترخيص في جميع الأطراف (وعليه) فإذا ثبت بطلان الاول بمعنى ثبوت جواز الترخيص في جميع الأطراف كما تقدم لك شرحه آنفاً ثبت بطلان التفصيل قهراً .

(واما المصنف) فقد أورد عليه من وجه آخر وإن شئت قلت أورد عليه بالنقض فقط دون الحل (ومحصله) انه لا وجه لعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بنظر المفصل الالزوم المناقضة مع التكليف الواقعي المعالوم بالإجمال وهذا المحذور بعينه موجود في الترخيص في بعض الاطراف أيضاً غاية انه يلزم من الترخيص في تمام الأطراف القطع بالمناقضة ومن الترخيص في بعض الأطراف احتمال المناقضة وهو محال كالقطع بالمناقضة فلم يمنع المفصل عن الاول ويجوز الثاني (ثم ان هذا التفصيل) مما يلوح من كلمات الشيخ اعلى الله مقامه فبالنسبة إلى المخالفة القطعية يظهر منه العلية التامة وعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بأجمعها فتحرم وبالنسبة إلى الموافقة القطعية يظهر منه الاقتضاء وجواز الترخيص

في بعض الأطراف على البديل ولكن لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك فتجب ( قال في العلم الإجمالي ) واما المخالفة العملية فان كانت لخطاب تفصيلي فالظاهر عدم جوازها سواء كانت في الشبهة الموضوعية كارتكاب الإنائين المشتبهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او كترك القصر والإتمام في موارد اشتباه الحكم لأن ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الإنائين ووجوب صلاة الظهر والعصر وكذا لو قال اكرم زيداً واشتبه بين شخصين فان ترك إكرامها معصية ( انتهى ) ( وقال في الاشتغال ) في الشبهة الوجوبية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلاً او اجمالاً في حرمة مخالفته وفي عدها معصية ( انتهى ) وظاهرتين العبارتين هي العلية التامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية وعدم جواز الترخيص في تمام الأطراف بأجمعها لكونه معصية للتكليف المعلوم بالإجمال ( واما ما يظهر منه الاقتضاء ) بالنسبة إلى الموافقة القطعية وجواز الترخيص في بعض الأطراف على البديل وان لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك ( فقال أعلى الله مقامه ) في الشبهة المحصورة في المخالفة القطعية نعم او أذن الشارع في ارتكاب احدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الإجزاء بالإجتنب عنه جاز فإذا الشارع في احدهما لا يحسن الا بعد الأمر بالاجتناب عن الآخر بدلا ظاهرياً عن الحرام الواقعي فيكون المحرم الظاهري هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهري ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتبهين ( وقال في الشبهة المحصورة ) أيضاً في الموافقة القطعية فان قلت قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام او نحوه يستفاد منه حلية الشبهات بالشبهة المجردة عن العلم الإجمالي جميعاً وحلية الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي على البديل فان الرخصة في كل شبهة مجردة لا ينافي الرخصة في غيرها لاحتمال كون الجميع حلالاً في الواقع فالبناء على كون هذا المشتبه بالحمير خلا

﴿ في منجزية العلم الاجمالي ﴾

لا ينافي البناء على كون المشتبه الآخر خلا واما الرخصة في شبهة مقرونة بالعلم الاجمالي والبناء على كونه خلا لما استلزم وجوب البناء على كون المحرم هو المشتبه الآخر فلا يجوز الرخصة فيه جميعاً نعم يجوز الرخصة فيه بمعنى جواز ارتكابه والبناء على ان المحرم غيره مثل الرخصة في ارتكاب احد المشتبهين بالخير مع العلم بكون احدهما حراماً فانه لما علم من الأدلة تحريم الخمر الواقعي ولو تردد بين الأمرين كان معنى الرخصة في ارتكاب احدهما الإذن في البناء على عدم كونه هو الخمر المحرم عليه وان المحرم غيره فكل منهما حلال بمعنى جواز البناء على كون المحرم غيره (إلى ان قال) قلت الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع للحلل ولو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك وليس الأمر بالبناء في كون أحد المشتبهين هو الخمر أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر (انتهى).

(وبالجملة) المحصل من مجموع الكلمات المذكورة للشيخ أعلى الله مقامه ان العلم الاجمالي علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في تمام الأطراف بأجمعها ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية فيمكن الترخيص في بعض الأطراف على البديل ولكن لم يرد من الشرع ما يستفاد منه ذلك اي البدلية فتأمل جيداً.

﴿ قوله فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجباً لجواز الإذن في

الإقتحام... الخ ﴾

أي فلا يكون عدم القطع بثبوت المتناقضين مع الموافقة الاحتمالية بمراعاة بعض الأطراف موجباً لجواز الأذن في الإقتحام في بعض الأطراف .

﴿ قوله فانهم... الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف قوله بل لو صح معها الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في

القطعية أيضاً وانه لا ملازمة بين صحة الإذن في المخالفة الإحتمالية وبين الإذن في المخالفة القطعية وذلك لما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه من جواز الترخيص في بعض الأطراف بجعل الطرف الآخر بدلا عن الواقع دون الترخيص في جميع الأطراف بترك الواقع بلا بدل ولكن بعد ما عرفت منا جواز الترخيص في جميع الأطراف كلا واتضح لك امكانه بلا مانع عنه عقلا فلا وجه لقوله فافهم .

﴿ قوله ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك كما ان المناسب

في باب البرائة والاشتغال . . . الخ ﴾

أي ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن كون العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز أو علة تامة كما ان المناسب للاشتغال بعد الفراغ ها هنا عن كونه مقتضياً للتنجيز وقابلا للترخيص في أطرافه كلا أو بعضاً هو البحث عن ورود الترخيص هناك شرعاً وعدمه وانه هل لنا اصل عملي صالح بدليله للجريان في أطرافه كلا أو بعضاً أم لا ( هذا ) وقد جعل الشيخ أعلى الله مقامه الفرق بين المقامين بنحو آخر فجعل البحث في المقام في حرمة المخالفة القطعية وفي البرائة والاشتغال في وجوب الموافقة القطعية ( قال ) في العلم الإجمالي والكلام من الجهة الأولى يعني بها كون المعلوم بالإجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل في الإعتبار والتنجز على المكلف يقع من جهتين لأن اعتبار العلم الإجمالي له مرتبتان الأولى حرمة المخالفة القطعية والثاني وجوب الموافقة القطعية والمتكفل للتكلم في المرتبة الثانية هي مسألة البرائة والاشتغال عند الشك في المكلف به فالمقصود في المقام الاول التكلم في المرتبة الأولى ( انتهى ) كلامه رفع مقامه ولكنك إذا تدبرت في المقام كما هو حقه تعرف ان فرق المصنف بين المقامين هو انسب واصح فلا تغفل .

## في الامتثال الاجمالي

﴿ قوله واما سقوطه به بأن يوافقه إجمالا . . . الخ ﴾

إشارة إلى المقام الثاني من الكلام في العلم الإجمالي وقد قدمه الشيخ أعلى الله مقامه على المقام الأول في الذكر ( فقال ) ولنقدم الكلام في المقام الثاني وهو كفاية العلم الإجمالي في الإمتثال ( انتهى ) ( وعلى كل حال ) حاصل الكلام فيه ان مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال هل يكفي العلم الإجمالي بالإمتثال بأن يمتاط في أطراف العلم الإجمالي أم لا فإذا علم مثلا بوجوب احد الأمرين اما الظهر واما الجمعة في الشبهة الحكيمة أو بوجوب الصلاة إلى احدى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة في الشبهة الموضوعية فهل يكفي العلم الإجمالي بالإمتثال باتيان كل من الظهر والجمعة أو باتيان الصلاة إلى كل من الجهات الأربع مع التمكن من تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال باستعلام الحال اما بالفحص والتتبع أو بالسؤال عن الموضوع ومعرفة الواجب بعينه على التفصيل والاتيان به بخصوصه أم لا يكفي إلا عند تعذر العلم التفصيلي به .

﴿ قوله فلا اشكال فيه في التوصليات . . . الخ ﴾

إذ المقصود من التوصلي يحصل بمجرد حصول التوصلي في الخارج كيف ما اتفق سواء علم حين الاتيان به انه هو الواجب بخصوصه أم لم يعلم ( وقد أشار إليه الشيخ ) أعلى الله مقامه بقوله اما فيما لا يحتاج سقوط التكليف فيه الى قصد الإطاعة ففي غاية الوضوح ( انتهى ) .

﴿ قوله واما في العباديات فكذلك فيما لا يحتاج إلى التكرار . . . الخ ﴾

كما إذا تردد الواجب بين الأقل والأكثر كتردد الصلاة بين فاقد السورة وواجدها فان الاحتياط حينئذ باتيان الأكثر مما لا يحتاج إلى التكرار كما يحتاج إليه فيما دار

أمره بين المتباينين كالظهور والجمعة أو الصلاة إلى الجهات الأربع في المثالين المتقدمين (ثم ان ظاهر الشيخ) في المقام هو جواز الاحتياط في العباديات مطلقاً حتى فيما احتج إلى التكرار فضلاً عما لا يحتاج إليه (قال) بعد عبارته المتقدمة آنفاً ما لفظه واما فيما يحتاج إلى قصد الإطاعة يعني به العباديات فالظاهر أيضاً تحقق الإطاعة إذا قصد الاتيان بشئين يقطع بكون احدهما المأمور به ودعوى ان العلم بكون المأتي به مقرباً معتبر حين الاتيان به ولا يكفي العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد لما بعد تحقق الإطاعة بغير ذلك أيضاً فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلي بأداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلي لكن الظاهر كما هو المحكي من بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الإكتفاء بالاحتياط إذا توقف على تكرار العبادة (إلى ان قال) واما إذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما إذا أتى بالصلاة مع جميع ما يحتمل أن يكون جزئاً فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلي لكن لا يبعد ذهاب المشهور إلى ذلك يعني به المنع (انتهى) موضع الحاجة من كلامه هذا كله من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

(واما المصنف) فقد اختار أيضاً جواز الاحتياط في العباديات فيما لا يحتاج إلى التكرار نظراً إلى عدم إخلاله بشيء مما اعتبر أو يحتمل اعتباره فيها من قصد القرابة والوجه والتميز نعم يخل فقط بعدم اتيان ما احتمل جزئته كالسورة في المثال المتقدم على تقدير جزئيتها بقصد الجزئية (قال) واحتمال دخل قصدها ضعيف في الغاية وسخيف إلى النهاية (إنتهى) .

### ﴿ أقول ﴾

ويحتمل أن يكون مقصوده من الإخلال بقصد الجزئية هو الإخلال بقصد العنوان المعبر في كل جزء من أجزاء الصلاة قطعاً ولكنه ضعيف لا يصار إليه فان المشكوك إذا أتى به برعاء جزئته فهو على تقدير كونه جزءاً واقعاً قد أتى به بقصد الجزئية كما انه إذا أتى به برعاء وجوبه فهو على تقدير وجوبه واقعاً قد أتى بقصد الوجه

والقربة جميعاً (ويحتمل) أن يكون مقصوده من الإخلال بقصد الجزئية هو الإخلال بالتمييز فانه إذا لم يعلم ان الواجب هل هو الأقل أو الاكثر لم يمكن الإتيان بالمشكوك الزائد على الأقل بقصد الجزئية (وعلى كل حال) الحق هو ما ذهب اليه المصنف من جواز الاحتياط في العباديات فيما لا يحتاج إلى التكرار نظراً إلى عدم إخلاله بشيء من قصد القربة والوجه أصلاً كما ستعرف في المتبائن مما يحتاج الاحتياط فيه إلى التكرار فكيف بالمقام مضافاً إلى ان الوجه مما لا وجه لاعتباره في العباديات كما تقدم في التعبدية والتوصلي نعم يخل بالتمييز فقط حيث لا يعلم ان الواجب هل هو الأقل أو الأكثر إلا ان التمييز ايضاً مما لا دليل على اعتباره كما تقدم هناك فتدبر جيداً .

### ﴿ قوله فانه نشأ من قبل الأمر بها . . . الخ ﴾

علة لعدم امكان الأخذ في العباديات كما في قصد الإطاعة والوجه والتمييز وقد تقدم في التعبدية والتوصلي شرح كل من قصد الإطاعة والوجه والتمييز مع بيان نشوها من قبل الأمر بها فراجع قول المصنف هناك ولا لإستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناش من قبل الأمر . . . الخ مع ما علقناه عليه مشروحاً .

### ﴿ قوله واما فيما احتاج إلى التكرار . . . الخ ﴾

كما إذا تردد الواجب بين امرين متبائنين أو أكثر وقد تقدم التمثيل له آنفاً بالظهر والجمعة في الشبهة الحكيمة وبالصلاة إلى الجهات الأربع عند اشتباه القبلة في الشبهة الموضوعية .

### ﴿ قوله وربما يشكل من جهة الإخلال بالوجه تارة وبالتمييز اخرى

### وكونه لعباً وعبئاً ثالثة . . . الخ ﴾

(اما الاشكال) من جهة الإخلال بالوجه فظاهر الشيخ أعلى الله مقامه في العلم الاجمالي وفي الخاتمة في شرائط الاصول ان المشهور قد منعوا عن الاحتياط في العبادات مطلقاً سواء احتاج إلى التكرار أم لامستندين في ذلك إلى الإخلال بالوجه



ويظهر منه أعلى الله مقامه تقريره لهم في هذا الاخلال غير انه منع عن اعتبار نية الوجه في العبادات وأحاله إلى الفقه في نية الوضوء ( واما الاشكال ) من ناحية التمييز ومن ناحية اللعب بأمر المولى فهذا الاشكال من الشيخ بنفسه فانه بعد ما اختار في المقام جواز الاحتياط في العبادات مطلقاً ولو فيما احتاج إلى التكرار من غير تفصيل فيها أصلاً قد استشكل في الخاتمة في شرائط الأصول في جواز الإحتياط فيما احتاج إلى التكرار من ناحية التمييز ومن ناحية اللعب بأمر المولى ( قال ) فيما أفاده في الخاتمة ما لفظه فنقول ان الجاهل التارك للطريقين الباني على الإحتياط على قسمين لأن إحرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل كالآتي بالسورة في صلاته إحتياطاً وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية واخرى يحتاج إلى التكرار كما في المتبائنين كالجاهل بوجود القصر والإتمام في سير اربع فراسخ والجاهل بوجود الظهر او الجمعة عليه اما الأول فالأقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء ( إلى ان قال ) واما الثاني وهو ما يتوقف الإحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوي في النظر أيضاً جواز ترك الطريقين فيه يعني الاجتهاد والتقليد إلى الإحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه لكن الإنصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الإجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ( ثم قال ) ولذا يعد تكرار العبادة لإحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبياً عن سيرة المنتشرة بل من أتى بصلوات غير محصورة لإحراز شروط صلاة واحدة بأن صلى في موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة أثواب احدها طاهر ساجداً على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة يعد في الشرع والعرف لا عباً بأمر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل نعم لو كان ممن لا

يتمكن من العلم التفصيلي كان ذلك منه محموداً مشكوراً ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ( فقلوه ) بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه إشارة إلى الاشكال من ناحية التمييز ( كما ان قوله ) بل من أتى بصلوات غير محصورة إلى قوله يعد في الشرع لاعباً بأمر المولى إشارة إلى الاشكال من ناحية اللعب بأمر المولى ( وله أعلى الله مقامه ) في العلم الاجمالي في دوران الأمر بين الظن الخاص بالامتثال والعلم الإجمالي به عبارة اخرى في الاشكال من ناحية التمييز أصرح مما تقدم فراجع .

### { اقول }

اما الإشكال من ناحية الإخلال بالوجه ففيه .

( أولاً ) انه لا إخلال بالوجه فيما إذا أتى بكل من طرفي العلم الإجمالي باحتمال وجوبه بحيث كان هو الداعي له في العمل كما في الشبهات البدوية عيناً فانه إذا فعل كذلك فلما أتى به على تقدير وجوبه واقعاً قد وقع في الخارج بقصد الوجه والقربة جميعاً كما أشير آنفاً ( وقد اعترف الشيخ ) بنفسه في موضع آخر من كلامه بتصوير الاتيان بأطراف العلم الاجمالي مع رعاية الوجه والقربة جميعاً بل جعل لذلك طريقين ( قال ) في الاشتغال في الشبهة الوجوبية عند التكلم حول بعض كلمات المحقق القمي ( ما لفظه ) فان قلت إذا سقط قصد التعيين لعدم التمكن فبأيها ينوي الوجوب والقربة قلت له في ذلك طريقان .

( احدهما ) ان ينوي بكل منهما الوجوب والقربة لكونه بحكم العقل مأموراً بالإتيان بكل منهما .

( وثانيهما ) أن ينوي بكل منهما حصول الواجب به أو بصاحبه تقرباً إلى الله فيفعل كلا منهما فيحصل الواجب الواقعي وتحصيله لوجوبه والتقرب به إلى الله تعالى فيتصور اني أصلي الظهر لأجل تحقق الفريضة الواقعية به او بالجمعة التي أفعل

بعدها أو فعلت قبلها قربة إلى الله ( ثم ساق ) بعد ذلك كلاماً آخر هو صريح في خصوص الطريق الثاني فقط فراجع .  
( ثم ان ) الطريق الاول وان كان مما لا يخلو عن مناقشة ولكن الطريق الثاني مما لا بأس به .

( وظاهر قول المصنف ) في الكتاب وانت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الاتيان مثلا بالصلاتين المشتملتين على الواجب لوجوبه ... الخ هو هذا الطريق الثاني فهو مع ما ذكرناه قبلا من الاتيان بكل طرف من طرفي العلم الإجمالي باحتمال وجوبه هما طريقان صحيحان لمراعاة قصد القربة والوجه في اطراف العلم الإجمالي ( وعليه ) فلا يكون الاحتياط في العبادات مخلا بالوجه ابداً .

( وثانياً ) لو سلم ان الاحتياط في اطراف العلم الإجمالي هو مما يخل بقصد الوجه فقد تقدم في التعبدية والتوصلي كما اشير في المقام انه مما لا وجه لإعتباره هذا كله تمام الكلام في الاشكال من ناحية الإخلال بالوجه ( واما الإخلال بالتمييز ) فهو حق لا ننكره ولكن تقدم ايضاً في التعبدية والتوصلي انه مما لا وجه لاعتباره فلا يمكن رفع اليد عن جواز الاحتياط في العبادات لمراعاة التمييز الغير المعبر فيها لا شرعاً ولا عقلاً ( واما الإشكال من ناحية اللعب ) بأمر المولى ففيه المنع عن ذلك جداً إذا كان الاحتياط المستلزم للتكرار بداعي عقلائي كما إذا كان في تحصيل العلم التفصيلي بالإمتثال مشقة وكلفة او بذل مال او ذل سؤال او نحو ذلك من الدواعي وأشد من ذلك منعاً دعوى عدم الفرق بين الاحتياط باتيان الصلوات الكثيرة كهيئة صلاة وبين الاتيان بصلاتين او ما يقرب منهما وان الفرق بينهما لا يرجع إلى محصل كما تقدم في آخر عبارة الشيخ اعلى الله مقامه فتأمل في المقام جيداً .

﴿ قوله كما نبهنا عليه سابقاً . . . الخ ﴾

اي في التعبدية والتوصلي .

{ قوله انما يضرب اذا كان لعباً بأمر المولى لا في كيفية إطاعته بعد حصول  
الداعي اليها . . . الخ }

هذا جواب ثاني عن الاشكال من ناحية اللعب بأمر المولى ولا محصل له والصحيح  
هو الجواب الاول الذي قد ذكره في الكتاب ونحن ايضاً قد ذكرناه من المنع عن  
لزوم اللعب اذا كان التكرار بداعي عقلائي لا تسليم لزومه وانه في كيفية اطاعته  
لا في امر المولى .

{ قوله هذا كله في قبيل ما اذا تمكن من القطع تفصيلاً بالإمتثال  
الى آخره }

قد اشرنا ان الكلام في هذا المقام الثاني انما هو عند التمكن من تحصيل العلم التفصيلي  
بالإمتثال واما مع عدم التمكن منه ودوران الأمر بين الإمتثال الظني التفصيلي وبين  
الإمتثال القطعي الإجمالي فيقع الكلام حينئذ في تقديم احدهما على الآخر .  
( فيقول المصنف ) ما محصله ان الظن بالامتثال التفصيلي لا يخلو عن احد  
شقوق ثلاثة فهو ( اما يكون ) مما لا دليل على اعتباره الا عند تعذر العلم وفي هذه  
الصورة يقدم الإمتثال القطعي الإجمالي على الظني التفصيلي إذ المفروض التمكن من  
العلم بالإمتثال ولو اجمالاً وان اعتبار الظن منوط بتعذر العلم والعلم ميسور ( واما  
يكون ) مما قام الدليل على اعتباره مطلقاً كالظنون الخاصة المعتبرة بأدلة مخصوصة  
وفي هذه الصورة يجوز الاجتزاء بكل منهما ( واما يكون ) معتبراً بمقدمات الانسداد  
وفي هذه الصورة أيضاً يجوز الاجتزاء بكل منهما ان كان من مقدماته عدم وجوب  
الإحتياط واما إذا كان من مقدماته بطلان الاحتياط لإستلزامه العسر المخل بالنظام  
أو لكونه لعباً عبثاً بأمر المولى فيما إذا احتاج إلى التكرار كما ادعى ذلك وتقدم فيقدم  
الظني التفصيلي على القطعي الإجمالي .

{ قوله كما لا إشكال في الاجتزاء بالإمتثال الاجمالي . . . الخ }

شروع في الشق الثالث من الشقوق المذكورة وليس من تيمات الكلام السابق كما  
يظهر بالتدبر .

﴿ قوله ويأتي بعضه الآخر في مبحث البرائة والإشتغال . . . الخ ﴾  
 أي ويأتي بعضه الآخر مما يرجع إلى العلم الإجمالي في مبحث الإشتغال ان شاء الله تعالى وقد أشار فيما تقدم آنفاً ان المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم الإجمالي في التنجيز بنحو العلية التامة او الإقتضاء كما ان المناسب في باب البرائة والإشتغال بعد الفراغ ها هنا عن التأثير بنحو الاقتضاء هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً او عقلاً عن التأثير في التنجيز اي عن وجود اصل عملي صالح للجريان بدليله في اطراف العلم الإجمالي كلا أو بعضاً ليمنع العلم عن التأثير في التنجيز بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية أو وجوب الموافقة القطعية وعدمه .

## في الامارة الغير العلمية

﴿ قوله احدها انه لا ريب في ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها . . . الخ ﴾  
 المقصود من عقد هذا الامر الاول هو بيان ان الامارة الغير العلمية اي الامارات الظنية كخبر الثقة وظواهر الكلام والاجماع المنقول وأشباه ذلك ليست الحجية من لوازمها كما في القطع لا بنحو العلية ولا بنحو الاقتضاء إذ لو كان في الامارة الغير العلمية اقتضاء الحجية لكان يكفي في اعتبارها مجرد عدم المانع عنها بان لم يرد من الشرع منع عن العمل بها لوجود المقتضي حينئذ وفقد المانع عنها مع انه لا يكفي قطعاً بل يحتاج الى جعل الشارع او ثبوت مقدمات وطرو حالات كما في المتن يعني بها مقدمات الانسداد (ودعوى) ان بعض الامارات الغير العلمية كخبر الثقة ونحوه مما استقر سيرة العقلاء على العمل به يكفي في اعتباره عدم الردع عنه شرعاً من دون حاجة إلى جعل الشارع هي (مما لا وجه له) فان عدم الردع عنه امضاء له وهو جعله شرعاً فليس اعتباره لمجرد فقد المانع عنه كما لا يخفى (ولو سلم)

فإستقرار سيرة العقلاء على العمل به هو المقتضي لحجيته وليس هو بنفسه مما فيه اقتضاء الحجية مع قطع النظر عن السيرة العقلانية وهذا واضح .

﴿ قوله بناء على تقرير مقدمات الإنسداد بنحو الحكومة ... الخ ﴾

اذ بناء على الكشف يكون الظن طريقاً مجموعاً من قبل الشرع فلا يكون قوله او ثبوت مقدمات وطرو حالات أمراً آخر في قبال قوله محتاج إلى جعل ... الخ .

﴿ قوله ثبوتاً بلا خلاف ... الخ ﴾

أي في مقام ثبوت التكليف به بلا خلاف .

﴿ قوله ولا سقوطاً ... الخ ﴾

أي في مقام سقوط التكليف به .

﴿ قوله فتأمل ... الخ ﴾

ولعل وجه التأمل ان اكتفاء بعض المحققين بالظن بالفراغ نظراً إلى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل غير مربوط هو بحجية الظن في مقام السقوط فان شأن الحجة ان يقطع معها بعدم الضرر لا انه يحتمل معها الضرر ولا يجب دفعه بحكم العقل وهذا ايضاً واضح .

## في امكان التعبد بالامارة الغير العلمية

﴿ قوله ثانيها في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً ... الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثاني بطوله كما ستعرف هو بيان امكان التعبد بما سوى العلم وجعله طريقاً للوصول إلى الواقعيات كما في الامارات الظنية او جعله وظيفة مضرورة للجاهل يعمل بها في ظرف الشك والحيرة كما في الاصول العملية والمزاد من امكان التعبد به هو امكانه الوقوعي بمعنى انه لايلزم من وقوعه محذور عقلي من امر ممتنع ذاتي كاجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين او أمر ممتنع عرضي

كالظلم الذي يستحيل صدوره عن الحكيم وإن لم يمتنع صدوره عن غيره او كتفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة الذي يستحيل أيضاً صدوره عن الحكيم وإن لم يمتنع عن غيره في قبال من يدعي عدم إمكان التعبد به وقوعاً بمعنى انه يلزم من وقوع التعبد به محذور عقلي كما حكى عن ابن قبه رحمه الله بعد التسالم من الكل ظاهراً على إمكان التعبد به ذاتاً وعدم استحالته كذلك .

( وبالجمله ان ) المحال على قسمين ( محال ذاتي ) كاجتماع الضدين وارتفاع التقيضين ( ومحال وقوعي ) بمعنى انه يلزم من وقوعه محذور عقلي من أمر ممتنع ذاتي كاجتماع الضدين او ارتفاع التقيضين او امر ممتنع عرضي كالظلم من الحكيم جل وعلا وإمكان التعبد بما سوى العلم المبحوث عنه في المقام هو الامكان بهذا المعنى الأخير بمعنى انه هل هو ممكن وقوعاً ولا يلزم منه محذور عقلي ام ليس بممكن وقوعاً لما يلزم منه من المحذور العقلي بعد الفراغ عن عدم كونه محالاً ذاتاً كاجتماع الضدين او ارتفاع التقيضين قطعاً فافهم جيداً .

﴿ قوله وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً أصلاً متبوعاً عند العقلاء .

الى آخره ﴾

أى وليس الامكان بمعنى عدم لزوم محال منه وهو الإمكان الوقوعي بل سطلقاً ولو بمعنى الإمكان الذاتي أصلاً متبوعاً عند العقلاء بحيث إذ اشكوا في إمكان شيء بأحد المعنيين بنوا على امكانه بذلك المعنى ( وهذا في الحقيقة ) رد على الشيخ اعلى الله مقامه كما سيأتي التصريح به من المصنف فان الشيخ بعد ما نقل دليلي ابن قبه على عدم جواز التعبد بخبر الواحد ( قال ما لفظه ) واستدل المشهور على الإمكان بأننا نقطع بأنه لا يلزم من التعبد به محال ( ثم قال ) وفي هذا التقرير نظر إذ القطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على إحاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا انا لا نجد في عقولنا بعد التأمل ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في

الحكم بالإمكان ( انتهى موضع الحاجة ) من كلامه رفع مقامه ( ومحصله ) انه بمجرد ان لم نجد في عقولنا بعد التأمل في المقام كما هو حقه ما يوجب الاستحالة نحكم بالامكان اثباتاً ولو مع عدم القطع بامكانه ثبوتاً من جهة عدم الإحاطة بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وهذا طريق يسلكه العقلاء وأصل متبع عندهم لدي الشك والخيرة .

( فيقول المصنف ) انا نمنع سيرة العقلاء على الحكم بالامكان وترتيب آثاره عند الشك .

( اولاً ) ونمنع حجية سيرتهم لو سلم ثبوتها كذلك .

( ثانياً ) إذ لا دليل قطعي على اعتبارها والظن باعتبارها لو كان فالكلام فعلا في امكان التعبد به فلا يمكن الاعتماد عليه والاستناد اليه ( فالصحيح ) في مقام الاستدلال على الإمكان أن يستدل عليه بوقوع التعبد بالامارات الغير العلمية شرعاً كما ستعرف تفصيلها واحداً بعد واحد ان شاء الله تعالى والوقوع من طرق اثبات الإمكان بل هو من اقوى الدليل عليه كما لا يخفى لا بما استدل به المشهور كي يرد عليه ما اورده الشيخ عليه ولا بما استدل به الشيخ كي يرد عليه ما اوردهنا نحن عليه فتأمل جيداً .

﴿ قوله فيمتنع مطلقاً او على الحكيم تعالى . . الخ ﴾

اي فيمتنع مطلقاً على الحكيم وغيره كما في اجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين او يمتنع على الحكيم خاصة كما في الإلقاء في المفسدة او نفويت المصلحة وقد اشرنا إلى ذلك آنفاً فلا تغفل .

﴿ قوله فلا حاجة معه في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان . . الخ ﴾

فان المقصد الأصلي من إثبات إمكان التعبد بالامارة الغير العلمية هو إثبات وقوعه خارجاً كما ستعرف ومع وقوع التعبد بها خارجاً لا حاجة الى اثبات الامكان أصلاً كما ان بدون الوقوع خارجاً لا فائدة في إثبات الإمكان أبداً .



﴿ قوله والإمكان في كلام الشيخ الرئيس . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من ان كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان ما لم يذك عنه واضح البرهان . . . الخ دليل على ما ادعاه الشيخ اعلى الله مقامه من الحكم بالإمكان عند الشك وانه طريق يسلكه العقلاء .

( فيقول ) المصنف في دفعه ان الامكان في كلام الشيخ الرئيس انما هو بمعنى الاحتمال اي كلما قرع سمعك من الغرائب فاحتمل انت وقوعه في الخارج على طبق ما قرع سمعك ما لم يمنعك عنه واضح البرهان لا انه كلما قرع سمعك من الغرائب فاحكم بأنه أمر ممكن مع الشك في امكانه ثبوتاً .

﴿ قوله وكيف كان فما قيل او يمكن ان يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير

العلم . . . الخ ﴾

اما ما قيل في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم فهو عبارة عما حكى عن ابن قبه من انه يلزم من جواز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ( ص ) جواز التعبد به في الإخبار عن الله أيضاً كما انه يلزم من ذلك تحليل الحرام وتحريم الحلال أيضاً ( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه اما الاول اي التعبد بالظن فأعلم ان المعروف هو امكانه ويظهر من الدليل المحكي عن ابن قبه في استحالة العمل بخبر الواحد عموم المنع لمطلق الظن فانه استدل على مذهبه بوجهين .

( الاول ) انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي ( ص ) لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى والتالي باطل إجماعاً .

( الثاني ) ان العمل به موجب لتحليل الحرام وتحريم الحلال إذ لا يؤمن ان يكون ما أخبر بحليته حراماً وبالعكس ( انتهى ) هذا حاصل ما قيل في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم ( واما ما يمكن ) أن يقال في ذلك فهو عبارة عما أضافه المصنف إلى الأمرين المذكورين مما سيأتي بيانه في المتن وهي امور عديدة ونحن نشرحها لك واحداً بعد واحد إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله من المحال او الباطل ولو لم يكن بمحال . . . الخ ﴾

اما المحال في المقام فهو اجتماع الضدين او المثلين واما الباطل ولو لم يكن بمحال ذاتاً وان كان محالاً وقوعاً من الحكيم فهو الإلقاء في المفسدة او تفويت المصلحة وقد أشرنا آنفاً إلى ذلك مرتين فتذكر .

﴿ قوله امور احدها اجتماع المثلين من إيجابين او تحريمين . . . الخ ﴾

أواستحبابين أو كراهتين أو اباحتين احدهما ظاهري والآخر واقعي فيما إذا اصابت الامارات او طابقت الاصول مع الواقع .

﴿ قوله او ضدين من إيجاب و تحريم . . . الخ ﴾

وإيجاب وكراهة واستحباب و تحريم واستحباب وكراهة إلى غير ذلك من صور اجتماع الأحكام الخمسة بعضها مع بعض احدهما ظاهري والآخر واقعي فيما إذا اخطأت الامارات او خالفت الاصول مع الواقع .

﴿ قوله ومن إرادة وكراهة . . . الخ ﴾

وفيه ان الإرادة والكراهة وان كانتا ضدتين لا يجتمعان ولكن محذور اجتماعهما ليس أمراً آخر ما وراء محذور اجتماع الإيجاب والتحريم فان تضاد مثل الوجوب والحرمة ليس الا من جهة تضاد الإرادة والكراهة اللتين قد انشأ الوجوب والحرمة بداعيها والا فنفس الوجوب والحرمة بما هما من دون ان يكون إنشائهما بداعي الإرادة والكراهة ليسا متضادين فان مجرد إنشاء الوجوب والحرمة المتعلقين بشيء واحد في آن واحد في كمال الامكان .

﴿ قوله ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين . . . الخ ﴾

فان اجتماع المصلحة والمفسدة مع الكسر والانكسار في شيء واحد في كمال الإمكان فان الخمر والميسر فيها مصلحة وفيها مفسدة غير ان إثمها اكبر من نفعها كما في الكتاب العزيز فتقع المصلحة بتمامها في قبال مقدار من المفسدة مما يكون بقدرها ويبقى من المفسدة مقدار زائد لا يقابله شيء فيؤثر الزائد في التحريم (ومن هنا)

حرمها الله تعالى ولم يأمر بها لغلبة إثمها فان الحكم يتبع أقوى الجهات كما لا يخفى وهذا هو معنى الكسر والانكسار .

( نعم ) إذا لم يقع بينهما الكسر والانكسار بأن اثر كل من المصلحة والمفسدة مع ما هما عليه من الاختلاف أو التساوي بحسب المقدار في الحكم الشرعي فهذا هو الحال لإستلزامه اجتماع الوجوب والحرمة ونحوهما ( ومن هنا ) يظهر أمران .  
 ( احدهما ) انه لا تضاد بين المصلحة والمفسدة إذا لم يقع بينهما الكسر والانكسار الا من جهة التضاد الذي بين الوجوب والحرمة كما ان التضاد الذي بين الوجوب والحرمة ونحوهما ليس إلا من جهة التضاد الذي بين الإرادة والكرهية .  
 ( ثانيهما ) ان المصنف لو اقتصر في بيان لزوم اجتماع الضدين على ذكر الإيجاب والتحریم فقط من دون ذكر الإرادة والكرهية ولا ذكر المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار في البين كان أولى ( ثم انه ) لا وجه على الظاهر للتقسيد بالملزمتين فان كل مصلحة ومفسدة إذا لم يقع بينهما الكسر والانكسار يتضادان نظراً إلى سببية كل منهما لحكم مستقل ولو لم يكونا ملزمتين كما في الاستحباب والكرهية او كانت احدهما ملزمة دون الأخرى كما في الإيجاب والكرهية أو الاستحباب والحرمة  
 ﴿ قوله او التصويب وان لا يكون هناك غير مؤديات الامارات

### أحكام... الخ ﴿

هذا في قبال جميع ما تقدم من المحاذير إلى هنا ( وحاصله ) انه إن قلنا إن الله تعالى في كل واقعة حكم يشترك فيه الكل من العالم والجاهل تصيبه الامارات والاصول تارة وتخطيانه اخرى كما ادعى تواتر الأخبار عليه وقد أجمعت عليه الإمامية بأسرهم فيلزم من جعل الامارات والاصول تلك المحاذير المتقدمة الباطلة كلها اي يلزم اجتماع المثليين من إيجابين او تحريمين ونحوهما عند اصابة الامارات ومطابقة الأصول مع الواقع واجتماع الضدين من إيجاب وتحريم وإرادة وكرهية ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين عند خطأ الامارات ومخالفة الاصول

مع الواقع ( واما إذا لم نقل ) إن الله تعالى في كل واقعة حكم يشترك فيه الكل من العالم والجاهل بل حكمه تعالى تابع لما أدته الامارات والاصول فيلزم التصويب وهو أبطل من الكل .

﴿ قوله ثانيها طلب الضدين فيما إذا خطأ وأدى الى وجوب ضد

الواجب ... الخ ﴾

فإذا قامت الامارة او الاصل العملي على وجوب استقبال القبلة مثلاً وقد اخطأت الامارة او خالف الاصل العملي مع الواقع وكان الواجب واقعاً استدبارها او بالعكس لزم وجوب الضدين احدهما ظاهري والآخر واقعي .

﴿ قوله ثالثها تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة فيما أدى إلى عدم

وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام ... الخ ﴾

فإذا قامت الامارة او الاصل العملي على عدم وجوب صلاة الجمعة مثلاً في زمان الغيبة وكانت في الواقع واجبة شرعاً لزم من جعل هذه الامارة المخطئة او الاصل العملي المخالف للواقع تفويت المصلحة على المكلف وإذا قامت على عدم حرمتها في زمان الغيبة وكانت حراماً واقعاً لزم من جعل هذه الامارة المخطئة او الاصل العملي المخالف للواقع إلقاء المكلف في المفسدة وكل منهما باطل قبيح يمتنع صدوره عن الحكيم ولو عرضاً لا ذاتاً .

﴿ قوله والجواب ان ما ادعى لزومه اما غير لازم او غير باطل وذلك

لان التعمد بطريق غير علمي انما هو بجمل حجيمته ... الخ ﴾

وحاصله ان المحاذير المتقدمة هي بين ما لا يلزم وان كان باطلا وبين ما ليس بباطل وان كان لازماً فاللازم منه غير باطل والباطل منه غير لازم ( اما الباطل الغير اللازم ) فهو اجتماع المثليين او الضدين وطلب الضدين ( واما اللازم الغير الباطل ) فهو تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة بتقريب سيأتي منا شرحه وبيانه وتوضيح ذلك كله يستدعي ذكر مقدمة مهمة .

( فنقول ) إن لأرباب الفن في الامارات الظنية مسلكين .  
( الاول ) الطريقة بمعنى انها ليست الا طرقاً وكواشف عن الواقعيات  
وليست هي سبباً لحدوث المصالح أو المفاسد في متعلقات الأحكام ما وراء المصالح  
والمفاسد الواقعية التي هي فيها والظاهر ان هذا هو المشهور عندهم وهو الحق عندنا  
كما ستعرف .

( الثاني ) السببية والموضوعية بمعنى ان قيام الامارة سبب وموضوع لحدوث  
المصالح أو المفاسد في متعلقات الأحكام ما وراء المصالح أو المفاسد الواقعية التي  
هي فيها وهذا القول هو غير مشهور عندهم .

( اما القائلون بالطريقة ) فهم ( بين ) من يقول بتميم الكشف وجعل الحجية  
بمعنى ان الشارع قد جعل الطريق الغير العلمي كخبر الثقة ونحوه منجزاً عند الإصابة  
وعذراً عند الخطأ كالعلم بعينه بعد ما لم يكن كذلك في حد ذاته ( وبعبارة اخرى )  
كان كشفه ناقصاً فأتمه الشارع بجعل الحجية له وبتنزيله اياه منزلة العلم ومن هنا  
سمى هذا القول بتميم الكشف وجعل الحجية وبتنزيل الامارة منزلة العلم وهذا كله  
من غير ان يستتبع جعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها من وجوب أو حرمة او  
غيرهما ( وبين ) من يقول بجعل احكام ظاهرية على طبق مؤديات الطرق والامارات  
بأن يكون معنى اعتبار الامارة شرعاً ان للشارع احكاماً ظاهرية على طبق مؤدياتها  
فإذا قامت الامارة على وجوب شيء فيحكم الشارع ظاهراً بوجوب ذلك الشيء  
وإذا قامت على حرمة شيء فيحكم الشارع ظاهراً بحرمة ذلك الشيء وهكذا فالمدار  
في حكم الشارع أي في حكمه الظاهري على ما أدته الامارة ومن هنا سمي هذا القول  
بجعل احكام ظاهرية وبتنزيل المؤدي منزلة الواقع في قبال تنزيل نفس الامارة منزلة  
العلم وهو القول الأول .

( واما القائلون بالسببية ) والموضوعية فهم أيضاً ( بين ) من يقول بأن قيام  
الامارة سبب وموضوع لحدوث مصالح او مفاسد في متعلقات الأحكام هي

مستتبعة لجعل احكام شرعية على طبقها من دون ان يكون للجاهل احكام واقعية ما وراء المؤديات أصلاً بمعنى انه لا يكون في حق الجاهل حكم غير ما أدته الامارة فتخص الاحكام الواقعية بالعالمين بها دون الجاهلين ( وهذا هو المنسوب ) إلى الأشعري ويرد عليه .

( اولاً ) انه دور واضح فان الأحكام الواقعية لو اختلفت بالعالمين بها لتوقفت هي على العلم بها توقف الحكم على الموضوع والعلم بها ايضاً يتوقف على الأحكام الواقعية توقف العلم على المعلوم وهو دور كما ذكرنا ( اللهم ) إلا إذا اريد من ذلك اختصاص الاحكام الواقعية بالعالمين بخطاباتها لا العالمين بالأحكام بأنفسها فلا دور حينئذ .

( وثانياً ) انه تصويب باطل عند الإمامية ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد أن ذكر هذا الوجه بعينه ما هذا لفظه وهذا تصويب باطل عند اهل الصواب من التخطئة وقد تواتر بوجود الحكم المشترك بين العالم والجاهل الأخبار والآثار ( انتهى ) ( وثالثاً ) انه غير معقول من جهة أخرى غير جهة الدور وهي انه لو قلنا انه لا حكم في الواقع للجاهل أصلاً غير ما أدته الامارة فالمجتهد في حال اجتهاده وفحصه عن الحكم الشرعي قبل أداء الامارة له في أي شيء يجتهد وعن أي شيء يتفحص ويتبع وسيأتي الإشارة اليه من المصنف ايضاً في الإجتهد والتقليد فانظر ( اللهم ) إلا ان يقال انه يتفحص ويتبع عما أدته الامارات ودونته الكتب او حملته صدور الرجال وعما أوجبه هي بأدائها له وقيامها عليه من الأحكام الإلهية بعد فرض القول بالسببية والموضوعية وعليه فلا إيراد على هذا القول من هذه الناحية ( وبين ) من يقول بأن قيام الامارة سبب وموضوع لحدوث مصالح أو مفاسد في متعلقات الأحكام هي مستتبعة لجعل احكام شرعية على طبقها لكن مع الاعتراف بأن هناك أحكاماً واقعية يشترك فيها الكل من العالم والجاهل غير انها لا تكون فعلية عند قيام الامارة على خلافها نظراً إلى كون المصالح والمفاسد الحادثة بقيام

الامارة غالبية على المصالح والمفاسد الواقعية راجحة عليها فالحكم الواقعي فعلي في حق من قامت عنده الامارة على وفقه وشأني في حق من قامت عنده الامارة على خلافه ( وهذا هو المنسوب ) إلى المعتزلي ( وقد أورد عليه الشيخ ) أعلى الله مقامه بقوله وهذا أيضاً كالأول في عدم ثبوت الحكم الواقعي للظان بخلافه لأن الصفة المزاحمة بصفة أخرى لا تصير منشأ الحكم فلا يقال للكذب النافع انه قبيح واقعاً ومقصوده من كونه كالأول أي انه تصويب باطل مثله .

### ( أقول )

والحق انه ليس بتصويب فان الأحكام الواقعية الإنشائية بل الفعلية بالمعنى الذي تقدم منا في بحث الاجتماع أي البالغة مرتبة الإبلاغ والإعلام إلى نوع المكلفين موجودة محفوظة في المقام مشتركة بين الكل غير انها في موارد قيام الامارة على خلافها غير منجزة لمزاحمتها بما هو أهم منها وأقوى ومزاحمة الحكم بما هو أهم منه وأقوى مما لا يوجب سقوطه بالمرّة كما تقدم هناك وتقدم في بحث الضد أيضاً بل يسقط عن التنجز فقط ويبقى على فعليته واقعاً ومن المعلوم ان بقاء الفعلي المشترك بين العالم والجاهل مما يكفي في نفي التصويب وهذا واضح .

( نعم هذا النحو ) من السببية والموضوعية مما لا دليل عليه إثباتاً وإن صح وجوده ثبوتاً وجاز وأمكن واقعاً .

( هذا وقد عد الشيخ ) أعلى الله مقامه من وجوه السببية القول بالمصلحة السلوكية وهو القول بعدم كون الامارة سبباً وموضوعاً لحدوث المصلحة او المفسدة في متعلقات الاحكام ولكن في سلوكها والعمل بها والالتزام بها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند مخالفتها للواقع ( قال أعلى الله مقامه ) واما القسم الثاني يعني به السببية والموضوعية فهو على وجوه ( الى ان قال ) الثالث ان لا يكون للامارة القائمة على الواقعة تأثير في الفعل الذي تضمنت الامارة حكمه ولا تحدث فيه مصلحة الا ان العمل على طبق تلك الامارة والالتزام به في مقام

العمل على انه هو الواقع وترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليه واقعاً يشتمل على مصلحة فأوجبه الشارع .

### ﴿ اقول ﴾

إن عد ذلك من وجوه السببية مما لا يخلو عن مساححة فانه لدي الحقيقة قول بعدم السببية وبعدم حدوث المصلحة او المفسدة بقيام الامارة في متعلقات الاحكام غير ان في العمل بها مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لو خالفته فعد ذلك من وجوه الطريقة دون السببية أقرب وأقرب كما لا يخفى (وعلى كل حال) إن القول بالمصلحة السلوكية وأن في العمل بالامارات وفي سلوكها مصلحة يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند مخالفتها له مما لا محذور فيه ثبوتاً كالوجه الثاني بعينه ولكن لا دليل عليه إثباتاً ومن المعلوم ان مجرد عدم المحذور في شيء مما لا يكفي في الإلتزام به إثباتاً .

(ثم) ان الذي يمكن الإلتزام به في مقام الإثبات ويساعده الاعتبار هو القول بالطريقة في الامارات مع الإلتزام بان في جعلها ونصبها مصلحة عامة هي أهم من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة عند خطأ الامارات ومخالفتها للواقع أحياناً وتلك المصلحة هي الوصول إلى الواقعيات في الاغلب مع تسهيل الأمر للمكلفين ورفع التضيق عنهم كما ان الملحوظ في جعل الاصول العملية هو مجرد تسهيل الأمر للمكلفين من دون لحاظ الوصول إلى الواقعيات فلو لا جعل الامارة الظنية ونصبها من قبل الشارع لهم في الوصول إلى الواقعيات وانحصر الطريق لهم بالعلم فقط لتوجهت اليهم مشقات عظيمة وتكلفتات شديدة في سبيل تحصيل العلم بها والوصول اليها. ان لم نقل بتعذر تحصيل العلم بهانوعاً وهذا بخلاف ما إذا نصب لهم طريق ظني مخصوص كخبر الثقة ونحوه يعمل به في الوصول إلى الواقعيات (ثم ان) هذه غير المصلحة السلوكية المفروضة على نحو يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند خطأ الامارات فلا تغفل .



( وبالجملة ) بعد القول بالطريقة في الامارات يمكن القول فيها بأن في سلوكها مصلحة يتدرك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند خطأ الامارات وهذا مما لا دليل عليه إثباتاً ويمكن القول فيها بأن في جعلها ونصبها للمكلفين مصلحة عامة هي أهم من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة عند خطأ الامارات أحياناً وهذا مما يساعده الاعتبار جداً فعلى الأول إذا أخطأت الامارة وأدت إلى عدم وجوب ما هو الواجب أو إلى عدم حرمة ما هو الحرام لا تفويت للمصلحة ولا إلقاء في المفسدة أصلاً لتدرك الواقع بسلوك الامارة كما لا تفويت على السببية والموضوعية بقسميهما وعلى الثاني تفويت للمصلحة وإلقاء في المفسدة ولكنه مما لا محذور فيه بعد ما كان مزاحماً بما هو أهم منه وأقوى فتدبر جيداً .

( هذا تمام الكلام ) في المقدمة التي كان ينبغي لنا ذكرها قبل توضيح جواب المصنف عن المحاذير المتقدمة كلها وإذا عرفتها ( فنقول ) حاصل جوابه في المقام اننا نلتزم في الامارات الظنية بالطريقة لا بالسببية ونقول فيها بتميم الكشف وجعل الحجية لاجعل أحكام ظاهرية والحجية المجمعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية ظاهرية على طبق مؤديات الطرق في قبال الاحكام الواقعية كي يلزم منها اجتماع المثليين عند اصابة الامارات ومطابقتها للواقع واجتماع الضدين من ايجاب وتحريم واردة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمين بلا كسر وإنكسار في البين عند خطأ الامارات ومخالفتها للواقع وطلب الضدين إذا أدت الامارة إلى وجوب ضد الواجب بل يلزم منها تنجز التكليف الواقعي بقيام الامارة المعتبرة عند اصابتها وصحة الاعتذار بها عند خطأها .

( نعم يبقى ) في البين اشكال واحد وهو تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة عند خطأ الامارة وعدم مطابقتها مع الواقع وهذا مما لا محذور فيه إذا كان في التعبد بطريق غير علمي الذي اعتبره الشارع ونصبه لنا مصلحة غالبية على مفسدة التفويت او الإلقاء كما لا يخفى ( والظاهر ) ان مراد المصنف من التعبد به هو جعله مع العمل

به لا مجرد جعله ونصبه والا لزم حصول المصلحة بمجرد الجعل والنصب ولو لم يعمل به المكلف وهو كما ترى ( كما ان الظاهر ) ان مراده من المصلحة الغالبة بقريئة اعترافه بتفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة انها ليست هي المصلحة السلوكية والا لكانت مما يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند خطأ الامارات ومخالفتها له فلم يكن هناك تفويت ولا القاء بل هي ما أشرنا اليه من المصلحة العامة التي هي في جعل الامارات ونصبها من الوصول إلى الواقعات غالباً مع تسهيل الأمر للمكلفين ورفع التضيق عنهم فحيث انها كانت أهم بنظر الشارع من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة عند خطأ الامارة أحياناً قدمها عليه وجعل الامارة ونصبها وأمر باتباعها وإن اتفق ندره خطأها وصادف فوت المصلحة الواقعية او الوقوع في المفسدة الواقعية .

### ﴿ اقول ﴾

ويرد على هذا الجواب بطوله ( مضافاً ) إلى انه لو تم لاختص بالامارات فقط ولم ينفع الأصول العملية إذ لا معنى للإلتزام فيها بجعل الحجية أي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ فإنها ليست طرقاً إلى الواقع كي تنجز الواقع بل لا بد فيها من الإلتزام بجعل الأحكام الظاهرية المحضة كما في قاعدة الطهارة وقاعدة الحل وشبهها ( ان الحجية المجعولة ) في الامارات الظنية هي مستتعبة لجعل أحكام ظاهرية على طبق مؤدياتها إذ لا معنى لأن يحكم الشارع بحجية امارة خاصة كخبر الثقة ونحوه ولا يحكم إذا قامت تلك الامارة على وجوب شيء او حرمة بوجوب ذلك الشيء او بحرمة ظاهراً بحيث إذا سأل عن حكم ذلك الشيء في الظاهر لم يأمر بإتيانه او بتركه ( كما ان ) الأحكام الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الامارات الظنية هي مستتعبة لتيمم كشفها وجعل حجيتها لا محالة إذ لا معنى لحكم الشارع في الظاهر على طبق ما أدته امارة خاصة من وجوب او حرمة او غيرهما ولا يكون كشفها بنظره تاماً تماماً ولا تكون هي منجزة للتكليف عند الاصابة ولا عذراً

لفوته عند الخطأ بل كاشفتها التامة في نظره هي التي أوجب حكمه في الظاهر على طبق مؤدياتها .

(وبالجملة) ان الشارع في مقام الإثبات إذا تم الكشف وجعل الحجية لامارة خاصة فهو مستلزم لجعل احكام ظاهرية على طبق مؤدياتها كما انه في مقام الإثبات إذا جعل احكاماً ظاهرية على طبق مؤدياتها فهو مستلزم تميم الكشف وجعل الحجية لما تميم الكشف وجعل الأحكام الظاهرية متلازمان في الخارج لا ينفك احدهما عن الآخر أصلاً (وعليه) فلا ثمرة مهمة في البحث عن ان مفاد دليل اعتبار الامارات هل هو تميم الكشف وجعل الحجية أو هو جعل احكام ظاهرية على طبق مؤدياتها وان كان فيه ثمرة علمية لاعملية (والظاهر) ان مفاد غير واحد من الاخبار الدالة على اعتبار خبر الثقة هو تنزيل المؤدي وجعل أحكام ظاهرية على طبقه (مثل قوله عليه السلام) فما أديا اليك عني فعني يؤديان (وقوله عليه السلام) لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقافتنا (وقوله عليه السلام) خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا يعني بهم بني فضال إلى غير ذلك من الأخبار التي سيأتي تفصيلها في محلها إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية ... الخ ﴾

بل قد عرفت منا استتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية الظاهرية لا محالة كما ان جعل احكام ظاهرية يستتبع تميم الكشف وجعل الحجية لا محالة فهما متلازمان لا ينفك احدهما عن الآخر وجوداً (وعلى كل حال) هذا شروع في جواب ثاني عن المحاذير المتقدمة كلها سوى تفويت المصلحة او الإلقاء في المفسدة فانه محذور تقدم الجواب عنه واسترحنا منه (وحاصله) انه لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية الظاهرية على طبق مؤديات الطرق والامارات فاجتماع الحكيم وان كان يلزم لا محالة احدهما ظاهري والآخر واقعي ولكنها ليسا بمثلين فيما إذا أصابت الامارات ولا بضدين فيما إذا أخطأت الامارات (وتوضيحه) ان الأحكام

التكليفية الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الطرق والامارات احكام طريقية اي مقدمة للوصول إلى الواقعيات ناشئة عن مصلحة في نفسها موجبة لتنجز التكليف الواقعي إذا أصابته ولصحة الاعتذار عن فوته إذا أخطأته من دون ان تكون عن مصلحة او مفسدة في متعلقاتها من الأفعال والاحكام الواقعية هي احكام حقيقية نفسية ناشئة عن مصلحة او مفسدة في متعلقاتها من الأفعال (وعليه) فلا يلزم حينئذ اجتماع المثليين في فعل واحد إذا أصابت الامارات او اجتماع الضدين من ايجاب وتحريم ومن إرادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين إذا أخطأت الامارات بعد فرض كون أحد الحكمين طريقياً ليس عن مصلحة أو مفسدة في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته والآخر نفسياً عن مصلحة أو مفسدة في الفعل موجبة لإرادته أو كراهته .

### ﴿ أقول ﴾

وكان المصنف قد نسي في هذا الجواب الثاني محذور طلب الضدين رأساً ولم يتذكره (وعلى كل حال) يرد على هذا الجواب أيضاً (مضافاً) إلى انه لو تم لاختص بالامارات فقط كالجواب الاول عيناً دون الاصول العملية إذ كما انه لا معنى للالتزام في الاصول العملية بجعل الحجية أي المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ فكذلك لا معنى للالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية اي مقدمة للوصول إلى الواقعيات فان الأصول مجعولة في قبال الواقع عند الشك فيه والجهل به لا للوصول إلى الواقع بل لا بد فيها من الإلتزام بجعل احكام ظاهرية محضة غير طريقية (انه لا معنى) لكون الأحكام الظاهرية الطريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها دون متعلقاتها من الأفعال فانها لو كانت المصلحة في نفسها لزم تحققها بمجرد إنشائها وجعلها من دون لزوم الإتيان بمتعلقاتها وهو كما ترى فان المقصود من جعلها في موارد الامارات ليس الا الوصول بسببها إلى الواقعيات كما تقدم ولذا سميت بالطريقية اي المقدمة فلم يوث بها في الخارج كيف يصل المكلف

بوسيلتها إلى الواقعيات (وعليه) فالمصلحة الغيرية التي أوجبت إنشاء الأحكام الظاهرية الطريقية تكون هي في متعلقاتها قهراً كالمصلحة النفسية التي أوجبت إنشاء الأحكام الواقعية فإذا كانت المصلحة الغيرية في متعلقات الأحكام وهي الأفعال كالمصلحة النفسية وأصابت الامارة لزم في الأفعال اجتماع المثلين احدهما حكم ظاهري غيري والآخر واقعي نفسي وان اخطأت الامارة لزم فيها اجتماع الضدين من إيجاب وتحريم وإرادة وكرهه احديها غيرية والأخرى نفسية ومصلحة وسفسدة ملزمتين بلا كسر وانكسار في البين فتعود المحاذير السابقة كلها الا ما اشير اليه من تفويت المصلحة والإلقاء في المفسدة (هذا مع) انه لو سلم ان الأحكام الظاهرية الطريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها فلا يكاد يرتفع بذلك التنافي بين الأحكام الظاهرية والواقعية فان الحكم باتيان شيء ظاهراً بمقتضي قيام الامارة او الأصل ولو لمصلحة في نفس الحكم لا في الفعل مما ينافي المنع الفعلي عنه واقعاً كما فيما صادف الحرام الواقعي وهذا واضح لا ستار عليه وسيأتي اعتراف المصنف بذلك في بعض الأصول العملية فانتظر (وعلى كل حال) لا بد من صرف النظر عن هذا الجواب الثاني كالأول وتأسيس جواب ثالث نافع لمجموع الامارات والأصول قاطبة وسيأتي تفصيله عند قوله فلا يحيص في مثله... الخ فانتظر،

### ﴿ قوله او بانه لا معنى لجملمها الا جعل تلك الاحكام... الخ ﴾

(وحاصله) ان تميم الكشف وجعل الحجية للطرق والامارات الظنية مما لا معنى له غير جعل تلك الاحكام التكليفية الظاهرية على طبق هؤدياتها وذلك لأن تميم الكشف وجعل الحجية للظن مما لا يمكن الا بعد تصرف تكويني فيه لينقلب موضوعاً إلى العلم ويكون يقيناً وجدانياً فتكون الحجية حينئذ من لوازمها الذاتية والافع بقاء الظن على حاله لا يكاد يعقل أن يتم كشفه ويكون حجة كالعلم أي منجزاً عند الإصابة وعذراً عند الخطأ (وفيه) ان الحجية أمر إعتباري قابل للإنشاء كالقضاة والنيابة وغيرهما فإذا انشأت لأمر مخصوص فيتجزئ التكليف بسببه

عند اصابته ويكون عذراً لفوته عند خطاه ( فخير الثقة ) مثلاً قبل ان يعتبره الشارع ويجعله حجة للناس لا يكون منجزاً للتكليف فيما أصاب بمعنى انه ليس للمولى حينئذ مؤاخذه العبد بمخالفته لعدم كونه مما استقل العقل بحجيته ولا مما حكم الشرع باعتباره وهكذا لا يكون عذراً لفوت الواقع فيما إذا أخطأ بمعنى ان للمولى ان يؤاخذ العبد على متابعتة بعد الإعتراف بعدم اعتباره لا عقلاً ولا شرعاً ( وهذا ) بخلاف ما إذا اعتبره الشارع فبمجرد أن جمعه ونصبه يكون منجزاً فيما أصاب وعذراً فيما أخطأ فإن أصاب فلا عذر للعبد في مخالفته وإن أخطأ فلا عذر للمولى في مؤاخذته .

﴿ قوله فيما يمكن هناك انقداحهما . . . الخ ﴾

اي في مثل النبي صلى الله عليه وآله وسلم او الولي كأمرير المؤمنين عليه السلام والأحد عشر المعصومين من صلبه .

﴿ قوله حيث انه مع المصلحة او المفسدة الملتزمين . . . الخ ﴾

علة لا مكان لإنقداح الإرادة والكراهة في مثل النبي ( ص ) او الولي ( ع ) .

﴿ قوله في المبدء الأعلى . . . الخ ﴾

وهو الله تبارك وتعالى فانه جل وعلا ليس محلاً للحوادث كالإرادة والكراهة ونحوهما فلا محالة تكون الإرادة والكراهة فيه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة او بالمفسدة كما سيأتي والعلم عين ذاته كما هو المشهور وإن عرفت منا خلافه في ذيل الطلب والإرادة فتذكر .

﴿ قوله والآخر واقى . . . الخ ﴾

هذا عدل لكلامه السابق وهو قوله لأن احدهما طريقي فلا تغفل .

﴿ قوله في بعض المبادئ العالية . . . الخ ﴾

وهو النبي صلى الله عليه وآله وسلم والولي عليه الصلاة والسلام .

﴿ قوله كما أشرنا . . . الخ ﴾

اي اشرنا الى انه لا يحدث في المبدء الأعلى ارادة وكراهة وإن لم يؤشر الى العلم بالمصلحة او المفسدة .

﴿ قوله فلا يلزم ايضاً اجتماع ارادة وكراهة . . . الخ ﴾

تفريع على جميع ما تقدم منه في الجواب الثاني اي فلا يلزم ايضاً اجتماع الارادة والكراهة كما لم يلزم اجتماعها على الجواب الاول .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

والظاهر انه اشارة الى ضعف قوله ولا ارادة ولا كراهة اصلاً الا بالنسبة الى متعلق الحكم الواقعي كما بيناه لدى الاعتراض على الجواب الثاني فان الحكم الواقعي كما يكون عن مصلحة نفسية في الفعل موجبة لارادته أو كراهته فكذلك الحكم الظاهري الطريقي أي المقدمى يكون عن مصلحة غيرية في الفعل وهي الوصول إلى الواقعيات غالباً موجبة لارادته أو كراهته فيجتمع حينئذ في الفعل الإرادة والكراهة جميعاً .

﴿ قوله نعم يشكل الأمر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة

الشرعية . . . الخ ﴾

وجه الإشكال في بعض الاصول العملية كاصالة الحل الجارية في الشبهات التحريمية أو اصالة البرائة الجارية فيها وفي الشبهات الوجوبية ( ان الأحكام الظاهرية ) المجعولة فيها هب انها ناشئة عن مصلحة في نفسها لا في متعلقاتها ولكنها مع ذلك تنافي الحرمة الواقعية الثابتة للفعل على تقدير حرمة واقعاً فإذا شك في خمرية ما يع مثلاً فالترخيص والإذن في شربه ظاهراً وإن فرض انه كان لأجل مصلحة في نفس الإذن لا لعدم مفسدة في الفعل ولكن مع ذلك ينافي الحرمة الواقعية الثابتة للمعايع المشكوك على تقدير كونه خمرأ واقعاً وهذا هو عين الاشكال الثالث الذي أوردناه نحن على الجواب الثاني فلا تغفل .

( ثم ان الظاهر ) ان وجه تخصيص الإشكال ببعض الأصول العملية ان مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ واصالة الصحة وأشباه ذلك من الأصول العملية التي لها نظر إلى الواقع يمكن الالتزام فيها بجعل أحكام ظاهرية طريقية كما في الامارات عيناً فيكون حالها كحال الامارات من حيث جريان الجواب الثاني فيها حرفاً بجرف وهذا بخلاف مثل قاعدة الحل وأصل البرائة ونحوهما مما لانظر له إلى الواقع أصلاً فيختص الإشكال به دون ماله نظر إلى الواقع ( هذا ) ولكنك قد عرفت منا ان الإلتزام بجعل احكام ظاهرية طريقية في الامارات مما لا يجدي في دفع المحاذير المتقدمة أصلاً فكيف بالأصول العملية التي حالها كحال الامارات من حيث النظر إلى الواقع ( وعليه ) فالاشكال مما لا يختص ببعض الأصول دون بعض بل يعم الجميع بل وتمام الامارات أيضاً بعد ما لم يستقم الجواب الأول والثاني فيها فتأمل جيداً .

﴿ قوله فلا محيص في مثله الا عن الإلتزام بعدم انقذاح الارادة او الكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً . . . الخ ﴾

هذا شروع في جواب ثالث نافع لمجموع الامارات والاصول قاطبة من غير اختصاص ببعض الأصول العملية كقاعدة الحل وشبهها غير ان المصنف لما زعم صحة الجوابين السابقين عن المحاذير المتقدمة كلها في الامارات وفي بعض الأصول العملية كالاستصحاب وأخواته من الأصول الناظرة إلى الواقع قد خصص هذا الجواب ببعض الأصول العملية ( وعلى كل حال ) تقريب هذا الجواب كما تقدمت الإشارة إليه في العلم الإجمالي على نحو يجري في جميع الامارات والأصول طراً وبه يحصل الجمع بين الحكم الظاهري والواقعي في كل من الأصول والامارات وبه يندفع المحاذير المتقدمة كلها بأجمعها من اجتماع المثليين كإيجابين او تحريمين ونحوهما عند اصابة الامارات ومطابقة الأصول مع الواقع او اجتماع الضدين كإيجاب وتحريم ونحوهما احدهما ظاهري والآخر واقعي عند خطأ الامارات ومخالفة



الاصول مع الواقع بل وطلب الضدين فيما إذا أدت الامارة إلى وجوب ضد الواجب كما تقدم التمثيل له ( ان الاحكام الواقعية ) الإلهية المشتركة بين الكل من العالم والجاهل جميعاً هي فعلية غير منجزة إذا قامت الامارة أو الأصل على خلافها والاحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارة أو الأصل كلها فعلية منجزة ( اما كون الأحكام الظاهرية ) فعلية منجزة فلتحقق موضوعها وهو قيام الامارة أو الأصل فان قيام احدهما وان لم يكن سبباً وموضوعاً لحدوث مصالح ومفاسد في الافعال موجبة لجعل احكام نفسية على طبق مؤدياتها كما يقول به أرباب القول بالسببية والموضوعية في خصوص الامارات ولكنه سبب وموضوع لاحالة لتحقق حكم ظاهري على طبق مؤدياتها ( واما كون الاحكام الواقعية ) التي قامت الامارة أو الأصل على خلافها فعلية غير منجزة فلان فعليتها عبارة عن وصولها إلى مرتبة الإبلاغ والإجراء والإنفاذ فان الحكم كما سبق تفصيله في بعض مقدمات الإمتناع في مسألة الإجتماع إذا بلغ هذه المرتبة بحيث صار الشارع بصدد إبلاغه للناس وإنفاذه فيهم صار فعلياً بمعنى انه قد وصل إلى حد لو تعلق به العلم لتنجز بخلاف ما إذا لم يصل إلى هذه المرتبة بأن كان باقياً في مرتبة الإنشاء والسكوت فلا يتنجز وان تعلق به العلم خارجاً كما في الأحكام التي لم يؤمر الشارع في صدر الإسلام بتنفيذها في المسلمين إلا بعد مدة مديدة واما عدم كونها منجزة فلعدم وصولها إلى مرتبة العلم كي تنجز كيف وقد قامت الامارة أو الأصل على خلافها فكيف تنجز هي ويستحق العقاب على مخالفتها ( فإذا ثبت ) ان الاحكام الواقعية التي قامت الامارات أو الاصول على خلافها فعلية غير منجزة وان الأحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارة أو الأصل كلها فعلية منجزة ثبت عدم التنافي بينها قهراً ( ووجه عدم التنافي ) ان الأحكام الخمسة لا تكون متنافية بعضها مع بعض كما أشير قبل الا

من جهة الإرادة والكراهة والحكم الواقعي إذا كان فعلياً غير منجز فلا ارادة ولا كراهة على طبقه كي ينافي الحكم الظاهري ( والسر ) في عدم كون الإرادة أو الكراهة على طبق الحكم الواقعي الغير المنجز ان الحكم الواقعي الذي لم يعلم به ان كان مغفولاً عنه فهذا مما يستحيل انقداح الارادة او الكراهة على طبقه في نفس المولى وهل يعقل إرادة الشيء عن الغافل كلا وان كان ملتفتاً اليه فهذا مما يمكن انقداح الارادة او الكراهة على طبقه في نفس المولى لكن إذا لم يحكم المولى بنفسه في الظاهر على خلافه بمقتضى قيام الامارة او الأصل بل حكم بالإحتياط وبرعاية الواقعيات والا فحكمه في الظاهر على خلافه مما يكشف عن عدم انقداح الإرادة او الكراهة في نفسه الشريفة على طبق الأحكام الواقعية الا فيما تنجزت بالعلم وببلوغ الخطاب إلى المكلف .

( وبالجملة ) ان الاحكام الواقعية التي قامت على خلافها الامارات الشرعية او الاصول العملية هي فعلية غير منجزة والأحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارات أو الأصول فعلية منجزة ولا تنافي بين الحكيم أصلاً لعدم الارادة او الكراهة على طبق الفعلي الغير المنجز كي ينافي مع الفعلي المنجز ( ومن مجموع ذلك ) يظهر لك الجواب عن طلب الضدين أيضاً فيما إذا أدت الامارة إلى وجوب ضد الواجب فإن الواجب الواقعي لا ارادة على طبقه وان كان وجوب ضده الذي أدته الامارة تكون الارادة على طبقه فلا يتنافيان الوجوبان ولا يتضادان ( بقى في المقام ) محذور واحد وهو لزوم اجتماع المثليين عند اصابة الامارات ومطابقة الاصول مع الواقع من إيجابين او تحريمين او نحوهما احدهما واقعي والآخر ظاهري ( واكنه سهل يسير ) فإن الأحكام امور اعتبارية إذا اجتمع اثنان منها متماثلين في فعل واحد اندك بعضهما في بعض وتأكد بعضها ببعض فيكون هناك حكم

واحد أكيد من قبيل ما إذا اجتمع أمران أو أكثر أحدهما تأسيسي والآخر تأكيدي في شيء واحد فقال مثلاً إسقني ماء ثم قال إسقني ماء أو اجتمع أمران تأسيسيان أحدهما بعنوان أولى والآخر بعنوان ثانوي كما إذا نذر ان يصلي الظهر في يومه هذا أو في كل يوم فاجتمع فيها وجوب بعنوان أولى ووجوب بعنوان ثانوي ناشي من قبل النذر أو حلف ان لا يشرب الخمر طيلة عمره فاجتمع فيه حرمة بعنوان أولى وحرمة بعنوان ثانوي ناش من قبل الحلف وهكذا فكما انه لا محذور في اجتماع حكيمين مماثلين في مثل هذه الموارد كلها فكذلك لا محذور في اجتماعهما في المقام أصلاً فيكون شيء واحد واجباً أو حراماً واقعاً وظاهراً فتدبر جيداً .

( ثم ان ها هنا ) شيء آخر ينبغي الجواب عنه وان لم يتعرض له المصنف وهو الوجه الاول من وجهي ابن قبه من انه لو جاز التعبد بخبر الواحد في الإخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم مثلاً لجاز التعبد به في الإخبار عن الله تعالى والتالي باطل اجباً ( فنقول إن ) المقصود من التعبد بخبر الواحد ان كان هو التعبد به بدون ان يعبدنا الشارع به فهذا مما لا يجوز لا في الإخبار عن النبي ( ص ) ولا في الإخبار عن الله تعالى وان كان المقصود منه هو التعبد به بعد ان يعبدنا الشارع به فهذا كما يجوز في الإخبار عن النبي ( ص ) فكذلك يجوز في الإخبار عن الله تعالى فكما صح للنبي ( ص ) أن يعبد الأمة بإخبار الثقة المأمون ويقول كلما أخبرني فهو عني يخبر فكذلك صح ان يعبدهم بإخبار نبي آخر لا يعلم الناس نبوته ويقول كلما أخبركم عن الله فهو عن الله يخبر كما إذا عبد إبراهيم ( ع ) امته بقول لوط أو عبد موسى امته بقول هارون وهكذا .

﴿ قوله وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر في النفس النبوية او

الولوية... الخ ﴾

المراد من البعث والزجر بقريئة قوله في النفس النبوية او الولوية هي الارادة او الكراهة كما تقدمت الاشارة اليه في بعض مقدمات الامتناع في مسألة الاجتماع اي وكون التكليف الواقعي فعلياً انما يوجب انقداح الإرادة او الكراهة على طبقه في النفس النبوية او الولوية إذا لم يرخص النبي (ص) او الولي (ع) بنفسه على خلافه ولو لمصلحة أهم في الحكم الظاهري .

﴿ قوله فانقداح بما ذكرنا انه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي

في مورد الاصول والامارات فعلياً كي يشكل تارة... الخ ﴾

العبارة ناقصة جداً والصحيح التام هكذا أي فانقداح بما ذكرنا من الجواب الاخير الثالث من ان التكاليف الواقعية التي قامت الامارات او الاصول على خلافها فعلية غير منجزة بمعنى كونها على صفة لو علم بها المكلف لتنجزت عليه انه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعلياً اي بكونها إنشائياً محضاً ولا بكونها فعلياً منجزاً كي يشكل .

( تارة ) أي على الإلتزام الاول بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت

الامارة على وجوبه ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الإنشائية المحضة ما لم تكن بالغة مرتبة الفعالية .

( واخرى ) أي على الإلتزام الثاني بما سيأتي ذكره وشرحه عن

قريب فانتظر .

﴿ قوله لا يقال لا مجال لهذا الاشكال... الخ ﴾

حاصل القول انه لو التزمنا فرضاً ان الاحكام الواقعية إنشائية محضة فلا مجال للاشكال بعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه لأن الاحكام الواقعية وان كانت قبل تعلق الامارة بها وأدائها اليها إنشائية

محضة ولكنها بأداء الامارة اليها تصير فعلية (وحاصل الجواب) عن القول المزبور ان الامارة لا يحرز بها لا حقيقة ولا تعبداً الا ما هو الثابت في الواقع والمفروض ان الثابت في الواقع هو الإنشائي المحض ولا يحرز بها الحكم الإنشائي الذي أدت اليه الامارة بهذا القيد كي يكون الحكم الإنشائي بوسيلة هذا القيد فعلياً فإذا قامت الامارة على الإنشائي الذي أدت اليه الامارة فقد قامت على الحكم الفعلي فيتنجز اما عدم الإحراز بها حقيقة فواضح واما عدم الإحراز بها تعبداً فلان أقصى ما يقتضيه ادلة اعتبار الامارة ان مؤداها هو الواقع لا الواقع الذي أدت اليه الامارة .

### { اقول }

ويرد على الجواب .

(اولاً) ان القيد المذكور أي اداء الامارة لو كان مما يوجب صيرورة الإنشائي فعلياً كما هو ظاهر قول المصنف لا حكم إنشائي أدت اليه الامارة ... الخ فالامارة هب انها لا يحرز بها لا حقيقة ولا تعبداً الا ما هو الثابت في الواقع وهو الإنشائي المحض لا الإنشائي الذي أدت اليه الامارة ولكن الإنشائي المحض بعد ما قامت عليه الامارة يكون من الإنشائي الذي أدت اليه الامارة فيحصل له هذا القيد ويصير لأجله فعلياً ولعله اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

(وثانياً) ان أداء الامارة ليس مما يوجب صيرورة الإنشائي فعلياً كي إذا فرضنا انه يحرز بالامارة الحكم الإنشائي الذي أدت اليه الامارة لكانت الامارة القائمة عليه قائمة على الحكم الفعلي فان الإنشائي لا يصير فعلياً الا ببلوغه عن مرتبة السكوت الى مرتبة الإبلاغ والإعلام لنوع المكلفين وان لم يعلم به بعض المكلفين لا بمجرد قيام الامارة عليه وأداء الامارة اليه فان الإنشائي إذا لم يبلغ مرتبة الإبلاغ والإعلام للنوع لم يصير فعلياً

ولم يجب الاتيان به ولو أدته سبعون امارة وقام عليه سبعون طريق ومن هنا يظهر لك ضعف القول المزبور من أصله وهو الذي اشار اليه المصنف بقوله لا يقال ... الخ كضعف جوابه كذلك أي من أصله فتدبر جيداً .

### ﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

قد أشير آنفاً إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

### ﴿ قوله اللهم الا أن يقال ... الخ ﴾

وحاصل القول ان أقصى ما تقتضيه أدلة اعتبار الامارة وان كان تنزيل مؤداها منزلة الواقع وهو الإنشائي المحض لا منزلة الواقع الذي أدت اليه الامارة ولكن بدلالة الاقتضاء وصون كلام الحكيم من اللغوية لابد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدي منزلة الواقع الذي أدت اليه الامارة أي منزلة الأحكام الفعلية لا منزلة الواقع الصرف وهو الإنشائي المحض كي يكون التزيل بلائمة ولا فائدة بعد وضوح عدم وجوب الاتيان بالأحكام الإنشائية المحضة لكن أورد عليه المصنف بنفسه ماملخصه ان دلالة الاقتضاء انما تتم إذا لم يكن لتنزيل المؤدي منزلة الواقع الصرف وهو الإنشائي المحض فائدة وليس كذلك وذلك لما تقدم في القطع قبيل الشروع في التجري ان موافقة الإنشائي المحض مما يوجب استحقاق المثوبة وان لم يوجب مخالفته استحقاق العقوبة فراجع .

### ﴿ قوله وأخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية ﴾

### بعشية او زجرية في موارد الطرق والاصول ... الخ ﴾

هذا عدل لقوله المتقدم كي يشكل تارة ... الخ والمعنى كما تقدم قبلا هكذا أي فانقده بما ذكرناه من الجواب الأخير الثالث للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي انه لا يلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعلياً ولا الالتزام بكونه فعلياً منجزاً كي يشكل .

( تارة ) أي على الإلتزام الاول بعدم لزوم الإتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه لعدم لزوم الاتيان بالحكم الإنشائي المحض .  
( وأخرى ) أي على الإلتزام الثاني بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او زجرية في موارد الطرق والاصول على خلاف ما أدته الطرق والاصول فيتنافيان الحكمان اكونهما فعليين منجزين واحتمال المتنافيين محال كالقطع بالمتنافيين .

( اما ) عدم ورود الإشكال الأول فلما عرفت .  
( واما ) عدم ورود الإشكال الثاني فلما عرفت أيضاً من ان الأحكام الواقعية وان كانت فعلية ولكنها غير منجزة وليست على طبقها بعث او زجر أي ارادة او كراهة كي تنافي الأحكام الظاهرية المتحققة بقيام الامارة او الأصل بل هي فعلية بمعنى كونها على صفة لو علم بها المكلف لتنجزت عليه كسائر التكاليف ( ومن هنا ) يظهر لك ان العبارة كما أشير قبلا من صدرها ناقصة والصحيح التام هكذا أي فانقده بما ذكرنا انه لا يلزم الإلتزام بعدم كون الحكم الواقعي فعلياً ولا الإلتزام بكونه فعلياً منجزاً كي يشكل تارة بعدم لزوم الإتيان ... الخ وأخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك ... الخ فتدبر جيداً .

﴿ قوله فلا يصح التوفيق بين الحكيمين بالتمزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي ... الخ ﴾

تفريع على مجموع ما ذكره المصنف في الجواب الأخير الثالث للجمع بين الحكم الظاهري والواقعي ( ومن هنا ) يظن لك ان هذه العبارة أيضاً ناقصة والصحيح التام هكذا فلا يصح التوفيق بين الحكيمين بالتمزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد الطرق إنشائياً غير فعلي ولا بالإلتزام بكونه فعلياً منجزاً ( وذلك ) لما عرفت من انه على الإلتزام الاول يشكل

بعدم لزوم الإتيان بما قامت الامارة على وجوبه ... الخ وعلى الإلتزام الثاني يشكل بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق والاصول ... الخ .

﴿ قوله كما لا يصح التوفيق بان الحكيم ليسا في مرتبة واحدة ... الخ ﴾

ولعله اشارة إلى ما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في اول البرائة وفي اول التعادل والتراجيح أيضاً (قال) في اول البرائة ما لفظه وبما ذكرنا من تأخر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشك في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلة على الاصول لان موضوع الاصول يرتفع بوجود الدليل فلامعارضة بينهما لالعدم اتحاد الموضوع بل لارتفاع موضوع الأصل وهو الشك بوجود الدليل ألا ترى انه لا معارضة ولا تنافي بين كون حكم شرب التتن المشكوك حكمه هي الإباحة وبين كون حكم شرب التتن في نفسه مع قطع النظر عن الشك فيه هي الحرمة فإذا علمنا بالثاني يعني الدليل لكونه علمياً والمنفروض سلامته عن معارضة الاول يعني الأصول خرج شرب التتن عن موضوع دليل الاول وهو كونه مشكوك الحكم لا عن حكمه حتى يلزم تخصيص وطرح لظاهره ( وقال ) في اول التعادل والتراجيح ما لفظه وكيف كان فلا يتحقق يعني التعارض الا بعد اتحاد الموضوع والا لم يمتنع اجتماعها ومنه يعلم انه لا تعارض بين الاصول وما يحصله المجتهد من الادلة الاجتهادية لان موضوع الحكم في الاصول الشيء بوصف انه مجهول الحكم وفي الدليل نفس ذلك الشيء من دون ملاحظة ثبوت حكم له فضلاً عن الجهل بحكمه فلا منافاة بين كون العصور المتصرف بجهالة حكمه حلالا على ما هو مقتضي الأصل وبين كون نفس العصور حراماً كما هو مقتضي الدليل الدال على حرمة ( انتهى ) ولكن مقصوده اعلى الله مقامه في كلا الموضوعين نفي المعارضة بين الادلة الاجتهادية والاصول



العملية وان موضوع الأصل وهو الشك يرتفع بالدليل الاجتهادي وليس بصدد التوفيق بين مطلق الاحكام الظاهرية سواء كانت في موارد الادلة الاجتهادية او في الاصول العملية وبين الاحكام الواقعية المشتركة بين الكل من العالم والجاهل جميعاً كما هو المبحوث عنه في المقام كي يعترض عليه بأن مجرد تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي برتبة مما لا يكفي في الجمع بينهما ( وعلى كل حال ) حاصل ما قيل او يمكن ان يقال في تقريب هذا التوفيق الذي قد اشار اليه المصنف بقوله كما لا يصح التوفيق... الخ ان الحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع والشك في الواقعي متأخر أيضاً عن الواقعي نظير تأخر العلم عن المعلوم فيكون الظاهري متأخراً عن الواقعي بمرتبتين فإذا كان متأخراً عنه في المرتبة فليس هو في عرضه كي يتنافيان ويتضادان ( وحاصل جواب المصنف ) ان الظاهري وان كان متأخراً عن الواقعي بمرتبتين وليس هو في مرتبته ولكن الواقعي موجود محفوظ في مرتبة الظاهري لوضوح ان بمجرد الشك في الحكم الواقعي وقيام الامارة او الاصل على خلافه لا يكاد يضمحل الواقعي المشترك بين الكل فإذا تحقق الظاهري بقيام الامارة او الأصل على خلاف الواقعي وكان الواقعي محفوظاً في مرتبته ورتبته لزم اجتماع الضدين من إيجاب وتحريم او ندب وكراهة وهكذا فتأمل جيداً .

## مقتضى الاصل فيما شك في اعتباره

﴿ قوله ثالثها ان الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحجز التعبد به واقفاً عدم حجيته جزماً... الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثالث هو بيان مقتضى الأصل فيما شك في

اعتباره شرعاً فإن الامارة الظنية قد يعلم بحجيتها وقد يعلم بعدم حجيتها وقد يقع الشك في حجيتها فإذا وقع الشك فهل الأصل حجيتها او عدم حجيتها ( فيقول ) إن الأصل عدم حجيتها جزماً بمعنى انه بمجرد أن شك في حجية اماره ثبوتاً يقطع بعدم حجيتها إثباتاً اي لا يترتب عليها آثار الحجية في مقام الإثبات وذلك لأن آثار الحجية من المنجزية عند الإصابة والعذرية عند الخطأ وحكم العقل بوجوب المتابعة لا تكاد تترتب إلا على ما اتصف بالحجية الفعلية أي المحرزة بالعلم في مقام الإثبات لا على ما اتصف بمطلق الحجية ولو ثبوتاً وإن لم يعلم بها إثباتاً .

### ﴿ اقول ﴾

بل الامارة المشكوكة الاعتبار مما يحرم العمل به شرعاً وعقلاً مضافاً إلى عدم حجيتها في ظرف الشك وعدم ترتب الآثار عليها إثباتاً .

( اما شرعاً ) فلقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم والامارة المشكوكة مما ليس لنا به علم بل ولعموم الآيات الناهية عن الظن مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً خرج منها ما علم اعتباره بالخصوص ويبقى ما شك في اعتباره وما علم بعدم اعتباره .

( واما عقلاً ) فلقبح التعبد والتدين بما لا يعلم اعتباره نعم لا بأس بالحركة على وفقه والمشي على طبقه لإحتياطاً برجاء اعتباره ثبوتاً ما لم يعارضه احتياط آخر كما إذا قام على وجوب شيء لا نحتمل حرمة بخلاف ما إذا قام على حلية ما نحتمل حرمة فان الإحتياط حينئذ في ترك هذا الإحتياط (وعلى كل حال) ان العمل على طبق ما شك في اعتباره احتياطاً غير العمل به على وجه الإستناد اليه والتعبد والتدين به فالاول حسن عقلاً والثاني قبيح عقلاً وهذا واضح .

{ قوله ضرورة انه بدونه لا يصح المؤاخذه على مخالفة التكليف... الخ }

علة لعدم ترتب الآثار المرغوبة من الحججة إلا على ما أحرز حججته وإشارة إلى نفي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ فيما لم يحرز حججته فإنه إذا قامت امارة لم يحرز اعتبارها على تكليف إلزامي وقد أصابت واقعاً ولم يعمل بها المكلف لم يصح للمولى مؤاخذته كما انها إذا قامت على ارتفاع تكليف ثابت وقد أخطأت وعمل بها المكلف وفات منه التكليف لم يصح له الاعتذار بها عن فوته .

{ قوله ولا يكون مخالفته تجريباً ولا تكون موافقته بما هي موافقته

انقياداً... الخ }

إشارة إلى نفي أثرين آخرين للحجة عند عدم إحراز حججة امارة ظنية وهما كون مخالفتها عند الخطأ تجريباً وموافقتها كذلك بما هي موافقتها انقياداً فإن شأن الحججة كما تقدم في القطع ان يكون مخالفتها عند الخطأ تجريباً وموافقتها كذلك انقياداً .

( نعم ) إذا قامت امارة لم يحرز حججتها وقد أخطأت والمكلف قد وافقها لا بعنوان انه موافقتها بل برجاء اصابتها للواقع كان ذلك انقياداً أيضاً ( وقد أشار المصنف ) إلى ذلك بقوله وان كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك أي انقياداً .

{ قوله للقطع بانتفاء الموضوع معه... الخ }

أي للقطع بانتفاء موضوع الآثار مع الشك في التعبد به والموضوع كما أشير إليه هو ما اتصف بالحجية فعلاً وأحرز التعبد به شرعاً فلا تغفل ..

{ قوله واما صحة الإلزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه

تعالى فليس من آثارها... الخ }

هذا رد على الشيخ وتفصيله انه أعلى الله مقامه قد جعل مجري الأصل هي

الامارة التي لم يرد دليل على اعتبارها لا الامارة المشكوكه الاعتبار ( وبعبارة اخرى ) إن المصنف جعل مجري الأصل هي الامارة التي لم يحرز التعبد بها والشيخ اعلى الله مقامه قد جعل مجري الأصل هي الامارة التي أحرز عدم التعبد بها فالاصل هل يقتضي جواز العمل بمثل هذه الامارة أم لا فاختار اعلى الله مقامه حرمة واستدل لها بالادلة الأربعة ( قال ) التعبد بالظن الذي لم يدل دليل على وقوع التعبد به محرم بالادلة الاربعة ويكفي من الكتاب قوله تعالى قل الله أذن لكم أم على الله تفترون دل على ان ما ليس بإذن من الله من اسناد الحكم إلى الشارع فهو إفتاء .

### ﴿ اقول ﴾

ولو استدل أعلى الله مقامه من الكتاب العزيز مضافاً إلى ذلك بالآيات الناهية عن الظن أيضاً مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً كان بمحلّه ( قال ) ومن السنة قوله عليه السلام في عداد القضاة من أهل النار ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم .

### ﴿ اقول ﴾

والظاهر انه يعنى بذلك انه لو قامت عندنا اماره لم يرد التعبد بها شرعاً وقد أفتينا على طبقها وفرضنا انها كانت مصيبة واقعاً فنحن ممن قضى بالحق وهو لا يعلم فنكون من أهل النار ( قال ) ومن الاجماع ما ادعاه الفريد البهبهاني في بعض رسائله من كون عدم الجواز بديهياً عند العوام فضلا عن العلماء ( ثم قال ) ومن العقل تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى .

### ﴿ اقول ﴾

ولو قال ومن العقل تقبيح العقلاء التعبد بما لم يرد التعبد به عن المولى كان أنسب بصدر عبارته جداً ( ثم انه أعلى الله مقامه ) قد ساق كلاماً

طويلاً ( إلى ان قال ) هذا ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد اليه في العمل والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه ... الخ فيكون نتيجة كلامه من الاول إلى الآخر هي ان الذي يحرم بالأدلة الاربعة هو الاستناد إلى الظن والالتزام بكون مؤداه حكم الله في حقه دون غيرها .  
( فيقول المصنف ) تضعيفاً لذلك كله ما ملخصه ان صحة الالتزام بما أدى اليه الظن من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى ليسا من آثار الحجية كي إذا لم تصح الالتزام والنسبة كشف ذلك إناً عن عدم الحجية وذلك كما في الظن على الانسداد والحكومة فانه حجة عقلا كالعلم في حال الانفتاح مع عدم صحة الالتزام بما أدى اليه وعدم صحة نسبته اليه تعالى إذ المفروض عدم القول بالكشف وإن الظن طريق منصوب من الشرع كي صح الالتزام بمؤداه وصح نسبته اليه تعالى بل هو حجة عقلا يجب العمل على طبقه والحركة على وفقه .

{ قوله ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة ... الخ }

وفي بعض النسخ ضرورة ان حجية الظن عملا على تقرير الحكومة ولعله بمعنى حجيته في الفروع العملية في قبال حجيته في الامور الاعتقادية كما سيأتي تفصيلها جميعاً .

{ قوله فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعمد به لما كان يجدي في

الحجية شيئاً ... الخ }

تفريع على قوله فليسا من آثارها ... الخ فان صحة الالتزام والنسبة إذا لم يكونا من آثار الحجية فقهاً لو فرض صحة الالتزام والنسبة فيما شك في اعتباره لم يجد في اثبات حجيته ما لم يترتب عليه آثار الحجية من المنجزية والعذرية ومع الترتب المذكور لم يضر عدم صحتها كما عرفت في الظن على

الانسداد والحكومة فالمدار في الحجية وعدمها على ترتب آثارها وعدم ترتبها لا على صحة الالتزام والنسبة وعدمها .

### ( أقول )

إن صحة الالتزام والنسبة وإن لم يكونا من آثار الحجية لما عرفت من جواز انفكاك الحجية عنها كما في الظن الإسدادي على الحكومة ولكن لا يكاد يجوز تحققها في غير الحجية فليس كل حجة مما صح الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصح نسبته إليه تعالى ولكن كلما صح الالتزام بكون مؤداه حكم الله وصح نسبته إليه تعالى كان حجة قطعاً ( وعليه ) فإذا فرض صحتها في مورد مع الشك في التعبد به كشف ذلك إناً عن حجيتها قطعاً فقول المصنف فلو فرض صحتها شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية شيئاً مما لا وجه له ( هذا ) مضافاً إلى أن الكلام في المقام بمقتضى قوله المتقدم في صدر البحث ( إن الأصل فيما لا يعلم باعتباره بالخصوص شرعاً ... الخ ) ليس إلا في الامارة المشكوكة حجيتها شرعاً والحجية الشرعية لا يكاد تنفك عن صحة الالتزام والنسبة كما أن صحتها أيضاً لا تكاد تنفك عن الحجية الشرعية فمطلق الحجية وإن كانت قابلة للانفكاك عن صحة الالتزام والنسبة كما في الظن على الإسداد والحكومة ولكن الحجية الشرعية في قبال الحجية العقلية هي مما لا تكاد تنفك عن صحتها أبداً ( وعليه ) فقول المصنف وأما صحة الالتزام بما أدى إليه من الأحكام وصحة نسبته إليه تعالى فليسا من آثارها ... الخ مما لا وجه له أيضاً فافهم جيداً .

### ( قوله فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الأصل ... الخ )

فإن ما علم اعتباره شرعاً خارج موضوعاً عما شك في اعتباره الذي هو مجري الأصل عند المصنف وهكذا عما علم بعدم الدليل على اعتباره الذي هو مجري الأصل عند الشيخ أعلى الله مقامه .

## في حجية الظواهر

﴿ قوله فصل لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده

في الجملة... الخ ﴾

( اما قوله في الجملة ) فهو إشارة إلى التفاصيل التي في المسألة وستعرف تفصيلها ان شاء الله تعالى واحداً بعد واحد ( واما الظهور ) فالظاهر انه عبارة عن تجلي المعنى من اللفظ وإنسباقه إلى الذهن وخطوره في الخاطر بحيث إذا التى اللفظ إلى العرف حملوه عليه ( سواء ) حصل منه الظن بالمراد أم لا فان تحقق الظهور مما لا يدور مدار الظن بالمراد كما ان الظن بالمراد مما لا يدور مدار الظهور ( فقد يكون ) اللفظ ظاهراً في معنى بحسب الإنفهام العرفي ولا ظن بالمراد أصلاً ( وقد يحصل ) الظن بالمراد ولو من الخارج ولا يكون اللفظ ظاهراً فيه أصلاً وقد يجتمعان كما في الأغلب ( وسواء ) أيضاً حصل الظهور من الوضع كما هو الغالب او من قرائن شخصية او نوعية كوقوع الأمر عقيب الحظر الموجب لظهوره في الاباحة او كثرة الاستعمال في معنى او غلبة وجوده في الخارج ونحوهما الموجبان لإنصراف اللفظ اليه ( هذا ) وقد عبر الشيخ أعلى الله مقامه عن الظهورات بالأصول المعمولة لتشخيص مراد المتكلم ( قال ) في المقام ما هذا لفظه منها أي من الأمور الخارجة عن تحت اصاله حرمة العمل بما سوى العلم الامارات المعمولة في استنباط الاحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وهي على قسمين القسم الاول ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كإصالة الحقيقة عند احتمال ارادة المجاز واصالة العموم والإطلاق ومرجع الكل إلى اصاله عدم القرينة الصارفة عن

المعنى الذي يقطع بارادة المتكلم الحكيم له لو حصل القطع بعدم القرينة كغلبة استعمال المطلق في الفرد الشايع بناء على عدم وصوله إلى حد الوضع وكالقرائن المقامية التي يعتمدها اهل اللسان في محاوراتهم كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر ونحو ذلك ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه .

## ﴿ اقول ﴾

ولو عبر أعلى الله مقامه بدلا عن اصالة الحقيقة والعموم والإطلاق باصالة الظهور كان أخصر وأجمع اما كونه أخصر فواضح واما كونه أجمع فلأن اللفظ قد يكون ظاهراً في معنى من غير استناد إلى الوضع بل بقرائن شخصية او نوعية غير قطعية بحيث يحتمل معها ارادة غير الظاهر ولو احتمالاً بعيداً فحينئذ تجري اصالة الظهور ولا تجري شيء من تلك الأصول الثلاثة أصلاً ( هذا مضافاً ) الى ان جريان تلك الأصول الثلاثة مما لا ينحصر بما إذا احتتمل وجود القرينة الصارفة في الكلام كما يظهر منه اعلى الله مقامه بل تجري حتى مع القطع بانتفاء القرينة الصارفة مع احتمال ارادة المتكلم ثبوتاً غير المعنى الظاهر اثباتاً لحكمة مقتضية لذلك قددعته هي إلى عدم نصب القرينة كما يتفق ذلك كثيراً فتأمل جيداً .

﴿ قوله لإستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين

## ﴿ المرادات . . . الخ ﴾

وقد استدل الشيخ أعلى الله مقامه على حجية الظواهر بما يقرب من ذلك ( قال ) اما القسم الاول يعني به ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك فاعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف لان المفروض كون تلك الأمور معتبرة عند اهل اللسان في محاوراتهم المقصود بها التفهيم ومن المعلوم بديهية ان طريق محاورات الشارع في تفهيم



مقاصده للمخاطبين لم يكن طريقاً مخترعاً مغايراً لطريق محاورات اهل  
اللسان في تفهيم مقاصدهم ( انتهى ) .

( قوله لوضوح عدم اختراع طريقة أخرى في مقام الإفادة لمراه

من كلامه . . . الخ )

علة لقوله مع القطع بعدم الردع عنها اي عن طريقة العقلاء على اتباع  
الظهورات فان الشارع لو ردع عن طريقتهم لاخترع لنفسه طريقة أخرى  
في مقام الإفادة لمراه ولم يتكل على الظهورات في تفهيم المرادات كسائر  
العقلاء فحيث لم يخترع لم يردع ( واما رادعية ) الآيات الناهية عن الظن  
ومنه الظواهر فسيأتي الكلام فيها في خبر الواحد ان شاء الله تعالى وانها  
دورية بنظر المصنف وان كان الدور مما لا يخلو عن اشكال كما ستعرف  
ونحن نجيب عن الرادعية بطريق آخر غير الدور ( مضافاً ) إلى ان دلالة  
الآيات على النهي عن الظواهر تكون هي بالعموم والعموم ظهور ولا يعقل  
النهي عن الظواهر بالظهور والا لمنع عن نفسه وهذا واضح .

## في ذكر تفصيلين في المسألة

( قوله والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها الظن

فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها . . . الخ )

إشارة إلى تفصيلين في المسألة قد اشار اليهما الشيخ أعلى الله مقامه ( قال )  
بعد الفراغ عن التفصيل الآتي للمحقق القمي ( ما هذا لفظه ) ثم انك  
قد عرفت ان مناط الحجية والاعتبار في دلالة الالفاظ هو الظهور العرفي  
وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن  
المقامية المكتنفة بالكلام فلا فرق بين إفادة الظن بالمراد وعدمها ولا بين

وجود الظن الغير المعبر على خلافه وعدمه لان ما ذكرنا من الحججة على العمل بها جار في جميع الصور المذكورة ( الى ان قال ) نعم ربما يجري على لسان بعض متأخري المتأخرين من المعاصرين عدم الدليل على حجية الظواهر إذا لم تفسد الظن أو إذا حصل الظن الغير المعبر على خلافها لكن الإنصاف انه مخالف لطريقة أرباب اللسان والعلماء في كل زمان ( انتهى ) ( قال الشيخ أعلى الله مقامه ) كما ترى قد استدل على بطلان التفصيلين بجريان الحججة وهي سيرة العقلاء وطريقة أرباب اللسان في جميع الصور المذكورة أي سواء كان الظهور مفيداً للظن بالمراد أم لا وسواء كان الظن الغير المعبر على خلافه أم لا ( واستدل المصنف ) على جريان السيرة في جميع الصور المذكورة بقوله ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها بعدم إفادتها للظن بالوافق ولا بوجود الظن بالخلاف ... الخ .

### ﴿ أقول ﴾

نعم لا يصح الاعتذار عن مخالفة الظواهر بمجرد عدم إفادتها للظن بالمراد او بوجود الظن الغير المعبر على الخلاف بعد الاعتراف بظهور الكلام في المعنى وبتجليه عن اللفظ وإنسباقه إلى الذهن وانفهامه منه عرفاً ولكن ذلك في مقام امثال التكاليف الصادرة عن المولى واما في مقام عمل العقلاء بعضهم بكلام بعض في الامور الراجعة إلى أنفسهم في مصالحهم ومعاشهم فالظاهر انهم لا يعملون على طبق الظاهر ما لم يحصل منه الظن بالمراد بل الوثوق والإطمينان فضلاً عما إذا كان الظن على الخلاف ( اللهم ) إلا إذا كان المعنى الظاهر من الأمور المهمة فيؤتي به حينئذ احتياطاً ورجاء وهو غير العمل بالظاهر والاستناد اليه والاعتماد عليه .

( ثم ان الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن التفصيلين المذكورين ذكر تفصيلين آخرين .

( احدهما ) ما أشار اليه بقوله وربما فصل بعض المعاصرين تفصيلاً يرجع حاصله إلى ان الكلام إن كان مقروناً بحال أو مقال يصلح ان يكون صارفاً عن المعنى الحقيقي فلا يتمسك فيه باصالة الحقيقة وان كان الشك في أصل وجود الصارف او كان هناك أمر منفصل يصلح لكونه صارفاً فيعمل على اصالة الحقيقة ( قال ) وهذا تفصيل حسن متين لكنه تفصيل في العمل باصالة الحقيقة عند الشك في الصارف لا في حجية الظهور اللفظي بل مرجعه إلى تعيين الظهور العرفي وتميزه عن موارد الإجمال فان اللفظ في القسم الاول يخرج عن الظهور إلى الإجمال بشهادة العرف .

### { أقول }

نعم ان التفصيل المذكور حسن متين إلا انه لا يختص باصالة الحقيقة فقط بل يجري حتى في إصالة العموم والإطلاق فإذا اقترن بالكلام ما يصلح للمخصصة او المقيدية على نحو أدخل بظهور العام في العموم أو بظهور المطلق في الإطلاق فلا يتمسك باصالة العموم او الإطلاق بخلاف ما إذا شك في وجود المخصص او المقيد او في مخصصة الأمر المنفصل او مقيدته فيتمسك حينئذ باصالة العموم او الإطلاق .

( ثانيها ) ما أشار اليه بقوله وبإزاء التفصيل المذكور تفصيل آخر ضعيف وهو ان احتمال ارادة خلاف مقتضي اللفظ إن حصل من امارة غير معتبرة فلا يصح رفع اليد عن الحقيقة وإن حصل من دليل معتبر فلا يعمل باصالة الحقيقة ومثل له بما إذا ورد في السنة المتواترة عام وورد فيها أيضاً خطاب مجمل يوجب الإجمال في ذلك العام ولا يوجب الظن فلا دليل على لزوم العمل بالأصل تعبداً ( انتهى ) .

### { أقول }

ليس المدار في الإعتماد باحتمال ارادة خلاف مقتضي اللفظ على حصوله من

امارة معتبرة او غير معتبرة بل المدار باخلاله بالظهور العرفي وعدمه (فقد يحصل ) من امانة غير معتبرة ويعتني به لاتصال الامارة بالكلام وإخلالها بالظهور العرفي ( وقد يحصل ) من امانة معتبرة كما في مثال المفصل ولا يعتني به لانفصال الامارة عن الكلام وعدم إخلالها بالظهور العرفي وإن أخل بحصول الظن بالمراد وليس بهمهم لما عرفت من عدم اعتبار حصوله ( ومن هنا يظهر ) ما في زعم المفصل من ان الخطاب المجمل الوارد في السنة مما يوجب اجمال العام الوارد فيها مع فرض الانفصال عنه وانه لا يوجب ان لا يحصل الظن بالمراد من العام وانه لو عمل باصالة الحقيقة حينئذ فهو من باب العمل بالأصل تبعداً والكل كما ترى ضعيف .

( اما الاول ) فلان المجمل المنفصل مما لا يوجب اجمال العام بل ظهوره في العموم باق على حاله .

( واما الثاني ) فلان الخطاب المجمل هب انه أوجب عدم حصول الظن بالمراد من العام ولكن ذلك مما لا يضر بعد ما عرفت من عدم اعتبار الظن بالمراد في حجية الظواهر .

( واما الثالث ) فلان العمل باصالة الحقيقة حينئذ هو من باب العمل باصالة الظهور لما عرفت من بقاء ظهور العام على حاله فليس هو من العمل بالأصل تبعداً قطعاً فتأمل جيداً .

## في تفصيل المحقق القمي

﴿ قوله كما ان الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إتمامه . . . الخ ﴾

إشارة إلى تفصيل المحقق القمي في حجية الظواهر ( قال الشيخ أعلى الله مقامه ) واما التفصيل الآخر يعني به من التفصيلين الذين قد أشار اليهما في صدر

حجة الظواهر وكان احدهما للأخباريين وقد قدمه في الذكر وأخره المصنف للإهتمام به وطوله كما ستعرف فهو الذي يظهر من صاحب القوانين قدس سره في آخر مسألة حجة الكتاب وفي أول مسألة الإجتهد والتقليد وهو الفرق بين من قصد إفهامه بالكلام فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما في الخطابات الشفاهية أم لا كما في الناظر في الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد إفهامه بالخطاب كأمثالنا بالنسبة إلى أخبار الأئمة الصادرة عنهم في مقام الجواب عن سؤال السائلين وبالنسبة إلى الكتاب العزيز بناء على عدم كون خطاباته موجهة إلينا وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظي ليس حجة حينئذ لنا إلا من باب الظن المطلق الثابت حججه عند إنسداد باب العلم ( انتهى ) .

( ثم ان الشيخ ) بعد ما وجه هذا التفصيل توجيهاً طويلاً لا يسع المقام ذكره ( قال ما هذا لفظه ) ولكن الإنصاف انه لا فرق في العمل بالظهور اللفظي واصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد إفهامه ومن لم يقصد فان جميع ما دل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجة الظواهر بالنسبة إلى من قصد إفهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان إذا نظروا إلى كلام صادر من متكلم إلى مخاطب يحكون بارادة ظاهره منه إذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالخطاب وعدمه فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطاب الموجه إلى المكتوب اليه فإذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن

راجع الأمثلة العرفية هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع إلى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم إلى مخاطب سواء كان ذلك في الأحكام الجزئية كالوصايا الصادرة عن الموصي المعين إلى شخص معين ثم مست الحاجة إلى العمل بها مع فقد الموصي اليه فان العلماء لا يتأملون في الإفتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصي اليه المنقود وكذا في الأقرار أم كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الأئمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء في إستفادة الأحكام من ظواهرها معتدراً بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة إلى غير المخاطب او من قصد إفهامه ( انتهى موضع الحاجة ) من كلامه أعلى الله تعالى مقامه .

﴿ قوله ولذا لا يسمع اعتذار من لا يقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه

ظاهر كلام المولى من تكليف بعلمه او يخصه . . . الخ ﴾

هذا مقتبس مما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه في كلامه المتقدم آنفاً بقوله فإذا وقع المكتوب الموجه من شخص إلى شخص بيد ثالث ( الى ان قال ) فلا يجوز له الاعتذار في ترك الإمتثال بعدم الإطلاع على مراد المولى .

﴿ قوله كما تشهد به صحة الشهادة بالإقرار من كل من سمعه ولو قصد

عدم إفهامه فضلاً عما إذا لم يكن بصدد إفهامه . . . الخ ﴾

هذا أيضاً مقتبس مما أفاده الشيخ في كلامه المتقدم آنفاً بقوله واما العلماء فلا خلاف بينهم إلى قوله وكذا في الأقرار ( وعلى كل حال ) حاصل مقصود المصنف انه إذا أقر زيد على نفسه بشيء مثل كونه مديوناً للعمرو بكذا وقد سمعه بكر صح لبكر أن يشهد عليه عند الحاكم وإن لم يكن مقصوداً بالإفهام بل كان مقصوداً بعدم الإفهام وقد فهم إحياناً .

## في تفصيل جماعة من الاخباريين

﴿ قوله ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين وأحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين وإن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجية ظاهر الكتاب إلى آخره ﴾

إشارة إلى تفصيل جماعة من الأخباريين ( قال الشيخ أعلى الله مقامه ) اما القسم الاول يعني به ما يعمل لتشخيص مراد المتكلم عند احتمال ارادة خلاف ذلك كإصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز واصالة العموم والإطلاق فإعتباره في الجملة مما لا اشكال فيه ولا خلاف ( الى ان قال ) وانما الخلاف والاشكال وقع في موضعين .

( احدهما ) جواز العمل بظواهر الكتاب ( الى ان قال ) اما الكلام في الخلاف الاول فتفصيله انه ذهب جماعة من الأخباريين إلى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون ما يرد التفسير وكشف المراد عن الحجج المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين ( انتهى موضع الحاجة ) من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله إما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن

خو طب به ... الخ ﴾

قد ذكر المصنف للأخباريين وجوهاً خمسة واما الشيخ فقد ذكر لهم وجهين لا غيرهما .

( الاول ) الأخبار وهي ( بين ما يدل ) على اختصاص فهم القرآن بمن خو طب به وقد جعله المصنف اول الوجوه ( وبين ما يدل ) على النهي عن تفسير القرآن بالرأي وقد جعله المصنف خامس الوجوه .

( الثاني ) العلم الاجمالي بطرو التقييد والتخصيص والتجوز في اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور وقد جعله المصنف رابع الوجوه ( واما ثاني الوجوه ) الخمسة فلم يذكره الشيخ ولعل المصنف وجده في ساير كلماتهم .

( واما ثالث الوجوه ) الخمسة فهو للسيد الصدر شارح الوافية وقد ذكره الشيخ بعد الوجهين السابقين ( وعلى كل حال ) ان ما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفته بأهله ومن خوطب به حديثان .

( احدهما ) ما ورد في ردع أبي حنيفة وهو ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأي مسنداً عن بعض اصحاب ابي عبدالله ( ع ) انه قال ابو عبدالله ( ع ) لأبي حنيفة أنت فقيه أهل العراق قال نعم قال فم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال يا اباحنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ قال نعم قال يا أبا حنيفة لقد ادعت علما ويملك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذين أنزل عليهم ويملك ولا هو الا عند الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم وما ورثك الله من كتابه حرفاً الحديث .

( ثانيها ) ما ورد في ردع قتادة وهو ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من ظواهر القرآن مسنداً عن زيد الشحام قال دخل قتادة بن دعامة على أبي جعفر ( ع ) فقال يا قتادة أنت فقيه أهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر عليه السلام بلغني انك تفسر القرآن فقال له قتادة نعم فقال له ابو جعفر عليه السلام فإن كنت تفسره بعلم فأنت أنت وأنا أسألك ( الى ان قال ) أبو جعفر ( ع ) ويحك يا قتادة انما يعرف القرآن من خوطب به .



﴿ قوله او بدعوى انه لأجل إحتوائه على مضامين شائخة . . . الخ ﴾

قد أشرنا ان هذا الوجه الثاني من الوجوه الخمسة لم يذكره الشيخ وأن المصنف لعله ظفر عليه في ساير كلمات الأخباريين والله العالم .

﴿ قوله او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر لا أقل

من احتمال شموله لتشابه المتشابه . . . الخ ﴾

قد أشرنا ان هذا الوجه الثالث هو للسيد الصدر شارح الوافية غير ان السيد لم يدع شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر وإنما احتمل شموله له لتشابه المتشابه ( وقد ذكر الشيخ ) ملخص كلامه بعد ذكر الوجهين السابقين للأخباريين كما أشير آنفاً من الأخبار والعلم الإجمالي ونحن نلخص ما لخصه الشيخ أعلى الله مقامه ( فنقول ) محصله ان المتشابه كما يكون في أصل اللغة فكذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل أن يقول أحد انا أستعمل العمومات وكثيراً ما أريد الخصوص من غير قرينة وربما أخطب أحداً واريد غيره ونحو ذلك والقرآن من هذا القبيل لأنه نزل على اصطلاح خاص قال قال سبحانه منه آيات محكمات هن ام الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه الآية ذم على اتباع المتشابه ولم يبين لهم المتشابه ما هي وكم هي بل لم يبين لهم المراد من هذا اللفظ وجعل البيان موكولاً إلى خلفائه ( لا يقال ) إن الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعي ( لأننا نمنع الصغرى ) إذ المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص وأما شموله للظاهر فلا ( لا يقال ) ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر الأخبار أيضاً لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه والعام والخاص والمطلق والمقيد ( لأننا نقول ) إنا لو خيلنا وأنفسنا لعملنا بظواهر الكتاب والسنة جميعاً مع عدم نصب القرينة على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته واما الأخبار فقد سبق أن أصحاب الأئمة كانوا عاملين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا لكننا في العمل بظواهر الأخبار أيضاً من المتوقفين ( انتهى ) .

﴿ قوله او بدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً

للعلم الاجمالي بطرو والتخصيص والتقييد والتجوز . . . الخ ﴾

هذا رابع الوجوه الخمسة وهو الوجه الثاني من الوجهين الذين ذكرهما الشيخ أعلى الله مقامه للأخباريين ومحصله كما ذكر المصنف ان ظاهر الكتاب وان لم يكن من المتشابهات ولكنه من جهة العلم الإجمالي بطرو والمخصصات والمقييدات والتجوزات صار من المتشابهات عرضاً ( قال الشيخ ما لفظه ) الثاني من وجهي المنع انا نعلم بطرو والتقييد والتخصيص والتجوز في أكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور ( انتهى ) .

﴿ قوله او شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى بجمل الكلام

الظاهر في معنى على إرادة هذا المعنى . . . الخ ﴾

هذا خامس الوجوه وهو الأخبار الناهية عن التفسير بالرأى بناء على ان حمل الكتاب على ظاهره هو من التفسير بالرأى وهي أخبار كثيرة ( مثل ) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما آمن بي من فسر برأيه كلامي الحديث ( وما رواه ) في الباب ايضاً عن محمد بن مسعود العياشي في تفسيره عن عمار بن موسى عن ابي عبدالله عايمه السلام قال سأل عن الحكومة فقال من حكم برأيه بين إثنين فقد كفر ومن فسر برأيه آية من كتاب الله فقد كفر ( وما رواه ) في القضاء ايضاً في باب عدم جواز استنباط الأحكام النظرية من القرآن عن عبدالرحمن بن سمرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لعن الله المجادلين في دين الله ( الى ان قال ) ومن فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب ( وما ذكره الشيخ ) في الرسائل قال وعن أبي عبدالله ( ع ) من فسر القرآن برأيه إن أصاب لم يوجر وإن أخطأ سقط أبعد من السماء ( وما ذكره ) فيه ايضاً قال وفي النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ

(وقال أيضاً) وعن مجمع البيان انه قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وعن الأئمة القامئين مقامه ان تفسير القرآن لا يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح (قال وقوله عليه السلام) ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن إن الآية يكون اولها في شيء وآخرها في شيء وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه (انتهى) إلى غير ذلك من الأخبار المتقاربة لذلك مما ذكره في الوسائل في كتاب القضاء .

﴿ قوله فبحسب غير الوجه الأخير والثالث يكون صغرياً وأما بحسبهما فالظاهر انه كبروى... الخ ﴾

بمعنى ان نزاعنا مع الأخباريين بحسب الوجه الاول والثاني والرابع يكون صغرياً فهم ينكرون الظهور للقرآن المجيد ونحن ندعي وجوده وبحسب الوجه الثالث والخامس يكون كبروياً فهم يعترفون بتحقق الظهور للقرآن المجيد وينكرون حججته ونحن ندعي حججته كحجية ساير الظواهر .

﴿ اقول ﴾

نعم إن النزاع بحسب الوجه الاول والثاني صغروي فان مفاد ما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به ان غيرهم لا يفهمون منه شيئاً وهكذا مقتضي إحتواء الكتاب على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية ولكن مقتضي الوجه الرابع وهو العلم الإجمالي بطرو المخصصات والمقيدات والتجوزات ليس سقوط ظهور الكتاب رأساً وإنما يقتضي سقوط حجية ظهور الكتاب عقلاً وان كان صريح كلامهم على ما يظهر من الكلام المتقدم للشيخ هو سقوط الظهور من أصله حيث قال الثاني من وجهي المنع (إلى ان قال) وذلك مما يسقطها عن الظهور الى آخره الا انه مما لا يخلو عن مسامحة .

﴿ قوله إما لأنه من المتشابه قطعاً او احتمالاً... الخ ﴾

قد أشرنا آنفاً انه ليس في كلام السيد الصدر شارح الوافية دعوى كون الظاهر من المتشابه قطعاً بل ادعى احتمال شمول المتشابه للظاهر وعدم العلم بكون الظاهر من

الحكم وكان المصنف قد ذكر الوجه الثالث بنحو التريديد من عند نفسه .

### ﴿ قوله وكل هذه الدعاوى فاسدة . . الخ ﴾

( ووجه فساد الدعوى الاولى ) ان المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله ومن خوطب به وهم الخاص من ذرية نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم اختصاص فهمه بتماهه بمتشابهاته ومحكماته .

### ﴿ اقول ﴾

بل وبعمومه وخصوصه ومطلقه ومقيده وناسخه ومنسوخه وظاهره وباطنه وتأويله وتفسيره وانه نزل بليل او نهار في سهل او في جبل الى غير ذلك من الخصوصيات التي يختص علمها بعد النبي ( ص ) بأمر المؤمنين عليه الصلاة والسلام والأحد عشر المعصومين من ذريته وذلك لبداية ان في القرآن ما لا يختص علمه بهم كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته ( مثل قوله عليه السلام ) في رواية عبد الأعلى في حكم من عثر فوق ظفره فجعل على أصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج ( وقوله عليه السلام ) في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله ان جائكم فاسق بذباً فتنينوا ( وقوله عليه السلام ) لابنه إسماعيل إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم إلى غير ذلك من الإرجاعات والاستدلالات التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه فلو لم يكن لغير أهل البيت حظ من فهم الكتاب وكان فهمه مختصاً بأهله لم يكن وجه لإرجاعهم إلى الكتاب او لإستدلالهم به لنا ( ومن تمام ما ذكر يظهر ) ان الأنسب في نظم عبارة المصنف كان ان يقول هكذا اما الاولى فإنما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة بأهله اختصاص فهمه بتماهه بمتشابهاته ومحكماته بداهة ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع إلى الكتاب إلى آخره فيجعل قوله كيف وقد وقع . . الخ دليلاً لقوله

بداهة ان فيه ما لا يختص به من دون فصل بينها بقوله وردع أبي حنيفة ... الخ .  
 ﴿ قوله وردع أبي حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لأجل الاستقلال

في الفتوى ... الخ ﴾

دفع لما قديتوهم من ان فهم القرآن لو لم يختص بأهله فلم قدر دع الامام عليه السلام  
 بأحنيفة وقتادة عن الفتوى به ( فيقول ) إن ردهما عن ذلك انما هو لأجل استقلالهما  
 بالفتوى من دون مراجعة الروايات الواردة عن اهل البيت في تفسيره لا عن  
 الاستدلال بظاهره بعد المراجعة اليها وعدم الظفر فيها بما ينافيه كما هو دأب الشيعة  
 وسيرتهم ( وعليه ) فردعهما عنه مما لا يدل على عدم جواز الاستدلال بظاهره ولو  
 بعد المراجعة إلى رواياتهم والفحص عما ينافيه بحمد اليأس .

( وبالجملة ) ان العامة يفتون بظاهر الكتاب من دون مراجعة الروايات  
 الواردة عن أئمتنا المعصومين عليهم السلام ونحن نفتي بظاهره بعد المراجعة إلى  
 رواياتهم والفحص عما ينافيه بحمد اليأس والأخباريون لا يفتون بظاهره حتى بعد  
 الفحص بحمد اليأس والصواب هو النمط الأوسط .

( ثم ان المصنف ) قد اخذ هذا الدفع من كلام الشيخ اعلى الله مقامه فانه  
 بعد ان فسر التفسير بالرأي بان المراد به هو الإعتبار العقلي الظني الراجع إلى  
 الإستحسان ذكر له معنى آخر قد اقتبس منه المصنف هذا الدفع ( قال ) فالمراد  
 بالتفسير بالرأي إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك  
 في نظره القاصر ( الى ان قال ) وإما الحمل على ما يظهر له في بادي الرأي من  
 المعاني العرفية واللغوية من دون تأمل في الأدلة العقلية ومن دون تبع في القرائن  
 النقلية مثل الآيات الأخر الدالة على خلاف هذا المعنى والأخبار الواردة في بيان  
 المراد منها وتعيين ناسخها من منسوخها ( قال ) ومما يقرب هذا المعنى الثاني وان  
 كان الاول أقرب عرفاً ان المنهي في تلك الأخبار المخالفون الذين يستغنون  
 بكتاب الله عن أهل البيت بل يخطؤونهم به ومن المعلوم ضرورة من مذهبنا تقديم

نص الإمام عليه السلام على ظاهر القرآن كما ان المعلوم ضرورة من مذهبهم العكس ويرشدك الى هذا ما تقدم في رد الامام (ع) على أبي حنيفة حيث انه يعمل بكتاب الله ومن المعلوم انه انما كان يعمل بظواهره لانه كان يأوله بالرأي إذ لا عبرة بالرأي عندهم مع الكتاب والسنة ( انتهى موضع الحاجة ) من كلامه رفع مقامه .

{ قوله كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الإرجاع الى الكتاب... الخ }

قد أشرنا ان الأنسب في نظم عبارة المصنف كان ان يوصل قوله هذا بقوله بداهة ان فيه ما لا يختص به ... الخ فيكون هذا دليلاً لقوله ذلك من دون ان يفصل بينها بقوله وردع أبي حنيفة ... الخ .

{ قوله واما الثانية فلان احتوائه... الخ }

ولقد أجاد المصنف في الجواب عن الدعوى الثانية جداً فان مجرد الإشتغال على المضامين الغامضة مما لا يمنع عن العمل بالظواهر الغير الغامضة التي يعرفها أهل العرف واللسان ( اللهم ) إلا إذا ادعى ان مضامين القرآن كلها غامضة عالية لا تصل اليها افهام العرف اصلاً ولكنها ليست كذلك قطعاً .

{ قوله واما الثالثة فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر ان

المتشابه هو خصوص المجمل... الخ }

( وحاصل الجواب ) عن الدعوى الثالثة انه ليس الظاهر من جملة المتشابه الممنوع اتباعه فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل لا ما يعم المجمل وغيره ( لا يقال ) هذا تمسك بظاهر الكتاب وحجيته أول الكلام فيكون مصادرة ( لانه يقال ) ليس المقصود من قولنا فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المجمل ان الظاهر من قوله تعالى وأخر متشابهات هو ذلك كي يكون مصادرة بل المقصود ان المتبادر من لفظ المتشابه عند العرف ولو لم يكن في الكتاب العزيز هو خصوص

المجمل ومن المعلوم ان فهم العرف متبع في تعيين مداليل الألفاظ فلا مصادرة ( هذا ) ويمكن الجواب عن الدعوى الثانية بنحو آخر أيضاً فنقول انه لو سلم تشابه المتشابه وانه يحتمل شموله للظاهر فالمتيقن من حرمة العمل بالمتشابه هو المجمل واما ماسواه كالظاهر فالبرائة مما تجري عن حرمة فانه شبهة حكمية منشأها اجمال النص وتردده بين الاقل والأكثر كما لا يخفى .

### ﴿ قوله واما الرابعة فلان العلم إجمالاً . . . الخ ﴾

( وحاصل الجواب ) عن الدعوى الرابعة ان العلم الاجمالي بمخالفات الظواهر في الكتاب المجيد وان كان حقاً لا ريب فيه ولكن ذلك مما لا يوجب إجمالها وعدم جواز العمل بها رأساً فاننا إذا تفحصنا في الروايات وظفرنا فيها على المخالفات بمقدار المعلوم بالإجمال وانحل العلم الإجمالي من اصله إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فلا يكاد يبقى مقتضي لإجمالها بعد ذلك أبداً ( هذا مع ) امكان دعوى العلم الإجمالي بوجود مخالفات خاصة لو تفحصنا عنها لظفرنا عليها ( وعليه ) ففي كل ظاهر من ظواهر الكتاب إذا تفحصنا في الروايات عما يخالفه ولم نظفر فيها بشيء جاز العمل به وان كان العلم الإجمالي بالنسبة إلى ساير الظواهر باقياً على حاله وذلك لخروج هذا الظاهر الذي تفحصنا عما يخالفه عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي اذ المفروض اننا نعلم بمخالفات خاصة لو تفحصنا عنها لظفرنا عليها وهذا الظاهر قد تفحصنا عما يخالفه ولم نظفر فيه بشيء فلا يكون من أطراف العلم الإجمالي .

( وبالجمللة ) فرق واضح بين الجواب الثاني والجواب الاول .

( فعلى الأول ) لا يمكن العمل بظاهر من الظواهر حتى نظفر في الروايات

على المخالفات بمقدار المعلوم بالإجمال وينحل العلم الإجمالي من أصله .

( وعلى الثاني ) لا يجب ذلك بل إذا تفحصنا في خصوص ظاهر من الظواهر

ولم نظفر فيه بشيء جاز العمل به وان كان العلم الإجمالي بالنسبة إلى ساير الظواهر

باقياً على حاله .

( ثم ان هذا الجواب الثاني ) قد اتخذ المصنف ظاهراً من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) فيما أفاده في المقام ان المعلوم اجبالاً هو وجود مخالقات كثيرة في الواقع فيما بأيدينا بحيث تظهر تفصيلاً بعد الفحص واما وجود مخالقات في الواقع زائداً على ذلك فغير معلوم ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

### ﴿ قوله مع ان دعوى اختصاص أطرافه ... الخ ﴾

هذا هو الجواب الثاني عن الدعوى الرابعة وقد شرحناه لك آنفاً وذكرنا الفرق بينه وبين الجواب الاول فلا تغفل

### ﴿ قوله واما الخامسة فبمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير

### فانه كشف القناع ولا قناع للظاهر ... الخ ﴾

هذا جواب أول عن الدعوى الخامسة اي الاستدلال بالأخبار الناهية عن التفسير بالرأي ( وحاصله ) ان مادة التفسير لغة هو كشف القناع ولاقناع للظاهر كي يكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لغة ويحرم بالأخبار المذكورة ( وقد اشار الشيخ ) إلى هذا الجواب مفصلاً واتخذ المصنف منه ( فقال ) أعلى الله مقامه والجواب عن الاستدلال بها يعني الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها في الأخبار اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً فان أحداً من العقلاء إذا رأى في كتاب مولاه انه أمره بشيء بلسانه المتعارف في مخاطبته له عربياً او فارسياً او غيرهما فعمل به وامثله لم يعد هذا تفسيراً إذ التفسير كشف القناع ( انتهى )

### ﴿ قوله ولو سلم فليس من التفسير بالرأي إذ الظاهر ان المراد بالرأي

### هو الإعتبار الظني ... الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الدعوى الخامسة ( وحاصله ) انه لو سلم ان مادة التفسير لغة مما تشمل حمل الظاهر على ظاهره فهو ليس من التفسير بالرأي فان الرأي هو الاعترافات الظنية والإستحسانات العقلية بل التفسير بالرأي هو حمل اللفظ على



خلاف ظاهره أو على احد محتملاته بمجرد الإعتبار الظني والإستحسان العقلي ( وقد أخذ المصنف ) هذا الجواب الثاني إلى قوله في الكتاب فيعرفونهم ... الخ من الشيخ أيضاً ( قال أعلى الله مقامه ) ثم لو سلم كون مطلق حمل اللفظ على معناه تفسيراً لكن الظاهر ان المراد بالرأي هو الاعتبار العقلي الظني الراجع إلى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على معانيها اللغوية والعرفية وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأي إما حمل اللفظ على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر وعقله الفاتر ويرشد اليه المروي عن مولينا الصادق عليه السلام قال في حديث طويل وإنما هلك الناس في المتشابه لأنهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضعوا له تأويلاً من عند أنفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم ( انتهى ) .

﴿ قوله هذا مع انه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ... الخ ﴾

هذا جواب ثالث عن الدعوى الخامسة ( وحاصله ) انه لو سلم شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأي لحمل الظاهر على ظاهره فلا محيص عن حمل التفسير بالرأي فيها على ما ذكرناه من حمل اللفظ على خلاف ظاهره او على احد محتملاته بمجرد الاعتبار الظني والاستحسان العقلي وإخراج حمل الظاهر على ظاهره عن تحتها وذلك بمقتضى الجمع بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على التمسك به والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن تحت الأخبار الناهية عن التفسير بالرأي بحسب الجواب الاول والثاني موضوعاً وبحسب هذا الجواب الثالث تخصيصاً جمعاً بين الروايات .

( ثم ان هذا الجواب الثالث ) قد اخذه المصنف من الشيخ ايضاً كالجواب الاول والثاني ( قال أعلى الله مقامه ) بعد الفراغ عن الجواب الثاني ( ما هذا لفظه )

هذا كله مع معارضة الأخبار المذكورة بأكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيره مما دل على الأمر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة بل ومطلق الأخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب في أبواب العقود ( انتهى ) .

### ﴿ قوله وغير ذلك مما لا يحيص عن ارادة الإرجاع الى ظواهره .. الخ ﴾

مقصوده من غير ذلك ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه من الأخبار الدالة قولاً وفعلاً وتقريراً على جواز التمسك بالكتاب ( مثل قوله عليه السلام ) لما قال زرارة من أين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعرفه مورد استنادة الحكم من ظاهر الكتاب ( وقول الصادق عليه السلام ) في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر النمام انه فاسق وقال الله إن جاءكم فاسق بنبأ الآية ( وقوله عليه السلام ) لابنه إسماعيل إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم إلى غير ذلك من الأخبار التي قد اشرنا إلى جملة منها عند بيان فساد الدعوى الاولى فتذكر .

### ﴿ قوله في باب تعارض الروايات او الشروط ... الخ ﴾

أي في باب تعارض الروايات او في باب الشروط المخالفة للكتاب .

### ﴿ قوله ليست الا ظاهرة في معانيها ليس فيها ما كان نصاً .. الخ ﴾

اي ليست الا ظاهرة في معانيها غالباً ليس فيها ما كان نصاً إلا نادراً فلو أريد من أخبار الثقلين وما دل على التمسك بالكتاب والعمل بما فيه وعرض الأخبار المتعارضة عليه ورد شروط المخالفة له وغير ذلك الإرجاع إلى خصوص نصوصه دون ظواهره لزم حمل الاخبار المذكورة على الشاذ النادر وهو واضح الفساد جداً .

## في العلم الاجمالي بوقوع التحريف

﴿ قوله ودعوى العلم الإجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو . . . الخ ﴾

إشارة إلى الأمر الثالث من الأمور التي نبه عليها الشيخ أعلى الله مقامه في خاتمة تفصيل الأخباريين وهو من أقوى دليل صح للأخباريين ان يستدلوا به للمنع عن العمل بظواهر الكتاب غير انهم غفلوا عنه ولم يستدلوا به ( وعلى كل حال ) حاصل الدعوى انا نعلم اجمالاً بوقوع التحريف في القرآن المجيد فهو مما يمنع عن التمسك بظواهره جداً ( وحاصل الجواب ) .

( اولاً ) ان مجرد العلم الإجمالي بالتحريف سواء كان بإسقاط او بتصحيح اي بتغيير لا يكاد يستلزم العلم الإجمالي بوقوع خلل في الظواهر إذ لعله وقع على نحو لا يخل بالظواهر ( وقد اتخذ المصنف ) هذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) الثالث ان وقوع التحريف في القرآن على القول به لا يمنع من التمسك بالظواهر لعدم العلم الإجمالي باختلال الظواهر بذلك ( انتهى ) .

( وثانياً ) سلمنا العلم الإجمالي بوقوع خلل في الظواهر لكن لا علم لنا بوقوع خلل في آيات الأحكام ( وقد اتخذ المصنف ) هذا الجواب الثاني أيضاً من الشيخ ( قال ) فيما أفاده في المقام ما لفظه امكن القول بعدم قدحه يعني عدم قدح العلم الإجمالي باختلال الظواهر ( قال ) لاحتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره من الظواهر الغير المتعلقة بالأحكام الشرعية العملية التي أمرنا بالرجوع فيها إلى ظاهر الكتاب فافهم ( انتهى ) ( وفيه ) ان مجرد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره هو غير الظواهر المتعلقة بالأحكام مما لا يخرج الظواهر المتعلقة بالأحكام عن كونها طرفاً للعلم الإجمالي ولعل الشيخ اليه أشار أخيراً بقوله فافهم ( وقد دارك المصنف ) هذه الجهة بقوله والعلم بوقوعه فيها او في غيرها من الآيات غير ضائر

بحجبة آياتها لعدم حجبة ظاهر ساير الآيات ... الخ ( وفيه ) انه لا محصل لذلك من عدم حجبة ما سوى آيات الأحكام فان حجبة كل شيء بحسبه فحجبة آيات الأحكام هي بمعنى انها منجزة للتكليف وحجبة غيرها من آيات القصص والحكايات هي بمعنى انها صحيحة صادقة مطابقة للواقع يعني بها ويترتب الآثار عليها من الاعتاظ بمواعظها والاعتبار بقصصها ونحو ذلك ولعل المصنف أيضاً اليه أشار أخيراً بقوله فافهم ( نعم يمكن ان يقال ) ان ما سوى آيات الأحكام حيث لا يكون فيه تكليف شرعي عملي فالخلل المعلوم بالإجمال في الظواهر مما لا يؤثر شيئاً فان كلا من أطراف العلم الإجمالي لا بد وأن يكون بمثابة لو كان المعلوم بالإجمال محققاً فيه أثر شرعياً والا لم يؤثر العلم الإجمالي من أصله فإذا كان هناك آثان أحدهما ماء مملوك والآخر ماء مغصوب ثم علمنا إجمالاً بوقوع مقدار من ماء مغصوب في أحدهما لم يؤثر هذا العلم الإجمالي شيئاً فانه لو وقع المغصوب في المغصوب لم يحدث تكليفاً جديداً وإذا وقع في الإناء المملوك فهو شك بدوي والمقام من هذا القبيل فان الخلل المعلوم بالإجمال ان كان في ظواهر القصص والحكايات لم يؤثر شيئاً وان كان في ظواهر آيات الأحكام فهو شك بدوي فتكون اصالة الظهور في الأحكام باقية على حجبتها .

### ﴿ قوله والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم . . . الخ ﴾

اي ولو منع العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر عن حجبتها ولو لم يكن كلها حجة فلا يكاد ينفك ظاهر من الظواهر عن هذا العلم الإجمالي فانا نعلم إجمالاً بوقوع الخلل في كلام كل أحد وانه قد اريد لا محالة خلاف الظاهر في أحد استعمالاته ( واما قوله ) فافهم فقد احتملنا آنفاً انه راجع إلى دعوى عدم حجبة ما سوى آيات الأحكام ويحتمل أيضاً رجوعه إلى قوله والا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك نظراً إلى ضعف هذه الدعوى كما لا يخفى .

{ قوله نعم لو كان الخلل المحتمل فيه او في غيره بما اتصل به لأخل

بمحجتيه . . . الخ }

كان اللازم تأنيث الضمائر كلها اي نعم لو كان الخلل المحتمل في آيات الأحكام او في غيرها بما اتصل بآيات الأحكام لأخل بمحجيتها قهراً وذلك لما سيأتي في الفصل الآتي من ان احتمال وجود القرينة وإن لم يكن مخلاً بالظهور ولكن احتمال قرينية الموجود مما يخل به لعدم انعقاد الظهور معه .

( وبالجمللة ) ان مجرد العلم الإجمالي بالخلل المردد بين آيات الأحكام وغيرها مما لا يخل بمحجيتها ما لم يرجع إلى الشك في قرينية الموجود المتصل بالكلام دون الشك في وجود القرينة سواء كانت متصلة او منفصلة ودون الشك في قرينية الموجود إذا كانت منفصلة فتأمل جيداً .

## في اختلاف القراءات

{ قوله ثم ان التحقيق ان الإختلاف في القراءة . . . الخ }

إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور التي نبه عليها الشيخ اعلى الله مقامه في خاتمة تفصيل الأخباريين ( قال ) الثاني انه إذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدي كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الإغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهرة في النقاء عن الحيض فلا يخلو ( إما ان نقول ) بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان الإختلاف في المادة اي لا في الهيئة كالإختلاف في الإعراب ( وإما ان لا نقول ) كما هو مذهب جماعة .

( فعلى الاول ) فهما بمنزلة آيتين تعارضتا لا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الأظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع إلى غيرهما

(وعلى الثاني) فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالإجماع جواز القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والا فلا بد من التوقف في محل التعارض والرجوع إلى القواعد مع عدم المرجح او مطلقاً بناء على عدم ثبوت الترجيح هنا كما هو الظاهر (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

(ثم ان المصنف) قد اختار من التشقيق الاول عدم القول بتواتر القراءات كما هو مذهب جماعة واليه اشار بقوله ولم يثبت تواتر القراءات واختار من التشقيق الثاني عدم جواز الاستدلال بكل قراءة واليه اشار بقوله ولا جواز الاستدلال بها إلى قوله وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى يعني بين جواز القراءة وجواز الاستدلال بها فتكون نتيجة الإختارين جميعاً هو التوقف عند الإختلاف في القراءة والرجوع الى القواعد واليه أشار بقوله ثم ان التحقيق ان الإختلاف في القرائه بما يوجب الإختلاف في الظهور مثل يطهرن بالتشديد والتخفيف يوجب الإخلال بجواز التمسك والاستدلال لعدم احراز ما هو القرآن . . . الخ .

﴿ قوله ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا وجه لملاحظة الترجيح

بينها . . . الخ ﴾

اي ولو فرض جواز الاستدلال بالقراءات كجواز القراءة بها فلا وجه لملاحظة الترجيح بين القرائتين عند تعارضهما كما هو المشهور في تعارض الخبرين نظراً الى الأخبار العلاجية الواردة فيهما الآمرة بالترجيح وإن ورد فيهما الأخبار الآمرة بالتخيير أيضاً وذلك لأن الأصل الأولى في تعارض الامارتين كما سيأتي في محله هو التساقط بناء على الطريقية والتخيير بناء على السببية مع عدم الدليل على الترجيح في غير الروايات من الامارات المتعارضة كالظواهر والشهرة في الفتوى والإجماع المنقول ونحو ذلك (وعليه) فلا بد من الرجوع حينئذ كما سيأتي التصريح به في المتن إلى الأصل العملي او اللفظي من عموم ونحوه حسب اختلاف المقامات .

﴿ قوله مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات . . . الخ ﴾

هذا من تمات قوله المتقدم أي بعد كون الأصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من ساير الامارات .

## في احتمال وجود القرينة واحتمال قرينية الموجود

﴿ قوله فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام في تعيين المرام فإن أحرز

بالقطع . . . الخ ﴾

وحاصله انك قد عرفت في الفصل المتقدم حجية الظواهر ( فان أحرز ) الظهور بالقطع كما إذا اتى الكلام البنا ونحن نقطع بانتفاء القرينة معه وكان بمقتضى وضعه اللغوي او انصرفه العرفي ظاهراً في معنى وإن احتملنا عدم ارادة المتكلم له ثبوتاً بلانصب قرينة عليه لحكمة مقتضية له فلا كلام ( والا ) بان لم يحرز الظهور بالقطع ( فان كان ) عدم الإحراز لأجل احتمال وجود قرينة متصلة بالكلام واختفائها علينا فلا خلاف في ان الأصل عدمها ولكن يقع الكلام في انه هل يبني اولاً على عدم القرينة فيتحقق الظهور ويؤخذ به او من الأول يؤخذ بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة هناك كان اللفظ ظاهراً فيه ( وبعبارة اخرى ) هل يبني اولاً على انتفاء القرينة فيتحقق ظهور تنجيزي بوسيلة الأصل ويؤخذ به او من الاول يؤخذ بالظهور التعليقي أي بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة كان اللفظ ظاهراً فيه فيختار المصنف الثاني ولعله لإستبعاد تفضن العرف مثل هذه الأمور الدقيقة من البناء أولاً على عدم القرينة فيتحقق الظهور التنجيزي فيؤخذ به ( وأما إذا كان ) عدم الإحراز لأجل احتمال قرينية الموجود اي الأمر المتصل بالكلام دون المنفصل عنه فان المنفصل مما

لا يخل بالظهور قطعاً فحينئذ لا كلام في عدم انعقاد الظهور للكلام ولكن إن قلنا بحجية إصالة الحقيقة تعبداً فلا بد من حمل الكلام على المعنى الحقيقي وإن قلنا بحجيتها من باب الظهور كما هو المشهور نظراً إلى أنه لا تعبد في أمر العقلاء بما هم عقلاء فلا بد حينئذ من معاملة المجمع مع الكلام المزبور بعد فرض انتفاء الظهور له قطعاً

{ أقول }

إن الكلام في الشق الثالث وإن كان مجملاً لا ظهور له قطعاً لاحتمال قرينية الموجود المتصل به ولكنه في الشق الثاني مما له ظهور تنجيزي كما في الشق الأول عيماً لا تعليلي فإن مجرد احتمال وجود قرينة متصلة بالكلام ثبوتاً واختفائها علينا إثباتاً مما لا يخل بانعقاد الظهور التنجيزي له والا فكما إن احتمال وجود القرينة المتصلة ثبوتاً مما يجعل الظهور تعليلياً وإن العرف يأخذون بهذا الظهور التعليلي أي بالمعنى الذي لو لم تكن القرينة كان اللفظ ظاهراً فيه فاحتمال قرينية الموجود أيضاً مما يجعل الظهور كذلك أي تعليلياً ينبغي أن يؤخذ به أي بالمعنى الذي لو لم يكن الموجود قرينة كان اللفظ ظاهراً فيه .

(وبالجملة إن) احتمال وجود القرينة وإن كان مما لا يعتني به عند العرف والعقلاء أصلاً بل يبنون على عدمها ولكن البناء على ذلك مما لا دخل له في انعقاد أصل الظهور للكلام بل الكلام بمقتضي وضعه اللغوي أو انصرافه العرفي يكون ظاهراً في المعنى قطعاً وإن احتمل وجود القرينة المتصلة به واقعاً وإنها قد خفيت علينا ولم تصل إلينا أصلاً ولعل المصنف إليه قد أشار بقوله في الشق الثاني فافهم .

{ قوله فافهم . . . الخ }

قد أشير الآن إلى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

{ قوله فهو وإن لم يكن بحال عن الأشكال بناء على حجية إصالة الحقيقة

من باب التعبد . . . الخ }

إن العبارة الموجودة في أغلب النسخ هي هكذا ولكنها مما لا تخلو عن خلل إذ لا



اشكال بناء على حججة اصالة الحقيقة من باب التعبد فإن الكلام بناء عليها يحمل على المعنى الحقيقي وإن لم يكن ظاهراً فيه والصحيح هكذا فهو وإن لم يكن مجالاً للاشكال بناء على حججة إصالة الحقيقة من باب التعبد... الخ .

﴿ قوله وان كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفاً فالأصل يقتضى عدم حججة الظن فيه فانه ظن في انه ظاهر ولا دليل الا على حججة الظواهر... الخ ﴾

إشارة إلى ما اشار اليه الشيخ من القسم الثاني من الامارات المعمولة في استنباط الأحكام الشرعية من الفاظ الكتاب والسنة وقد ذكرنا نحن القسم الاول منها في صدر الفصل المتقدم فتذكر ( قال أعلى الله مقامه ) والقسم الثاني ما يعمل لتشخيص أوضاع الالفاظ وتشخيص مجازاتها من حقائقها وظواهرها عن خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الأرض او التراب الخالص وتعيين ان وقوع الأمر عقيب الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة إلى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج المطلق المنصرف إلى بعض افراده .

( ثم ساق الكلام طويلاً ) إلى ان قال والأوفق بالقواعد عدم حججة الظن هنا لأن الثابت المتيقن هي حججة الظواهر واما حججة الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في إثبات جزئي من هذه المسألة وهي حججة قول اللغويين ( انتهى ) ومحصل الكل ان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوي ان الصعيد لمطلق وجه الارض او التراب الخالص الموجب للظن بظهوره فيه او وقوع الأمر عقيب الحظر الموجب للظن بظهوره في الاباحة المطلقة دون الوجوب او كالشهرة في المجاز الموجبة للظن بظهور اللفظ فيه دون المعنى الحقيقي مما لا دليل على اعتباره فان المتيقن هو حججة الظواهر لا الظن بان هذا ظاهر .

﴿ اقول ﴾

اما أصل الكبرى وان كان مسلماً لا ريب فيه فان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوي الموجب للظن به مما لا دليل على اعتباره ولكن التمثيل ببعض الأمثلة المذكورة مما لا يخلو عن مناقشة فان وقوع الأمر عقيب الحظر مما يوجب الظهور في الاباحة قطعاً دون الظن به وهكذا الشهرة في المجاز مما توجب ظهور اللفظ فيه كذلك دون الظن به فتأمل جيداً.

## في قول اللغويين

﴿ قوله نعم نسب إلى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين

الاصواع واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك ... الخ ﴾

إشارة إلى ما افاده الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) فان المشهور كونه يعني قول اللغويين من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية ( إلى ان قال ) وكيف كان فاستدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعمال اللغات والاستشهاد بأقوالهم في مقام الاحتجاج ولم ينكر ذلك أحد على أحد ( انتهى ) .

﴿ قوله وعن بعض دعوى الاجماع على ذلك ... الخ ﴾

البعض هو السيد أعلى الله مقامه ( قال الشيخ ) وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الإجماع على ذلك بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين ( انتهى ) والظاهر ان الفرق بين اتفاق العلماء وبين الإجماع الذي ادعاه السيد ان الاول اجماع عملي بمعنى ان سيرتهم قد جرت على المراجعة إلى قول اللغوي في استعمال اللغات والاستشهاد بقوله في مقام الاحتجاج من غير انكار من أحد على أحد والثاني اجماع

قولي بمعنى انهم قد صرحوا في كتبهم بحجية قول اللغوي نظير اجماعاتهم الموجودة في الكتب الفقهية .

{ قوله وفيه ان الإتفاق لو سلم اتفاهه فغير مفيد . . . الخ }

هذا جواب أول عن اتفاق العلماء بل العقلاء ( وحاصله المنع ) عن كون الاتفاق مفيداً ولو سلم اتفاهه ( وفيه ) ان الإتفاق لو سلم اتفاهه على النحو الذي ادعاه المستدل بأن اتفق العلماء بل العقلاء جميعاً على المراجعة إلى اللغويين في استعمال اللغات والإستشهاد بأقوالهم في مقام الإحتجاج ولم ينكر ذلك أحد على أحد فهو مفيد جداً كيف لا وهو سيرة عملية كما أشرنا من دون ردع عنها كما سيأتي في السيرة الجارية على العمل بخبر الثقة بل وتقدم في السيرة الجارية على العمل بالظواهر أيضاً .

( فالأولى ) في مقام الجواب عنه هو المنع عن اتفاق هذا الإتفاق بهذه السعة والإطلاق بل له قدر متيقن كما سيأتي في الجواب الثاني فيؤخذ بذلك القدر المتيقن .

{ قوله مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة

من العدد والعدالة . . . الخ }

هذا جواب ثاني عن اتفاق العلماء بل العقلاء وهو مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ونحو ذلك لا مطلقاً ألا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن يرجع اليه من أهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاههم على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها ( انتهى )

{ أقول }

بل المتيقن منه أوسع من ذلك قطعاً وهو ما اذا حصل الوثوق والإطمينان من قول اللغوي كما سيأتي اعتراف المصنف به في اتفاق العقلاء على الرجوع إلى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها ولا اشكال في ان الاطمينان حجة كالعلم يتحرك على

طبقه ويتمشى على وفقه بل قد يسمى ذلك علماً عادياً وقطعاً مساحياً (ووجه الحجية) ان العقلاء قد استقرت سيرتهم على العمل بالاطمينان في عامة امورهم ولم يردع عنها نبي ولا وصي نبي فيكشف ذلك كله عن إفضائها وقبولها وسيأتي لذلك مزيد توضيح في خبر الواحد ان شاء الله تعالى عند التمسك بالسيرة العقلانية (ومن هنا يظهر) ان الرجوع إلى قول اهل الرجال او الخبرة من كل صنعة يكون بمناسط الوثوق والاطمينان فإن افادهما اجزأ وكفى من دون حاجة إلى اعتبار التعدد والعدالة لتتحقق البيئة وإن كنا نحتاج اليها في مقام القضاء ودفع الخصومات ولا يكاد يكفي فيه مجرد حصول الاطمينان سواء حصل من قول شاهد واحد او من قول خبير واحد في التقويم ونحوه ما لم ينضم اليه واحد آخر وكانا عدلين مرضيين جميعاً .

(وبالجملة) ان الملاك في عامة الأمور الراجعة إلى أنفسنا في غير مقام القضاء والحكم بين الناس هو حصول الوثوق والاطمينان من دون حاجة إلى البيئة أصلاً كما ان الملاك في مقام القضاء والحكم بين الناس هو قيام البيئة من دون حاجة إلى إفادتها الوثوق والاطمينان أبداً .

### ﴿ قوله والإجماع المحصل غير حاصل . . . الخ ﴾

هذا جواب عن الإجماع الذي ادعاه بعضهم وهو السيد رحمه الله كما عرفت .

### ﴿ قوله والمنقول منه غير مقبول . . . الخ ﴾

ان الحكم بذلك على نحو الإطلاق ايضاً غير مقبول لما سيأتي التصريح من المصنف بحجية بعض أقسام الإجماع المنقول .

(فالاولى) كان أن يقول والمنقول منه في المقام ليس بمقبول لا الحكم بان المنقول منه مطلقاً غير مقبول وستعرف الاقسام المقبولة من المرودة إن شاء الله تعالى فانظر .

### ﴿ قوله خصوصاً في مثل المسألة . . . الخ ﴾

وجه خصوصية المسألة ان فيها ما يحتمل كونه مدر كاً للإجماع وهذا مما يضر بحجية

الاجماع قطعاً فان الإجماع انما يكشف عن رأي المعصوم إذا لم يكن هناك أمر محتمل كونه مدر كآله والا فلا يكاد يكشف عن رأي الإمام عليه السلام واما المحتمل مدر كيته في المقام كما أشار اليه المصنف فهو اعتقاد كون الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها مما اتفق عليه العقلاء .

﴿ قوله هو اعتقاد انه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة

من كل صنعة فيما اختص بها . . الخ ﴾

قد اشار بقوله هذا إلى دليل ثالث في المسألة هو أوسع من جميع ما تقدم كله وهو ما حكى عن الفاضل السبزواري ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه ما نصه قال الفاضل السبزواري فيما حكى عنه في هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة إلى أصحاب الصناعات البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل عصر وزمان ( انتهى ) .

﴿ قوله والمتيقن من ذلك انما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق

والاطمينان . . الخ ﴾

هذا جواب عن الدليل الثالث أي والمتيقن من رجوع العقلاء إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها انما هو فيما إذا كان الرجوع مما يوجب الوثوق والإطمينان

﴿ أقول ﴾

والعجب انه قد أجاب عن هذا الدليل بهذا الجواب ولم يجب به عن الدليل الاول وهو اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع إلى قول اللغويين في تعيين الأوضاع واستعلام اللغات مع ان المناط فيهما واحد بل اقتصر في الاول على ما اجاب به الشيخ اعلى الله مقامه من ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة ( وعلى كل حال ) قد عرفت ان المتيقن مطلقاً هو الرجوع فيما أوجب الوثوق والإطمينان ولا ضير في العمل بقول اللغوي ولا بغيره إذا حصل

منه ذلك ومن المعلوم ان ذلك مما لا يحصل إلا أحياناً لادائماً (وعليه) فالقول بحجية قول اللغوي مطلقاً مما لا وجه له .

﴿ قوله ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع . . . الخ ﴾

والإنصاف ان منع حصول الوثوق من قول اللغوي مطلقاً خلاف الإنصاف نعم لا يحصل منه ذلك دائماً كما أشرنا آنفاً لا مطلقاً ولو أحياناً .

﴿ قوله بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك . . . الخ ﴾

وحاصله ان اللغوي انما هو من أهل خبرة موارد الاستعمالات لا تعيين ان أياً منها حقيقة وأياً منها مجاز والا لوضعوا لذلك علامة (وقد أخذ) هذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد ما أجاب عن اتفاق العلماء بل العقلاء على الرجوع إلى اللغويين بأن المتيقن منه هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة (ما لفظه) هذا مع انه لا يعرف الحقيقة عن المجاز بمجرد قول اللغوي كما اعترف به المستدل في بعض كلماته فلا ينفع في تشخيص الظواهر (انتهى) .

﴿ اقول ﴾

وليت شعري لو لم يكن اللغوي من أهل خبرة ذلك ولم يعرف من قوله المعاني الحقيقية من المجازية فن يكون خبرة ذلك ويقول من تعرف هي بل لا اشكال في ان الخبر بذلك هو اللغوي وأن همه هو تعيين المعاني الحقيقية نعم قد يذكر المعاني المجازية ايضاً في خلال المعاني الحقيقية ولكنها تعرف غالباً بتصريح أو بقرائن أخرى فالإنصاف ان الجواب بمنع الصغرى اي بمنع كون اللغوي من أهل خبرة ذلك ليس كما ينبغي فالصحيح هو تسليم الصغرى وانه من أهل الخبرة ولكن يمنع سعة الكبرى وإطلاقها اي الرجوع إلى قول اهل الخبرة من كل فن مطلقاً ولو لم يحصل منه الوثوق والإطمينان فان المتيقن من السيرة العقلائية هو الرجوع إلى قولهم إذا حصل منه الوثوق والإطمينان لا مطلقاً .

﴿ قوله وليس ذكره أولاً علامة كون اللفظ حقيقة . . . الخ ﴾

دفع لما قد يقال من ان ذكر المعنى أولاً هو علامة كون اللفظ حقيقة فيه فلا يتم قول المصنف آنفاً والا لوضعوا لذلك علامة ( فيجيب عنه ) بالإنقراض بالمشارك اللفظي فان المعنى الثاني فيه أيضاً حقيقة كالاول فلا تتم العلامة .

﴿ اقول ﴾

إن ذكر المعنى أولاً وان لم يكن علامة للحقيقة كما ذكر المصنف ولكن قد أشرنا ان من كلام اللغوي يعرف المعاني الحقيقية من المجازية غالباً إما بتصریح منه أو بقرائن أخرى من دون حاجة إلى هذه العلامة أصلاً .

﴿ قوله وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى ﴾

﴿ لإنسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً . . . الخ ﴾

وشرح هذه العبارة مما يحتاج الى ذكر مقدمتين .

( الاولى ) انه قال الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما أجاب عن اتفاق العلماء بل العقلاء كما تقدم بأن المتيقن من هذا الإتفاق هو الرجوع اليهم مع إجماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة . . . الخ ( ما هذا لفظه ) ولايتوهم ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم لإنسداد طريق الإستنباط في غالب الأحكام لإندفاع ذلك بأن أكثر مواد اللغات الاماشد وندر كللفظ الصعيد ونحوه معلوم من العرف واللغة كما لا يخفى والمتبع في الهيئات هي القواعد العربية المستفادة من الإستقراء القطعي واتفاق أهل العربية او التبادر ( الى ان قال ) وبالجملة فالحاجة إلى قول اللغوي الذي لا يحصل العلم بقوله لقلته موارد لا تصلح سبباً للحكم باعتباره لأجل الحاجة نعم سيجيء ان كل من عمل بالظن في مطلق الأحكام الشرعية الفرعية يلزمه العمل بالظن بالحكم الناشي من الظن بقول اللغوي لكننه لا يحتاج إلى دعوى انسداد باب العلم في اللغات بل العبرة عنده بانسداد باب العلم في معظم الأحكام فانه يوجب الرجوع الى الظن بالحكم الحاصل من الظن باللغة

وإن فرض انفتاح باب العلم فيما عدا هذا المورد من اللغات ( انتهى ) ( وحاصل التوهم ) ولو بملاحظة ما يظهر من الشيخ في دفعه ان موارد الحاجة إلى قول اللغوي الغير المفيد للعلم كثيرة وذلك مما يوجب الحكم باعتباره والا لزم إنسداد طريق الإستنباط في غالب الأحكام ومرجعه لدى الحقيقة إلى شبه إنسداد في اللغات فيكون دليلاً رابعاً في المسألة الأولى اتفاق العلماء بل العقلاء الثاني الإجماع الثالث اتفاق العقلاء على الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة الرابع هو هذا الدليل ( ومحصل الجواب ) بعد التدبر التام في عبارة الشيخ أمران .

( احدهما ) ان أكثر مواد اللغات وهكذا الهيئات الاماشنوندر معلوم من العرف واللغة فلا يكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي الغير المفيد للعلم الا قليلاً فلا موجب للحكم باعتباره .

( ثانيها ) ان العبرة في الإنسداد هو إنسداد باب العلم في معظم الأحكام ( فان قلنا به ) كان مطلق الظن حجة ومنه الظن بالحكم الحاصل من قول اللغوي بان الصعيد مثلاً لمطلق وجه الأرض ولو كان باب العلم في اللغة نوعاً مفتوحاً فيما عدا هذا المورد إذ لو كان باب العلم مفتوحاً حتى في هذا المورد لكان باب العلم بالحكم الشرعي فيه مفتوحاً ومع انفتاحه لم يجز العمل بالظن المطلق قطعاً ( وان لم نقل ) بانسداد باب العلم في معظم الأحكام لم يكن مطلق الظن حجة وان فرض إنسداد باب العلم في اللغات غالباً إذ لو توقفنا فيها لم يلزم منه محذور بعد فرض انفتاح باب العلم بمعظم الأحكام الشرعية هذا تمام الكلام في المقدمة الأولى .

( واما المقدمة الثانية ) فهي انه قال الشيخ ايضاً في آخر البحث ( ما لفظه ) هذا ولكن الإنصاف ان موارد الحاجة إلى قول اللغويين اكثر من أن يحصى في تفاصيل المعاني بحيث يفهم دخول الأفراد المشكوكه او خروجها وان كان المعنى في الجملة معلوماً من دون مراجعة قول اللغوي كما في مثل الفاظ الوطن والمفاوز والتمر والفاكهة والكنز والمعدن والغوص وغير ذلك من متعلقات الأحكام مما لا



يحصى وإن لم تكن الكثرة بحيث يوجب التوقف فيها محذوراً ولعل هذا المقدار مع الإتفاقات المستفيضة كاف في المطلب فتأمل ( انتهى ) ( وحاصله ) ان موارد الحاجة إلى قول اللغوي في معرفة تفاصيل المعاني دون أصل المعنى وان لم تكن كثيرة بحد لو توقفنا فيها لزم المحذور وهو ما ادعاه المتوهم من انسداد طريق الاستنباط في غالب الأحكام ولكنها مع ذلك نفس كثرتها بما هي هي بانضمام تلك الاتفاقات المستفيضة على العمل بقول اللغوي او مطلق أهل الخبرة كاف في اعتبار قول اللغوي .

## ﴿ أقول ﴾

إن موارد الحاجة إذا لم تكن هي بحد لو توقفنا فيها لزم المحذور وهكذا الإتفاقات المستفيضة إذا لم تكن باطلاقاتها مسلمة مقبولة مرضية بل كان المتيقن منها هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة كما تقدم من الشيخ فكيف حينئذ إذا انضم احدهما الى الآخر يكفي في المطلب ويحكم باعتبار قول اللغوي والظاهر انه اليه أشار أخيراً بقوله فتأمل... الخ هذا كله حاصل الكلام في المقدمتين وإذا عرفتهما ( فنقول ) ان المصنف قد اشار بقوله وكون موارد الحاجة إلى قول اللغوي... الخ إلى الكلام الأخير للشيخ وأجاب عنه بعين الجواب الثاني الذي استفدناه من الكلام الأول للشيخ في دفع التوهم المتقدم فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد ان يكون انسداد

باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً له على نحو الحكمة لا العلة... الخ ﴾

استدراك عما أفاده من ان انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات غالباً مما لا يوجب اعتبار قول اللغوي اي نعم لو كان دليل على اعتباره بالخصوص فالانسداد كذلك مما لا يبعد ان يكون حكمة لاعتباره لا علة له بحيث يدور الحكم مداره في كل مورد بالخصوص ( وتظهر الثمرة ) بين الحكمة والعلة في الموارد التي كان باب العلم فيها

## ﴿ في الإجماع المنقول ﴾

مفتوحاً علينا فعلى الاول قول اللغوي حجة فيها وعلى الثاني لا يكون حجة لفقد العلة ( ثم ان ) هذا المعنى قد اقتبسه المصنف من كلام الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) في صدر البحث ( ما هذا لفظه ) فان المشهور كونه اي قول اللغويين من الظنون الخاصة التي ثبت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية وان كانت الحكمة في اعتبارها انسداد باب العلم في غالب مواردنا فان الظاهر ان حكمة اعتبار أكثر الظنون الخاصة كاصالة الحقيقة المتقدم ذكرها وغيرها انسداد باب العلم في غالب مواردنا من العرفيات والشرعيات ( انتهى ) .

### ﴿ قوله لا يقال على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة . . . الخ ﴾

وحاصل الإشكال ان بناء على عدم اعتبار قول اللغوي لا فائدة في الرجوع إلى اللغة اصلاً ( وحاصل الجواب ) انه مع ذلك لا يخلو عن فائدة إذ قد يحصل العلم بالمعنى اللغوي بسبب الرجوع إليها كما إذا اتفق اللغويون جميعاً بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وقد يحصل العلم بالظهور بسبب الرجوع إليها كما إذا شككنا في معنى لفظ واقع في آية اورواية وقد راجعنا اللغة وظفرنا فيها على معنيين أو أكثر وكان احد المعنيين او المعاني مناسباً مع المورد فحينئذ يوجب ذلك الرجوع ظهور اللفظ فيه وان لم يوجب القطع بالمراد جيداً ولا القطع بكون المعنى الظاهر هو المعنى الحقيقي لعدم تصریحهم به وتنصيبهم عليه وهذا واضح .

## في الإجماع المنقول

### ﴿ قوله فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند كثير من قال

باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من أفراد . . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الفصل هو البحث عن الملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الإجماع المنقول وعدمها بمعنى انه إذا قلنا بحجية خبر الواحد فهل هو يستلزم حجية

الإجماع المنقول نظراً إلى كونه من أفرادهِ ومصاديقهِ فتشمله أدلته أم لا يستلزم ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه ومن جملة الظنون الخارجة عن الأصل الإجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً إلى انه من أفرادهِ فيشملة أدلته والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الأخبار هو التعرض للملازمة بين حجج الخبر وحججته ( انتهى ) .

## ﴿ أقول ﴾

ومنه يظهر انه لو أخره الشيخ أعلى الله مقامه عن بحث خبر الواحد كان أنسب وأولى فان مرجع البحث فيه إلى شمول أدلة الخبر له وعدمه ومعرفة الأدلة كما هي حقها مما لا تكون الا في خبر الواحد وإن أمكنت الإشارة إليها قبلاً بنحو الإجمال مختصراً .

﴿ قوله وتحقيق القول فيه يستدعي رسم امور الاول ان وجه اعتبار الإجماع هو القطع برأى الإمام عليه السلام ومستند القطع به لحاكيه .. الخ ﴾ المقصود من عقد هذا الأمر هو بيان مستند القطع برأى الإمام عليه السلام لمن يحكي الإجماع ( وبعبارة اخرى ) هو بيان طرق حجج الإجماع المحصل عند الأصحاب وقبل الشروع في ذلك ينبغي الإشارة إلى معنى الإجماع لغة واصطلاحاً ( فنقول ) ( أما لغة ) فهو بمعنى الإتفاق فأجمعوا على كذا اي اتفقوا عليه وبمعنى العزم ومنه قوله تعالى وأجمعوا أن يجعلوه في غيابت الجب أي عزموا على إلقائه فيها وقوله عليه السلام من لم يجمع الصيام من الليل فلا صيام له اي من لم يعزم عليه فينويه من الليل فلا صيام له ( وأما اصطلاحاً ) فهو إتفاق مخصوص .

( وقد ) اختلف كل من العامة والخاصة في تحديد الإجماع على اقوال .

( اما العامة ) الذين هم الأصل له وهو الأصل لهم فيظهر من الفصول انه ( عرفه الغزالي ) باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية ( والفخر الرازي ) باتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه

وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية (والحاجبي) بإجماع المجتهدين من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم في عصر على أمر بل ويظهر من شيخ الطائفة في العدة انهم اختلفوا في انحصاره بإجماع الصحابة دون غيرهم من أهل الاعصار او بإجماع اهل المدينة في كل عصر دون غيرها من ساير الأمصار أو بعدم انحصاره بالصحابة ولا بأهل المدينة فينعقد من غيرهم في كل عصر من جميع الأمصار .

(واما الخاصة) (ففي المعالم) انه اتفاق من يعتبر قوله من الأمة في الفتاوي الشرعية على أمر من الأمور الدينية (وفي الفصول) انه عرفه بعض الأصحاب بإجماع رؤساء الدين من هذه الأمة في عصر على أمر وان العلامة قد اختار تعريف الفخر الرازي أي اتفاق أهل الحل والعقد من أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من الأمور الدينية (وفي الرسائل) انه عرفه صاحب غاية البادي في شرح المبادي باتفاق أمة محمد صلى الله عليه وآله وسلم على وجه يشتمل على قول المعصوم (ع) إلى غير ذلك من التعاريف المختلفة سعة وضيقاً من العامة والخاصة جميعاً (ثم ان) الإجماع عند جمهور العامة مما قام الدليل السمعي على اعتباره مثل ما نسب اليه صلى الله عليه وآله وسلم من ان أمتي لا تجتمع على الخطأ فنفس الاتفاق بما هو هو يكون حجة شرعاً كحجية خبر الثقة ونحوه وعند الشاذ منهم مما دل العقل على اعتباره (وقد ذكر شيخ الطائفة) في العدة كلا من دليلهم العقلي والنقلي جميعاً مع ماله من الجواب مشروحاً (واما عند) الخاصة فلا يكون الإجماع بما هو هو حجة لا شرعاً ولا عقلاً وإنما هو حجة من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام اما تضمناً او إلزاماً عقلاً أو عادة على ما ستعرف تفصيل الكل إن شاء الله تعالى (ثم انك) إذا عرفت هذا كله .

## في بيان طرق حجية الإجماع المحصل

( فنقول ) إن للأصحاب في وجه حجية الإجماع طرق ومسالك .  
 ( الاول ) ما اختاره شيخ الطائفة في العدة وصاحب المعالم في المعالم ونسبه  
 الفصول إلى العلامة وجماعة ويظهر من الشيخ في الرسائل انه دل عليه كلام المفيد  
 والمرضى وابن زهرة والمحقق والعلامة والشهيد ومن تأخر عنهم بل نسبه قبيل  
 ذلك إلى الامامية رضوان الله عليهم ( قال في العدة ) رضوان الله عليه في صدر  
 بحث الإجماع والذي نذهب إليه أن الأمة لا يجوز ان تجتمع على الخطأ وأن ما يجمع  
 عليه لا يكون الا صواباً وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الأعصار من إمام  
 معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع إلى  
 قول الرسول ( ص ) وقد دللنا على ذلك في كتابنا تلخيص الشافي واستوفينا كل  
 ما يسأل عن ذلك من الأسئلة وإذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الأمة على قول فلا بد  
 من كونها حجة لدخول الإمام المعصوم في جملتها ( وقال في المعالم ) ونحن لما  
 ثبت عندنا بالأدلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصياً في كتب اصحابنا الكلامية ان  
 زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه  
 فمتى اجتمعت الأمة على قول كان داخلاً في جملتها لأنه سيدها والخطأ مأمون  
 على قوله فيكون ذلك الإجماع حجة ( وقال في الفصول ) في مقام ذكر طرق  
 الأصحاب في حجية الإجماع ( ما لفظه ) الاول ما ذكره العلامة وجماعة وهو ان  
 الأمة إذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضاً لأنه من الأمة وسيدها ورئيسها  
 والخطأ مأمون عليه ( انتهى ) ( وحاصل هذا الطريق ) الاول على ما يظهر من  
 مجموع كلماتهم تماماً ان الإمام عليه السلام موجود في كل عصر فإذا انعقد الإجماع  
 من الأمة فهو داخل في أشخاصهم وقوله داخل في أقوالهم فانه منهم وسيدهم

ورئيسهم فلا محالة يكون إجماعهم حجة لتضمنه واشتماله على قول الإمام (ع) وقد اشتهر هذا الطريق الاول بالإجماع التضمني (وفيه) ان مجرد كون الإمام عليه السلام موجوداً في كل عصر مما لا يقتضي انه إذا انعقد الإجماع من الأمة كان شخصه عليه السلام داخل في اشخاصهم وقوله في أقوالهم فانه مما يبني على كون الإمام عليه السلام في كل عصر يعيش في جملة الناس وان يكون ساكناً في بلادهم وحاضراً في مجالسهم ومجامعهم على نحو يفتي لهم بالحلال والحرام بصورة أحد العلماء فعند ذلك إذا أفتوا بشيء وأجمعوا على أمر كان فتواه عليه السلام داخلها قهراً في فتاوبهم وقوله في أقوالهم ولكن ذلك غير معلوم لنا بل المعلوم لنا خلافه فانه عليه السلام كما في الحديث ممن يسكن البراري والقفار والأودية والصحار خوفاً من شرور الأعداء وقاه الله تعالى شرهم (وعليه) فإذا أفتوا بشيء وأجمعوا على أمر لم يكن قوله (ع) في أقوالهم ولا شخصه في اشخاصهم فلا يكون إجماعهم حجة من هذا الوجه والطريق أصلاً (وعلى كل حال) يعتبر في هذا الطريق الاول ان يكون في المجمعين مجهول النسب ليتمكن إنطباق الإمام عليه السلام عليه كما صرح به في العدة والمعالم بل وان يكون مجهول النسب فوق الواحد كي لا يتميز الإمام عليه السلام من بين المجمعين بعينه فيعدم فائدة الإجماع (كما انه لا يضر) بحجية الإجماع من هذا الطريق بل ولا بصدقه المسامحي خروج معلوم النسب إذا كان واحداً او اثنين او ما يقرب من ذلك الا إذا خرج جمع كثير فيدخل ذلك بتسمية الإجماع حتى المسامحي منه وان لم يخل بحجتيه إذا فرض العلم بدخول الإمام عليه السلام في البقية (بل بعض عبائر الأصحاب) مما يوهم عدم اخلال ذلك حتى بالتسمية بمعنى انه مها اتفق جماعة من اصحابنا رضوان الله عليهم في الفتوى وقد علم بدخول الإمام عليه السلام فيهم كان ذلك اجماً وإن قلت الجماعة ولكن الظاهر ان المقصود من ذلك ان اجماع كل جماعة قد علم بدخول الإمام (ع) فيها فياجعها حجة لوجود المناط في إجماعهم لا انه اجماع في الإصطلاح كما أشار بذلك

الشيخ أيضاً ( قال أعلى الله مقامه ) انه قال السيد المرتضى إذا كان علة كون الإجماع حجة كون الإمام فيهم فكل جماعة كثرت او قلت كان قول الإمام عليه السلام في أقوالها فإجماعها حجة ( وقال ايضاً ) قال المحقق في المعتمد بعد إناطة حجج الإجماع بدخول قول الإمام عليه السلام انه لو خلا المائة من فقهاءنا من قوله لم يكن قولهم حجة ولو حصل في اثنين كان قولها حجة ( وقال ايضاً ) قال العلامة بعد قوله ان الاجماع عند ناجحة لإشتماله على قول المعصوم وكل جماعة قلت او كثرت كان قول الإمام عليه السلام في جملة اقوالها فإجماعها حجة لأجله لا لأجل الاجماع ( ثم قال أعلى الله مقامه ) هذا ولكن لا يلزم من كونه حجة تسميته إجماعاً في الإصطلاح كما انه ليس كل خبر جماعة يفيد العلم متواتراً في الإصطلاح ( انتهى ) وهو جيد متين .

( الطريق الثاني ) ما يستفاد من مواضع متعددة من كلمات شيخ الطائفة في العدة المشتهر بقاعدة اللطف ( قال رضوان الله عليه ) في حكم ما إذا اختلفت الإمامية على أقوال ( ما هذا لفظه ) ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الأقوال ولم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للإمام المعصوم حينئذ الإستتار ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسألة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليه الحق من تلك الأقوال حتى يؤدي ذلك إلى الامة وبقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لأنه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف ( ثم قال ) بعد ذلك بقليل بعد ان جعل اختلاف الإمامية على قسمين قسم يجوز وقسم يمتنع ( ما لفظه ) فإن قيل فإذا اتفق ما أجزتموه من القسمين اي اتفق القسم الجائز كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك فإن كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في إزاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او إظهار من يبين الحق في تلك المسألة ( إلى ان قال ) وذكر

المرتضى علي بن الحسين الموسوي قدس الله روحه انه يجوز ان يكون الحق عند الإمام والأقوال الأخر كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لأننا إذا كنا نحن السبب في استناره فكل ما يفوتنا من الإنتفاع به وبما يكون معه من الأحكام قد فاتنا من قبل أنفسنا ولو أزلنا سبب الإستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي كان عنده ( قال ) وهذا عندي غير صحيح لأنه يؤدي إلى ان لا يصح الإحتجاج بإجماع الطائفة أصلاً لأننا لا نعلم دخول الإمام عليه السلام فيها إلا بالاعتبار الذي بينا ومتى جوزنا إنفراده بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الإحتجاج بالإجماع ( وقال ) ايضاً فيما أفاده في أواخر بحث الإجماع ( ما لفظه ) إذا ظهر بين الطائفة القول ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه إجماع منهم على صحته ام لا ( فقال ) ما ملخصه إن كان هناك ما يطابقه من الدليل الموجب للعلم عرفنا صحته وإن كان هناك ما يخالفه من الدليل الموجب للعلم عرفنا فساده ( ثم قال ) ما لفظه فان عدمنا الطريقتين معاً ولم نجد ما يدل على صحة ذلك ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم ( ع ) لأنه لو كان قول المعصوم مخالفاً له لوجب ان يظهره والا لكان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه ( انتهى ) هذا تمام ما في اجماع العدة من العبائر التي يمكن استفادة قاعدة اللطف منها ( وحاصل المجموع ) انه لا يجوز إنفراد الإمام عليه السلام بقول الحق فيما لم يكن عليه دليل من كتاب او سنة ولا يجوز ان تكون الأمة مجتمعين على الباطل فهما اتفق ذلك وجب على الإمام عليه السلام لطفاً منه على العباد ان يظهر لهم الحق إما بنفسه او يبعث اليهم من يثق به فيظهر لهم الحق مع اقتراحه بمعجز يصدق به الناس به .

## ﴿ أقول ﴾

والمشهور ان هذا الطريق الثاني هو طريق مستقل لا ربط له بالطريق الاول الذي هو طريق القدماء غير انه يظهر من المحقق القمي ان لشيخ الطائفة طريقين اي الاول



والثاني جميعاً ويظهر من شيخنا الأنصاري ان طريقه منحصر بالثاني وليس له طريق آخر سواه وقد أصر على ذلك واستشهد ببعض العباثر المحكية عن التهذيب مع ان التدبر التام فيما نقلناه مما يقضي بانه ليس له طريق آخر سوي الطريق الأول المشتهر بالإجماع التضميني كيف ولو كان له طريق آخر غير الأول لذكره في صدر بحث الإجماع كما ذكر الطريق الاول ولم يذكره نعم جعل رضوان الله عليه قاعدة اللطف مدرراً للإجماع التضميني ومنشأً للعلم بدخول شخص الإمام عليه السلام في أشخاص المجمعين وقوله في اقوالهم كما ينادي بذلك قوله في رد السيد لأننا لا نعلم دخول الإمام (ع) فيها اي في الطائفة الا بالاعتبار الذي بيناه يعني به وجوب إظهار الحق على الإمام عليه السلام او اظهار من يبين لهم الحق في المسألة (وعلى كل حال) يرد على هذا الطريق الثاني ان اظهار الحق عند إجماع الأمة على الخطأ وإن كان لطفاً منه عليه السلام ولا يجوز له الإخلال به عقلاً ولكن مجرد ذلك مما لا يكفي في استكشاف مطابقة الإجماع لرأي الإمام عليه السلام وذلك لجواز أن يكون إظهار الحق مقروناً بمانع او بمصلحة أهم في الإخفاء فان اظهار الحق ليس بأهم من ظهور نفسه عليه السلام فكما انه مقرون قطعاً إما بمانع او بمصلحة أهم في الإخفاء والا لظهر وبرز فكذلك جاز أن يكون إظهار الحق والصواب إما بنفسه أو بإرسال من يثق به مقروناً بمانع او بمصلحة أهم في الإخفاء (وعليه) فإذا أفتوا العلماء بشيء وأجمعوا كلهم على أمر شرعي ديني لم يكن إجماعهم حجة من هذا الوجه والطريق أبدأ .

(الطريق الثالث) ما نسبه الحقق القمي إلى جماعة من محققي المتأخرين ونسبه الفصول إلى معظم المحققين المشتهر هذا الطريق بالإجماع الحدسي (قال في الفصول) الثالث وهو الطريق المعزي إلى معظم المحققين ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الأعلام الذين ديدنهم الإنقطاع إلى الأئمة في الأحكام وطريقتهم التحرز عن القول بالرأي وهستحسنت الأوهام فإن اتفاهم على قول وتسالمهم

عليه مع ما يرى من اختلاف أنظارهم وتباين أفكارهم مما يؤدي بمقتضي العقل والعادة عند اولى الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بأن ذلك قول أئمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم إنما أخذوه منهم واستفادوه من لدنهم إما بتنصيب أو بتقرير ( انتهى ) ( وحاصل هذا الوجه ) ان إتفاق جميع العلماء مع ما هم عليه من اختلاف الأنظار والأفكار ومع تجنبهم عن الإستحسانات الظنية والإعتبارات الوهمية وتحرزهم عن القول والعمل بغير علم أو علمي مما يوجب الحدس القطعي واليقين العادي برأي الإمام عليه السلام وان الحكم قد نشأ من جانبه ووصل اليهم من قبله بلغهم ذلك خلفاً عن سلف وجيلاً بعد جيل ( والظاهر ) انه يعتبر في هذا الطريق الثالث اتفاق جميع العلماء في جميع الأعصار والأمصار من الاول إلى الآخر فان اتفاقهم كذلك مما يوجب الحدس واليقين برأيه عليه السلام وان قولهم نشأ من قوله ورأيهم من رأيه لا مجرد اتفاقهم في عصر واحد فان الإتفاق في عصر واحد إنما يكفي على الطريقين المتقدمين من انه عليه السلام موجود في كل عصر فإذا اتفق علماء عصر من الأعصار فهو منهم ورئيسهم وشخصه داخل في اشخاصهم وقوله داخل في أقوالهم او انه لا يجوز لإنفراد الإمام عليه السلام بقول الحق وان العلماء مهما اتفقوا على قول غير حق ووجب على الإمام عليه السلام لطفاً منه على العباد إظهار الحق لهم إما بنفسه او بإظهار من يمين لهم الحق ولا يكاد يكفي ذلك على هذا الطريق الثالث أبداً ( وعلى كل حال ) يرد على هذا الطريق ان اتفاق العلماء جميعاً إنما يستلزم الحدس والقطع عادة برأيه عليه السلام إذا انضم اليهم أصحاب الأئمة وحملة الاحاديث الذين ليست أقوالهم مستندة إلى الرأي والاستنباط والنظر والاجتهاد بل إلى محض السماع عن الإمام عليه السلام بلا واسطة او مع الواسطة والا فمجرد اتفاق أهل الرأي والاستنباط والنظر والاجتهاد مما لا يستلزم القطع عادة برأيه عليه السلام لجواز إستناد الجميع إلى اجتهادهم وإمكان خطأهم في الاجتهاد جميعاً كما لا يخفى ( مضافاً ) إلى انه لو سلم ان اتفاق العلماء وارباب

النظر والفتوى مما يستلزم القطع برأيه عليه السلام عادة من دون حاجة إلى ضم اقوال الرواة وحملة الاحاديث اليهم فتحصيل اتفاق العلماء بأجمعهم مشكل جداً بل محال عادة كيف وتحصيل فتاوي علماء عصر واحد في غاية الإشكال فكيف باتفاق العلماء في جميع الاعصار وتام الامصار (وعليه) فالطريق الاول والثاني مخدوشان من حيث الكبرى بمعنى ان مجرد كون الإمام عليه السلام موجوداً في كل عصر وانه منهم وسيدهم ورئيسهم مما لا يقتضي دخول شخص الإمام (ع) في اشخاصهم وقوله في اقوالهم كما ان مجرد كون اظهار الحق من الامام (ع) عند إجماع الامة على الخطأ الباطل لطفاً منه على العباد مما لا يقتضي استكشاف مطابقة رأيه عليه السلام مع الإجماع وهذا الطريق الثالث مخدوش كبرى وصغرى بمعنى ان اتفاق العلماء وأهل الفتوى بتمامهم مما لا يستلزم القطع برأيه عليه السلام عادة ما لم ينضم اليه اقوال الرواة وحملة الاحاديث بأجمعهم (ولو سلم ذلك) فتحصيل اتفاق الكل مما لا يتفق نوعاً لاحد كي يستلزم القطع برأيه عليه السلام عادة (نعم قد يحصل القطع) برأيه عليه السلام من اتفاق جماعة من العلماء كما صرح به الشيخ ايضاً ولكن ذلك على سبيل الإنفاق والصدفة وليس مما يحصل منه القطع دائماً فتدبر جيداً .

### ﴿ قوله هو عليه بدخوله عليه السلام . . . الخ ﴾

إشارة إلى الطريق الاول من الطرق الثلاثة المتقدمة وهو الإجماع التضميني .

### ﴿ قوله او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عقلا من باب اللطف . . . الخ ﴾

إشارة إلى الطريق الثاني من الطرق الثلاثة المتقدمة وهو الإجماع اللطفي .

### ﴿ قوله او عادة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الوجه الاول من وجوه الطريق الثالث وهو الاجماع الحدسي فإن الحدسي كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه على وجوه (فقد يحصل) الحدس المدعي الاجماع من مبادي محسوسة ملزومة عادة لمطابقة رأي الإمام عليه السلام كما إذا حصل

## ﴿ في الإجماع المنقول ﴾

الحدس من اتفاق الكل من الاول إلى الآخر ( وقد يحصل ) من مبادي محسوسة غير ملزومة عادة لمطابقة رأي الإمام عليه السلام كما إذا حصل الحدس من فتوى جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ ( وقد يحصل ) من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه بعد ما فرغ من بيان الطريق الاول والثاني جميعاً ( ما لفظه ) الثالث من طرق انكشاف قول الإمام عليه السلام لمدعي الإجماع الحدس وهذا على وجهين .

( احدهما ) ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به ماخطأناه في استكشافه وهذا على وجهين .

( احدهما ) ان يحصل له الحدس الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطأ فيه من قبيل الخطأ في الحس فيكون بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم كما حصل له .

( ثانيهما ) ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ لكن ليس اخبارهم ملزوماً عادة للمطابقة لقول الإمام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضاً .

( الثاني ) ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ بل علمنا بخطأ بعضها في موارد كثيرة من نقلة الإجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد اخر ( انتهى ) .

﴿ قوله او اتفاقاً من جهة حدس رأيه عليه السلام وان لم تكن ملازمة

بينهما عقلاً ولا عادة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الوجه الثاني من وجوه الطريق الثالث وهو الإجماع الحدسي وقد اشير الآن إلى وجوهه الثلاثة بأجمعها وانها تظهر جميعاً من كلام الشيخ اعلى الله مقامه ( نعم ) لم يؤشر المصنف إلى الوجه الثالث كما اشار إلى الاول والثاني .

{ قوله كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الإجماع ... الخ }

إشارة إلى قوله أو اتفاقاً من جهة حدس رايه عليه السلام بمعنى ان الوجه الثاني من وجوه الاجماع الحدسي وهو الحاصل من اتفاق جماعة اتفاقاً هو طريقة المتأخرين وسيوضح لك هذا المعنى من نفس قول المصنف بعد هذا بلا فصل وهو قوله حيث انهم مع عدم الاعتقاد ... الخ .

{ قوله حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين يحكون الإجماع كثيراً ... الخ }

من هذا التعليل كما اشرنا آنفاً يعرف ان قوله المتقدم كما هو طريقة المتأخرين ... الخ إشارة إلى قوله أو اتفاقاً من جهة حدس رايه عليه السلام ... الخ ( ثم ان هذا التعليل ) لا يخلو عن علة فان المتأخرين وان لم يعتقدوا بالملازمة العقلية اي بين اتفاق العلماء ولو في عصر واحد وبين استكشاف رأيه عليه السلام عقلاً بقاعدة اللطف ولا بالاجماع التضمني حيث لا علم لهم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين ولكن لم يعلم انهم لا يعتقدون بالملازمة العادية اي بين اتفاق الكل من الاول إلى الآخر وبين استكشاف رأيه عليه السلام عادة بل المشهور انه لا طريقة لهم سوى ذلك ( ويؤيده ) ما تقدم من المحقق القمي وصاحب الفصول جميعاً من نسبة الطريق الثالث إلى محققي المتأخرين ومعظمهم .

( نعم يمكن ) ان يقال إن تحصيل اتفاق الكل من الاول إلى الآخر في جميع الاعصار والامصار الملزوم لرأيه عليه السلام عادة حيث يكون نادراً جداً بل محالاً عادة كما اشرنا فقهرراً إجماعاتهم المنقولة تكون محمولة على الحدسي الإنفاقي اي الحاصل من فتوى جماعة اتفق لهم العلم بعدم اجتماعهم على الخطأ وإن ذكر الشيخ اعلى الله مقامه في محامل الإجماعات وجوهاً اخر مثل كونه حاصلًا من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ونحو ذلك .

{ قوله كما انه يظهر من اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب

انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام . . . الخ }

وذلك لما عرفت من ان خروج معاوم النسب مما لا يضر بحجية الاجماع التضمني بعد فرض العلم بدخول الامام عليه السلام في البقية بل ولا يضر بصدق مسمى الاجماع تسامحاً اذا كان الخارج واحداً او اثنين او ما يقرب من ذلك إلا اذا كان الخارج جمعاً كثيراً فيضر بالاسم حينئذ ولو مع العلم بدخول الإمام عليه السلام في البقية وكان اتفاقهم حجة لاجله .

{ قوله ومن اعتذر عنه بانقراض عصره انه استند إلى قاعدة اللطف

إلى آخره }

فان اتفاق علماء عصر واحد وان كان يعتبر في كل من الاجماع التضمني واللطفي جميعاً من غير اختصاص بالاخير فقط فانهم ما لم يتفقوا كذلك لم يحصل العلم بدخوله عليه السلام فيهم بدعوى انه منهم وسيدهم ورئيسهم ولا القطع بموافقتهم معهم عقلاً من باب قاعدة اللطف ولكنك قد عرفت ان عدم قرح خروج معلوم النسب هو مما يختص بالاجماع التضمني فقط وعلى هذا فالاعتذار عن المخالف بانقراض عصره يكون ظاهراً في الإجماع اللطفي دون التضمني والا كان الاعتذار عن المخالف بكونه معلوم النسب اولى كما لا يخفى .

{ قوله هذا مضافاً إلى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم

إلى آخره }

اي هذا مضافاً إلى تصريحات المتأخرين بالاجماع الحدسي الاتفاقي على ما يشهد به مراجعة كلماتهم .

{ اقول }

بل مراجعة كلماتهم يشهد بتصريحاتهم بالحدسي الحاصل من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة الخطأ ايضاً ( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه في بيان محامل الإجماعات

المنقولة ( ما لفظه ) الثالث ان يستفيد اتفاق الكل على الفتوى من اتفاقهم على العمل بالاصل عند عدم الدليل او بعموم دليل عند عدم وجدان المخصص او بنجر معتبر عند عدم وجدان المعارض او اتفاقهم على مسألة اصولية نقلية او عقلية يستلزم القول بها الحكم في المسألة المفروضة ( إلى ان قال ) ومن المعلوم ان نسبة هذا الحكم إلى العلماء في مثل ذلك لم ينشأ إلا من مقدمتين اثبتتها المدعي باجتهاده احدهما كون ذلك الامر المتفق عليه مقتضياً ودليلاً للحكم لولا المانع والثانية انتفاء المانع والمعارض ( الى ان قال ) ثم ان الظاهر ان الإجماعات المتعارضة من شخص واحد او من معاصرين او متقاربي العصرين ورجوع المدعي عن الفتوى الذي ادعي الإجماع فيها ودعوى الإجماع في مسائل غير معنونة في كلام من تقدم على المدعي وفي مسائل قد اشتهرت خلافها بعد المدعي بل في زمانه بل فيما قبله كل ذلك مبني على الإستناد في نسبة القول إلى العلماء على هذا الوجه ولا بأس بذكر بعض موارد صرح المدعي بنفسه او غيره في مقام توجيه كلامه فيها بذلك ( ثم ذكر اعلى الله مقامه ) موارد متعددة فمن شاء الوقوف عليها فليراجع الرسائل لكن اغلبها في كلمات المتقدمين دون المتأخرين .

﴿ قوله وربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته

عليه السلام . . الخ ﴾

( قال في أوثق الوسائل ) عند نقل الشيخ عبارة كشف القناع لدى التعليق على قول الشيخ ولا على الوجه الاخير ( ما هذا لفظه ) هو الوجه الثاني عشر الذي ذكره في رسالته وهو ان يرى الفقيه الإمام عليه السلام في امثال زماننا ويأخذ منه الفتوى لكنه يريد ان يجمع بين إظهار الحق وكمثال السر فيدعي الإجماع في المسألة انتهى ( وفيه ) ان الفقيه بعد تسليم جواز رؤيته الامام عليه السلام في امثال زماننا من الغيبة الكبرى وانه يجوز له ان يكذب بهذا الداعي الغير المعلوم مسوغته له كما لا يمكنه إفشاء السر وإظهار اخذ الفتوى من الامام عليه السلام لبعض دواعي الاخفاء

فكذلك لا يمكنه دعوي الاجماع في المسألة فانه لا يدعي الاجماع للعوام من الناس كي يمكن الالتباس عليهم بذلك بل يدعيه للعلماء الاعلام وهم يعلمون ان المسألة خلافية ليس فيها اجماع ولا اطباق اذ المفروض انها ليست اجماعية وانما ادعى الاجماع فيها جمعاً بين اظهار الحق وكتمان السر وهذا واضح .

## في بيان نوعي نقل الاجماع من السبب والمسبب تارة والسبب فقط أخرى

﴿ قوله الأمر الثاني انه لا يخفى إختلاف نقل الإجماع . . الخ ﴾

المقصود من عقد هذا الأمر الثاني هو بيان نوعي نقل الإجماع .

(فتارة) ينقل قول الإمام عليه السلام في ضمن حكاية الإجماع كما إذا قال اجمع المسلمون عامة او المؤمنون كافة او اهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الإمام عليه السلام معهم وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب والمسبب جميعاً فالسبب هو قول من عدى الامام فانه السبب لكشف قوله عليه السلام والمسبب هو نفس قول الامام المكشوف بقول من عداه .

(واخرى) لا ينقل الا قول من عدى الامام عليه السلام كما إذا قال اجمع علماءنا او اصحابنا او فقهاءنا او نحو ذلك مما ظاهره من عدى الامام عليه السلام وقد اشتهر هذا النوع بنقل السبب فقط وستعرف في الأمر الثالث ان لكل من هذين النوعين اقسام ثلاثة فانتظر .

﴿ قوله فتارة ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدساً كما هو الغالب

او حساً وهو نادر جداً . . الخ ﴾

قوله حدساً تمييز لنقل رأيه عليه السلام والمراد بالحدس في المقام ما يقابل الحس



الشامل للإجماع اللطفي والحدسي جميعاً بمعنى ان من نقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله الاجماع .

(تارة) يكون مدرك نقله هو الحس والسمع من الامام بنفسه ولو في ضمن اشخاص يعلم إجمالاً ان الامام عليه السلام احدهم ولا يعرفه بشخصه وقد اشار إلى ذلك بقوله او حساً وهو نادر جداً... الخ .

(واخرى) يكون مدرك نقله هو الحدس المقابل للحس سواء كان من جهة الملازمة العقلية اي بين اتفاق العلماء ولو في عصر واحد وبين رأيه عليه السلام عقلاً بقاعدة اللطف او من جهة الملازمة العادية اي بين اتفاق الكل من الاول إلى الآخر وبين رأيه عليه السلام عادة او من جهة الملازمة الاتفاقيه اي بين فتوى جماعة وبين رأيه عليه السلام اتفاقاً وقد اشار إلى ذلك كله بقوله حدساً .

{ قوله وإختلاف الفاظ النقل ايضاً صراحة وظهوراً واجمالاً في

ذلك... الخ }

عطف على إختلاف نقل الاجماع اي ولا يخفى إختلاف نقل الاجماع وإختلاف الفاظ النقل من حيث الصراحة والظهور والاجمال في انه نقل السبب اي نقل قول من عدى الامام عليه السلام او انه نقل السبب والمسبب جميعاً يعني حتى قول الامام عليه السلام .

## في بيان اقسام الحججة من الاجماع المنقول

{ قوله الأمر الثالث انه لا اشكال في حججة الإجماع المنقول بادلة

حججة خبر الواحد... الخ }

المقصود من عقد هذا الأمر الثالث هو بيان اقسام الحججة من الاجماع المنقول اي بيان انه أي قسم من اقسام نقل الاجماع حججة شرعاً بأدلة حججة خبر الواحد نظراً

إلى كونه من أفرادهِ ومصاديقهِ فتشمله أدلة اعتباره وإن أي قسم منها لا يكون حجة شرعاً لعدم كونه من أفرادهِ ومصاديقهِ فلا تشمله أدلة اعتباره .

( فيقول المصنف ) ما محصله بعد التدبر التام في مجموع هذا الأمر إلى آخره ( إن ناقل الإجماع تارة ) ينقل السبب والمسبب جميعاً عن حسن كما إذا حصل السبب وهو قول من عدى الإمام عليه السلام وهكذا المسبب وهو قول الإمام عليه السلام بالسمع من المنقول عنه شخصاً فقال أجمع المسلمون أو المؤمنون أو أهل الحق قاطبة أو نحو ذلك مما ظاهره إرادة الإمام عليه السلام معهم كما تقدم في الأمر الثاني ( وهذا القسم ) حجة قطعاً نظراً إلى كونه من أفراد خبر الواحد ومن مصاديقهِ فتشمله أدلة اعتباره إذ لا فرق في الإخبار عن قول الإمام ( ع ) بين أن يكون إخباراً عنه بالمطابقة أو بالتضمن غايته أنه في الأول يسمع من شخص الإمام ( ع ) وهو يعرفه فيقول سمعته يقول كذا وكذا وفي الثاني يسمع عن جماعة يعلم إجمالاً أن الإمام ( ع ) أحدهم فيحكي عنهم جميعاً ويقول سمعته يقولون كذا وكذا أو أجمعوا على كذا وكذا ( وقد أشار المصنف ) إلى هذا القسم بقوله إذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسن .

( وأخرى ) ينقل السبب والمسبب جميعاً ولكن المسبب وهو قول الإمام عليه السلام ليس عن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه جميعاً كما إذا حصل مثلاً أقوال العلماء من الأول إلى الآخر عن حسن وقطع برأي الإمام ( ع ) للملازمة العادية بينهما فقال أجمع المسلمون أو المؤمنون أو أهل الحق قاطبة أو نحو ذلك مما ظاهره إرادة الإمام عليه السلام معهم وكان المنقول إليه أيضاً يرى أن قول الإمام عليه السلام لازماً عادياً لاتفاق الكل من الأول إلى الآخر ( وهذا القسم ) أيضاً حجة ( وقد أشار المصنف ) إليه بمفهوم قوله وأما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففيه إشكال . . . الخ أي لو كان بملازمة ثابتة عند الناقل والمنقول إليه جميعاً فلا إشكال في حجتيه

( ووجه الحجية ) ان الإخبار عن الشيء ولو لم يكن عن حسن إذا كان مستنداً الى امر محسوس لو أحسسه المنقول اليه لحصل له القطع ايضاً بالمخبر به كالناقل بأن شاهد مثلاً طلوع الشمس فاخبر عن وجود النهار او شاهد الظل فاخبر عن طلوع الشمس وهكذا فهو حجة بلا كلام كالإخبار عن حسن عيناً ( ومن هنا يظهر ) من الشيخ أعلى الله مقامه في غير موضع من كلامه ان الإخبار عن حدس كالإخبار عن العدالة والفسق والإيمان والكفر والشجاعة والجنون إلى غير ذلك من الملكات النفسانية الغير القابلة للحس إذا كان مستنداً إلى مشاهدة آثارها المحسوسة حجة معتبر كالإخبار عن حسن بعينه .

( وثالثة ) ينقل السبب والمسبب جميعاً والمسبب وهو قول الامام ( ع ) ليس عن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول اليه كما إذا حصل أقوال علماء عصر واحد او أقوال جماعة منهم عن حسن وقطع برأي الإمام ( ع ) إما للملازمة العقلية او الإتفاقية ثم نقل الإجماع على نحو يشمل قول الامام ( ع ) وكان المنقول اليه ممن لا يرى الملازمة التي رآها الناقل ( وهذا القسم ) من نقل الاجماع حجيته محل اشكال بل منع ( وقد أشار المصنف ) إلى هذا القسم بقوله المتقدم واما إذا كان نقله للمسبب لا عن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال ... الخ ( ووجه الاشكال ) انه اخبار عن حدس غير مستند إلى أمر محسوس لو أحسسه المنقول اليه لحصل له القطع ايضاً كالناقل ( والروايات ) الدالة على حجية خبر الثقة منصرفه عن هذا النحو من الاخبار عن حدس ( كما ان الآيات الشريفة ) على تقدير دلالتها على حجية الخبر كآية النبأ وغيرها منصرفه عنه ايضاً ( واما بناء العقلاء ) فالمتيقن منه هو الرجوع إلى خبر الثقة في المحسوسات او الحدسيات المستندة إلى امور لو أحسوها بأنفسهم لقطعوا بالمخبر به مثل ما قطع الناقل ( نعم يرجعون العقلاء ) إلى خبر الثقة في الحدسيات ولو مع عدم العلم بانه لو أحس المنقول اليه مثل ما أحس الناقل لحصل له الحدس ولكن ذلك في خصوص

أهل الخبرة لا مطالماً فحدسياته مسموعة لغيره بنحو الاطلاق والمقام ليس من هذا القبيل جداً فان المنقول اليه مجتهد كالناقل بعينه اللهم إلا إذا كان نقل الاجماع لمن يجب عليه تقليد الناقل فحدسياته حينئذ متبعة في حقه مطلقاً .

( وبالجملة ) هذا القسم من نقل السبب والمسبب جميعاً حجيته محل اشكال بل منع .

( ورابعة ) ينقل السبب فقط ونقله عن حسن وكان السبب تاماً بنظر الناقل والمنقول اليه جميعاً كما إذا نقل اتفاق الكل من الاول الى الآخر عن حسن والمنقول اليه ايضاً يرى ان لازمه العادي هو قول الامام عليه السلام ( وهذا القسم ) حجة قطعاً كالقسمين الأولين فان المخبر في هذا القسم وإن لم يخبر الا عن السبب فقط ولكن السبب حيث كان بنظر المنقول اليه تاماً تاماً ملزوماً لقول الامام ( ع ) عادة فهو مخبر عن قوله بالالتزام ومن المعلوم انه لا فرق في نقل قول الامام عليه السلام بين ان يكون بالمطابقة كما في الروايات المصطلحة او بالالتزام كما في المقام او بالتضمن كما في الاقسام الثلاثة المتقدمة فالكل اخبار عن قوله وحكاية لرأيه فتشمله ادلة حجية الخبر وينقسم باقسامه ويشاركة في احكامه الا القسم الثالث لما تقدم فيه وعرفت ( وقد اشار المصنف ) إلى هذا القسم الرابع بقوله وكذا إذا لم يكن متضمناً له بل كان ممحضاً لنقل السبب عن حسن الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً ... الخ .

( وخامسة ) ينقل السبب فقط عن حسن ولكن السبب لا يكون تاماً بنظر المنقول اليه كما اذا نقل اقوال علماء عصر واحد عن حسن والمنقول اليه لا يراه سبباً لكشف قول المعصوم لعدم تمامية قاعدة اللطف بنظره ( وحكم هذا القسم ) ان يضم اليه المنقول اليه ما يتم به السبب في نظره بأن يحصل اقوال بقية الأعصار ويرتب على المجموع لازمه العادي وهو قول الامام عليه السلام .

( وسادسة ) ينقل السبب فقط لكن نقله عن حدس كما اذا حصل اقوال

جمع من مشاهير الأصحاب ومعاريفهم فحصل له الحدس باتفاق الكل وادعى الإجماع في المسألة كما هو الحال في كثير من الاجماع المنقولة في السنة المتأخرين (وحكم هذا القسم) أن يؤخذ بالمتيقن من هذا الحدس وهو اتفاق المشاهير مثلاً ويضم إليه أقوال بقية العلماء ليمت به السبب ويحكم بثبوت اللازم وهو قول الإمام عليه السلام (ويحتمل) ان يكون قول المصنف فيما سيأتي فلا بد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة الفاظها إلى قوله فان كان بمقدار تمام السبب والا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله او نقل له من ساير الاقوال او ساير الامارات ما به تم ... الخ اشارة إلى هذا القسم السادس (ويحتمل ايضاً) أن يكون إشارة إلى القسم الخامس هذا كله تمام الكلام في اقسام نقل السبب والمسبب جميعاً واقسام نقل السبب فقط مع ما لكل منها من الحكم المختص به فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حس ... الخ ﴾

قد اشرنا ان هذا اشارة الى القسم الاول من اقسام نقل السبب والمسبب جميعاً .

﴿ قوله وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان محضاً لنقل السبب عن حس

الا انه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً . . . الخ ﴾

قد اشرنا ان هذا اشارة إلى القسم الرابع اي القسم الاول من اقسام نقل السبب فقط

﴿ قوله واما اذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند

الناقل بوجه دون المنقول اليه ففيه اشكال ... الخ ﴾

قد اشرنا ايضاً ان هذا اشارة إلى القسم الثالث من اقسام نقل السبب والمسبب

جميعاً وانه قد اشار بمفهوم هذا إلى القسم الثاني من اقسام نقل السبب والمسبب

جميعاً وهو ما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس بل بملازمة ثابتة عند الناقل

والمنقول اليه جميعاً .

## ﴿ في الإجماع المنقول ﴾

## ﴿ قوله على تقدير دلالتها ذلك . . . الخ ﴾

اي غير ذلك والمعنى هكذا إذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما ان المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتها على حجية الخبر غير ذلك ايضاً .

## ﴿ قوله خصوصاً فيما إذا رأى المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد

## ﴿ الملازمة . . . الخ ﴾

لا مجرد انه لم يثبت عنده ما يعتقده الناقل من الملازمة .

## ﴿ قوله هذا فيما انكشف الحال واما فيما اشتمبه فلا يبعد ان يقال

## ﴿ بالاعتبار . . . الخ ﴾

هذا حكم ما اذا شك في كون نقل المسبب وهو قول الإمام عليه السلام مستنداً الى الحس او الى الحدس وتظهر الثمرة فيما إذا لم تثبت مثلاً شيء من الملازمات عند المنقول اليه فعلى تقدير كونه مستنداً الى الحس تشمله ادلة اعتبار خبر الواحد وعلى تقدير كونه مستنداً الى الحدس لا تشمله الادلة ولا يكون حجة شرعاً ( بل وهذا ) حكم ما اذا شك في كون نقل السبب ايضاً مستنداً الى الحس او الى الحدس وتظهر الثمرة فيما اذا كان السبب تاماً بنظر المنقول اليه كالناقل غير انه شك في كون النقل مستنداً الى الحس ليكون حجة كما في القسم الرابع او الى الحدس ليحتاج الى الضميمة كما في القسم السادس .

## ﴿ قوله هذا لكن الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على

## ﴿ حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلاً . . . الخ ﴾

المراد من قوله مبنية على حدس الناقل هو الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً وذلك لما سيأتي في التنبيه الأول من تصريحه بما ملخصه أنه قدم ان مبني دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وان العلم برأيه للاطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوي فقليل جداً .

## ﴿ قول ﴾

أما الإجماعات المنقولة في السنة المتقدمين من الأصحاب فهي مبنية على العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين شخصاً لتصریحهم بطريقتهم في وجه اعتبار الإجماع المحصل حتى الشيخ منهم المعتمد على قاعدة اللطف فإنه رضوان الله عليه قد جعل قاعدة اللطف مدرراً للعلم بدخوله عليه السلام في المجمعين كما تقدم لا وجهاً مستقلاً برأسه في قبيل التضمني والحـ دسي ( واما الإجماعات المنقولة ) في السنة المتأخرين فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية على ما هو المشهور من طريقتهم وبؤيده ما تقدم من المحقق القمي والفصول من نسبة الطريق الثالث إلى محقق المتأخرين ومعظمهم ( وعليه ) فدعوى المصنف ان الإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب مبنية على حدس الناقل اي الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او اعتماد الملازمة عقلاً هي في غير محلها .

## ﴿ قوله فلا اعتبار لها . . الخ ﴾

اي للإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب المبنية غالباً على حدس الناقل اي الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او على اعتماد الملازمة عقلاً ( ووجه عدم الإعتبار ) على ما سيأتي التصريح به في التنبيه الاول ان الملازمة العقلية لقاعدة اللطف باطلّة والملازمة الاتفاقية لحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة غير مسلمة .

## ﴿ قوله ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحسن . . . الخ ﴾

وكان تاماً بنظر المنقول اليه ايضاً وذلك لما عرفت من ان نقل السبب المستند إلى الحسن انما يكون حجة اذا كان السبب تاماً تماماً بنظر المنقول اليه والا فيحتاج الى الضميمة كما في القسم الخامس والسادس جميعاً .

## ﴿ قوله فلا بد في الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار

دلالة ألفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل . . . الخ ﴾  
تفريع على عدم الاعتبار للإجماعات المنقولة في السنة الأصحاب ( وحاصل ) التفريع

انه لا بد في الإجماعات المنقولة ( ان نلاحظ ) مقدار دلالة الفاظها فان دلالة الفاظ الإجماع تختلف في القوة والضعف فقد يقال أجمع الأصحاب وقد يقال لا خلاف بينهم وقد يقال لم نعرف مخالفاً وهكذا ( ونلاحظ ) حال الناقل ايضاً فانه قد يكون في أعلى درجة المتبع وقد يكون وسطاً معتدلاً وقد يكون ضعيفاً جداً ( ونلاحظ ) حال المسألة التي ينقل فيها الإجماع فانها قد تكون مشهورة معروفة عند الأصحاب مدونة في كتبهم في مكان واضح يعرفه كل أحد تصل اليه الأيدي غالباً وقد تكون دون ذلك لا تصل اليها الأيدي غالباً وقد تكون في غاية الخفاء ليس لها مكان مضبوط وانما عنوانها الاصحاب في أماكن متشعبة لاتصل اليها إلا أيادي الأوحدي من الأعلام فإذا استفيد من مجموع ذلك ان السبب المنقول هو سبب تام فهو والا فلا بد من الأخذ بالمتيقن وضم ساير الأقوال اليه ليكون سبباً تاماً تترتب عليه الثمرة والنتيجة .

### ﴿ قوله مما حصله او نقل له من ساير الأقوال . . . الخ ﴾

اي مما حصله المنقول اليه بنفسه او نقل له من ساير الأقوال .

### ﴿ قوله او ساير الامارات . . . الخ ﴾

من الشواهد الخارجية المؤيدة للإجماع المنقول بحيث لو لاهما لم يحصل من الأقوال التي استفدناها من الإجماع المنقول القطع برأي الإمام عليه السلام ( وقد اخذ ) المصنف هذا المعنى من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) في ما أفاده في المسألة ( ما لفظه ) مثلاً إذا ادعى الشيخ قدس سره يعني شيخ الطائفة الاجماع على اعتبار طهارة مسجد الجبهة فلا أقل من احتمال ان يكون دعواه مستندة إلى وجدان الحكم في الكتب المعدة للفتوى وان كان بإيراد الروايات التي يفتي المؤلف بمضمونها فيكون خبره المتضمن لإفتاء جميع أهل الفتوى بهذا الحكم حجة في المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوي في كتبهم بل سمعناها منهم وفتويهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام الا اننا إذا ضمنا اليها فتوى من تأخر عن الشيخ



من أهل الفتوى وضم إلى ذلك امارات أخرى فرما حصل من المجموع القطع بالحكم لإستحالة تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام انتهى .

{ قوله ما به تم فافهم . . . الخ }

والظاهر ان قوله فافهم ليس اشارة الى شيء وانما قد أتى به رعاية للسجع والقافية

{ قوله فتلخص بما ذكرنا ان الإجماع المنقول بنهر الواحد من جهة

حكايته رأى الإمام عليه السلام بالتضمن او الالتزام . . . الخ }

فالتضمن لا يكون الا في نقل السبب والمسبب جميعاً والالتزام لا يكون الا في

نقل السبب فقط اذا كان عن حس وكان السبب تاماً بنظر المنقول اليه ايضاً .

{ قوله وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والإجمال . . . الخ }

اي وما نقله من الاجماع فانه عبارة عن نقل الاقوال بنحو الجملة والإجمال .

{ قوله وتعمه ادلة اعتباره وينقسم بأقسامه ويشاركه في احكامه

الى آخره }

بمعنى ان اجماع المنقول بنهر الواحد من جهة حكايته رأى الإمام عليه السلام

بالتضمن او الالتزام هو كخبر الواحد عيناً إذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة

بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاجماع فتعمه ادلة اعتباره وينقسم بأقسامه من

الصحيح والموثق والحسن والقوى والضعيف ونحو ذلك ويشاركه في احكامه من

الحجية اي المنجزية عند الاصابة والعذرية عند الخطأ ووجوب متابعتة عقلا

والحركة على طبقه عملاً ( وقد اقتبس المصنف ) هذا كله من الشيخ اعلى الله مقامه

( قال ) في صدر المسألة ان ظاهر اكثر القائلين باعتبار الاجماع المنقول ان الدليل

عليه هو الدليل على حجية خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالي السند لان

مدعي الاجماع يحكي مدلوله ويرويهِ عن الامام بلا واسطة يعني به على مبني المتقدمين

من الاجماع التضمني ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الأقسام ويلحقه ما يلحقه

من الأحكام ( انتهى ) .

{ قوله والا لم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية واما من جهة

نقل السبب فهو... الخ }

اي وان لم يكن من نقل اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السلام وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال لم يكن الاجماع المنقول مثل خبر الواحد في الاعتبار من جهة حكايته رأي الإمام عليه السلام واما من حيث السبب فهو بالنسبة إلى مقدار من الاقوال التي استفيد منه معتبر جداً فإذا انضم اليه ما به تم السبب كان المجموع كالاجماع المحصل .

{ قوله ويكون حاله كما إذا كان كله منقولاً... الخ }

فإن النتيجة تتبع أحسن المقدمات فإذا كان جزء السبب منقولاً كان كما إذا كان كله منقولاً .

{ قوله ولا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمامه او ماله

دخل فيه وبه قوامه... الخ }

دفع لما قد يتوهم من ان نقل الاجماع اذا كان متضمناً لنقل السبب التام بحيث يترتب عليه قول الإمام عليه السلام فهو حينئذ معتبر جداً كخبر الواحد عيناً إذ ليس التعبد به حينئذ لغواً عبثاً واما اذا لم يكن متضمناً الا لنقل جزء السبب بحيث لا يترتب عليه قول الامام عليه السلام فهو غير معتبر شرعاً إذ لا يترتب عليه ثمرة ولا نتيجة فيكون التعبد به لغواً عبثاً ( وحاصل ) الدفع انه لا فرق في اعتبار الخبر بين ما إذا كان المخبر به تمام السبب او ماله دخل في السبب بحيث لو انضم اليه ما به تم السبب لترتب عليه قول الإمام عليه السلام فان هذا المقدار من الثمرة والنتيجة مما يكفي في صحة التعبد به ويخرجه عن اللغوية والعبثية ( ومن هنا ) يكون الخبر حجة في تعيين حال السائل من انه ثقة او ممدوح او ضعيف او في خصوصية القضية الواقعة المسؤلة عنها ونحو ذلك مما له دخل في ثبوت كلام الإمام عليه السلام

او في تعيين مراده بعد ثبوت أصل كلامه فلو لم يكن الخبر حجة الا فيما اذا كان المخبر به تمام السبب لم يكن حجة في الموردين ونحوهما قطعاً.

## في تذييلات المسألة

﴿ قوله وينبغي التنبيه على امور الاول اذ قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة . . . الخ ﴾

نعم قد مر ذلك عند قوله هذا لكن الاجماع المنقولة في السنة الأصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلاً . . . الخ بل وتقدم ايضاً في صدر البحث الاشارة الى الملازمة العقلية والاتفاقية عند قوله او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه عقلاً من باب اللطف او عادة أو اتفاقاً من جهة حدس رأيه عليه السلام وان لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادة . . . الخ (وعلى كل حال) قد عرفت من المناقشة في هذا كله وان الاجماع المنقولة ان كانت هي في السنة المتقدمين من الأصحاب فهي مبنية على العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين شخصاً لتصريحهم بطريقتهم حتى الشيخ منهم المعتمد على قاعدة اللطف غايته انه رضوان الله عليه قد جعل القاعدة مدركاً للعلم بدخوله عليه السلام في المجمعين وان كانت هي في السنة المتأخرين من الأصحاب فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية بين فتوى الكل وبين حدس رأيه عليه السلام عادة (ومن هنا يظهر) ان قوله واما كون المبني العلم بدخول الامام عليه السلام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوي فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الأصحاب . . . الخ هو في غير محله اذ لا مبني للأصحاب سوى ذلك وان كان اصل المبني ضعيفاً كما بينا (ثم ان) مقصود المصنف من عقد هذا التنبيه هو ان يستنتج

## ﴿ في الإجماع المنقول ﴾

من ابتداء الاجماع المنقولة في السنة الأصحاب غالباً على الملازمة العقلية او الاتفاقية وان الملازمة العقلية باطلة والملازمة الاتفاقية غير مسلمة ان نقل الإجماع لا يكاد يجدي الا من ناحية نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة كما تقدم في القسم الخامس والسادس جميعاً .

### ﴿ قوله فلا يكاد يجدي نقل الإجماع الا من باب نقل السبب ... الخ ﴾

تفريع على ما تقدم منه من قوله قد مر ان مبني دعوى الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة ... الخ وقد اشير آنفاً ان المقصود من عقدهذا التنبيه هو أن يستنتج من ابتداء دعوى الاجماع غالباً على الملازمة العقلية او الإتفاقية وان الملازمة العقلية باطلة والإتفاقية غير مسلمة ان نقل الاجماع لا يكاد يجدي الا من ناحية نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج إلى الضميمة .

### ﴿ قوله الثاني انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة إذا تعارض اثنان منها

او اكثر ... الخ ﴾

كما إذا قام إجماع منقول على وجوب شيء وقام آخر على استحبابه وقام ثالث على اباحته فهذه الإجماعات الثلاثة متعارضة بعضها مع بعض من جهة تضاد متعلقاتها

### ﴿ قوله فلا يكون تعارض الا بحسب المسبب ... الخ ﴾

اي بحسب رأي الإمام عليه السلام إذ لا يمكن ان يكون رأيه عليه السلام في مسألة واحدة متعدداً .

### ﴿ قوله واما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل

الى آخره ﴾

هذا صحيح إلا في الاجماع الحدسي المبني على الملازمة العادية فإن السبب فيه اتفاق الكل من الاول إلى الآخر الملزوم عادة لمطابقة رأي الإمام عليه السلام ولا يمكن

اتفاق الكل كذلك على أمرين متضادين او على امور متضادة بخلاف الاجماع التضمني او اللطفي او الحدسي الاتفاقي اي الحاصل من فتوى جماعة على سبيل الاتفاق إذ في جميع هذا كله يمكن الجمع بين السببين او اكثر إذ من الممكن ان يتفق علماء عصر واحد على وجوب شيء وعلماء عصر آخر على استحبابه او يتفق جماعة على استحباب شيء وجماعة اخرى على اباحته ولو في عصر واحد .

﴿ قوله لکن نقل الفتاوى على الإجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لأن يكون سبباً ولا جزء سبب . . . الخ ﴾

هذا هو المقصود من عقد هذا التنبيه الثاني بمعنى ان المصنف قد بين في التنبيه الاول ان نقل الإجماع لا يكاد يجدي الا من ناحية نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج إلى الضميمة وفي هذا التنبيه يبين انه إذا تعارض اثنان من الاجماع المنقولة او اكثر فنقل الاجماع مما لا يجدي حتى من ناحية السبب فلا يكون سبباً ولا جزء سبب لثبوت الخلاف في الفتاوى .

﴿ قوله ولو مع اطلاعه على الخلاف . . . الخ ﴾

اي على الخلاف في الفتاوى .

﴿ قوله وهو وان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً

ببعيد . . . الخ ﴾

اي وقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لخصوصية موجبة في احد المتعارضين مع الإطلاع على الفتاوى على اختلافها مفصلاً وإن لم يكن ببعيد بأن اطلع مثلاً ان في احد الطرفين فتاوى مثل الشيخ والمفيد والسيد والكليني والصدوقين ونظر انهم من اعلام الدين وان في الطرف الآخر فتاوى قوم آخرين دون هؤلاء بكثير ولكن مع عدم الإطلاع عليها مفصلاً الابنحو الإجمال بعيد ( وفيه ) ان ذلك كما يحصل مع الاطلاع على الفتاوى على التفصيل فكذلك قد يحصل مع الاطلاع عليها على الإجمال وذلك لتفاوت حال الناقل في الفحص والتتبع في كلمات الأصحاب فقد يكون ناقل

الإجماع في أحد الطرفين في أقصى مرتبة التمتع وطول الباع وسعة الاطلاع وفي الطرف الآخر بعكس ذلك فحينئذ ربما يحصل الحدس برأيه عليه السلام بنقل احد الإجماعين دون الآخر مع ان في شيء منها لا اطلاع على الفتاوي على التفصيل والظاهر انه اليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

### ﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

﴿ قوله الثالث انه ينقذ مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر

وانه من حيث المسبب لا بد . . . الخ ﴾

المسبب في نقل التواتر هو المخبر به والسبب هو إخبار الجماعة الكثيرة عنه فإذا ادعى ناقل التواتر انه أخبره ألف عادل بموت زيد فموت زيد المسبب واخبار ألف عادل السبب .

( فيقول المصنف ) قد انقذ مما ذكرنا في نقل الإجماع حال نقل التواتر

وانه من حيث المسبب اي المخبر به لا بد وان يكون نقل التواتر اخباراً على الإجمال عن اخبارات كثيرة بمقدار لو علم المنقول اليه بذلك المقدار لقطع بالمخبر به ( قال الشيخ أعلى الله مقامه ) نعم لو أخبرنا بإخبار جماعة يستلزم عادة لتحقق المخبر به بأن يكون حصول العلم بالمخبر به لازم للحصول لاخبار الجماعة كأن اخبر مثلاً باخبار ألف عادل او أزيد بموت زيد وحضور جنازته كان اللازم من قبول خبره الحكم بتحقيق الملزوم وهو إخبار الجماعة فيثبت اللازم وهو تحقق موت زيد ( انتهى ) واما من حيث السبب فيثبت بنقل التواتر كل مقدار قداستفيد من نقاه ولو بملاحظة دلالة لفظ النقل من حيث القوة والضعف او حال الناقل من حيث الضبط والدقة او المسامحة والمبالغة او حال الأمر المتواتر من حيث شيوع الإخبار به لسهولة الاطلاع عليه او ندرة الاخبار به لصعوبة الاطلاع عليه او لغير ذلك من الخصوصيات والجهات فان استفيد من مجموع ذلك ان اخبار المخبرين هو بمقدار لو اطلع عليه

المنقول اليه لحصل له العلم عادة بالمخبر به فهو نقل للسبب التام ويثبت به المسبب والا فلا بد من الضميمة ولحوق مقدار آخر من اخبار المخبرين ليكمل به السبب ويثبت به المسبب .

(وبالجملة) ان نقل التواتر ان كان نقلاً لإخبارات كثيرة ملزومة عادة لوقوع المخبر به فيثبت به اللازم اي المخبر به فان ثبوت لوازم المؤدي في الامارات بمجرد قيامها مما لا كلام فيه بل اللوازم هي من جملة مؤدياتها غاية انها من مؤدياتها الإلزامية لا المطابقة ولا التضمنية والا فهو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة من إخبارات أخرى فإن احرزت الضميمة بالوجدان او بنقل آخر ثبت به اللازم والا فلا .

## في الشهرة في الفتوى

﴿ قوله فصل مما قبل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى ولا يساعده

دليل ... الخ ﴾

وذلك لعدم دلالة ما توهم دلالته على اعتبارها من ادلة حجية خبر الواحد ومن المشهورة والمقبولة جميعاً كما سيأتي تفصيل الكل .

﴿ قوله وتوهم دلالة ادلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى لكون

الظن الذي تفيده أقوى مما يفيد الخبر فيه ما لا يخفى ... الخ ﴾

( قال الشيخ اعلى الله مقامه ) ثم ان منشأ توهم كونها من الظنون الخاصة يعني الشهرة في الفتوى أمران احدهما ما يظهر من بعض ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لأنه ربما يحصل منه الظن الأقوى من الحاصل من خبر العادل ( انتهى ) فالشيخ عبر في المقام عن دلالتها بمفهوم الموافقة والمصنف

بالفحوى وقد عرفت في صدر المفهوم والمنطوق ان كلا من الفحوى ولحن الخطاب ومفهوم الموافقة شيء واحد .

﴿ قوله ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن غايةه تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتبار به الى آخره ﴾

رد على الدليل المذكور ( وحاصله ) ان ادلة اعتبار خبر الواحد لم تدل على كون مناط اعتباره هو افادته الظن كي تكون الشهرة في الفتوى أولى بالاعتبار نظراً إلى كون الظن الحاصل منها أقوى غايةه تنقيح ذلك بالظن فيورث الظن بأولويتها بالاعتبار ولا اعتبار بهذا الظن ( وقد اخذ المصنف ) هذا الجواب من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) بعد ذكر الدليل المذكور ( ما لفظه ) وهذا خيال ضعيف تخيله بعض في بعض رسائله ( إلى ان قال ) ووجه الضعف ان الأولوية الظنية أو هن بمراتب من الشهرة فكيف يتمسك بها في حجيتها .

﴿ قوله مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازة . . . الخ ﴾

هذا رد ثاني على الدليل المذكور ( وقد اخذه المصنف ) من الشيخ ايضاً ( قال ) اعلى الله مقامه ( بعد الرد الأول ( ما لفظه ) مع ان الأولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بان المناط والعلة في حجية الأصل يعني به خبر الواحد ليس مجرد افادته الظن ( انتهى ) ثم انه اعلى الله مقامه قد اختص برد ثالث لم يؤشر اليه المصنف ( قال ما لفظه ) واضعف من ذلك تسمية هذه الأولوية في كلام ذلك البعض بمفهوم الموافقة مع انه ما كان حكم الفرع مستفاداً من الدليل اللفظي الدال على حكم الأصل مثل قوله تعالى ولا تقل لهما أف ( انتهى ) والظاهر ان مراده ان حكم الفرع في مفهوم الموافقة يجب ان يكون مستفاداً من نفس الدليل اللفظي الذي قد استفيد منه حكم الأصل بأن يكون من اللوازم البينة له بالمعنى الأخص ليكون من مداليل اللفظ كما هو الشأن في كل مفهوم ولو كان مخالفاً ومن المعلوم ان اعتبار الشهرة



في الفتوى على تقدير استفادته من ادلة اعتبار خبر الواحد ليس بهذه المثابة على نحو  
كان من المداليل اللفظية لها .

### ﴿ قوله وأضعف منه توهم دلالة المشهورة . . الخ ﴾

وهي مرفوعة زرارة قال فيها قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان  
المتعارضان فبأيهما نعمل قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ  
النادر قلت يا سيدي انها معاً مشهوران مأثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلها  
الخبر ( وحاصل التوهم ) ان الموصول في قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك  
مطلق اي المشهور رواية او فتوى فكل منها حجة ( وقد اورد ) عليه المصنف بأن  
المراد من الموصول هو الرواية لا ما يعم الفتوى ( وقد اخذ هذا الجواب ) من  
الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ) اما الاولى يعني بها المرفوعة فيرد عليها مضافاً الى  
ضعفها حتى انه ردها من ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالمحدث البحراني  
ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من الروايتين دون مطلق الحكم  
المشهور ألا ترى انك لو سألت عن ان أي المسجدين أحب اليك قلت ما كان  
الاجتماع فيه اكثر لم يحسن للمخاطب ان ينسب اليك محبوبة كل مكان يكون  
الاجتماع فيه اكثر بيتاً كان أو خاناً أو سوقاً وكذا لو أجبت عن سؤال المرجح  
لأحد الرمانين فقلت ما كان اكبر ( انتهى ) .

### ﴿ أقول ﴾

وأوضح من الكل ما لو قيل لك أي البيوت أحب اليك فقلت . ما كان أوسع لم  
يحسن ان ينسب اليك محبوبة كل شيء أوسع بدعوي اطلاق الموصول وليس ذلك  
إلا لما نعية السؤال عن الأمر الخاص عن انعقاد الاطلاق للموصول الواقع في الجواب  
وانه مما يوجب انصراف الموصول إلى خصوص المسؤل عنه ( ثم ان الشيخ )  
أعلى الله مقامه قد ذكر جواباً آخر عن التمسك باطلاق الموصول في المشهورة لم  
يذكره المصنف ( قال ما لفظه ) مع ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في

{ في الشهرة في الفتوى }

طرفي المسألة فقوله يا سيدي انها معاً مشهوران مأثوران أوضح شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية الحاصلة بكون الرواية مما اتفق الكل على روايته او تدوينه وهذا مما يمكن اتصاف الروايتين المتعارضتين به انتهى .

{ اقول }

وهذا الجواب مما لا يخلو عن مساححة فان الخبرين كما صح أن يكونا معاً مشهورين فكذلك الفتويان صح ان تكونا معاً مشهورتين فإذا فرضنا أن ارباب الفتوى ألفان شخصاً فأفقى ألف منهم بوجوب شيء وألف منهم باستحبابه فالفتويان كلتاهما مشهورتان وليس شيء منها فتوى شاذاً نادراً كما لا يخفى ( ويدل عليه ) قولهم كثيراً ما الأشهر كذا وكذا فان الأشهر ليس إلا في قبال المشهور نعم قد يقع المشهور في قبال الشاذ كما في قولهم الأشهر بل المشهور كذا وكذا فالإضراب عن الأشهر إلى المشهور ليس الا لتفهيم المخاطب ان المقابل شاذ ليس بمشهور ( وعلى كل حال ) كان الاولى ان يستشهد أعلى الله مقامه بقوله مأثوران بعد قوله مشهوران فإنه اقوى شاهد على ان المراد بالشهرة الشهرة في الرواية دون الفتوى فان الذي صح ان يكون مأثوراً عنهم هو الخبر لا الفتوى ( ثم ان الشيخ ) أعلى الله مقامه قد ذكر تقريباً آخر للتمسك بالمشهورة غير التمسك باطلاق الموصول وهو ان مناط حكمه عليه السلام بالأخذ بالمشهور هو الإشتهار وهو موجود في كل من الخبر المشهور والفتوى المشهور جميعاً ( قال في ذيل تقريب الاستدلال ) بالمر فوعة ما هذا لفظه او ان اناطة الحكم بالاشتهار يدل على اعتبار الشهرة في نفسه وإن لم يكن في الرواية ( انتهى ) ولكن لم يتعرض الجواب عن هذا التقريب ولعله اتكالا على ان جوابه يعرف مما تقدم إذ لم يحرز على وجه القطع واليقين ان المناط في قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك هو مطلق الإشتهار ولو لم يكن في الرواية كي يسمى ذلك بتقحيح المناط ويؤخذ به غايته انه قد احرز ذلك بالظن ولا عبرة به مع ان لمنع حصول الظن من أصله مجال واسع أيضاً .

## ﴿ قوله والمقبولة ... الخ ﴾

وهي ما رواه المشايخ الثلاثة بأسنادهم عن عمر بن حنظلة قال فيها قلت فانها يعني الحاكمين عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر قال ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابك فيؤخذ به من حكمها ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه ( إلى ان قال ) قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قدرواهما الثقات عنكم قال ينظر ما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة الحديث ( وتقریب ) الاستدلال بها لحجية الشهرة في الفتوى على ما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه ان المجمع عليه في الموضوعين هو المشهور بقريظة اطلاق المشهور عليه في قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور بل وفي قول الراوي ايضاً فان كان الخبران عنكم مشهورين ... الخ ( وعليه ) فالتعليل بقوله فان المجمع عليه لا ريب فيه يكون دليلاً على ان المشهور مطلقاً سواء كان رواية او فتوى هو مما لا ريب فيه ويجب العمل به وان كان مورد التعليل خصوص الشهرة في الرواية ( ومن هنا يظهر ) ان ما أجاب به المصنف من ان المراد بالموصول فيها هو الرواية لا ما يعم الفتوى نظير ما أجاب به عن المشهورة في غير محله فان الموصول في المجمع عليه الاول وان كان هو الرواية ولكن المستدل لم يستدل به بل بعموم الموصول في المجمع عليه الثاني الذي هو تعليل صريح وعموم الموصول في الثاني اي في التعليل مما لا ينكر ( والجواب الصحيح ) هو ما اجاب به الشيخ اعلى الله مقامه وحاصله ان لفظ المشهور في المقبولة ليس بمعناه المصطلح الحادث بين الاصوليين وهو في قبال المتفق عليه كي يكون اطلاقه على المجمع عليه في قوله عليه السلام ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور او في قول الراوي فان كان الخبران عنكم مشهورين قريظة على صرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي بل هو بمعناه اللغوي العرفي وهو المعروف الواضح ومنه شهر فلان سيفه فلا يصرف المجمع عليه عن معناه الحقيقي وهو ما اتفق عليه

الكل فلا يتم الاستدلال حينئذ ( بل يكون المعنى هكذا ) ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به الرواية المتفقة عليها بين أصحابك اي التي يرويها ويعرفها جميعهم ويترك الرواية الشاذة النادرة التي لا يرويها ولا يعرفها البعض فان المتفق عليه مما لا ريب فيه ومن الواضح ان حجية المتفق عليه ووجوب العمل به مطلقاً رواية كان أو فتوى مما لا يضرنا ولا ينفع الخصم اذ مدعاه هو حجية الشهرة في الفتوى لا حجية ما اتفق الكل عليه .

( ثم ان الشيخ ) اعلى الله مقامه في ذيل تقريب استدلال الخصم بالمقبولة قد ذكر امرأ آخر مؤيداً لإرادة الشهرة من المجمع عليه ( قال ) ومما يؤيد ارادة الشهرة من الإجماع ان المراد لو كان الاجماع الحقيقي يعني به اتفاق الكل لم يكن ريب في بطلان خلافه مع ان الإمام عليه السلام قد جعل مقابله مما فيه الريب اي بمفهوم قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه .

### ﴿ اقول ﴾

وهذا التأييد ضعيف كما لا يخفى فان اقصى ما يقتضيه قوله عليه السلام فان المجمع عليه لا ريب فيه بمقتضي مفهوم الوصف الذي اعترفنا به في الجملة هو جعل الريب في مقابل المجمع عليه في الجملة وهو حق لانكره فان الفتوى المجمع عليها وان كانت مما لا ريب في بطلان خلافها ولكن الرواية المجمع عليها ليست كذلك فان مقابلها من الرواية الشاذة ليس مما لا ريب في بطلانه لجواز صحته ثبوتاً فيكون فيه الريب فلا يتم التأييد المذكور فتأمل جيداً .

﴿ قوله نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان

الى آخره ﴾

### ﴿ اقول ﴾

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء كما سيأتي تفصيله لا يبعد دعوى عدم

اختصاص بنائهم على حجية الخبر فقط كما يقول المصنف ولكن بنائهم على حجية كل اماره مفيدة للظن ولو لم تفد الإطمينان غير معلوم بل المعلوم لنا خلافه (وعليه) فالشهرة في الفتوى إذا لم تفد الإطمينان فلا عبرة بها اصلاً وإذا أفادته فلا بأس بالقول بحجيتها ولكن الخصم ممن لا يقنع بهذا المقدار كما لا يخفى .

﴿ قوله لكن دون إثبات ذلك خرط القتاد ... الخ ﴾

ولعمري ان تصحيح هذه العبارة هو اصعب من خرط القتاد فان المقصود من لفظة ذلك ( ان كان ) هو البناء على حجية الخبر ببناء العقلاء في قوله المتقدم نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء ... الخ فهذا مما لا يصح قطعاً لما سيأتي من بناء المصنف على حجية الخبر ببناء العقلاء ( وان كان ) المقصود منها هو دعوي عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر بل على حجية كل اماره مفيدة للظن او الإطمينان فهذا مما لا يصح ايضاً لمنافاته مع نفي البعد عنه أولاً بقوله لا يبعد ... الخ .

( نعم ) يحتمل ان تكون راجعة إلى إفادة الشهرة في الفتوى الظن او الإطمينان بأن يكون المعنى هكذا لكن دون إثبات كون الشهرة في الفتوى مفيدة للظن او الإطمينان خرط القتاد الا ان ذلك خلاف الظاهر (مضافاً) إلى ان الشهرة في الفتوى إذا لم تفد الظن دائماً فعالباً هي مما تنفذه فكيف يكون دون إثباته خرط القتاد

## في حجية خبر الواحد

﴿ قوله فصل المشهور بين الأصحاب حجية خبر الواحد ... الخ ﴾

بل قال الشيخ اعلى الله مقامه كاد أن يكون إجماعاً .

﴿ قوله في الجملة بالخصوص ... الخ ﴾

( اما قوله ) بالخصوص فمعناه انه بأدلة خاصة موجبة لخروج خبر الواحد عن تحت الأصل الأولى المؤسس في الظنون في قبيل القول باعتباره بانسداد باب العلم

الذي جعله الإنسداديون موجباً للرجوع إلى مطلق الظن من غير اختصاص بخبر الثقة ( واما قوله ) في الجملة فهو إشارة إلى الإختلافات التي هي بين القائلين باعتبار خبر الواحد ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه واما القائلون بالإعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعبر منها كل ما في الكتب المعتمدة كما يحكي عن بعض الأخباريين ايضاً وتبعهم بعض المعاصرين من الأصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور او ان المعبر بعضها وان المناط في الاعتبار عمل الأصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوي أو وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة في الراوي او غير ذلك من التفصيلات في الأخبار والمقصود هنا بيان اثبات حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلي ( انتهى ) .

## في كون المسألة من أهم المسائل الاصولية

﴿ قوله ولا يخفى ان هذه المسألة من أهم المسائل الاصولية . . . الخ ﴾

كيف لا وقد بنى على حجية خبر الثقة معظم الفقه من الطهارة إلى الديات إذ قل مسألة قد وردت فيها آيات قاطعة أو روايات متواترة موجبة للعلم واليقين فجل الفقه لو لا الكل محتاج إلى حجية خبر الثقة وهذا واضح ظاهر .

﴿ قوله وقد عرفت في أول الكتاب ان الملاك في الأصولية صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط ولو لم يكن البحث فيما عن الأدلة الأربعة . . . الخ ﴾

المصنف وإن لم يصرح في أول الكتاب ان الملاك في كون المسألة اصولية ان تقع نتيجتها في طريق الاستنباط ولكن قد عرفت ذلك من تعريف علم الأصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لإستنباط الاحكام الشرعية كما عرفت منا عدم الفرق في استنباط الحكم الشرعي بالمسألة الأصولية بين ان يكون بلا واسطة أو مع الوسطة

( ثم ان المقصود ) من قوله هذا ان مسألة حجية خبر الواحد حسب الملاك المذكور وهو صحة وقوع نتيجة المسألة في طريق الاستنباط هي من المسائل الأصولية ولو لم يكن البحث فيها عن الأدلة الأربعة اي الكتاب والسنة والعقل والاجماع وذلك لما عرفت في صدر الكتاب من عدم اختصاص موضوع علم الأصول بالأدلة الأربعة كي يجب ان تكون المسألة الأصولية باحثة عن أحوالها وعوارضها وإن اشتهر في السنة الفحول اختصاصه بها كما تقدم هناك .

{ قوله وعليه لا يكاد يفيد في ذلك اي كون هذه المسألة اصولية تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل ببحث عن أحوال الدليل . . . الخ }

اي بناء على كون الموضوع في علم الأصول هي الادلة الأربعة كما اشتهر في السنة الفحول لا يكاد يفيد تكلف كون البحث عن دليلية الدليل ببحثاً عن احوال الدليل في إدراج هذه المسألة في المسائل الأصولية فان البحث فيها ليس عن دليلية احدى الأدلة الأربعة وانما هو بحث عن دليلية الخبر الحاكي للسنة .

### { أقول }

نعم ولكن لو قلنا ان المراد من السنة ما يعم حكايته أي ما يشتمل قول الحاكي والحكي عنه جميعاً كما احتمله المصنف في صدر الكتاب فالبحث في حجية خبر الواحد ببحث عن دليلية احدى الأدلة الأربعة اي السنة ولكن الشأن في اثبات ذلك ( ثم ان هذا التجشم ) قد اشار اليه الشيخ بقوله الآتي ولا حاجة إلى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية الدليل ببحث عن احوال الدليل . . . الخ وليس هو من الشيخ بنفسه فلا تشبهه .

{ قوله كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى ان مرجع هذه المسألة الى

### ان السنة . . . الخ }

هذا التجشم من الشيخ بنفسه كما تقدم تفصيله في أول الكتاب ( قال اعلى الله مقامه ) في الرسائل في صدر المسألة ما لفظه فرجع هذه المسألة الى ان السنة اعني قول الحججة

او فعله او تقريره هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر والقرينة ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن أحوال الأدلة ولا حاجة إلى تجشم دعوى ان البحث عن دلالية الدليل بحث عن احوال الدليل انتهى (وقد اجاب) عنه المصنف في أول الكتاب بما حاصله ان المراد بثبوت السنة بخبر الواحد ان كان هو الثبوت الواقعي فهو مفاد كان التامة وليس من العوارض وشأن المسألة ان يبحث فيها عن عوارض الموضوع لا عن وجوده وتحققه وان كان هو الثبوت التعبدي فمرجه إلى وجوب العمل بخبر الواحد وحجيته وهو من عوارض الخبر الحاكي للسنة لامن عوارض السنة وفي المقام لم يذكر المصنف الشق الاول من الجواب وأضاف مكانه جواباً آخر على حده (وحاصله) ان الثبوت التعبدي ليس هو المبحوث عنه في المسألة بل لازم لما هو المبحوث عنه وهي حجية الخبر فان الخبر ان كان حجة شرعاً لزمه ثبوت السنة به تعبداً والا فلا والملاك في كون المسألة من المباحث ام من غيرها هو نفس عنوانها المبحوث عنه لا ما هو لازمه .

## ﴿ اقول ﴾

قد تقدم منا في صدر الكتاب المناقشة في كون الثبوت الواقعي مفاداً لكان التامة فان الثبوت الواقعي هو الإنكشاف الحقيقي بالعلم واليقين في قبالة الثبوت التعبدي وهو الإنكشاف الشرعي بالامارة المعتمدة المنزلة منزلة العلم واليقين ومن المعلوم ان الإنكشاف والظهور او الإستتار والخفاء هما من عوارض الشيء بنحو مفاد كان الناقصة دون التامة (وعليه) فجواب المصنف على تقدير كون المراد من الثبوت الثبوت الواقعي هو جواب غير تام إلا ان الشأن في إثبات كون النزاع في الثبوت الواقعي إذ من المعلوم عدم ثبوت السنة بالخبر واقعاً بنحو يحصل به العلم واليقين الا نادراً بل النزاع في ثبوتها التعبدي بل جاز أن يقال ان النزاع ليس في ثبوتها التعبدي ايضاً بل فيما يلزم الثبوت التعبدي وهو حجية الخبر كما أشار إليه المصنف هنا



﴿ قوله فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الإخبار بها ليس من عوارضها . . . الخ ﴾

إشارة إلى الشق الثاني من الجواب المتقدم في أول الكتاب .

﴿ قوله بل من عوارض مشكوكها . . . الخ ﴾

أي من عوارض مشكوك السنة وهو الخبر الخافي عنها .

﴿ قوله مع انه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر .. الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الذي قد أضافه المصنف ها هنا على الجواب المتقدم في صدر الكتاب فلا تغفل .

## في ذكر القائلين بعدم حجية الخبر وبيان ما استدل لهم

﴿ قوله وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهرة والطبرسي وابن ادريس عدم حجية الخبر . . . الخ ﴾

( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه بعد ذكر هؤلاء الأعلام ( ما لفظه ) وربما نسب إلى المفيد قدس سره حيث حكى عنه في المعارج انه قال ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضي بالنظر إلى العلم وربما يكون ذلك إجماعاً أو شاهداً من عقل وربما ينسب إلى الشيخ كما سيجيء عند نقل كلامه وكذا إلى المحقق بل ابن بابويه بل في الوافية انه لم يجد القول بالحجية صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو عجيب ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه .

﴿ قوله واستدل لهم بالآيات الناهية عن اتباع غير العلم . . . الخ ﴾

( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه اما حجة المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالآيات

الناهية عن العمل بما وراء العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره أمين الإسلام من ان فيها دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد انتهى .  
 ويعني بالآيات الناهية ( قوله تعالى ) ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً ( وقوله تعالى ) وما لهم بذلك من علم إن هم الا يظنون ( وقوله تعالى ) وإن يتبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن وعدم الإعتداد عليه كما انه يعني بالتعليل المذكور في آية النبأ ( قوله تعالى ) أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين .

﴿ قوله والروايات الدالة على رد ما لم يعلم انه قولهم عليهم السلام

الى آخره ﴾

( مثل ) مارواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة من ان محمد بن عيسى كتب إلى علي بن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول الينا عن آبائكم وأجدادكم عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على اختلافه او الرد عليكم فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا ( وذكره الشيخ ) في الرسائل عن البحار عن بصائر الدرجات باختلاف يسير في اللفظ ( ثم قال ) ومثله عن مستطرفات السرائر ( انتهى ) .

﴿ قوله او لم يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان . . . الخ ﴾

( مثل ) مارواه في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال إذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً أو شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فمفقوا عنده حتى يستبين لكم ( ومثل ) مارواه في البسبب ايضاً مسنداً عن ابن ابي يعفور قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به قال إذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً

من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخذوا به والا فالذي جائكم به أولى .

### ﴿ قوله او لم يكن موافقاً للقرآن . . . الخ ﴾

( مثل ) ما رواه في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن ايوب بن راشد عن أبي عبدالله عليه السلام قال ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف (وما رواه) في الباب ايضاً مسنداً عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا أمرنا وما جائكم عنا فإن وجدتموه للقران موافقاً فخذوا به وان لم تجدوه موافقاً فردوه وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا .

### ﴿ قوله او على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله . . . الخ ﴾

( مثل ) ما ذكره الشيخ في الرسائل قال وقوله يعني ابا عبدالله عليه السلام ما جائكم من حديث لا يصدقه كتاب الله فهو باطل .

### ﴿ قوله او على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف . . . الخ ﴾

( مثل ما رواه ) في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن أيوب بن الحر قال سمعت أبا عبدالله عليه السلام يقول كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف .

### ﴿ قوله او على النهي عن قبول حديث الا ما وافق الكتاب او السنة

### الى آخره ﴾

مثل ما ذكره الشيخ في الرسائل ( قال ) وصحیحة هشام بن الحكم عن ابي عبدالله عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فإن المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي احاديث لم يحدث بها أبي فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ( وما رواه ) في الوسائل في الباب المتقدم عن سدير قال قال أبو

جعفر وأبو عبدالله عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم .

﴿ قوله الى غير ذلك . . . الخ ﴾

كالأخبار الآمرة بطرح ما خالف كتاب الله او سنة نبيه ( ص ) وهي العمدة من بين جميع الأخبار ( مثل ما رواه ) في الوسائل في الباب المتقدم مسنداً عن جميل ابن دراج عن ابي عبدالله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة خير من الإقتحام في الهلكة إن على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نوراً فما وافق كتاب الله فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ( ورواه ) في الباب عن السكوني ايضاً عن ابي عبدالله عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ان على كل حق حقيقة وساق الحديث إلى آخره ( وما رواه ) في الباب ايضاً مسنداً عن هشام بن الحكم وغيره عن ابي عبدالله عليه السلام قال خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمنى فقال ايها الناس ما جائكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته وما جائكم يخالف كتاب الله فلم أقله ( وما ذكره الشيخ ) في الرسائل قال وقوله يعني ابا عبدالله عليه السلام لمحمد بن مسلم ما جائك من رواية من بر او فاجر يوافق كتاب الله فخذ به وما جائك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به ( وما رواه ) هشام بن الحكم في صحيحته المتقدمة حيث قال في آخرها فاتقوا الله ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا ( ص ) ( قال الشيخ ) بعد نقل صحيحة هشام ( ما لفظه ) والأخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة ولو مع عدم المعارض متواترة جداً ( انتهى ) .

﴿ قوله والاجماع المحكى عن السيد في مواضع من كلامه . . . الخ ﴾

( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه واما الإجماع فقد ادعاه السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفاً من مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ يعني به شيخ الطائفة على ما يأتي في

كلامه الا انه أول معقد الاجماع بارادة الاخبار التي يرويها المخالفون وهو ظاهر المحكي عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل بالظن عند الإمامية الا في شهادة العدلين وقيم الملفات وأروش الجنائيات ( انتهى ) .

### ﴿ قوله والجواب اما عن الآيات فبان الظاهر منها . . . الخ ﴾

( وحاصل الجواب ) عن الآيات ان الظاهر منها هو النهي عن اتباع ما سوى العلم في الأصول الإعتقادية لا الفروع العملية .

### ﴿ اقول ﴾

ويؤيده ورود كثير من تلك الآيات في هذا المعنى اي في الامور الاعتقادية ( مثل قوله تعالى ) وقالوا ما هي الاحياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا الا الدهر وما لهم بذلك من علم إن هم الا يظنون ( وقوله تعالى ) وما يتبع الذين يدعون من دون الله شركاء إن يتبعون الا الظن وإن هم الا يخرصون ( وقوله تعالى ) إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى وما لهم به من علم إن يتبعون الا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً إلى غير ذلك من الآيات الشريفة .

### ﴿ قوله او المتيقن من اطلاقاتها . . . الخ ﴾

هذا جواب ثاني عن الاستدلال بالآيات الناهية ( وحاصله ) ان المتيقن من إطلاقاتها لو لم يكن الظاهر منها هو النهي عن اتباع غير العلم في الأصول الإعتقادية ( وفيه ما لا يخفى ) فإننا اذا رفعنا اليد عن ظهورها فمجرد كون المتيقن من اطلاقاتها ذلك مما لا يجدي في سقوط اطلاقاتها بالنسبة الى الفروع العملية ما لم يكن المتيقن هو في مقام التخاطب ومن المعلوم ان المتيقن في المقام ليس من هذا القبيل وقد تقدم شرح المتيقن في مقام التخاطب في مقدمات الحكمة في المطلق والمقيد فراجع .

### ﴿ قوله ولو سلم عمومها لها فهمى مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار

### الاجبار . . . الخ ﴾

هذا جواب ثالث عن الاستدلال بالآيات الناهية ( وحاصله ) انه لو سلم دلالتها

فهي ليست الا عموم يشمل خبر الواحد وغيره فيخصص بالأدلة الآتية القائمة على حجية خبر الواحد وقد أخذ المصنف هذا الجواب من الشيخ اعلى الله مقامه (قال) والجواب اما عن الآيات فبأنها بعد تسليم دلالتها عمومات مخصصة بما سيجيء من الأدلة (انتهى) .

## ﴿ اقول ﴾

بل الأدلة الآتية واردة على مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فان خبر الواحد بعد ما قام الدليل القاطع على حججته كان مما لنا به علم وخرج عن كونه مما ليس لنا به علم موضوعاً فتدبر تعرف .

﴿ قوله واما عن الروايات فبان الاستدلال بها خال عن السداد فانها أخبار آحاد... الخ ﴾

وقد اقتبس المصنف هذا الجواب من جواب الشيخ عن الرواية الاولى (قال) واما عن الأخبار فغن الرواية الاولى فبأنها خبر واحد ولا يجوز الاستدلال بها على المنع عن الخبر الواحد (انتهى) وعلى كل حال حاصل جواب المصنف عن مجموع الروايات انها أخبار آحاد ولا يمكن الاستدلال بأخبار الآحاد على عدم حجية أخبار الآحاد والالمنت عن نفسها ايضاً .

## ﴿ اقول ﴾

نعم ان المانعين عن حجية خبر الواحد ليس لهم أن يستدلوا بتلك الأخبار لانها اخبار آحاد ولا يستدل بأخبار الآحاد على عدم حجية اخبار الآحاد لما عرفت ولكن القائلين بحجية أخبار الآحاد ومنها تلك الأخبار المانعة لا بد لهم من أن يجيبوا عنها ويجمعوا بينها وبين ما دل على حجية أخبار الآحاد والافتقار المعارضة بينها ويشكل القول بحجية خبر الواحد (وعليه) فنقول مجيباً عنها إن الروايات المذكورة على اختلاف مضامينها وتفاوت العناوين المأخوذة فيها (هي بين ما لا يقبل التخصيص) مثل قوله (ع) ما لم يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف او كل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف او ما جائكم من حديث لا يصدقه

كتاب الله فهو باطل او ما جائكم عنى يخالف كتاب الله فلم أقله او ما جائك من رواية من بر او فاجر يخالف كتاب الله فلا تأخذ به ( وبين ما يقبل التخصيص ) اي الحمل على خبر غير الثقة مثل قوله ( ع ) وما لم تعلموا فردوه الينا او اذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به والا فقفوا عنده حتى يستبين لكم او لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة الى غير ذلك .

( اما الطائفة الاولى ) فمحمولة قطعاً على ما خالف نص الكتاب وصرحه فمثل هذا الحديث زخرف باطل لم يقل به المعصوم ( ع ) كان من بر او من فاجر ( والشاهد لهذا الحمل ) هو القطع بصدور كثير من الأخبار الصحيحة الواردة في تفسير الكتاب وتأويل معانيه المخالفة لظواهره بنحو التباين فضلاً عن العموم المطلق او من وجه ( فالبحران ) مثلاً في قوله تعالى مرج البحرين يلتقيان ظاهر في معناه اللغوي والحديث الشريف يفسره بعلي ( ع ) وفاطمة عليها السلام ( والبرزخ ) ظاهر في معناه الحقيقي والرواية تأوله بالنبي ( ص ) ( واللؤلؤ والمرجان ) ظاهران في معنيهما المعروفين والخبر يفسرهما بالحسن ( ع ) والحسين ( ع ) وهكذا في آيات الأحكام ونحوها ( فالصلاة ) مثلاً في قوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وانتم سكارى ظاهرة في الأركان المخصوصة والحديث الشريف يفسرها بالمساجد اي ولا تقربوا المساجد وانتم سكارى وهكذا ( ودعوى ) انه من المستبعدان يكون المراد من المخالفة في هذه الأخبار هي المخالفة لنص الكتاب دون ظاهره نظراً الى ان الكذابين الذين يدسون الأحاديث الموضوعية لا يوضعون حديثاً يخالف نص الكتاب وانما يوضعون حديثاً يخالف ظاهر الكتاب لئلا يعرف كذبهم ( هي ضعيفة ) لا يصغي اليها فان الكذاب الذي يوضع الحديث لا إحاطة له حين الوضع بتمام الكتاب من أوله الى آخره كي لا يوضع ما يخالف نص الكتاب فان الأوحدي من الناس قد يتفق مروره على آية من الكتاب وهو يحسب انه لم يسمعها طول عمره

مع انه قد سمعها او تلاها مراراً فكيف بغيره (وعليه) فحمل تلك الاخبار على المخالف لنصوص الكتاب دون ما يخالف ظواهره مما لا مانع عنه وليس حملاً لها على النادر او المعدوم كما لا يخفى .

(وبالجمله) إن المراد من الاخبار الدالة على طرح المخالف للكتاب وانه زخرف باطل لم أقله هو المخالف لنص الكتاب لا لظاهره وذلك للقطع بصدور كثير من الأخبار الصحيحة المخالفة لظاهر القرآن عن الأئمة عليهم السلام في الأحكام الشرعية وغيرها الشارحة لمراده فوق حد الإحصاء على نحو لو انكرها احد فهو ينكرها باللسان لا بالجنان .

(واما الطائفة الثانية) القابلة للتخصيص الغير الآبية عنه فهي محمولة على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب وان اعتبار العلم بانه قولهم او اعتبار موافقة الكتاب او الشاهد او الشاهدين من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أو من أحاديثهم المتقدمة انما هو في ظرف عدم كون الراوي ثقة مأموناً على الدين والدنيا كزرارة ومحمد بن مسلم ونظرائهما (وذلك) جمعاً بين هذه الطائفة من الاخبار وبين ما سيأتي من الاخبار المتواترة الدالة على حجية قول الثقة الصادق المأمون عن الكذب من غير تقييد فيها بشيء مع ورودها في مقام البيان جداً (مثل قوله) العمري وابنه ثقتان فما أديا إليك عني فغني يؤديان (او قوله) لا عذر لأحد من موالينا التشكيك فيما يرويه ثقاتنا (او قوله) بعد ما سأله الراوي أفيونس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج اليه من معالم ديني نعم (او قوله) لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها الى غير ذلك مما سيأتي تفصيله وبيانه (ويشهد) لهذا الجمع التعليل المذكور في صحيحة هشام المتقدمة لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون معه شاهداً من أحاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنه الله دس في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبي (فقوله عليه السلام) فان المغيرة ... الخ كالصريح



في ان وجه اعتبار موافقة الكتاب والسنة او الشاهد من أحاديثهم المتقدمة هو دس المغيرة اللعين والافالحديث المأمون عن الدس لا يعتبر فيه شيء من ذلك (وهكذا يشهد) لهذا الجمع مارواه في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام قال قلت تخبئنا الأحاديث عنكم مختلفة فقال ما جئناك عنا فقمس على كتاب الله عزوجل وأحاديثنا فإن كان يشبهها فهو منا وإن لم يكن يشبهها فليس منا قلت يخبئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحدِيثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فوسع عليك بأيهما أخذت (فان قول الراوي) بعداً يخبئنا الرجلان وكلاهما ثقة مما يشهد بان الكلام أولاً كان مفروضاً في غير أحاديث الثقات فأمر عليه السلام بمقايسته على كتاب الله وأحاديثهم ثم فرض الراوي بعدهذا محيىء ثقتين بحدِيثين مختلفين فقال عليه السلام فوسع عليك بأيهما أخذت يعني إن كلا منهما حجة يسعك الأخذ به من غير أن يعتبر فيه مقايسته على كتاب الله وأحاديثهم المروية وهذا واضح .

( نعم قد يتوهم ) ان في حديث ابن أبي يعفور المتقدم قد فرض السائل رواية الثقة وغير الثقة حيث قال يرويه من نثق به ومنهم من لا نثق به ومع ذلك قد اعتبر الإمام عليه السلام وجدان الشاهد من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يأمر بأخذ خبر الثقة (ولكنه) محمول على صورة عدم التمييز بين خبر الثقة وغير الثقة بأن جئنا أحاديث نعلم إجمالاً ان فيها الثقة وغير الثقة بلا تشخيص ولا تعيين (وذلك) للجمع بينه وبين ما تقدم آنفاً من الأمر بأخذ خبر الثقات من غير تقييد فيه بشيء مع ورودها في مقام البيان جداً (ولما سيأتي) أيضاً من الإرجاع الى أشخاص معينين موثقين من دون اعتبار شيء فيه كزرارة ومحمد بن مسلم ونظرائها ممن تقطع بانه لا وجه لاعتبار خبرهم سوى وثاقتهم ووجاهتهم عند الإمام عليه السلام ومأمونيتهم عن الكذب والخيانة فانظر يسيراً .

﴿ قوله لا يقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها

متواترة اجمالاً... الخ ﴾

مقصود المستشكل هو الرد على ما ادعاه المصنف من عدم جواز استدلال المانعين بتلك الروايات المانعة نظراً إلى كونها أخبار آحاد (وحاصله) ان مجموع تلك الروايات وإن لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لعدم تطابقها على لفظ ولا على معنى (فان بعضها) يمنع عما لم يعلم انه قولهم (وبعضها) عما ليس عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (وبعضها) عما لم يوافق القرآن (وبعضها) عما يخالف الكتاب (ولكنها) متواترة إجمالاً بمعنى ان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك الجامع فتكون حجة بالنسبة اليه نظراً إلى تواتره (فاذا أخبرنا) مثلاً عدد كثير موجب للعلم عادة بأن زيداً مات فهذا تواتر لفظي (واذا أخبرنا) احدهم ان زيداً مات والآخر انه توفي وثالث انه قضى نحبه وهكذا بحيث كانت العبارات مختلفة والمعنى واحد فهذا تواتر معنوي (واذا أخبرنا) بعضهم ان زيداً مات حتف أنفه وبعضهم انه قتل على فراشه وبعضهم انه صلب على جذع النخل وبعضهم انه أحرق وأذى وبعضهم انه انخسف به الأرض وهكذا بحيث كانت المعاني مختلفة وكان بين الكل قدر جامع كل يخبر عن ذلك الجامع وهو إزهاق روحه فهذا تواتر إجمالي بمعنى ان كل واحد من تلك الاخبار وإن كان خبراً واحداً لا يثبت به شيء من تلك المضامين على القول بعدم حجية خبر الواحد ولكن مجموع تلك الاخبار بالنسبة الى القدر الجامع وهو إزهاق روحه حجة قطعاً لكونه متواتراً اجمالاً قد حصل العلم به من تلك الأخبار بعد ما بلغ عددهم حداً يقطع بعدم تواطئهم على الكذب وفي المقام ايضاً كل من تلك الأخبار المانعة وإن لم يثبت به شيء من تلك المضامين المختلفة على القول بعدم حجية خبر الواحد ولكن بمجموعها يثبت الجامع بين الكل وهو العنوان الذي ينطبق عليه جميع العناوين كعنوان المخالف للكتاب فانه مما لم يعلم انه قولهم وليس

عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ولم يوافق القرآن هذا كله حاصل الإشكال وبيانه .

( واما جواب المصنف عنه ) فحاصله ان تلك الأخبار وان كانت متواترة إجمالاً ولكنها مما لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو القدر الجامع بين الكل اي الخبر المخالف للكتاب والسنة وهذا المقدر مما لا يفيد الخصم المدعي للسلب الكلي اي عدم حجية خبر الواحد مطلقاً كما لا يضر القائل بحجية خبر الواحد إذ من الواضح انه لا يقول بحجيتها مطلقاً كي يضره ذلك بل يقول بها في الجملة كما اشير قبلاً فتدبر جيداً .

### ﴿ قوله للعلم الاجمالي بصدور بعضها لا محالة . . . الخ ﴾

هذا التعليل للتواتر الإجمالي في غير محله والصحيح في التعليل أن يقال لوجود قدر جامع بين الكل كل يجبر عن ذلك الجامع وهو الذي يشير اليه المصنف بقوله الآتي الا إنها لا تفيد الا فيما توافقت عليه يعني به القدر الجامع بين الكل المتفق عليه الجميع .

### ﴿ قوله بل لا يحيص عنه في مقام المعارضة . . . الخ ﴾

وذلك لما سيأتي في التعادل والتراجيح من ان موافقة الكتاب من جملة المرجحات المنصوصة لأحد المتعارضين على القول بالتراجيح فيؤخذ بالموافق للكتاب ويطرح المخالف له .

### ﴿ قوله واما عن الإجماع فبأن المحصل منه غير حاصل . . . الخ ﴾

هذا الجواب مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) واما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد المرتضى والطبرسي قدس سرهما فبأنه لم يتحقق لنا هذا الاجماع يعني به عدم حصوله لنا .

### ﴿ قوله والمنقول منه للاستدلال به غير قابل . . . الخ ﴾

( اما عدم قابليته ) عند المصنف فلما تقدم منه في التنبيه الأول من بحث اجماع

المنقول من ان مبني دعوى الإجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحسب رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة واما كون المبني العلم بدخول الإمام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للإطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوي فقليل في الإجماعات المتداولة في ألسنة الأصحاب ( إلى ان قال ) فلا يكاد يجدي نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذي أحرز من لفظه انتهى ( وملاحظه ) ان الإجماع المنقول مما لا يجدي من باب نقل المسبب وهو رأي الإمام عليه السلام إلا من باب نقل السبب الناقص المحتاج اليه ضميمة أقوال السائرین او سائر الامارات ( واما عدم قابليته ) عندنا فلانا وإن خالفنا المصنف في دعوى إبتناء الإجماعات المنقولة في ألسنة الأصحاب غالباً على الملازمة العقلية او الاتفاقية وذلك لما عرفت من إبتناء الإجماعات المنقولة في ألسنة المتقدمين على العلم بدخول الإمام عليه السلام حتى الشيخ منهم غير انه جعل اللطف مدركاً للعلم بدخوله وفي ألسنة المتأخرين على الملازمة العادية ولكن وافقناه في النتيجة فان كلا من مبني المتقدمين والمتأخرين إذا كان ضعيفاً كما أثبتناه فلا محالة لا يبقى في البين الا نقل السبب فقط وهو نقل اقوال العلماء وهو سبب ناقص كما بينا يحتاج إلى ضم اقوال البقية من الرواة وحمله الأحاديث ممن ليس اقوالهم مستندة إلى الرأي والإجتهد والنظر والإستنباط بل الى السماع عن الإمام عليه السلام اما بلا واسطة او مع الواسطة كي يحصل من اقوالهم الحدس عن رأي الإمام عليه السلام عادة .

### ﴿ قوله خصوصاً في المسألة كما يظهر وجهه المتأمل . . . الخ ﴾

وجه الخصوصية ان إجماع المنقول من صغريات خبر الواحد ولا يمكن الاستدلال بخبر الواحد على عدم حجية خبر الواحد كما تقدم قبلاً ( وقد أخذ المصنف ) هذه النكتة من الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ) بعد الجواب المتقدم وهو قوله واما الجواب عن الإجماع . . . الخ ( ما لفظه ) والإعتماد على نقله تعويل على خبر الواحد ( انتهى ) اي لا يمكن التعويل على خبر الواحد في المنع عن الخبر الواحد .

﴿ قوله مع انه معارض بمثله . . . الخ ﴾

هذا الجواب ايضاً مأخوذ عن الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ) بعد جوابيه المتقدمين ( ما لفظه ) مع معارضته بما سيحيي من دعوى الشيخ المعتصدة بدعوى جماعة أخرى الاجماع على حجية خبر الواحد في الجملة ( انتهى ) .

﴿ قوله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه . . . الخ ﴾

هذا الجواب الأخير ايضاً مأخوذ عن الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) بعد قوله مع معارضته بما سيحيي من دعوى الشيخ . . . الخ ( ما لفظه ) وتحقق الشهرة على خلافها بين القدماء والمتأخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجي والعضدي عدم الحجية إلى الرافضة فمستندة إلى ما رأو من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالقياس عند الشيعة ( انتهى ) .

## في الآيات التي استدل بها على حجية

خبر الواحد وذكر آية النباء

﴿ قوله وقد استدل للمشهور بالأدلة الأربعة فصل في الآيات التي

استدل بها فمنها آية النبأ قال الله تبارك وتعالى إن جاتكم فاسق بنبأ فتبينوا

الى آخره ﴾

هي في سورة الحجرات بعد سورة الفتح وتام الآية هكذا يا ايها الذين آمنوا إن جاتكم فاسق بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين ( قال الطبرسي ) في مجمع البيان قوله إن جاتكم فاسق نزل في الوليد بن عقبة بن ابي معيط بعثه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في صدقات بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحاً به وكانت بينهم عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع إلى رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الأمر بخلافه فغضب النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهم ان يغزوهم فنزلت الآية ( قال ) الطبرسي عن ابن عباس ومجاهد وقتادة ثم ذكر قولاً آخر في الآية .

﴿ قوله ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه أظهرها انه من جهة مفهوم الشرط . . . الخ ﴾

ولكن المحكي في وجه الاستدلال بها وجهان على ما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه .  
( احدهما ) من جهة مفهوم الشرط .

( وثانيهما ) من جهة مفهوم الوصف ولعل تعبير المصنف بالوجوه هو بلحاظ انه قد أضاف على التقريب المتعارف لمفهوم الشرط تقريبين آخرين فيكون تقريب الاستدلال بآية النبأ من وجوه اربعة ثلاثة منها للشرط وواحد منها للوصف وإن لم يؤشر المصنف إلى تقريب مفهوم الوصف اصلاً .

﴿ قوله وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيء به على كون الجائي به الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه . . . الخ ﴾

هذا التقريب لمفهوم الشرط هو من المصنف قدس سره ( وحاصله ) ان الحكم بوجود التبين عن النبأ الذي جيء به معلق في الآية الشريفة على كون الجائي به فاسقاً فإذا انتفى الشرط ولم يكن الجائي به فاسقاً بل كان عادلاً لم يجب التبين وهو المطاوب ( وفيه ) ان الحكم بوجود التبين عن النبأ ليس معلقاً في الآية على كون الجائي به فاسقاً بل على مجيء الفاسق بالنبأ فانه تعالى لم يقل ان كان الجائي بالنبأ فاسقاً فتبينوا بل قال إن جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ( ولعله ) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم ﴿ قوله ولا يخفى انه على هذا التقرير لا يرد ان الشرط في القضية لبيان

تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فانهم الى آخره ﴾

إشارة إلى أحد الايرادين المشهورين بعدم امكان دفعها ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه

وكيف كان فقد أورد على الآية إرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين إلا أن كثيراً منها قابلة للدفع فلنذكر أولاً ما لا يمكن ذبه أي دفعه (إلى أن قال) أما ما لا يمكن ذبه فإيراد أن أحدهما أن الاستدلال أن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف أعني الفسق ففيه أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف (إلى أن قال) وأن كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجيء الفاسق بالنبأ وعدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختنه وإن ركب زيد فخذ ركابه ... الخ (ثم إن حصل) الإيراد على تقرير الشرط الذي أشار إليه المصنف بقوله المتقدم ولا يخفى ... الخ هو أن القضية الشرطية على القول بثبوت المفهوم لها إنما تدل على الانتفاء عند الانتفاء كما أشير قبلاً في مفهوم الشرط في ذيل آية البغاء إذا لم يكن الشرط دخيلاً في تحقق موضوع الحكم على نحو إذا انتفى الشرط لم يبق موضوع للحكم أصلاً كما في قوله إن رزقت ولداً فاختنه أو إن ركب الأمير فخذ ركابه المشتهر بالشرطية المسوقة لبيان تحقق الموضوع بل كان الشرط شرطاً للحكم فقط كما في قوله إن جائك زيد فاكرمه في مثله يقع الكلام في أن الشرط إذا انتفى فهل ينتفي الحكم بانتفائه أم لا بخلاف ما إذا كان الشرط دخيلاً في أصل تحقق الموضوع كما في المثالين حيث أنه إذا لم يرزق الولد أو لم يركب الأمير فلا ولد كي يجب ختانه أم لا يجب ولا ركاب كي يجب الأخذ به أم لا يجب (ومن المعلوم) أن الآية الشريفة هي من قبيل الأولى أي مسوقة لبيان تحقق الموضوع فإن الفاسق أن لم يجيء بالنبأ فلا نبأ كي يجب التبين عنه أم لا يجب فلا مفهوم لها أو مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع أي أن لم يجيء الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين عنه لعدم الموضوع حينئذ وهو النبأ (وتوهم) أن عدم مجيء الفاسق بالنبأ يشمل ما لو جاء العادل بالنبأ فلا يجب التبين عنه فيثبت المطلوب (فاسد جداً) كما أشار إليه الشيخ أعلى الله مقامه فإن المفهوم عبارة عن انتفاء الحكم عند

انتفاء الشرط عن الموضوع المذكور في القضية لا عن الموضوع الأجنبي ففي مثل قول إن جائك زيد فاكرمه إذا انتفى المجيء ينتفي الوجوب عن إكرام زيد المذكور في القضية لا عن إكرام عمرو الغير المذكور فيها والمقام على التوهم المزبور من قبيل الثاني أي ان لم يجيء الفاسق بالنبأ فلا يجب التبين عن نبأ الوادل وهو كما قلنا فاسد جداً (ثم إنك إذا عرفت هذا كله فنقول) إن حاصل كلام المصنف في دفع الإيراد أنه لو قررنا مفهوم الشرط على التقريب المتعارف المشهور من كون الشرط هو نفس مجيء الفاسق بالنبأ فالقضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلامفهوم لها أو مفهومها السالبة بانتفاء الموضوع وأما لو قررنا المفهوم على التقريب المتقدم ذكره من أن الحكم بوجود التبين عن النبأ الذي جيء به معلق على كون الجائي به فاسقاً بحيث كان المفهوم هكذا أي ان لم يكن الجائي بالنبأ فاسقاً بل كان عادلاً فلا يجب التبين عنه فالقضية ليست مسوقة لبيان تحقق الموضوع فلا إشكال ولا إيراد.

### ﴿ أقول ﴾

نعم ولكن قد عرفت منا ما في هذا التقريب فإن الآية لم يعلق الحكم فيها على كون الجائي بالنبأ فاسقاً بل على مجيء الفاسق به فالتقريب السالم عن الإيراد مما لا يستفاد من الآية وما يستفاد من الآية لا يسلم من الإيراد (والظاهر) أنه إليه أشار المصنف أخيراً بقوله فافهم كما أشير قبلاً فافهم جيداً.

﴿ قوله مع أنه يمكن أن يقال إن القضية ولو كانت مسوقة لذلك إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين في النبأ الذي جاء به الفاسق إلى آخره ﴾

هذا تقريب ثالث للاستدلال بالآية الشريفة من جهة مفهوم الشرط .

( فالتقريب الاول ) هو التقريب الذي جعل الشرط فيه كون الجائي بالنبأ فاسقاً لا مجيء الفاسق بالنبأ وقد أشار إليه المصنف بقوله وان تعليق الحكم بإيجاب التبين ... الخ .



(والتقريب الثاني) هو التقريب المتعارف المشهور الذي جعل الشرط فيه نفس مجيء الفاسق بالنبأ كما هو كذلك واقعاً وقد اشار اليه المصنف بقوله نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجيء الفاسق به ... الخ .

(والتقريب الثالث) هو هذا التقريب الذي اشار اليه بقوله مع انه يمكن أن يقال ... الخ (ومحصله) ان القضية الشرطية في الآية الشريفة وان كانت مسوقة لبيان تحقق الموضوع ولكنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين بنبأ الفاسق فقط ومقتضاه انه إذا انتفى نبأ الفاسق وتحقق موضوع آخر مكانه كنبأ العادل لم يجب التبين عنه (وفيه) ان هذه الدعوى مما لا شاهد لها ولا دليل عليها ولا يساعدها فهم العرف فلا يتم التقريب كما لم يتم التقريبين السابقين أصلاً.

والأظهر أن يتمسك بالآية الشريفة بتقريب مفهوم الوصف فانه وإن تقدم في محله انه لا مفهوم للوصف على نحو يدل على الانتفاء عند الانتفاء مطلقاً ولكن تقدم منا انه يدل على الإنتفاء عند الإنتفاء في الجملة بمعنى ان نبأ الفاسق إذا وجب التبين عنه فنبا العادل مما لا يجب التبين عنه في الجملة وإلا بأن وجب التبين عن نبأ العادل أيضاً بجميع أفراده كما في نبأ الفاسق عيناً لكان التقييد بالفاسق لغواً جداً وهذا المقدار مما يكفي في ابطال دعوى السلب الكلي اي عدم حجية خبر الواحد مطلقاً فتأمل جيداً .

﴿ قوله ولمكنه يشكك بانه ليس لها ها هنا مفهوم ولو سلم ان امثالها

ظاهرة في المفهوم لان التعليل باصابة القوم بالجمالة المشترك ... الخ ﴾

إشارة إلى الإيراد الثاني من الأيرادين المشهورين بعدم امكان دفعهما (قال الشيخ) اعلى الله مقامه الثاني ما أورده في محكي العدة والذريعة والغنية ومجمع البيان والمعارض وغيرها من أنا لو سلمنا دلالة المفهوم على قبول خبر العادل الغير المفيد للعلم لكن نقول ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل

انتهى (ومحصله) انا سلمنا ان الآية الشريفة تدل مفهوماً اما من جهة الشرط او الوصف على ان خبر العادل حجة مطلقاً ولو لم يفد العلم ولكن التعليل بقوله تعالى أن تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين مما يدل منطوقاً على ان الخبر الذي لا يؤمن الوقوع في الندم من العمل به ليس بحجة ولو كان المخبر عادلاً والترجيح للتعليل (فانه مضافاً) الى كونه منطوقاً لا مفهوماً ان نفس التعليل بأمر عام مشترك بين كل من نبأ الفاسق والعادل الغير المفيد للعلم جميعاً وهو اصابة القوم بجهالة مما يوجب نفي المفهوم للآية الشريفة من حججة نبأ العادل مطلقاً ولو لم يفد العلم فتدبر جيداً.

﴿ قوله ولا يخفى ان الاشكال انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدور من العاقل غير بعيدة... الخ ﴾

إشارة إلى ما تفصي به بعضهم عن الإيراد الثاني من الإيراد المشهورين بعدم امكان دفعهما (قال الشيخ) اعلى الله مقامه ثم ان المحكي عن بعض منع دلالة التعليل على عدم جواز الإقدام على ما هو مخالف للواقع بان المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا يجوز فعله لا مقابل العلم بدليل قوله تعالى فتصبحوا على ما فعلتم نادمين انتهى (وحاصله) ان المراد بالجهالة ليس ما يقابل العلم كي يكون التعليل مشتركاً بين كل من نبأ الفاسق والعادل الغير المفيد للعلم جميعاً ويوجب نفي المفهوم للآية الشريفة بل المراد بالجهالة السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدور من العاقل فيختص بنبأ الفاسق فقط ولا يكاد يشمل نبأ العادل كي ينافي المفهوم وحججة نبأه مطلقاً ولو لم يفد العلم

﴿ اقول ﴾

ويؤيده بل يدل عليه قوله تعالى في سورة النساء انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب فأولئك يتوب الله عليهم الآية (فان الظاهر) من الجهالة فيها بقرينة قوله ثم يتوبون من قريب ليس ما يقابل العلم بل المراد منها

صدور ما لا ينبغي صدوره عن العاقل المتأمل في عواقب الامور اي انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بفساهة ثم يندمون ويتوبون من قريب فيتوب الله عليهم ( وقد ذكر الطبرسي ) أعلى الله مقامه في تفسير الآية انه روي عن أبي عبد الله ( ع ) انه قال كل ذنب عمله العبد وان كان عالماً فهو جاهل حين خاطر بنفسه في معصية ربه فقد حكى الله تعالى قول يوسف لإخوته هل علمتم ما فعلتم بيوسف وأخيه إذ انتم جاهلون فنسبهم إلى الجهل لمخاطرتهم بأنفسهم في معصية الله انتهى ( هذا ولكن قد أورد الشيخ ) أعلى الله مقامه على التفصي المذكور بقوله وفيه مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر لفظ الجهالة ان الإقدام على مقتضي قول الوليد يعني به من نزلت الآية في حقه لم يكن سفاهة قطعاً إذ العاقل بل جماعة من العقلاء لا يقدمون على الأمور من دون وثوق بخبر المخبر بها انتهى .

### ﴿ أقول ﴾

وفيه مضافاً إلى ان المعنى المذكور اي فعل ما لا ينبغي صدوره عن العاقل هو الظاهر من لفظ الجهالة كما عرفت في آية التوبة سيما بعد ورود الحديث المذكور في تفسيرها ( ان العاقل ) قد يقدم على فعل ما لا ينبغي صدوره عنه غفلة منه في الأمر الذي أقدم فيه فينبهه الأ عقل إلى فعله وانه قد اقدم على ما لا ينبغي صدوره عنه فيتركه ويدعه ( ثم ان الشيخ ) أعلى الله مقامه قد ذكر معنى آخر للجهالة يحصل به التفصي ايضاً وهو ان يكون المراد من التبين في قواه تعالى فتبينوا هو الظهور والانكشاف الإطميناني لا التبين العلمي ويكون المراد من الجهالة ما يقابل الظهور والانكشاف الإطميناني فيختص التعليل بنبأ الفاسق فقط ولا يعم نبأ العادل كي ينافي المفهوم فان خبر العادل مما يورث الانكشاف الإطميناني غالباً بخلاف نبأ الفاسق ( قال أعلى الله مقامه ) وهذا الإيراد يعني به الإيراد الثاني المحكي عن العدة والذريعة وغيرهما مبني على ان المراد بالتبين هو التبين العلمي كما هو مقتضي اشتقاقه ويمكن أن يقال ان المراد منه ما يعم الظهور العرفي الحاصل من الإطمينان الذي هو في مقابل الجهالة

(إلى ان قال) فالاولى لمن يريد التفصي عن هذا الإيراد التشبث بما ذكرنا من ان المراد بالتبين تحصيل الإطمينان وبالجهالة الشك او الظن الإبتدائي الزائل بعد الدقة والتأمل .

### ﴿ أقول ﴾

ان حمل التبين على الإنكشاف الإطميناني وإن كان مما يحصل به التفصي عن الاشكال كما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه ولكن حمل الجهالة على فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل بقريئة آية التوبة سيما بعد ما عرفت من الحديث الشريف الوارد في تفسيرها أقرب وأولى جداً فتأمل جيداً .

## في اشكال عدم شمول الآية للروايات

### مع الوساطة

﴿ قوله ثم انه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما اشكل شمول مثلها للروايات الحاكمية لقول الامام عليه السلام بوساطة أو وسائط الى آخره ﴾

إشارة إلى أشهر الإيرادات التي يمكن دفعها والجواب عنها ولو بالتيا والتي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه واما ما أورد على الآية بما هو قابل للذب فكثير وذكر كثيراً منها ومن جملتها هذا الاشكال المعروف (وحاصل) ما قيل او يمكن ان يقال في تقريبه وجوه .

(الوجه الاول) ما أشار اليه الشيخ في صدر كلامه ولم يؤشر اليه المصنف (قال ومنها) ان الآية لا تشمل الاخبار مع الوساطة لإنصراف النبأ إلى الخبر بلا واسطة فلا يعم الروايات الماثورة عن الأئمة عليهم السلام لإشتمالها على وسائط

( ثم قال ) وضعف هذا الإيراد على ظاهره واضح لأن كل واسطة من الوسائط إنما يخبر خبراً بلا واسطة فإن الشيخ إذا قال حدثني المفيد قال حدثني الصدوق قال حدثني أبي قال حدثني الصفار قال كتب إلى العسكري عليه السلام بكذا فإن هناك أخباراً متعددة بتعدد الوسائط فخير الشيخ قوله حدثني المفيد ... الخ وهذا خبر بلا واسطة يجب تصديقه فإذا حكم بصدقه وثبت شرعاً أن المفيد حدث الشيخ بقوله حدثني الصدوق فهذا الخبر أعني قول المفيد الثابت بخبر الشيخ حدثني الصدوق أيضاً خبر عادل وهو المفيد فنحكم بصدقه وأن الصدوق حدثه فيكون كما لو سمعنا من الصدوق أخباره بقوله حدثني أبي والصدوق عادل فيصدق في خبره فيكون كما لو سمعنا أباه يحدث بقوله حدثني الصفار فنصدق له لأنه عادل فيثبت خبر الصفار أنه كتب إليه العسكري عليه السلام وإذا كان الصفار عادلاً وجب تصديقه والحكم بأن العسكري عليه السلام كتب إليه ذلك القول كما لو شاهدنا الإمام عليه السلام يكتب إليه فيكون المكتوب حجة فيثبت بخبر كل لاحق لإخبار سابقه ولهذا يعتبر العدالة في جميع الطبقات لأن كل واسطة مخبر بخبر مستقل ( انتهى ) .

( الوجه الثاني ) ما أشار إليه المصنف بقوله فإنه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق ... الخ ( وحاصله ) أنه لو سلم دلالة آية النبأ مفهوماً على حجية قول العادل ووجوب تصديقه فيما أخبر به فالحكم بوجوب تصديقه فيما إذا أخبر عن موضوع من الموضوعات لا يمكن إلا بلحاظ الآثار الشرعية المترتبة على المخبر به فإذا أخبرنا العادل أن هذا خمر مثلاً فالحكم بوجوب تصديقه ليس إلا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على الخمر وهو الحرمة ( وفي المقام ) إذا أخبرنا العادل بأخبار عادل له فلا يترتب على المخبر به وهو إخبار العادل له سوى وجوب التصديق أيضاً فيلزم أن يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه أي بلحاظ وجوب التصديق وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع فإن وجوب تصديق العادل حكم وكل من العادل وخبره والأثر المترتب على ما أخبر به موضوع يجب تحققه في المرتبة السابقة ( كما

ان العادل ( إذا أخبر عن عدالة المخبر لزم عين المخذور ايضاً وإن كان أجنبياً عن المقام فإذا أخبرنا المخبر مثلاً عن شيء وشككنا في عدالته ثم أخبرنا عادل بعدالته فلا يترتب حينئذ على ما أخبر به العادل وهو عدالة المخبر سوى وجوب التصديق ايضاً للمخبر المشكوك عدالته ( وإلى هذا ) قد اشار المصنف بقوله فيما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر ... الخ .

( ثم ان المصنف ) قد أجاب عن هذا الوجه الثاني بما حاصله .

( اولاً ) ان الإشكال انما يرد إذا لم تكن قضية صدق العادل المساوقة لقوله رتب الأثر على ما أخبر به بلحاظ طبيعة الأثر بل كان بلحاظ مصاديق الآثار الخارجية واما إذا كانت القضية طبيعية اي كان الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر فالحكم فيها يسرى إلى نفسه ايضاً سراية الحكم في قولك كل خبري صادق إلى نفسه من دون ان يلزم منه اتحاد الحكم والموضوع .

( وثانياً ) انا نقطع ان المناط الموجود في ساير الآثار المترتبة على ما أخبر به العادل موجود في هذا الأثر ايضاً .

( وثالثاً ) لا قول بالفصل بينه وبين ساير الآثار في وجوب ترتيبه لدي الإخبار بموضوع ذي أثر .

( وفيه ) ان هذه الأجوبة الثلاثة كلها في غير محلها اذ لو كان مقصود المستشكل من الإشكال في الوجه الثاني ان الأثر المترتب على المخبر به فيما إذا أخبرنا عادل عن إخبار عادل له او عن عدالة مخبر وهو وجوب التصديق له هو مما فيه قصور ونقص وانه لا بد من أثر جديد آخر غيره لكانت الأجوبة الثلاثة كلها بمحلها بمعنى انه صح حينئذ ان يقال له في جواب الإشكال ان قضية صدق العادل وإن لم تشمل نفس وجوب التصديق لفظاً ولكنها طبيعية يسرى الحكم فيها إلى نفس وجوب التصديق ايضاً فلا ضير حينئذ في ان يكون هو الأثر المترتب على المخبر به وهكذا بقية الأجوبة ( ولكن مقصود المستشكل ) ليس ذلك بل مقصوده

ان الحكم بوجود التصديق والتعبد بموضوع من الموضوعات لا يمكن الا بلحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه في المرتبة السابقة قبل التعبد به والمفروض في المقام ان المخبر به مما لا أثر له في المرتبة السابقة سوى نفس وجوب التصديق الذي هو عين الحكم والتعبد فيلزم اتحاد الحكم مع الموضوع الواجب تحققه في المرتبة السابقة ومن المعلوم ان هذا الاشكال مما لا يجديه شيء من الوجوه المتقدمة كلها فإنها مما لا يثبت بها التغير والإثنية بين الحكم والموضوع ولا تقدم احدهما على الآخر رتبة أصلاً وعليه .

( فالحق ) في جواب الاشكال على الوجه الثاني من وجوه تقريره أن يقال إنه لا اشكال في أن قضية صدق العادل كسائر القضايا نحو أكرم العالم ولا تشرب الخمر وغيرهما تنحل إلى قضايا متعددة جزئية بتعدد الأفراد والمصاديق بحيث كان لكل فرد حكم جزئي مختص به منشعب عن القضية الكبيرة المنحلة ( كما لا إشكال ) في ان المقصود من لزوم كون المخبر به موضوعاً ذا أثر شرعي ان يكون المخبر به على تقدير صدق المخبر ذا أثر شرعي لا ان يكون الأثر مترتباً عليه فعلاً ولو لم يكن المخبر صادقاً والا لما احتجنا إلى التعبد ووجوب التصديق أصلاً ( فإذا أخبرنا ) مثلاً بنفق الغراب فلا يصح التعبد به اذ المخبر به على تقدير صدق المخبر مما لا يكون له أثر شرعي بخلاف ما اذا أخبرنا بخمرية مايع موجود فانه على تقدير صدق المخبر يكون المخبر به مما له أثر شرعي وهو حرمة شربه ( وعلى هذا ) فإذا أخبرنا المفيد عن الصفار عن العسكري عليه السلام انه يجب كذا وكذا فيصح التعبد بخبر المفيد والحكم بوجوب تصديقه فانه على تقدير صدقه يكون المخبر به وهو اخبار الصفار له ذا أثر شرعي وهو وجوب تصديق آخر جزئي متعلق به غير ما تعلق بخبر المفيد وهكذا فالحكم فرد من افراد وجوب التصديق والأثر المترتب على المخبر به فرد آخر منه مختص به فلا يتحد الحكم مع الموضوع حينئذ اي مع الأثر المترتب على المخبر به كي يستحيل عقلاً .

(ثم ان هذا الوجه الثاني) من تقريب الاشكال قد اشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه بعد ما ذكر الوجه الأول ولكن ليس في كلماته الشريفة جواب عن هذا التقريب أصلاً (قال) بعد العبارة المتقدمة في بيان الوجه الأول (ما لفظه) ولكن قد يشكل الأمر بأن الآية إنما تدل على وجوب تصديق كل مخبر ومعنى وجوب تصديقه ليس الا ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على صدقه عليه فإذا قال المخبر ان زيداً عدل فعني وجوب تصديقه وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على عدالة زيد من جواز الإقتداء به وقبول شهادته وإذا قال المخبر أخبرني عمرو ان زيداً عادل فعني تصديق المخبر على ما عرفت وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد ومن الآثار الشرعية يعني من جملة الآثار الشرعية المترتبة على إخبار عمرو بعدالة زيد إذا كان عادلاً وإن كان هو وجوب تصديقه في عدالة زيد إلا ان هذا الحكم الشرعي لإخبار عمرو إنما ثبت بهذه الآية وليس من الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به مع قطع النظر عن الآية حتى نحكم بمقتضى الآية بترتيبه على إخبار عمرو به (قال) والحاصل ان الآية تدل على ترتيب الآثار الشرعية الثابتة للمخبر به الواقعي على إخبار العادل ومن المعلوم ان المراد من الآثار غير هذا الأثر الشرعي الثابت بنفس الآية (انتهى).

(الوجه الثالث) ما أشار اليه المصنف بقوله ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الإشكال بذلك للإشكال في خصوص الوسائط من الأخبار كخبر الصفار المحكي بخبر المفيد مثلاً... الخ (وحاصله) انه لا اشكال في الوسطة الأولى اي في مبدء السلسلة فان إخبارها لنا أمر محسوس بالوجدان فتشملها الآية ويجب تصديقها ولكن الوسطة الثانية لم يثبت إخبارها لنا الا بشمول الآية للوسطة الأولى وبوجوب تصديقها علينا فكيف يمكن أن تشمل الآية الوسطة الثانية ايضاً مع انها هي التي حققها شرعاً فإذا أخبرنا المفيد مثلاً انه أخبره الصفار انه قال العسكري عليه السلام كذا وكذا فإخبار المفيد محرز محسوس لنا بالوجدان فتشمله قضية صدق العادل



المستفادة من الآية الشريفة وبوسيلة هذا الشمول ووجوب التصديق له يثبت المخبر به وهو إخبار الصفار له وحينئذ كيف يعقل ان تشمل القضية إخبار الصفار ايضاً مع انها هي التي أوجدته تعبداً فانه لو شملته الآية لزم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة فإن إخبار الصفار بما انه قد تحقق بوجوب تصديق المفيد متأخر عن وجوب التصديق متأخر المعلول عن العلة فإذا تعلق وجوب التصديق بنفس خبر الصفار ايضاً لزم تقدمه على وجوب التصديق تقدم الموضوع على الحكم وهذا هو تقدم الشيء على نفسه في الرتبة .

( ثم ان المصنف ) قد أجاب عن هذا الوجه الثالث بعين ما أجاب به عن الوجه الثاني ( وحاصله ) انه بعد ما اندفع الإشكال في الوجه المتقدم بشمول الآية لمبدء السلسلة وهو المفيد في المثال المذكور نظراً الى ان ما أخبر به وهو اخبار الصفار له ذو أثر شرعي ولو كان هو نفس وجوب التصديق إما لأن القضية طبيعية يسرى الحكم فيها إلى نفسها او لأن المناط الموجود في ساير الآثار موجود فيه او لعدم الفصل بينه وبين ساير الآثار فلا بد حينئذ من ترتيب أثره عليه بمعنى انه لا بد من تصديق الصفار الذي هو واسطة ثانية فلا مجال للإشكال في خصوصها او في الوسائط من بعدها لو كانت بعدها وسائط ( وفيه ) ان هذا الجواب في غير محله ايضاً فان الإشكال على الوجه الثالث ليس من ناحية كون الوسطة الثانية مما لا أثر له كي يقال في دفعه إنها مما له أثر شرعي بمقتضى الجهات الثلاث المذكورة بل من ناحية استحالة شمول وجوب التصديق لها نظراً الى ان خبريتها تكون بوسيلته فكيف يكون هو حكمها وتلك موضوعه .

( والحق ) في جوابه ما تقدم منا في دفع الوجه الثاني من إنحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة جزئية بتعدد الاخبار في الخارج فما تعلق بخبر المفيد وتحقق به إخبار الصفار له فرد خاص من الحكم وما تعلق بإخبار الصفار له فرد آخر من الحكم غير ما تحقق به تعبداً وهكذا فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه في الرتبة .

(ثم ان هذا الوجه الثالث) قد اشار اليه الشيخ أعلى الله مقامه على ما في بعض النسخ في الهامش بعد ما فرغ من الوجه الاول في المتن بعد ما ذكر الوجه الأول ذكر الوجه الثاني وفي الهامش ذكر الوجه الثالث بدلا عن الثاني (وهذا اللفظ) قال ولكن قد يشكل الأمر بأن ما يحكيه الشيخ من المفيد صار خبراً للمفيد بحكم وجوب التصديق فكيف يصير موضوعاً لوجوب التصديق الذي لم يثبت موضوع الخبرية إلا به (ثم قال في المتن) وبعبارة أخرى الآية لا تدل على وجوب قبول الخبر الذي لم يثبت موضوع الخبرية له إلا بدلالة الآية على وجوب قبول الخبر لأن الحكم لا يشمل الفرد الذي يصير موضوعاً له بواسطة ثبوته لفرد آخر ومن هنا يتجه ان يقال إن ادلة قبول الشهادة لا تشمل الشهادة على الشهادة لأن الأصل لا يدخل في موضوع الشاهد الا بعد قبول شهادة الفرع لكن يضعف هذا الاشكال أولاً بانتقاضه بورد مثله في نظيره الثابت بالاجماع كالإقرار بالإقرار وإخبار العادل بعدالة مخبر فإن الآية تشمل الإخبار بالعدالة بغير اشكال وعدم قبول الشهادة على الشهادة لو سلم ليس من هذه الجهة (ثم شرع) أعلى الله مقامه في تضعيف الإشكال بالحل واضطربت النسخ في بيان جوابه الحلي (ومحصله) بعد التيا والتي ان قضية صدق العادل وان كانت قاصرة لفظاً عن شمول مثل خبر الصفار المحكي بخبر المفيد نظراً الى ان القضية هي التي حقيقت خبر الصفار فكيف تشمله هي ولكن المناط الموجود في سائر الاخبار موجود في هذا الخبر ايضاً بل لا قصور فيها بعد ما علم ان الحمول لها وهو وجوب التصديق وصف لازم لطبيعة الموضوع وهو الخبر لا يكاد ينفك عنه أصلاً.

### ﴿ اقول ﴾

ولعمري ان هذا الجواب هو من ضيق الحناق وعسر الموقف والصحيح في الجواب هو ما أجبنا به عن الوجه الثاني والثالث جميعاً من انحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة جزئية بتعدد الأخبار في الخارج ... الخ فتأمله جيداً.

( الوجه الرابع ) هو ما تعرضه بعضهم في ضمن الوجوه المتقدمة ( وحاصله ) ان المخبر به لا بد وان يكون حكماً شرعياً او موضوعاً ذا حكم شرعي والمخبر به في الإخبار مع الوساطة ليس حكماً شرعياً من وجوب او حرمة او نحوهما ولا موضوعاً ذا حكم شرعي نظير العدالة المترتبة عليها جواز الإقتداء ونحوه او الحمر المترتب عليه حرمة الشرب ونحوها فلا يصح التعبد به .

( وفيه ) مضافاً إلى انه لو صح ذلك لجرى الإشكال حتى في الإخبار بلا واسطة كما إذا أخبرنا الصفار انه قال العسكري عليه السلام يجب كذا وكذا فان الصفار لا يخبر الا عن قول العسكري وقوله عليه السلام ليس حكماً شرعياً بل مقوله حكم شرعي كما انه ليس موضوعاً ذا حكم شرعي نظير العدالة وان كان موضوعاً يلزم منه حكم شرعي ( انه يكفي ) في صحة التعبد بشيء وعدم كونه لغواً عيئاً أن يكون المتعبد به مما ينتهي إلى الحكم الشرعي ولو بعد سبعين واسطة فضلاً عن واسطتين او ثلاث او أكثر في وعاء إخبار الشيخ مثلاً عن المفيد عن الصفار عن العسكري عليه السلام يقع التعبد بإخبار الشيخ ليثبت به ما أخبر به وهو إخبار المفيد له يقع التعبد بإخباره أيضاً ويثبت به ما أخبر به وهو إخبار الصفار له يقع التعبد بإخباره أيضاً ويثبت به ما أخبر به وهو إخبار العسكري عليه السلام له ليثبت به الحكم الشرعي الإلهي وهو مما يكفي في صحة التعبد بجميع هذه الإخبارات كلها تماماً .

( قوله فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق . . . الخ )

شروع في الوجه الثاني من وجوه تقريب الإشكال وقد اشرنا قبلاً ان هذه العبارة هي إشارة إلى الوجه الثاني كما اشرنا ان المصنف لم يؤثر إلى الوجه الاول اصلاً .

( قوله فيما كان المخبر به خبر العدل او عدالة المخبر . . . الخ )

قد اشرنا إلى شرح هذه العبارة في ذيل الوجه الثاني فتذكر .

﴿ قوله نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضاً حيث انه صار أثراً بجمل آخر... الخ ﴾

بمعنى انه في وعاء إخبار المفيد مثلاً عن الصفار عن العسكري عليه السلام إذا أنشأ وجوب التصديق أولاً لإخبار الصفار ثم أنشأ هذا الحكم ثانياً لإخبار المفيد الحاكي لإخبار الصفار فلا بأس ان يكون الحكم بوجود تصديق المفيد وترتيب الأثر على كلامه بلحاظ وجوب التصديق المترتب على خبر الصفار اذ المترتب على خبر الصفار حينئذ مجعول بجعل آخر لا بجعل واحد كي يلزم منه ان يكون الحكم بلحاظ نفسه ويلزم اتحاد الحكم والموضوع .

﴿ قوله ويمكن الذب عن الإشكال... الخ ﴾

في العبارة مسامحة والصحيح ان يقال ويمكن ذب الإشكال اي دفعه ( وعلى كل حال ) هذا شروع في الجواب عن الوجه الثاني من وجوه تقريب الاشكال وقد عرفت انه مع ما يتلوه من الجوابين الآخرين عن هذا الوجه الثاني في غير محله وان الجواب الصحيح هو ما ذكرناه من انحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة جزئية وان الحكم فرد والموضوع فرد آخر .

﴿ قوله بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع... الخ ﴾

بل قد عرفت ان المحذور باق على حاله وان الجواب المذكور مع ما يتلوه من الجوابين الآخرين مما لا يجدي في اثبات التغير والإثنية بين الحكم والموضوع ولا تقدم احدهما على الآخر رتبة وان المجدي له هو ما ذكرناه من الإنحلال .

﴿ قوله وان كان لا يمكن ان تكون ملحوظة لأجل المحذور... الخ ﴾

لا وجه لتأنيث الصفة والصحيح كما في بعض النسخ هكذا وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظاً لأجل المحذور اي لأجل اتحاد الحكم والموضوع .

﴿ قوله وهو خبر العدل وعدالة المخبر... الخ ﴾

فالأول في المقام والثاني في غير المقام .

﴿ قوله ولو بنفس الحكم في الآية . . . الخ ﴾

فان الحكم بوجود تصديق العادل المستفاد من الآية الشريفة حيث كان بنحو القضية الطبيعية وقدسرى الى نفس وجوب التصديق ايضاً فصار وجوب التصديق أثراً شرعياً للمخبر به وهو خبر العدل بحكم الآية .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف الأجوبة الثلاثة المتقدمة كلها وانها في غير محلها جميعاً بالنسبة الى تقرير الإشكال على الوجه الثاني وان التغير والإثنية بين الحكم والموضوع مما لا يثبت بمجرد كون القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر او بمجرد القطع بتحقق المناط الموجود في ساير الآثار في هذا الأثر او بعدم القول بالفصل بينه وبين ساير الآثار وقد أوضحنا لك وجه الضعف كما هو حقه في ذيل بيان الوجه الثاني بعد ذكر أجوبة المصنف كلها فتذكر .

﴿ قوله ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للإشكال في

خصوص الوسائط من الاخبار . . . الخ ﴾

شروع في الوجه الثالث من وجوه تقريب الاشكال كما أشرنا قبلاً .

﴿ قوله وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا أثر شرعى . . . الخ ﴾

شروع في الجواب عن الوجه الثالث وقد عرفت انه في غير محله كأجوبته الثلاثة المتقدمة عن الوجه الثاني والصحيح في الجواب هو ما ذكرناه من الإنحلال والمعنى بحسب المثال المذكور في الكتاب هكذا وذلك لأنه اذا كان ما أخبر به العدل يعني به المفيد وهو إخبار الصغار له ذا أثر شرعى حقيقة بحكم الآية لإحدى الجهات الثلاث المتقدمة وجب ترتيبه عليه فلامجال للإشكال فيه من ناحية كونه واسطة ثانية

﴿ قوله او لشمول الحكم فيها له مناطاً . . . الخ ﴾

أي لشمول الحكم في القضية الطبيعية لنفس الحكم مناطاً بمعنى ان المناط الموجود في ساير الآثار موجود في نفس وجوب التصديق ايضاً .

## في الاستدلال بآية النفر

﴿ قوله ومنها آية النفر قال الله تبارك وتعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية . . . الخ ﴾

هي في سورة التوبة قبل أن تنتهي بآيات وتام الآية هكذا وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون .

﴿ قوله وربما يستدل بها من وجوه . . . الخ ﴾

بل الاستدلال بها من وجه واحد وهو دلالة الآية الشريفة على وجوب الحذر عند إنذار المتفقه في الدين مطلقاً سواء حصل منه العلم ام لا وهو معنى حجية خبر الواحد تعبداً ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد ذكر الآية الشريفة ( ما لفظه ) دلت على وجوب الحذر عند إنذار المنذرين من دون اعتبار إفادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب العمل بنجر الواحد ( انتهى ) نعم الاستدلال لو جوب الحذر من وجهين على ما يظهر من الشيخ بل من وجوه كما ستعرف تفصيلها .

( ثم انه لو تم الاستدلال بالآية ) فهي كما تدل على حجية قول المتفقه في الدين مطلقاً من غير فرق بين أن يحصل منه العلم ام لا فتكون من ادلة حجية خبر الواحد فكذلك تدل على حجية قوله مطلقاً من ناحية اخرى اي من غير فرق بين أن يبين الحكم بنحو الإخبار عن المعصوم او بنحو الفتوى فتكون من أدلة التقليد ايضاً كما ستأتي الإشارة اليه في محله ان شاء الله تعالى .

﴿ قوله احدها أن كلمة لعل . . . الخ ﴾

( وحاصل ) هذا الوجه أن كلمة لعل بل وسائر الصيغ الإنشائية على ما تقدم في بعض مباحث الصيغة وان كانت مستعملة في معناها الحقيقي وهو انشاء الترجي حتى

فيما اذا وقعت في كلامه تعالى ولكن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه جل وعلا فلا محالة تكون مستعملة بداعي محبوبة التحذر وإذا ثبت محبوبة التحذر ثبت وجوبه شرعاً وعقلاً ( اما شرعاً ) فللاجماع المركب فان الأمة بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد أصلاً وبين من يجوزه ويلتزم بوجوبه فالقول بجواز العمل به ورجحانه دون وجوبه قول بالفصل ( واما عقلاً ) فلانه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه فان المقتضي للحذر ان كان موجوداً فقد وجب الحذر والا فلا يحسن من أصله بل لا يمكن الحذر بدون المقتضي أصلاً ( وقد أشار الشيخ ) أعلى الله مقامه إلى كلمتا الجهتين جميعاً ( فقال ) واذا تحقق حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن واما لأن رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لأن كل من أجازته فقد أوجبه ( انتهى ) كلامه رفع مقامه .

### ﴿ قوله ثانيها انه لما وجب الإنذار . . . الخ ﴾

( وحاصل ) هذا الوجه الثاني ان النفر واجب بمقتضي كلمة لولا التحضيضية فان التحضيض هو الطلب بحث وإزجاج فإذا وجب النفر وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب واذا وجب الإنذار وجب التحذر والقبول من المنذر والالغى وجوب الإنذار كما لا يخفى .

### ﴿ قوله ثالثها انه جعل غاية للإنذار الواجب . . . الخ ﴾

( وحاصل ) هذا الوجه الثالث ان النفر واجب بمقتضي كلمة لولا التحضيضية كما في الوجه الثاني فإذا وجب النفر وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب واذا وجب الإنذار وجب التحذر لكونه غاية ايضاً للإنذار الواجب ( والفرق ) بين هذا الوجه وسابقه ان في الوجه السابق أثبت المستدل وجوب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب وأثبت وجوب الحذر للملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب التحذر والقبول والالغى وجوب الإنذار ( وفي هذا الوجه ) قد أثبت وجوب الإنذار

لكونه غاية للنفر الواجب وأثبت وجوب التحذير أيضاً لكونه غاية للإنذار الواجب (ثم إن الشيخ) أعلى الله مقامه قد أشار الى كل من الوجه الثاني والثالث بنحو أو في (قال ما هذا لفظه) الثاني ان ظاهر الآية وجوب الإنذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لو لا فإذا وجب الإنذار أفاد وجوب الحذر لوجهين .

(أحدهما) وقوعه غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الأمر به بانتفائه سواء كان من الأفعال المتعلقة للتكليف يعني به مثل قولك ادخل السوق واشتر اللحم (قال) ام لا كما في قولك تب لعلك تفلح وأسلم لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى .

(الثاني) انه إذا وجب الإنذار ثبت وجوب القبول والا لغي الإنذار (قال) ونظير ذلك ما تمسك به في المسالك على وجوب قبول قول المرأة وتصديقها في العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن فاستدلت بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول قولهن بالنسبة الى ما في الارحام (انتهى) كلامه رفع مقامه .

### ﴿ قوله ويشكل الوجه الاول . . . الخ ﴾

قد عرفت ان المستدل في الوجه الاول بعد ما اثبت محبوبة التحذير بكلمة لعل قد تشبث لإثبات وجوب التحذير بأمرين بالاجماع المركب وبأنه لا معنى لحسن الحذر ورجحانه اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن (فالمصنف) يناقش في كلا الأمرين جميعاً .

(اما في الثاني) فبالنقض بالشبهات البدوية التي لا حجة فيها على التكليف من علم او علمي حيث يحسن التحذير فيها لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة او درك المفسدة ولا يجب فيها التحذير .

(واما في الاول) فبأن الثابت في المقام عدم القول بالفصل لا عدم الفصل ولعل في الواقع فصل لم يقل به احد .



﴿ أقول ﴾

وفي كلتا المناقشتين ما لا يخفى .

( اما الاولى ) فلان الذي يحسن في الشبهات البدوية لرجاء إدراك الواقع وعدم الوقوع في فوت المصلحة او درك المفسدة انما هو الإحتياط بحكم العقل لا الحذر بعد فرض الأمن من العقاب والقطع بانتفائه بمقتضي البرائة الشرعية والنقلية جميعاً .

( واما الثانية ) فلان مجرد عدم القول بالفصل بمعنى اختلاف الأمة على قولين بعضها على قول وبعضها على قول آخر وإطباقهم على نفي الثالث بالإلتزام المسمى بالاجماع المركب مما يكفي في ثبوت عدم الفصل .

( نعم ) يرد على هذا الوجه ان محبوبة الحذروان كانت هي مسلمة لأجل كلمة لعل ومحبوبيته مستلزمة لوجوبه شرعاً وعقلاً ولكن وجوبه على الإطلاق ولو لم يحصل العلم من قول المنذر غير واضح ولا ظاهر ومن المعلوم ان المدعى وهو حجية خبر الواحد تعبداً مما يتوقف على وجوبه كذلك لا على وجوبه في الجملة .

﴿ قوله والوجه الثاني والثالث بعد انحصار فائدة الإنذار بإيجاب التحذر

تعبداً . . . الخ ﴾

( وحاصل الإشكال ) على الوجه الثاني والثالث ان الملازمة بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر في الجملة مسلمة ولكنها بين وجوب الإنذار ووجوب الحذر مطلقاً تعبداً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ليكون مساوفاً لحجية خبر الواحد ممنوعة إذ لا ينحصر فائدة الإنذار بالتحذر تعبداً ولعل وجوب الإنذار هو لأجل أن يكثر المنذرون فيحصل العلم من قولهم للمنذرين بالفتح فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين تعبداً .

﴿ أقول ﴾

نعم ولكن ذلك إشكال على خصوص الوجه الثاني فان المستدل لم يستدل في الوجه

الثالث بالملازمة بل يكون الحذر غاية للإنذار الواجب وغاية الواجب واجب ( اللهم ) الا اذا كان رجوع الثالث الى الثاني وان غاية الواجب لا يكون واجباً الا لأجل الملازمة بين وجوب الواجب ووجوب غايته اذا كان فعلاً لا مكلف والالزام لغو كما لا يخفى .

### ﴿ قوله لعدم إطلاق يقتضى وجوبه على الإطلاق . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإشكال الاول من الاشكالات التي أوردها الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بالآية الشريفة وهو أهمها وعمدتها ( وحاصله ) انه لا إطلاق في المقام يقتضي وجوب الحذر عند الإنذار مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر كي ثبت به حجية خبر الواحد ويتم به المطلوب ( غير ان المصنف ) علل عدم الإطلاق بكون الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لا لغايتية التحذر ولعل وجوبه مشروط بما إذا حصل العلم من قول المنذر ( والشيخ ) علل عدم الإطلاق بكون الآية مسوقة لبيان مطلوية الإنذار بما يتفقون ( قال أعلى الله مقامه ) بعد ما فرغ من تقريب الاستدلال بالآية ( ما لفظه ) لكن الإنصاف عدم جواز الاستدلال بها من وجوه الاول انه لا يستفاد من الكلام الا مطلوية الحذر عقيب الإنذار بما يتفقون في الجملة لكن ليس فيها اطلاق لوجوب الحذر بل يمكن أن يتوقف وجوبه على حصول العلم فالمعنى لعله يحصل لهم العلم فيحذروا فالآية مسوقة لبيان مطلوية الانذار بما يتفقون ومطلوية العمل من المنذرين بما اندروا وهذا لا يتنافى اعتبار العلم في العمل ولهذا صح ذلك فيما يطلب فيه العلم فليس في هذه الآية تخصيص للدلالة الناهية للعمل بما لم يعلم ولذا استشهد الإمام عليه السلام فيما سمعت من الأخبار المتقدمة على وجوب النفر في معرفة الإمام ( ع ) وإنذار النافرين للمتخلفين مع أن الإمامة لا تثبت الا بالعلم ( انتهى ) ومقصوده من الأخبار المتقدمة ما ذكره قبل ذلك بيسير ( من صحيحة ) يعقوب بن شعيب قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام إذا حدث على الإمام حدث كيف يصنع الناس قال أين قول الله عز وجل فلو لا نفر

الآية قال هم في عذر ما داموا في الطلب وهؤلاء الذين هم ينتظرونهم في عذر حتى يرجع اليهم أصحابهم ( وصحیحة ) عبد الأعلى قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قول العامة إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال من مات وليس له إمام مات ميتة جاهلية قال حق والله قلت فإن إماماً هلك ورجل بخراسان لا يعلم من وصيه لم يسعه ذلك قال لا يسعه إن الإمام اذا مات دفعت حجة وصيه على من هو معه في البلد وحق النفر على من ليس بحضرتة اذا بلغهم إن الله عز وجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية ( وصحیحة ) محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام وفيها قلت أفيصح الناس اذا مات العالم ان لا يعرفوا الذي بعده فقال اما أهل هذه البلدة فلا يعني أهل المدينة واما غيرها من البلدان فبقدر مسيرهم ان الله عز وجل يقول فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية ( ثم ان ظاهر المصنف ) بل الشيخ ايضاً ان المراد من الإطلاق المنفي في المقام ليس هو الإطلاق اللفظي وذلك لوضوح عدم استفادة وجوب الحذر من صيغة الأمر كي يقع الكلام في إطلاقها اللفظي بل المراد هو الإطلاق المقامي اي ليست الآية في مقام بيان وجوب الحذر عند الإنذار بحيث إذا شك في اشتراط وجوبه بشيء أمكن التمسك بإطلاقها المقامي لنفي اشتراطه به بل في مقام بيان وجوب النفر من كل فرقة منهم طائفة او في مقام مطلوبة الإنذار من المتفقهين بعد رجوعهم إلى قومهم ولذا لو شك في اشتراط وجوب النفر او الإنذار بشيء مثل كون النافر او المنذر كهلاً او ذا مال كثير او نحو ذلك صح التمسك بإطلاقها المقامي لنفي اشتراطه به وانه لو كان لوجوب النفر او الإنذار شرط خاص غير الشرائط العامة من البلوغ والعقل والعلم والقدرة لكان عليه البيان وهذا واضح .

{ قوله لو لم نقل بكونه مشروطاً به . . . الخ }

إشارة إلى الإشكال الثاني مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بالآية الشريفة ( قال ما لفظه ) الثاني ان التفقه الواجب ليس الا معرفة الأمور الواقعية

من الدين فالإنذار الواجب هو الإنذار بهذه الامور المتفقه فيها فالخذر لا يجب إلا عقيب الإنذار بها فإذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الإنذار هل هو وقع بالأمر الدينية الواقعية او غيرها خطأ او تعمداً من المنذر بالكسر لم يجب الخذر حينئذ فأنحصر وجوب الخذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر في إنذاره بالأحكام الواقعية ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ( والفرق ) بين هذا الجواب وسابقه كما أشار اليه الشيخ بنفسه في بعض كلماته في المقام ان الآية على الجواب السابق ساكنة عن إطلاق وجوب الخذر واشتراطه وان المستفاد منها أصل وجوب الخذر في الجملة فلا ينافي اشتراطه بما اذا حصل العلم من قول المنذر وعلى الجواب الثاني ناطقة بوجوب الخذر عند الإنذار بما تفقه المنذر المستلزم لإشتراط وجوب الخذر بما إذا حصل العلم بصدق المنذر وإحراز كون الإنذار بما تفقه في الدين .

﴿ قوله كي يندروا بها المتخالفين او النافرين على الوجهين في تفسير الآية

الى آخره ﴾

بل قيل في تفسير الآية وجوه ( قال الطبرسي ) أعلى الله مقامه في تفسير الآية ( ما لفظه ) اختلف في معناه على وجوه .

( احدها ) ان معناه فهلا خرج الى الغزو من كل قبيلة جماعة ويبقى مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم جماعة ليتفقها في الدين يعني الفرقة القاعدين يتعلمون القرآن والسنن والفرائض والأحكام فإذا رجعت سرايا وقد نزل بعدهم القرآن وتعلمه القاعدون قالوا لهم إذا رجعوا اليهم ان الله قد أنزل بعدكم على نبيكم قرآناً وقد تعلمناه فيتعلمه السرايا فذاك قوله ولينذروا قومهم إذا رجعوا اليهم اي وليعلموهم القرآن ويخوفوهم إذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فلا يعملون بخلافه عن ابن عباس في رواية الوالبي وقتادة والضحاك ( وقال الباقر عليه السلام ) كان هذا حين كثر الناس فأمرهم الله ان تنفر منهم طائفة ويقوم طائفة للفقهاء وان يكون الغز ونوباً .

( وثانيها ) ان التفقه والإنذار يرجعان إلى الفرقة النافرة وحثها الله على التفقه لترجع إلى المتخلفة فتحذرهما ومعنى ليتفقها في الدين يتبصروا ويتمقنوا بما يريهم الله عز وجل من الظهور على المشركين ونصرة الدين ولينذروا قومهم من الكفار إذا رجعوا إليهم من الجهاد فيخبرونهم بنصر الله النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين ويخبرونهم انهم لا يدان لهم بقتال النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمؤمنين لعلمهم يحذرون أن يقاتلوا النبي صلى الله عليه وآله وسلم فينزل بهم ما نزل بأصحابهم من الكفار عن الحسن وأبي مسلم ( قال أبو مسلم ) اجتمع للنافرة ثواب الجهاد والتفقه في الدين وإنذار قومهم .

( وثالثها ) ان التفقه راجع إلى النافرة والتقدير ما كان لجميع المؤمنين ان ينفروا إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ويخلوا ديارهم ولكن لينفر إليه من كل ناحية طائفة لتسمع كلامه وتتعلم الدين منه ثم ترجع إلى قومها فتبين لهم ذلك وينذروهم عن الجبائي ( قال ) والمراد بالنفر هنا الخروج لطلب العلم ( انتهى ) .

### ﴿ أقول ﴾

ان كان المراد من النفر في الآية الشريفة هو النفر من البلاد النائية لطلب العلم كما في الوجه الثالث ويؤيده الأخبار المتقدمة من صحيحة يعقوب وصحيحة عبد الأعلى وصحيحة محمد بن مسلم فلا كلام في ان التفقه والإنذار من وظيفة النافرين .

( واما ) إذا كان المراد من النفر النفر إلى الجهاد كما يؤيده سياق الآية فإنها واقعة في ذيل قوله تعالى ما كان لأهل المدينة ومن حولهم من الأعراب أن يتخلفوا عن رسول الله ولا يرغبوا بأنفسهم عن نفسه ذلك بأنهم لا يصيبهم ظمأ ولا نصب ولا مخمصة في سبيل الله إلى قوله ليجزئهم الله أحسن ما كانوا يعملون ( فالظاهر ) انه لا محيص عن كون التفقه والإنذار فيها من وظيفة المتخلفين القاعدين كما في الوجه الاول لامن وظيفة النافرين إلى الجهاد كما في الوجه الثاني إذ بناء عليه لا وجه لأمره تعالى بالنفر من كل فرقة منهم طائفة بل إذا نفروا جميعاً وشاهدوا

نصرة الدين وظهور المسلمين على المشركين وانذروا بأجمعهم قومهم الكفار إذا رجعوا اليهم كان التحذر أقوى واشد كما لا يخفى ولعل سقوط هذا الوجه الثاني في نظر المصنف رأساً هو الذي أوجب انه قال على الوجهين في تفسير الآية ولم يؤشر الى الوجه الثالث بوجه أصلاً .

﴿ قوله ثم انه اشكل ايضاً بان الآية لو سلم دلالتها . . . الخ ﴾

(إشارة) الى الإشكال الثالث مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه -ه على الإستدلال بالآية الشريفة وعباراته في تقريب هذا الاشكال لا تخلو عن إضطراب فصدرها الى الشروع في التوضيح يعطي نحواً من التقريب وذيلها من التوضيح إلى الآخر يعطي نحواً آخر .

(وحاصل النحو الأول) انه سلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر عند الإنذار مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ولكن الإنذار ليس هو الإبللاغ مع التخويف بحيث يكون التخويف مأخوذاً في مفهوم الإنذار والا فلا يكون إنذاراً بل إخباراً محضاً ومن المعلوم ان ذلك لا يجب الا على الوعاظ الذين شأنهم التذكير بما يعرفه الناس من الحلال والحرام او على المرشدين الذين شأنهم الإرشاد إلى ما يجمله الناس من الواجبات والمحرمات فالتخوف والتحذر يجب على المتعظ والمسترشد عقيب الوعظ والإرشاد وشيء منها ما لا يربط له بتصديق الحاكي فيما يحكيه من الخبر الذي هو محل الكلام ومحط النقض والإبرام ( وفيه مضافاً ) الى ان الإنذار في الآية الشريفة ليس من قبيل وعظ الواعظين فإن الإنذار فيها يكون من المتفقه في الدين إلى غير المتفقه في الدين اي إلى الجاهل بالاحكام فيكون من قبيل إرشاد المرشدين ( ان الإبللاغ ) مع التخويف إذا كان حجة بمقتضى الآية الشريفة بحيث يجب التحذر والتخوف عقبيه شرعاً كان الإبللاغ بلا تخويف حجة ايضاً وذلك للقطع بأن التخويف مما لا دخل له في حججة كلام المبلغ بلا كلام وانما هو شيء له دخل في تخوف المقابل فاعله مع التخويف يحصل له من العزم على

الامتثال ما لا يحصل له من مجرد الإبلاغ بلا تخويف .

( وحاصل النحو الثاني ) من التقريب ان الإنذار اي الإبلاغ مع التخويف ( إما يكون ) على وجه الإفتاء مثل أن يقول ايها الناس اتقوا الله في شرب العصير فإنه محرم يوجب استحقاق العقاب ( او لا على وجه ) الإفتاء بل بلفظ الخبر والحكاية مثل أن يقول اتقوا الله في شرب العصير فاني سمعت الإمام عليه السلام يقول من شرب العصير فكأنما شرب الحمر ( أما الإنذار ) على الوجه الاول فهو حجة للمقلدين خاصة .

( واما ) الإنذار على الوجه الثاني فله جهتان ( جهة تخويف ) وإيعاد وهي ترجع إلى الاجتهاد والإستنباط إذ لو لم يفهم من الخبر حكماً تحريمياً او وجوبياً لم يخوف عليه وهذه الجهة مما تختص ايضاً باعتبارها بالمقلدين فهم الذين يجب عليهم التخوف عقيب الإنذار والتخويف دون غيرهم ( وجهة الحكاية ) والنقل لقول الإمام عليه السلام وهذه الجهة لم يعلم حجيتها اي وجوب تصديق الحاكي فيما يحكيه من الفاظ الإمام عليه السلام لغير المقلدين الذين يجب عليهم التخوف عند التخويف والإنذار ( والفرق ) بين هذا النحو من التقريب وسابقه انه على النحو الأول كان الأنداز إما بنحو الوعظ او بنحو الارشاد وشيء منها مما لا ربط له بالخبر وعلى النحو الثاني يكون الإنذار سواء كان بنحو الوعظ او بنحو الإرشاد هو اما على وجه الإفتاء او لا على وجه الإفتاء فالأول يختص بالمقلدين والثاني له جهتان الاولى منها مختصة بالمقلدين والثانية لم يعلم تعديها إلى غير المقلدين ( وكيف كان ) يرد على هذا النحو الثاني من التقريب ان الإنذار على وجه الإفتاء وان لم يكن حجة الا للمقلدين خاصة ولكن الإنذار لا على وجه الإفتاء لو سلم ان الجهة الاولى من جهتيه ترجع الى الاجتهاد فتختص بالمقلدين ايضاً فالجهة الثانية منها وهي جهة حكاية قول الامام عليه السلام مما لا وجه لاختصاصها بالمقلدين فقط بل تشمل حتى المجتهدين فإن اجتهاد المنذر بالفتح وان كان له دخل في تخوفه وعدم تخوفه

اذ لعله يفهم من قول الأمام عليه السلام غير مافهمه المنذر بالكسر ولكن اجتهاده مما لا دخل له في عدم تصديق الحاكي فيما يحكيه عن الإمام عليه السلام وهذا واضح (هذا كله) بيان كلام الشيخ أعلى الله مقامه وما يرد عليه في المقام من المناقشة .  
 (واما المصنف) فلم يتعرض تقريباً الا للنحو الاول من التقريب مع الإضطراب الشديد في بيانه فإنه أخذ شيئاً يسيراً من التقريب الثاني ومزجه بالتقريب الاول وجعلها اشكالا مستقلا برأسه (وحاصله) ان الكلام ها هنا في حججة الخبر والآية دالة على حججة الإنذار وهو من شأن المرشد او المجتهد بالنسبة الى خصوص الجاهل المسترشد او العامى المقلد (وعليه) فالآية أجنبية عن المقام جداً هذا حاصل تقريبه الإشكال وأنت قد عرفت ان في التقريب الاول ليس من المجتهد والمقلد عين ولا أثر ولو أبدل المجتهد بالواعظ لكان عين التقريب الاول (وعلى كل حال) حاصل جوابه عن الإشكال ان حال الرواة في صدر الإسلام كحال نقلة الفتاوي الى العوام اي كحال المرشدين الى ما يجمله الناس لا كحال المجتهدين ولا اشكال في انه يصح من نقلة الفتاوي الابلاغ مع التخويف فيصح من الرواة في صدر الإسلام ايضاً ذلك فإذا صح منهم الإبلاغ مع التخويف وكان حججة بمقتضى الآية الشريفة كان حججة بلا تخويف ايضاً لعدم الفصل بينهما .

### ﴿ اقول ﴾

ولو أبدل التعليل بعدم الفصل الى القطع بان التخويف مما لا دخل له في حججة كلام المبلغ وانما هو شيء له دخل في خوف المقابل كما قلنا ذلك في ذيل التقريب الأول كان هو أقوى وأسد قطعاً (هذا مضافاً) الى ما تقدم منه قريباً من المناقشة في عدم الفصل فقال لم يثبت ها هنا عدم الفصل غاية عدم القول بالفصل فكيف يستدل به في المقام والمناط واحد ولعله إليه أشار أخيراً بقوله فافهم .

### ﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد أشير الآن الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .



## في الاستدلال بآية الكتمان

﴿ قوله ومنها آية الكتمان إن الذين يكتبون ما أنزلنا الآية ... الخ ﴾  
هي في سورة البقرة في أوائل الجزء الثاني وتتمام الآية هكذا إن الذين يكتبون ما  
أنزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله  
ويلعنهم اللاعنون .

### ﴿ قوله وتقريب الاستدلال بها ... الخ ﴾

قد استدلت بالآية الشريفة على ما يظهر من شيخنا الأنصاري أعلى الله مقامه جماعة  
من أصحابنا تبعاً للشيخ في العدة ( وتقريب الاستدلال ) بها ما تقدم في آية النفر في  
الوجه الثاني لوجوب الحذر من انه إذا وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب  
وجب التحذر والقبول من المنذر والالغي وجوبه ( وبعبارة أخرى ) ان تقريب  
الاستدلال هي الملازمة بين حرمة الكتمان ووجوب القبول من المظهر وإلا لغت حرمة

﴿ قوله ولا يخفى إنه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للإيراد على هذه  
الآية بما اورد على آية النفر ... الخ ﴾

تعريض للشيخ أعلى الله مقامه فانه بعد ما ذكر تقريب الاستدلال بالآية من أن  
حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الإظهار ( قال ما لفظه ) ويرد عليها ما  
ذكرنا من الإيرادين الأولين في آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب  
القبول وإن لم يحصل العلم عميق الإظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد  
منها بالأمر الذي يجرم كتمانها ويجب اظهاره فإن من أمر غيره بإظهار الحق للناس  
ليس مقصوده إلا عمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجية  
قول المظهر تعبداً ووجوب العمل بقوله وإن لم يطابق الحق ( انتهى ) ( ومحصله )

انه يرد على الإستدلال بآية الكتمان الإيرادان الأولان مما أورده أعلى الله مقامه على الاستدلال بآية النفر من انه لا اطلاق لها يقتضي وجوب الحذر مطلقاً ولو لم يحصل العلم من قول المنذر ومن ان وجوب الحذر فيها مشروط بما إذا حصل العلم من قول المنذر .

( فيقول المصنف ) تضعيفاً له انه لو سلمت الملازمة التي ادعاها المستدل في المقام بين حرمة الكتمان ووجوب القبول كما تقدمت في آية النفر فلا يبقى مجال للإيراد بالإيرادين المذكورين من عدم الإطلاق لها او اشتراط وجوب القبول فيها بما إذا حصل العلم من قول المظهر فان الملازمة مما تنافيهما كما لا يخفى .

( نعم ) إذا منعنا الملازمة في المقام كما منعناها هناك نظراً إلى عدم انحصار فائدة الإظهار بايجاب القبول تعبداً ولعل وجوب الإظهار هو لأجل أن يكثر المظهرون فيحصل العلم من قولهم فيعمل بالعلم لا بقولهم تعبداً فحينئذ لا شبهة في أن للإيرادين المذكورين مجال واسع ( وعائيه ) فاللازم أولاً هو منع الملازمة اي بين حرمة الكتمان ووجوب القبول ثم الإيراد بعدم الإطلاق لوجوب القبول بل باختصاص وجوب القبول بما إذا حصل العلم من قول المظهر فتأمل جيداً .

﴿ قوله وامكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب

كثرة من أفشاه وبينه . . . الخ ﴾

﴿ اقول ﴾

ويؤيد ذلك اي كون حرمة الكتمان لأجل أن يكثر المظهرون فيتضح الحق ويحصل العلم من قولهم فيعمل بالعلم لا بقول المظهرين تعبداً ما نسبه الطبرسي أعلى الله مقامه في تفسير الآية إلى ابن عباس ومجاهد والحسن وقتادة وأكثر أهل العلم من أن المعنى بالآية علماء اليهود والنصارى الذين كتموا أمر محمد صلى الله عليه وآله وسلم ونبوته وهم يجدونه مكتوباً في التوراة والإنجيل إذ من المعلوم أن أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس من الأمور التي يكتب فيها بقول المظهر تعبداً ولو لم يحصل العلم

من قوله بل المقصود انهم يظهرون أمر النبي (ص) ونبوته ولا يكتفون ما يجدونه في التوراة والإنجيل من أوصافه وعلائمه فيتضح الحق للناس ويحصل لهم العلم من إظهارهم فيهمتون إلى دين الحق ويدخلون في دين الإسلام عن علم وبصيرة (وقد أشار الشيخ) أعلى الله مقامه الى ذلك كاه مختصراً وجعله شاهداً لاختصاص وجوب القبول المستفاد منها بما إذا حصل العلم عقيب الاظهار (فقال) بعد عبارته المتقدمة (ما لفظه) ويشهد لما ذكرنا ان مورد الآية كتمان اليهود لعلامات النبي صلى الله عليه وآله وسلم بعد ما بين الله لهم في التوراة ومعلوم أن آيات النبوة لا يكتفي فيها بالظن (انتهى).

## في الاستدلال بآية السؤال

﴿ قوله ومنها آية السؤال عن أهل الذكر فاسألوا أهل الذكر إن كنتم

لا تعلمون... الخ ﴾

هي في موضعين من القرآن المجيد في سورة النحل وفي سورة الأنبياء (وتمام الآية في الموضعين) هكذا وما أرسلنا من قبلك إلا رجالاً نوحى اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (وقد ذكر الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير أهل الذكر أقوالاً (أحدها) ان المعنى بذلك أهل العلم بأخبار من مضى من الأمم سواء كانوا مؤمنين او كفاراً .

(ثانيها) ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب أي فاسألوا أهل التوراة والإنجيل إن كنتم لا تعلمون (قال) في الموضع الاول اعني في سورة النحل ما لفظه عن ابن عباس ومجاهد (وقال) في الموضع الثاني اعني في سورة الانبياء ما لفظه عن الحسن وقتادة .

(ثالثها) ان المراد بهم أهل القرآن لأن الذكر هو القرآن عن ابن زيد (قال)

ويقرب منه ما رواه جابر ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) انه قال نحن اهل الذكر وقد سمي الله رسوله ذكراً يعني به في سورة الطلاق (وقال) أيضاً في الموضع الثاني فروي عن علي عليه السلام انه قال نحن اهل الذكر (انتهى).

﴿ قوله وتقريب الاستدلال بها ما في آية الكتمان . . . الخ ﴾

اي وتقريب الاستدلال بآية السؤال هو ما تقدم في آية الكتمان (وبعبارة اخرى) هي الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول من المسؤل والا لغي وجوب السؤال (قال الشيخ) في تقريب الاستدلال بها وإذا وجب قبول الجواب وجب قبول كل ما يصح أن يسأل عنه ويقع جواباً له لأن خصوصية المسبوقة بالسؤال لا دخل فيه قطعاً (انتهى).

(ثم إن المستدل بها) هو بعض معاصري الشيخ أعلى الله مقامه على ما صرح به ولعله صاحب الفصول رحمه الله فانه الذي استدلت بها بعد آية الكتمان (قال ما لفظه) الرابع قوله تعالى فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون (ثم قال) وجه الدلالة انه تعالى أمر عند عدم العلم بمسألة أهل الذكر والمراد بهم إما أهل القرآن أو أهل العلم وكيف كان فالمقصود من الأمر بسؤالهم انما هو استرشادهم والأخذ بما عندهم من العلم (الى ان قال) وقضية الأمر بسؤالهم وجوب قبول ما عندهم فتوى كان او رواية ما لم يمنع عنه مانع فيدل على حجية إخبارهم (انتهى) ولكنه أخيراً قد استشكل في الإحتجاج بها نظراً الى سياق الآية المحتملة لأن يكون المراد بأهل الذكر علماء اليهود .

﴿ قوله وفيه ان الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم لا للتعبّد

بالجواب . . . الخ ﴾

هذا هو الإيراد الثاني مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بآية السؤال (قال ما لفظه) وثانياً إن الظاهر من وجوب السؤال عند عدم العلم وجوب تحصيل

العلم لا وجوب السؤال للعمل بالجواب تعبداً كما يقال في العرف سل إن كنت جاهلاً ( انتهى ) .

( واما الإيراد الاول ) فلم يتعرض المصنف وهو ايسر من الثاني ( قال ) بعد تقريب الاستدلال بالآية ( ما لفظه ) ويرد عليه أولاً ان الاستدلال ان كان بظاهر الآية فظاهرها بمقتضى السياق لإرادة علماء أهل الكتاب كما عن ابن عباس ومجاهد وحسن وقتادة ( الى ان قال ) وان كان مع قطع النظر عن سياقها ففيه انه ورد في الأخبار المستفيضة ان أهل الذكر هم الأئمة عليهم السلام وقد عقد في أصول الكافي باباً لذلك ( انتهى ) ( ومحصله ) ان المراد من أهل الذكر بمقتضى السياق هم أهل الكتاب وبمقتضى الأخبار المستفيضة هم أئمتنا عليهم السلام وعلى كلا التقديرين تكون الآية اجنبية عن إيجاب العمل بخبر الواحد تعبداً .

( اما على الاول ) فواضح ضرورة عدم كون الآية في مقام إيجاب العمل بجواب أهل الكتاب مطلقاً ولو لم يحصل العلم من جوابهم سيما بعد ورودها في الأمر الإعتقادي الذي لا يكتفي فيه بالظن وهو كون الرسل من قبل نبينا صلى الله عليه وآله وسلم رجالا من البشر يوحي اليهم لا اشخاصاً من الملائكة فإن مشركي مكة على ما ذكر الطبرسي رحمه الله كانوا ينكرون ان يرسل إليهم بشر ويقترحون إرسال الملك فأنزل الله الآية اي قوله وما ارسلنا من قبلك إلا رجالا نوحي اليهم فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون .

( واما على الثاني ) فكذلك اذ وجوب العمل بجواب الأئمة عليهم السلام وقبول قولهم وحججة كلامهم مما لا مساس له باعتبار قول الرواة اصلاً .

### ﴿ اقول ﴾

نعم ولكن على تقدير كون المراد من أهل الذكر هم أهل القرآن اي العلماء بالقرآن كما تقدم يبقى توهم دلالة الآية على حججة خبر الواحد على حاله نظراً إلى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول من المسؤل والا لغي وجوب السؤال قهراً

(ولكن يدفعه) مضافاً الى ما تقدم في آيتي النفر والسؤال من منع الملازمة رأساً كل من الإيراد الثاني المتقدم والثالث الآتي .

﴿ قوله وقد أورد عليها بانه لو سلم دلالتها ... الخ ﴾

هذا هو الإيراد الثالث مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الاستدلال بالآية الشريفة (قال ما لفظه) وثالثاً لو سلم حمله على ارادة وجوب السؤال للتعبد بالجواب لا لحصول العلم منه قلنا ان المراد من اهل العلم ليس مطلق من علم ولو بسمع رواية من الإمام والادل على حجية قول كل عالم بشيء ولو من طريق السمع والبصر مع انه يصح سلب هذا العنوان من مطلق من أحس شيئاً بسمعه او بصره والمتبادر من وجوب سؤال اهل العلم بناء على ارادة التعبد بجوابهم هو سؤالهم عما هم عالمون به ويعدون من اهل العلم في مثله فينحصر مدلول الآية في التقليد ولذا تمسك به جماعة على وجوب التقليد على العامي (قال) وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم من انا نفرض الراوي من اهل العلم فإذا وجب قبول روايته وجب قبول رواية من ليس من اهل العلم بالاجماع المركب (ثم قال) حاصل وجه الاندفاع ان سؤال اهل العلم عن الالفاظ التي سمعها من الإمام عليه السلام والتعبد بقوله فيها ليس سؤالاً من اهل العلم من حيث هم اهل العلم (انتهى موضع الحاجة) من كلامه رفع مقامه .

والعجب من المصنف قدس سره فإنه مع تعرض الشيخ للتوهم المذكور ودفعه قد أخذ التوهم المذكور منه وجعله إشكالا عليه (وأشار اليه) بقوله وفيه ان كثيراً من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر ... الخ وان كان المصنف قد اشار اخيراً الى ضعف الإشكال بقوله فافهم .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

قد اشير الآن الى وجه قوله فافهم وانه اشارة الى ضعف ما اشكله على إيراد الشيخ بقوله وفيه ان كثيراً من الرواة ... الخ فان السؤال عن مثل زرارة ومحمد بن مسلم

وغيرهما من اجلاء الرواة عما سمعوه من الإمام عليه السلام وان كان سؤالاً عن أهل العلم ولكنه ليس سؤالاً عنهم من حيث هم أهل العلم بل بما هم رواة فلا تشملهم الآية الشريفة ليكون جواب غيره أيضاً حجة بالاجماع المركب ( هذا ويحتمل ) ان يكون قوله فافهم إشارة الى قوله قبيل ذلك لعدم الفصل جزماً في وجوب القبول ... الخ وذلك لما تقدم منه في آية النفر من انه لم يثبت لها هنا عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل ... الخ ( وعليه ) فكيف يتثبت به هنا والمناط واحد

## في الاستدلال بآية الاذن

﴿ قوله ومنها آية الاذن ومنهم الذين يؤذون النبي ويقولون هو اذن

قل اذن خير لكم يؤمن بالله ويؤمن بالمؤمنين ... الخ ﴾

هي في سورة التوبة في أواسطها وتتمام الآية هكذا ورحمة للذين آمنوا منكم والذين يؤذون رسول الله لهم عذاب اليم .

﴿ قوله فإنه تبارك وتعالى مدح نبيه بأنه يصدق المؤمنون وقرنه بتصديقه

تعالى ... الخ ﴾

( وقد زاد الشيخ ) أعلى الله مقامه في تقريب الاستدلال ( وقال ) فإذا كان التصديق حسناً يكون واجباً ( انتهى ) وكأن ذلك لما تقدم من صاحب المعالم في نظيره في آية النفر من انه لا معنى لندب الحذر وانه اذا كان حسناً كان واجباً اذ مع قيام المقتضي يجب ومع عدمه لا يحسن ( ثم قال أعلى الله مقامه ) ويزيد في تقريب الاستدلال بها وضوحاً ما رواه في فروع الكافي في الحسن بإبراهيم بن هاشم انه كان لإسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنائير واراد رجل من قریش ان يخرج بها إلى اليمن فقال له ابو عبد الله اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس

يقولون فقال يا بني إن الله عز وجل يقول يؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم .

﴿ قوله وفيه أولاً أنه إنما مدحه بأنه أذن وهو سريع القطع لا الأخذ بقول الغير تعبيراً . . . الخ ﴾

هذا الايراد من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) ويرد عليه أولاً ان المراد بالأذن سريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لامن يعمل تعبيراً بما يسمع من دون حصول الإعتقاد بصدقه فمدحه بذلك لحسن ظنه بالمؤمنين وعدم اتهامهم ( انتهى ) .

( وفيه ) مضافاً الى ان الأذن ليس سريع الاعتقاد بل الأذن كما في اللغة هو الذي يسمع كلام كل احد ويصدقه ومن المعلوم ان تصديق كل احد مما لا يستلزم الإعتقاد بكلامه ( ان سريع ) الإعتقاد لو لم يكن مذموماً مرجوحاً فإنه اشبه بصفات البلهاء والسفهاء لا يكون ممدوحاً قطعاً سيما في الأكابر والرؤساء الذين يتصدون أمور الناس ويبدعهم شؤونهم وزعامتهم فلا بد من حمل الأذن في الآية على غير سريع الاعتقاد بل على التصديق الخالي عن الاعتقاد اي بترتيب الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره كما سيأتي شرحه في الايراد الثاني وهو من مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات .

﴿ قوله وثانياً أنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم . . . الخ ﴾

هذا الايراد الثاني ايضاً من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) وثانياً ان المراد من التصديق في الآية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن أذن خير لجميع الناس إذ لو أخبره أحد بزنا احد وشربه او قذفه او إرتداده فقتله النبي صلى الله عليه وآله وسلم او جلده لم يكن في سماعه ذلك الخبر خير للمخبر عنه بل كان محض الشر له خصوصاً مع عدم صدور الفعل منه في الواقع نعم يكون خيراً للمخبر من حيث متابعة قوله وان كان منافقاً مؤذياً للنبي



صلى الله عليه وآله وسلم على ما يقتضيه الخطاب في لكم فثبوت الخير لكل من المخبر والمخبر عنه لا يكون الا إذا صدق المخبر بمعنى اظهار القبول عنه وعدم تكذيبه وطرح قوله رأساً مع العمل في نفسه بما يقتضيه الاحتياط التام بالنسبة الى المخبر عنه ( إلى ان قال ) ويؤيد هذا المعنى ما عن تفسير العياشي عن الصادق عليه السلام من انه يصدق المؤمنين لأنه صلى الله عليه وآله وسلم كان رؤوفاً رحيماً بالمؤمنين فإن تعليل التصديق بالرفقة والرحمة على كافة المؤمنين ينافي ارادة قبول قول احدهم على الآخر بحيث يترتب عليه آثاره وإن انكر المخبر عنه وقوعه ( إلى ان قال ) ويؤيده ايضاً ما عن القمي رحمه الله في سبب نزول الآية أنه تم منافق على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخبره الله ذلك فأحضره النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسأله فحلف انه لم يكن شيئاً مما يسم عليه فقبل منه النبي صلى الله عليه وآله وسلم فأخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبي ( ص ) ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله اني اتم عليه وانقل اخباره فقبل واخبرته اني لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيده صلى الله عليه وآله وسلم للمنافق لم يكن بترتيب آثار الصدق عليه مطلقاً ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه ( ومحصله ) ان المراد من التصديق في قوله تعالى ويؤمن للمؤمنين ليس هو ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير ليساق ذلك حجية خبر الواحد بل خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر غيره وذلك لشواهد عديدة .

( منها ) قوله خير لكم فإنه صلى الله عليه وآله وسلم إذا صدق المخبر حتى في الآثار التي تضر الغير لم يكن اذن خير للجميع .

( ومنها ) تعليل تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم على ما تقدم من تفسير العياشي بالرفقة والرحمة على كافة المؤمنين فانه مما يناسب المعنى المذكور للتصديق لا ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير والا لم يكن ذلك

من الرأفة والرحمة على المخبر عنه وإن كان من الرأفة والرحمة على المخبر .  
( ومنها ) تصديقه صلى الله عليه وآله وسلم للنمام وقبوله منه انه لم ينم عليه  
فانه لا يجتمع مع تصديقه لله تعالى بأنه تم عليه إلا بالمعنى المذكور اي بترتيب الآثار  
التي تنفع المخبر وإظهار القبول منه في الظاهر مع التحذر عنه في الواقع لا ترتيب  
جميع الآثار على المخبر به .

### ﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى ما في لفظ المؤمنين من الإطلاق فانه مما يشمل الثقات وغير  
الثقات جميعاً ومن المعلوم ان المناسب لتصديق كل واحد من المؤمنين سواء كان  
ثقة او غير ثقة هو تصديقه بالمعنى المذكور اي بترتيب الآثار التي تنفعه ولا تضر  
غيره واطهار القبول منه وعدم تكذيبه وهذا من مكارم الأخلاق ومحاسن الصفات  
كما اشرنا قبلاً .

( نعم الرواية المتقدمة ) عن الكافي التي فيها استشهاد الإمام عليه السلام  
بالآية في قصة اسماعيل مما ينافي جميع الشواهد المذكورة كلها اذ لا شبهة في ان المراد  
من التصديق في قوله عليه السلام فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم هو ترتيب  
جميع الآثار على كلامهم ولو كانت على ضرر الغير مثل ان يعامل مع الغير معاملة  
شارب الخمر الذي لا يعتمد عليه في تسليم المال اليه للإتجار به ونحوه الا ان ذلك  
استدلال في الحقيقة بالحديث الشريف لا بالآية الشريفة كما اشار اليه الشيخ ايضاً  
فيما سنذكر من كلامه .

### ﴿ قوله ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بأنه مانم . . . الخ ﴾

إشارة إلى المؤيد الثاني من المؤيدين المتقدمين في كلام الشيخ ولم يؤشر الى المؤيد  
الاول ولعله لضعفه في نظره .

( قوله كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه وكذبهم حيث قال علي ما في الخبر يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم... الخ )  
هذا الخبر قد ذكره الشيخ اعلى الله مقامه في ذيل توجيه الرواية المشتملة على قصة اسماعيل بانياً على كون التصديق في الخبر ليس بمعنى ترتيب آثار الواقع على المخبر به ( وتفصيله ) انه اعلى الله مقامه بعد ان ذكر تقريب الاستدلال بالآية الشريفة ( قال ) كما تقدم ويزيد في تقريب الاستدلال بها وضوحاً ما رواه في فروع الكافي وذكر الرواية المشتملة على قصة اسماعيل المتقدمة فلما ان اجاب عن الاستدلال بالآية بقي على عاتقه الشريف الجواب عن الرواية فذكر في توجيهها مقدمة ( ومحصلها ) ان للتصديق معنيين .

( احدهما ) ما يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والأحسن فان الإخبار ايضاً فعل من افعال المكلف فصحيحه ما كان مباحاً وفساده ما كان محرماً بان كان كذباً او غيبية ونحوهما وهو ظاهر الأخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه خصوصاً مثل قوله عليه السلام يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن أخيك فإن شهد عندك خمسون قسامة انه قال قولاً وقال لم أقله فصدقه وكذبهم .

( وثانيهما ) حمل كلامه على كونه مطابقاً للواقع وترتيب آثار الواقع عليه وهذا هو الذي يراد من العمل بخبر الواحد ( ثم قال ) بعد هذه المقدمة ( ما لفظه ) وانت اذا تأملت هذه الرواية يعني بها قوله عليه السلام يا ابا محمد... الخ ولاحظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسماعيل لم يكن لك بد من حمل التصديق على ما ذكرنا يعني به حمل التصديق في حكاية اسماعيل على المعنى الاول .

( اقول )

إن حمل التصديق في قوله يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك... الخ على المعنى الاول

وان كان مما له وجه وجيه اذ لو حمل على التصديق بمعنى ترتيب جميع الآثار على المخبر به لا خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر الغير فلا وجه لتصديق الواحد وتكذيب خمسين قسامة ولكن التصديق في حكاية اسماعيل كما اشرنا قبلا لا بد من حمله على المعنى الثاني اي ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير فان مقصود الإمام عليه السلام من قوله فإذا شهد عندك المسلمون فصدقهم اي فصدقهم في قولهم انه يشرب الخمر فلا تأمنه ولا تعطه دنائرك (ولعل) من هنا قد عدل الشيخ أخيراً عن هذا الجواب وذكر جواباً آخر عن الرواية المشتملة على قصة اسماعيل (وقال) ما لفظة وإن أبيت الا عن ظهور خبر إسماعيل في وجوب التصديق بمعنى ترتيب آثار الواقع فنقول إن الإستعانة بها على دلالة الآية خروج عن الإستدلال بالكتاب إلى السنة والمقصود هو الأول غاية الأمر كون هذه الرواية في عماد الروايات الآتية إن شاء الله (انتهى).

﴿ قوله وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل ... الخ ﴾

قد عرفت خلاف ذلك آنفاً وأن التصديق في الرواية المشتملة على قصة اسماعيل لا بد وأن يكون بمعنى ترتيب جميع الآثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير لا بترتيب خصوص الآثار التي تنفع المخبر ولا تضر الغير كما في خبر ابي محمد كذب سمعك وبصرك ... الخ .

## في الاخبار الدالة على حجية خبر الواحد

﴿ قوله فصل في الاخبار التي دلت على اعتبار أخبار الأحاد وهي وان

كانت طوائف كثيرة ... الخ ﴾

ولكن عمدتها طوائف اربع .

(الطائفة الأولى) الأخبار الآمرة بالرجم الى اشخاص معينين من الرواة

والأصحاب والى كتبهم بعضها ناطق بالرجوع اليهم في الحديث وبعضها مطلق يشمل الحديث والفتوى جميعاً ( مثل ) ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى رواة الحديث عن المفضل بن عمر ان ابا عبدالله عليه السلام قال للفيض بن مختار في حديث فإذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس واومى الى رجل من اصحابه فسألت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن أعين ( وما رواه ) في الباب عن يونس بن عمار إن ابا عبدالله عليه السلام قال له في حديث اما ما رواه زرارة عن ابي جعفر عليه السلام فلا يجوز لك ان ترده .

( وما رواه ) في الباب عن عبدالله بن ابي يعفور قال قلت لأبي عبدالله ( ع ) انه ليس كل ساعة ألقاك ولا يمكن القدوم ويجيء الرجل من اصحابنا فيسألني وليس عندي كل ما يسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي عليه السلام وكان عنده وجيهاً .

( وما رواه ) في الباب وقبله في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن ابان بن عثمان ان ابا عبدالله عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب قد روى عني رواية كثيرة فما رواه لك عني فاروه عني . ( وما رواه ) في الباب عن مسلم بن ابي حية قال كنت عند ابي عبدالله ( ع ) في خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودني فقال اتت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثاً فما رواه لك فاروه عني .

( وما رواه ) في الباب عن شعيب العمرقوقي قال قلت لأبي عبدالله ( ع ) ربما احتجنا ان نسأل عن شيء فمن نسأل قال عليك بالأسدي يعني ابا بصير .

( وما رواه ) في الباب عن علي بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا ( ع ) شقتي بعيدة ولست اصل إليك في كل وقت فمن آخذ معالم ديني قال من زكريا ابن آدم القمي المأمون على الدين والدنيا .

( وما رواه ) في الباب عن عبد العزيز بن المهدي والحسن بن علي بن يقطين

جميعاً عن الرضا عليه السلام قال قلت لا اكاد اصل إليك أسألك عن كل ما احتاج إليه من معالم ديني أفينس بن عبد الرحمن ثقة أخذ عنه ما احتاج إليه من معالم ديني فقال نعم .

( وما رواه ) في الباب عن احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته وقلت من اعامل وعمن أخذ وقول من اقبل فقال العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون ( قال ) وسألت ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمري وابنه ثقتان فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قال لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فإنهما الثقتان المأمونان الحديث .

( وما رواه ) في الباب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمي قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال الق عبد الملك بن جريح فاسأله عنها فإن عنده منها علما فلقيته فأملني علي شيئاً كثيراً في استحلالها وكان فيما روى فيها ابن جريح انه ليس لها وقت ولا عدد ( الى ان قال ) فأتيت بالكتاب ابا عبد الله عليه السلام فقال صدق واقربه .

( وما رواه ) في الباب وقبله في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن علي عليها السلام انه سأل عن كتب بني فضال فقال خذوا بما رووا وذرُوا ما رأوا ( وما رواه ) في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شموله قال قلت لأبي جعفر الثاني عليه السلام جعلت فداك إن مشايخنا رووا عن ابي جعفر وابي عبد الله عليها السلام وكانت التقية شديدة فكتبتموا كتبهم فلم ترو عنهم فلما ماتوا صارت تلك الكتب إلينا فقال حدثوا بها فإنها حق .

( وما ذكره ) الشيخ في الرسائل عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله

الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سأله أصحابه عن كتب الشلمغاني فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكري عليه السلام في كتب بني فضال حيث قالوا له ما نضنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء قال خذوا ما رووا وذرُوا ما رأوا ( هذه جملة من الأخبار ) الأمرة بالرجوع الى اشخاص معينين من الرواة والى كتبهم وهي وإن لم تصرح بحجية خبر الثقة المأمون عن الكذب بنحو الكبرى الكلية ولكن يستفاد ذلك من مجموعها بل من كل فرد منها لضرورة عدم خصوصية لأشخاصهم قد أوجبت حجية كلامهم واعتبار مقالهم إلا وجاهتهم ووثافتهم وأمانتهم على الدين والدنيا فمن كان من غير هؤلاء فيه هذه الخصوصيات والجهات كان خبره حجة قطعاً وكلامه معتبراً جداً .

( الطائفة الثانية ) الأخبار الدالة على حجية خبر الثقات وكلام الصادقين بنحو الكبرى الكلية من دون اختصاص بأشخاص معينين .

( مثل ما رواه ) في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن احمد بن ابراهيم المراغي قال ورد على القاسم بن العلاء وذكر توقيعاً شريعافاً يقول فيه فإنه لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحملهم اياه اليهم .

( وما رواه ) في القضاء ايضاً في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن الحارث بن المغيرة عن أبي عبدالله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فوسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه ( هذا ) وقد عد الشيخ هنا والمصنف في التعادل والتراجيح هذا الحديث الشريف من الأخبار العلاجية والظاهر انه لا وجه له سوى ان صاحب الوسائل قد ذكره في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وهو كما ترى مما لا وجه له اذ ليس في الحديث الشريف دلالة على ذلك بوجه أصلانعم هي ناطقة بحجية ما رواه جمع من الأصحاب وكلهم ثقة وساكفة عما رواه ثقة واحدة وهذا مما لا ربط له بباب التعارض كما لا يخفى .

( وما رواه ) في القضاء ايضاً في باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام عن جابر عن أبي جعفر عليه السلام قال سارعوا في طلب العلم فوالذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة ( الحديث ) دل على حجية خبر الواحد الصادق بالالتزام اذ لو لا حجيته واعتباره وجواز العمل به والإعتماد عليه لم يكن خيراً من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة .

( وما رواه ) في الباب عن جابر ايضاً عن أبي جعفر عليه السلام قال قال لي يا جابر والله لحديث تصيبه من صادق في حلال وحرام خير لك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب :

( وما رواه ) في الباب عن جابر ايضاً قال قلت لأبي جعفر عليه السلام إذا حدثتني بحديث فأسنده لي فقال حدثني أبي عن جدي عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى وكلما أحدثك بهذا الأسناد وقال لحديث واحد تأخذه عن صادق خير لك من الدنيا وما فيها .

( وما رواه ) في الباب عن رجل عن أبي عبدالله عليه السلام قال حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها من ذهب وفضة .  
( الطائفة الثالثة ) الأخبار الآمرة بالرجوع إلى الرواة والعلماء بنحو الكبرى الكلية من دون اختصاص بأشخاص معينين على وجه يظهر منها عدم الفرق بين الحديث والفتوى والقضاء أصلاً .

( مثل ما رواه ) في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن اسحاق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتاباً قد سئلت فيه عن مسائل أشكلت على فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان أما ما سئلت عنه أرشدك الله وثبتك ( إلى ان قال ) وأما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها إلى رواة حديثنا فإنهم حجتي عليكم وأنا حجة الله



الحديث ( قال الشيخ ) بعد ذكر هذا الحديث ( ما لفظه ) فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الإختصاص بالرجوع في حكم الوقائع إلى الرواة اعني الإستفتاء منهم الا ان التعديل بانهم حجته عليه السلام يدل على وجوب قبول خبرهم ( انتهى ) وهو جيد ( وما رواه ) في الباب عن أحمد بن حاتم بن ما هويه قال كتبت اليه يعني أبا الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن أخذ معالم ديني وكتب أخوه أيضاً بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرت ما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حينا وكل كثير القدم في أمرنا فإنهما كافوا كما ان شاء الله تعالى .

( وما رواه ) في باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عن الطبرسي في الإحتجاج عن أبي محمد العسكري عليه السلام في حديث طويل قال فيه فأما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه مخالفاً على هواه مطيعاً لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فإن من ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئاً ولا كرامة ( الحديث ) دل بمنطوقه على جواز تقليد الفقيه على الشرائط المذكورة فيها ومفهوماً على قبول ما نسبوه الى الأئمة بشرط ان لا يركبوا من القبائح والفواحش مراكب علماء العامة وهو معنى حجية خبر الواحد العادل كما لا يخفى .

( الطائفة الرابعة ) الأخبار العلاجية المستفادة منها مفروغية إعتبار خبر الثقة بين السائل والإمام عليه السلام وانما وقع الكلام بينهما في لزوم العمل بأى الخبرين عند تعارضهما فبعضها يأمر بالتخير وبعضها بالترجيح .

( مثل ما رواه ) في الوسائل في القضاء في باب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام في حديث قال فيه قلت يجيئنا الرجالن وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم أيهما الحق قال فإذا لم تعلم فموسع عليك بأيهما أخذت .

( وما رواه ) في الباب عن علي بن مهزيار قال قرأت في كتاب لعبدالله بن

محمد إلى أبي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا في رواياتهم عن أبي عبدالله (ع) في ركعتي الفجر في السفر فروي بعضهم صلها في الحمل وروي بعضهم لاتصلها الا على الارض فوقع عليه السلام موسع عليك باية عملت .

( وما ذكره الشيخ ) في الرسائل من رواية غوالي اللثالي المروية عن العلامة المرفوعة إلى زرارة قال قلت يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبأيها نأخذ قال خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت فإنها معاً مشهوران قال خذ بأعد لها عندك وأوثقها في نفسك إلى غير ذلك من الروايات الكثيرة التي سيأتي تفصيلها في محلها إن شاء الله تعالى .

( ثم إن ما هنا ) طوائف أخر يظهر من مجموعها جواز العمل بخبر الواحد كما أشار إليه الشيخ أعلى الله مقامه وان كان في دلالة كل واحد منها مستقلاً نظراً ( مثل النبوي ) المستفيض بل المتواتر ان من حفظ على امتي أربعين حديثاً بعثه الله فقيهاً عالماً يوم القيامة ( قال الشيخ ) قال شيخنا البهائي ( ره ) في أول أربعينه إن دلالة هذا الخبر على حجية خبر الواحد لا يقصر عن دلالة آية النفر انتهى .  
( ومثل ما ورد ) من الأخبار الكثيرة في الترغيب والحث على الرواية وإبلاغ ما في كتب الشيعة .

( وما ورد ) في مذاكرة الحديث والأمر بكتابته إلى غير ذلك مما يظهر من المجموع جواز العمل بخبر الواحد وصحة الإعتداد عليه وانه أمر مفروغ عنه في الجملة ( وإن شئت التفصيل ) فراجع الأبواب الثلاثة من قضاء الوسائل أعني باب وجوب العمل بأحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام وباب وجوه الجمع بين الأحاديث المختلفة وباب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى إلى الرواة وان كان فيما ذكرناه من الطوائف الأربع غنى وكفاية عن غيرها إن شاء الله تعالى .

﴿ قوله الا انه يشكل الاستدلال بها على حجية أخبار الآحاد بانها أخبار آحاد... الخ ﴾

وقد تقدم هذا الإشكال بعينه من المصنف في استدلال المانعين بأخبار الآحاد على عدم حجية أخبار الآحاد غير انه كان وجه الإشكال هناك انه لو استدل بأخبار الآحاد على عدم حجية اخبار الآحاد لمنعت عن نفسها ايضاً ( ووجه الاشكال ) في المقام انه لو استدل بأخبار الآحاد على حجية خبر الآحاد لزم الدور فان الاستدلال بهذه الاخبار متوقفة على حجية اخبار الآحاد فلو كانت حجية اخبار الآحاد متوقفة على الإستدلال بهذه الأخبار لدار .

﴿ قوله فتكون متواترة لفظاً او معنى... الخ ﴾

اي فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى كي تكون متواترة لفظاً او معنى .

﴿ قوله ولما كتبه مندفع بانها وان كانت كذلك الا انها متواترة إجمالاً

الى آخره ﴾

( وحاصل الدفع ) ان الأخبار التي دلت على حجية اخبار الآحاد وان كانت غير متفقة على لفظ ولا على معنى كي تكون متواترة لفظاً او معنى ولكنها متواترة إجمالاً وقد عرفت شرح كل من التواتر اللفظي والمعنوي والإجمالي عند الجواب عن المانعين فلانعيد ومقتضي تواترها الإجمالي هو حجية خبر من بين أخبار الحجية كان اخص الكل مضموناً واضيقها دائرة فانه القدر الجامع بين الكل فإذا دل بعضها مثلاً على حجية خبر الثقة وبعضها على حجية الثقة العدل وبعضها على حجية الثقة العدل المشهور بين الاصحاب فالحجة من بين الكل هو ما دل على حجية خبر الثقة العدل المشهور بين الاصحاب فانه الذي توافقت عليه اخبار الحجية واطبقت على صحة مؤداه وهو وإن لم يكف بمعظم الفقه بل ولا بأقل قليل منه لندرته جداً ولكن اذا كان في اخبار الحجية خبر بهذه الخصوصيات الثلاث وقد دل على حجية ما هو اعم واوسع كحجية خبر الثقة مطلقاً من غير ضم خصوصية اخرى

إلى الوثيقة فتعدي عنه إلى الأعم الأوسع ويكفي بمعظم الفقه لشيوعه وعدم ندرته بلا كلام .

### ﴿ أقول ﴾

وفيه انا لانكاد نحتاج الى هذه التكاليف الشديدة فإننا إذا راجعنا الطوائف المذكورة من الأخبار نجدها متواترة بحسب المعنى مطبقة على حجية خبر الثقة المأمون من دون حاجة إلى ضم خصوصية أخرى إليها كي توجب تضيق الدائرة وعدم الكفاية بمعظم الفقه ونحتاج في التعدي عنه إلى ما إذا كان في اخبار الحجية خبر بالخصوصيات الثلاث المتقدمة وقد دل على حجية ما هو اعم ( ولعله ) اليه اشار اخيراً بقوله فافهم ( ويمكن ) ان يكون إشارة إلى ان الخبر الذي كان اخص الكل مضموناً وقد اعتبر الوثيقة والعدالة والشهرة بين الاصحاب مثلاً هو مما يعارض الخبر الذي كان بهذه الخصوصيات الثلاث وقد دل على حجية ما هو اعم واوسع ( وعلى كل حال ) ان المصنف قد سامح انصافاً في ذكر الاخبار فلم يتعرضها ولا أشار إلى طوائفها الاربع ولو إجمالاً مع ان الأخبار هي من أقوى ادلة خبر الواحد واهمها كما أن مسألة خبر الواحد هي من أهم المسائل الأصولية وأنفعها كما أشير إليه في صدر البحث فتذكر .

### ﴿ قوله ضرورة انه يعلم بصدور بعضها منهم عليهم السلام . . . الخ ﴾

قد عرفت منا في ذيل الجواب عن حجج المانعين ان هذا التعليل للتواتر الإجمالي في غير محله فإن الأخبار المتواترة لفظاً او معنى وإن نعلم تفصيلاً بصدق كل منها بخلاف الاخبار المتواترة إجمالاً المختلفة لفظاً ومعنى فانا لا نعلم إلا إجمالاً بصدق احدها ولا نعلم بصدق جميعها ولكن الصحيح في التعليل له ان يقال ضرورة ان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك القدر الجامع وهو الذي توافقت عليه أخبار الحجية وأجمعت على صحته وإعتباره كخبر الثقة العدل المشهور بين الأصحاب مثلاً

﴿ قوله وقضيته وان كان حجية خبر دل على حجية أخصها مضموناً الى آخره ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح هكذا وقضيته وان كان حجية خبر دل على الحجية وكان أخصها مضموناً ... الخ .

﴿ قوله فافهم ... الخ ﴾

قد اشير آنفاً إلى وجهين لقوله فافهم فلا تغفل .

## في الاجماع على حجية خبر الواحد

﴿ قوله فصل في الاجماع على حجية الخبر وتقريره من وجوه ... الخ ﴾

من وجوه ستة على ما ذكر الشيخ اعلى الله مقامه غير ان المصنف قد انتخب منها وجوهاً ثلاثة ولم يذكر ما سواها .

﴿ قوله احدها دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية

الى آخره ﴾

من ها هنا إلى آخر قوله او من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية هو الوجه الاول من الوجوه الستة التي ذكرها الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ما لفظه ) واما الاجماع فتقريره من وجوه .

( احدها ) الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد وأتباعه وطريق

تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلو .

( احدهما ) تتبع اقوال العلماء من زماننا إلى زمان الشيخين فيحصل من ذلك

القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام بالحكم او عن وجود نص

معتبر في المسألة ولا يعتني بخلاف السيد واتباعه إما لكونهم معلومى النسب كما

ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة في النهاية ويمكن أن يستفاد من العدة ايضاً واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في الإجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس .

( الثاني ) تتبع الإجماعات المنقولة في ذلك ( فنهها ) ما حكى عن الشيخ رضوان الله عليه في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من المذهب وهو ان الخبر الواحد إذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالإمامة وكان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم او عن أحد الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سائداً في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنته الخبر لأنه إذا كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجباً للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة فيني وجدتها مجتمعة على العمل بهذه الأخبار التي رووها في تصنيفاتهم ودونوها في أصولهم لا يتذكرون ذلك ولا يتدافعون ثم ساق الكلام طويلاً ( إلى ان قال ) وممن نقل الإجماع على حجية أخبار الآحاد السيد الجليل رضي الدين بن طائوس حيث قال في جملة كلام له يطعن فيه على السيد ( ره ) ولا يكاد تعجبي ينقضي كيف اشتبه عليه ان الشيعة لا يعمل بأخبار الآحاد في الأمور الشرعية ومن اطلع على التواريخ والأخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجد المسلمين والمرضى وعلماء الشيعة الماضين عاملين بأخبار الآحاد بغير شبهة عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره من المشغولين بتصفح أخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين ( إلى ان قال ) وممن نقل الإجماع ايضاً العلامة في النهاية حيث قال إن الأخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على أخبار الآحاد والأصوليين منهم كأبي جعفر الطوسي عمل بها ولم ينكره سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ( ثم قال ) وممن ادعاه ايضاً المحدث المجلسي ( ره ) في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الأخبار وعمل الشيعة في جميع الأعصار على

العمل بخبر الواحد ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .  
{ قوله ولا يخفى مجازة هذه الدعوى لإختلاف الفتاوى فيما أخذ في  
اعتباره من الخصوصيات . . الخ }

( وفيه ما لا يخفى ) فإن إختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات  
كعمل الأصحاب أو عدالة الراوي أو وثاقته أو مجرد الظن بصدور الرواية إلى غير  
ذلك مما تقدم في صدر المسألة مما لا يضر بثبوت أصل الحجية في الجملة ما دامت  
الفتاوى مشتركة في قدر جامع بين الكل كل يقول بذلك الجامع ( واليه أشار )  
المصنف بقوله اللهم إلا أن يدعي تواطئها على الحجية في الجملة وإنما الإختلاف  
في الخصوصيات المعبرة فيها . . الخ .

( نعم يمكن الإشكال ) في أصل الصغرى بمعنى منع إطباق الأصحاب على  
الفتوى بالحجية مع مخالفة مثل السيد ( ره ) وأتباعه ( واليه أشار ) المصنف بقوله  
ولكن دون إثباته خرط القتاد انتهى لكن قد عرفت آنفاً في كلام الشيخ اعلى الله  
مقامه وجوه عدم الإئتناء بخلاف السيد وأتباعه وانه مما لا يضر بانعقاد الإجماع  
الكاشف عن رضاء الإمام عليه السلام أبداً .

{ قوله ولكن دون إثباته خرط القتاد . . الخ }

اي دون إثبات تواطئ الفتاوى على الحجية خرط القتاد .

{ قوله ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بخبر  
الواحد في أمورهم الشرعية . . الخ }

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الستة التي ذكرها الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ما  
لفظه ) الثالث من وجوه تقرير الإجماع إستقرار سيرة المسلمين طراً على إستفادة  
الاحكام الشرعية من أخبار الثقات المتوسطة بينهم وبين الإمام عليه السلام أو  
المجتهد أترى أن المقلدين يتوقفون في العمل بما يخبرهم الثقة عن المجتهد أو الزوجة  
توقف فيما يحكيه زوجها من المجتهد في مسائل حيزها وما يتعلق بها إلى أن يعلموا

من المجتهد تجويز العمل بالخبر الغير العلمي وهذا مما لا شك فيه ودعوى حصول القطع لهم في جميع الموارد بعيادة عن الإنصاف نعم المتيقن من ذلك صورة حصول الإطمينان بحيث لا يعتني باحتمال الخلاف انتهى .

﴿ أقول ﴾

والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق إجماع قولي من العلماء خاصة وهم أهل الفتوى والإستنباط وهذا إجماع عملي من المسلمين عامة على العمل بنجر الثقة في الأمور الشرعية واخذ الأحكام والمسائل الفرعية ( ومن هنا ) يظهر انه لو قال المصنف ثانيها دعوى استقرار سيرة المسلمين عملاً على العمل بنجر الواحد ... الخ بدون ذكر اتفاق العلماء كان أولى وأصح .

﴿ قوله وفيه مضافاً إلى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول ... الخ ﴾

يعني به ما أورده من اختلاف الفتاوي فيما اخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات وان معه لا مجال لتحصيل القطع برضائه عليه السلام ( هذا ولكنك ) قد عرفت ان اختلاف الفتاوي في ذلك مما لا يضر بثبوت أصل الحجية في الجملة كما اعترف به المصنف أخيراً ( مضافاً ) إلى ان ذلك انما يرد إذا كان الوجه الثاني عبارة عن اتفاق العلماء قولاً فيقال حينئذ إنهم مختلفون فيما اخذ في اعتبار الخبر واما إذا كان عبارة عن استقرار سيرة المسلمين كافة عملاً كما أشرنا إليه فلا يكاد يرد عليه ذلك فإنهم مطبقون في الأحكام الشرعية على العمل بنجر الثقة من دون اعتبار شيء فيه سوى ما أشار إليه الشيخ أعلى الله مقامه من حصول الاطمينان على نحو لا يعتني باحتمال الخلاف أصلاً .

﴿ قوله انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ﴾

﴿ ومتدينون بهذا الدين او بما هم عقلاء ... الخ ﴾

( وحاصل هذا الإيراد الثاني ) انه لم يعلم ان المسلمين قد اتفقوا على العمل بنجر الثقة في الامور الشرعية بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين ليكون ذلك وجهاً



مستقلاً في قبال الوجه الآتي أو بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين فإن العقلاء يعملون بخبر الثقة في عامة أمورهم ولو في غير الأمور الدينية من الأمور العادية فيكون ذلك من شعب الوجه الآتي ومن صغرياته المندرجة فيه لا وجهاً مستقلاً برأسه .

**﴿ قوله فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأديان وغيرهم على العمل بخبر الثقة . . . الخ ﴾**

هذا هو الوجه الرابع من الوجوه الستة التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه وهو عمدة الوجوه بل عمدة الأدلة التي أقيمت على حجية خبر الواحد بعد الأخبار بطوائفها الأربع بل الظاهر من شدة اهتمام المصنف بهذا الوجه انه في نظره عمدة الأدلة حتى بالنسبة إلى الأخبار وعلى كل حال ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه ما لفظه الرابع إستقرار طريقة العقلاء طراً على الرجوع إلى خبر الثقة في أمورهم العادية ومنها الأوامر الجارية من الموالي إلى العبيد فنقول إن الشارع إن اكتفى بذلك منهم في الأحكام الشرعية فهو والا وجب عليه ردهم وتنبههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الأحكام الشرعية كما ردع في مواضع خاصة وحيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لأن اللازم في باب الإطاعة والمعصية الأخذ بما يعد طاعة في العرف وترك ما يعد معصية كذلك انتهى .

**﴿ أقول ﴾**

والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان سيرة المسلمين خاصة على العمل بخبر الثقة في خصوص الأمور الشرعية وهذه سيرة العقلاء عامة على العمل بخبر الثقة في تمام أمورهم العادية ومنها الأمور الدينية فهذا الوجه أوسع من سابقه كما ان السابق كان أوسع من الاول ( والظاهر ) ان عمل العقلاء بخبر الثقة إنما يكون إذا أفاد الوثوق والإطمينان لا بما هو هو اذ لا تعبد في أمورهم كما لا يخفى بل يعملون بكل ما أفاد الوثوق والإطمينان ولو لم يكن خبر ثقة او لم يكن خبراً

أصلاً بل كان إماراة أخرى غير الخبر فالتعبير باستقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة إنما هو من جهة حصول الوثوق والإطمينان منه نوعاً والافلاخ خصوصية لخبر الثقة ولا لغيره أصلاً ( فالمناط ) كل المناط في نظرهم هو حصول الوثوق والإطمينان من أيما حصولاً وتحققاً فيعاملون معها معاملة العلم واليقين بلا شبهة ( بل لا يبعد ) دعوى كون عملهم بالعلم واليقين هو بملاك الوثوق والإطمينان وسكون النفس فلو فرض إنفكاك العلم واليقين في مورد عن سكون النفس والإطمينان لم يعملوا على طبقها ولم يتحركوا على وفقها ( واعل ) من هنا لا يقدمون على الدخول في الأماكن الموحشة حتى مع العلم بعدم الضرر فإنه ليس ذلك إلا لفقد سكون النفس والإطمينان كما لا يخفى ( ولعل ) من هذا الباب كان سؤال إبراهيم عليه السلام من ربه أن يريه كيف يحيى الموتى فقال تعالى أو لم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي فهو مع إيمانه بالله تعالى وعلمه بأنه جل وعلا قادر على كل شيء أراد أن يشاهد إحياء الموتى حساً ليحصل له من سكون النفس وإطمينان القلب ما لم يكن حاصلًا له قبله .

( وبالجملة ) ان مفاد الطوائف المتقدمة من الأخبار هو حجية خبر الثقة مطلقاً ولو لم يحصل منه الوثوق والإطمينان ومفاد سيرة العقلاء بعد الجواب عما سيأتي من إشكال الردع عنها هو حجية كل ما أفاد الوثوق والإطمينان ولو لم يكن خبر ثقة بل ولو لم يكن خبراً أصلاً ( ومن هنا ) يقوي في النظر صحة الاعتماد على الوثوق والإطمينان حتى في الموضوعات فضلاً عن الأحكام وذلك لعموم السيرة وعدم اختصاصها بالأمور الدينية وأخذ المسائل الفرعية .

( نعم لا يصح ) الاعتماد عليهما في مقام القضاء ودفع الخصومات والحكم بين الناس سواء كان في حقوق الله أو في حقوق العباد وذلك لإعتبار الطريق الخاص في مقام القضاء والحكم من شهادة عدلين أو رجل وامرأتين أو رجل واحد مع اليقين ونحو ذلك من الطرق المختلفة بحسب اختلاف المقامات ( وان كان ) لا يبعد

جواز اعتماد القاضي عليهما بالنسبة الى عمل نفسه شخصاً فاذا اطمأن وحصل له الوثوق بأن هذه الدار مثلاً هي غضب بيد زيد وانها لعمرو لم يصح له التصرف فيها بدون اذن عمرو وان لم يجز له الحكم بغصبيتها ونزعها من يد زيد وإعطائها لعمرو بمجرد الوثوق والاطمينان مع انتفاء البيئة في البين فتأمل جيداً .

{ قوله إن قلت يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة عن

اتباع غير العلم . . . الخ }

( هذا الاشكال ) من الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ما لفظه ) فإن قلت يكفي في ردعهم يعني العقلاء الآيات المتكاثرة والأخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا العلم ( انتهى ) وهو اشكال لا يخلو عن قوة والتخلص عنه لا يخلو عن كلفة ( ومن هنا ) قدهم الشيخ والمصنف جميعاً في جوابه ودفعه كمال الإهتمام ( ومحصل الإشكال ) ان سيرة العقلاء على العمل بنجر الثقة في عامة امورهم وان كانت مسلمة ولكن من المسلم ايضاً ان السيرة بما هي هي لا تكون حجة ولو كانت من المسلمين بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين فضلاً عما اذا كان من العقلاء بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين ما لم يمتصها الشارع ويرض بها ويأذن فيها وعدم الردع عنها وان كان مما يكفي في إفضائها ولكن الآيات بل الروايات الناهية عن العمل بما سوى العلم مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله ( ع ) ما علمتم انه قولنا فالزموه وما لم تعلموا فردوه الينا الى غير ذلك من الآيات والروايات التي تقدم تفصيلها عند استدلال المانعين بها رادعة عنها مانعة عن دليلتها فلا تصلح السيرة للاستدلال بها أصلاً هذا محصل الإشكال وبيانه .

{ قوله قلت لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك . . . الخ }

قد أشرنا آنفاً ان الإشكال المذكور مما لا يخلو عن قوة وان التخلص عنه مما لا يخلو عن كلفة ( وعليه ) فينبغي أن نشير أولاً الى ما أجاب به الشيخ أعلى الله مقامه عن الاشكال ثم نذكر أجوبة المصنف ثم نتبعها بما عندنا من الجواب .

( فنقول ) اماما أجاب به الشيخ أعلى الله مقامه ( فحاصله ) بنحو الاختصار ان مفاد ادلة حرمة العمل بما عدا العلم راجع إلى احد وجهين .  
( الاول ) ان العمل والتعبد بما عدا العلم من دون اذن من الشارع تشريع محرم بالادلة الاربعة .

( الثاني ) انه طرح للاصول المعتبرة التي هي في مورده من العملية واللفظية جميعاً وشيء من الوجهين مما لا يجري بعد استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة .

( اما الاول ) فلانتفاء التشريع مع استقرار سيرتهم على سلوكه .

( واما الثاني ) فلأن الاصول مما لا دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة ( هذا محصل ما أفاده الشيخ ) أعلى الله مقامه في الجواب عن الاشكال المتقدم ( وفيه ما لا يخفى ) فان التشريع انما ينتفي اذا أمضى الشارع سيرة العقلاء والمفروض ان الشارع لم يمضها بل ردع عنها بتلك الآيات والروايات فضلا عن أن يمضيتها ويقررها .

( واما الاصول ) المعتبرة فاللفظية منها التي هي مدرکها بناء العقلاء كما تقدم في بحث الظواهر وان لم يكن دليل على جريانها في مقابل خبر الثقة كما افاد الشيخ أعلى الله مقامه اذ لانباء لهم على العمل بها في قبالة ( ولكن العملية منها ) ليست كذلك ( اذ العملية العقلية ) التي مدرکها حكم العقل كالبرائة العقلية والإحتياط والتخيير فالعقل مما لا يرفع يده عنها حتى يقوم دليل قاطع على اعتبار خبر الثقة القائم على خلافها ومجرد استقرار سيرة العقلاء على العمل به مما لا يكفي في نظره ما لم يمضها الشارع والمفروض انه قد ردع عنها بتلك الآيات والروايات ولم يمضها أبداً .

( واما العملية الشرعية ) اي التي استفيد اعتبارها من الأخبار الماثورة فأدلتها مطلقة تشمل حتى ما اذا قام خبر الثقة على خلافها ما لم يقم دليل بالخصوص

على اعتباره ليكون حاكماً او وارداً عليها على التفصيل الآتي في محله ان شاء الله تعالى والمفروض ان دليل اعتباره هو السيرة وهي بنفسها ليست بحجة ما لم يمضها الشارع ولم يمضها بل ردعها بالآيات والروايات كما لا يخفى .

( واما المصنف ) فقد أجاب عن الإشكال باهـور ثلاثة .

( الاول ) ان الآيات الناهية قد وردت إرشاداً إلى عدم كفاية الظن في اصول الدين وقد تقدم منا عند الجواب عن استدلال المانعين بها ما يؤيد ذلك من ورود كثير منها في موارد اتباع الظن في الأمور الإعتقادية غير ان هذا جواب عن رادعية الآيات فقط دون الروايات .

( الثاني ) ان المتيقن من الآيات الناهية لو لا المنصرف اليه اطلاقها هو الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة .

( وفيه اولاً ) ان مجرد كون المتيقن من إطلاقها ذلك هو مما لا يضر بالإطلاق وإلا لم يبق لنا إطلاق قد جاز التمسك به وذلك لوجود المتيقن منه ما لم يكن القدر المتيقن في مقام التخاطب كما تقدم شرحه في مقدمات الحكمة في المطلق والمقيد ومن المعلوم انه لا متيقن لنا كذلك في المقام الا المتيقن بملاحظة الخارج عن مقام التخاطب ولا عبرة به .

( وثانياً ) سلمنا ان المتيقن بل المنصرف من إطلاقها هو الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة ولكن من أين علم ان خبر الثقة مما قام على اعتباره حجة ليكون خارجاً عن انصرافها اذ المفروض ان دليل اعتباره هو سيرة العقلاء وهي مما لا تكون حجة ما لم يمضها الشارع ولم يمضها بل ردع عنها بالآيات والروايات .

( الثالث ) وهو عمدة الأجوبة الثلاثة ان رادعية الآيات عن سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة دورية فإن رادعية الآيات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها والا فلا تكون الآيات رادعة عنها وعدم مخصصة السيرة لها يتوقف على رادعية الآيات عنها والا فتكون السيرة مخصصة لها فرادعية

الآيات تتوقف على رادعية الآيات وهو دور محال ( وفيه ما لا يخفى ) اذ يرد عليه حينئذ نقضاً وحلاً .

( اما النقض ) فحاصله ان عدم رادعية الآيات عن السيرة ايضاً دوري فإن عدم رادعتها عنها يتوقف على مخصصة السيرة لها والا فتكون الآيات رادعة عنها ومخصصة السيرة لها يتوقف على عدم رادعتها عنها والا فلا تكون السيرة مخصصة لها وهو دور محال كما في رادعية الآيات عنها .

( واما الحل ) فحاصله ان رادعية الآيات عن السيرة ومخصصة السيرة للآيات هما ضدان لا يجتمعان خارجاً فوجود كل منهما مع عدم الآخر متلازمان في عرض واحد ليس لاحدهما توقف على الآخر وذلك لعدم العلية والمعلولية بينهما كما تقدم تفصيله في بحث الضد فهما من قبيل استقبال الجنوب واستدبار الشمال فكما ان استقبال الجنوب لا يتوقف على استدبار الشمال واستدبار الشمال لا يتوقف على استقبال الجنوب بل يتوقفان على علة ثالثة وهي التي توجدتهما دفعة واحدة فكذلك في المقام وجود كل من الرادعية والمخصصة مع عدم الآخر في عرض واحد لا يتوقف احدهما على الآخر فلا رادعية الآيات تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها كما ادعى المصنف ولا عدم رادعية الآيات تتوقف على مخصصة السيرة لها كما ادعينا نحن في النقض عليه بل توجدان الطرفان أعني وجود كل من الرادعية والمخصصة مع عدم الآخر بتحقيق علمتها في الخارج دفعة واحدة فلا الرادعية دورية ولا عدم الرادعية وعلى هذا .

( فالحق ) في مقام الجواب عن رادعية الآيات عن السيرة بعد الاعتراف بصلاحياتها للردع عنها من دون لزوم دور محال ( ان يقال ) انا نعلم من الخارج بخروج خبر الثقة بل مطلق الوثوق والإطمينان عن تحت الآيات الناهية اذ العمل بخبر الثقة مع استقرار سيرة العقلاء عليه طراً ومعاملتهم معه معاملة العلم واليقين جميعاً في عامة أمورهم العادية ومنها الأمور الدينية لو كان مبغوضاً محرماً شرعاً

لكان الشارع ينهي عنه بأدلة خاصة صادرة في شأنه كثيراً ولم يكتف في الردع عنها بعموم تلك الآيات النهائية ( ألاترى ) ان القياس ظن محرم شرعاً وكيف نهى الشارع عنه وبالغ في تحريمه وإبطاله حتى ورد في حقه مئات من الأخبار بحيث عرف كل مجتهد بل كل شيعي حرمة القياس وفساده مع ان العمل بالقياس ليس مثل العمل بخبر الثقة مما يعم به البلوى ويكون من شأن كل أحد بل هو من شأن خصوص أهل الفتوى والإجتihad والنظر والإستنباط فلو كان العمل بخبر الثقة محرماً مبغوضاً كالعمل بالقياس لورد في تحريمه ألوف من الأخبار ولم يسمع انه ورد في النهي عنه خبر واحد فضلاً عن أخبار كثيرة بل قد عرفت منا ورود الأخبار المتواترة في جواز العمل به غير انها دليل مستقل لا ربط لها بسيرة العقلاء ( هذا تمام الكلام ) في الجواب عن رادعية الآيات النهائية .

( واما الجواب ) عن رادعية الروايات فقد عرفت شرحه عند الجواب عن استدلال المانعين بها وانها بين ما لا يقبل التخصيص والحمل على خبر غير الثقة وبين ما يقبل التخصيص .

( اما الطائفة الاولى ) فهي محمولة على الخبر المخالف لنص الكتاب وصرح به بشهادة القطع بصدور الأخبار الكثيرة المخالفة لظاهر الكتاب .

( واما الطائفة الثانية ) فهي محمولة على خبر غير الثقة بشهادة الأخبار المتواترة الآمرة بالعمل بخبر الثقة فإذا كانت محمولة على غير الثقة فلا تكون الروايات رادعة عن السيرة العقلانية غير انه يرد حينئذ ان التخلص عن رادعية الروايات عن السيرة يكون بوسيلة الاخبار المتواترة الآمرة بالعمل بخبر الثقة فلولاها لم تتم السيرة ولم تكن هي دليلاً مستقلاً برأسه فتأمل جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

( قوله فانه مضافاً الى انها وردت ارشاداً . . . الخ )

إشارة إلى الجواب الاول من الأجوبة الثلاثة عن رادعية الآيات وقد عرفت منا

ما يؤيده غير انه كان جواباً عن رادعية الآيات فقط دون الروايات .

﴿ قوله ولو سلم فإنما المتيقن لو لا انه المنصرف اليه . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثاني من الأجوبة الثلاثة المتقدمة وقد عرفت منا ضعفه من وجهين

﴿ قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه دائر . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثالث من الأجوبة المتقدمة وقد أشرنا انه عمدة الأجوبة ولكنك قد عرفت منا ضعفه ايضاً نقضاً وحلا فلا تنس .

﴿ قوله لا يقال على هذا لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضاً الا

على وجه دائر . . . الخ ﴾

إشارة الى النقض الذي أوردناه نحن على الجواب الثالث (ومحصله) ان اعتبار خبر الثقة بالسيرة مما يتوقف على عدم رادعية الآيات عنها وهو دوري كرادعيتها عنها عينا بمعنى ان عدم رادعيتها عنها يتوقف على مخصصة السيرة لها ومخصصة السيرة لها يتوقف على عدم رادعيتها عنها وهو دور محال (غير ان المصنف) لم يعجبه هذا النقض فأجاب عنه بما حاصله انه يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة عدم ثبوت ما يصلح للردع عنها لاثبت عدم رادعية الآيات عنها كي يتوقف ذلك على مخصصة السيرة لها ومخصصة السيرة لها يتوقف على عدم رادعية الآيات عنها ويلزم الدور المحال كما انه يكفي ايضاً عدم ثبوت ما يصلح للردع عن السيرة في مخصصة السيرة للآيات فان ما جرت عليه السيرة متبع ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه (وفيه) انه لو صح ذلك وتم لكفي ايضاً في رادعية الآيات عن السيرة عدم ثبوت ما يصلح لتخصيصها فان عموم تلك الآيات متبع ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه .

﴿ قوله كما يكفي في تخصيصها لها ذلك . . . الخ ﴾

اي كما يكفي في تخصيص السيرة للآيات عدم ثبوت الردع عنها وقد عرفت منا النقض آنفاً فلا تغفل .



﴿ قوله فافهم وتأمل . . . الخ ﴾

يظهر من تعليقه على الكتاب ان هذا إشارة إلى أن خبر الثقة حجة متبعة ولو قيل بسقوط كل من السيرة واطلاق الآيات الناهية عن الاعتبار بسبب دوران الأمر بين ردعها به وتقبيده بها وذلك لإستصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيتين يعني بهما قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً

﴿ اقول ﴾

إذا اعترف المصنف بسقوط كل من السيرة والإطلاق عن الاعتبار للسبب المذكور فهو مساوق لرفع اليد عن دليمة السيرة لحجية خبر الثقة ويكون تشبهاً بالاستصحاب كما لا يخفى .

## في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية

خبر الواحد وبيان الوجه الاول منها

﴿ قوله فصل في الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية الخبر الواحد

أحدها انه يعلم اجمالاً . . . الخ ﴾

هذا الوجه الاول هو من الشيخ أعلى الله مقامه وكان يعتمد عليه سابقاً على ما صرح به (وملخصه) انه لا شك للمتتبع في أحوال الرواة المذكورة في تراجمهم وفي كيفية إهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم وعدم إكتفائهم باخذ الرواية من كتاب وإيداعها في تصانيفهم حذراً من كون ذلك الكتاب مدسوساً فيه من بعض الكذابين أن أكثر الأخبار بل جلها الاماشد وندرسادر عن الأئمة عليهم السلام فإذا ثبت العلم الاجمالي بوجود الأخبار الصادرة فيجب بحكم العقل العمل بكل خبر مظنون الصدور لأن تحصيل الواقع

الذي يجب العمل به إذا لم يمكن على وجه العلم تعيين المصير الى الظن في تعيينه توصلنا إلى العمل بالأخبار الصادرة بل ربما يدعي وجوب العمل بكل واحد منها مع عدم المعارض والعمل بمظنون الصادر او بمظنون المطابقة للواقع من المتعارضين ( انتهى ) ملخصه ( ثم ان الشيخ ) بنفسه قد أورد على هذا الوجه اموراً .

( الاول ) ما ملخصه ان وجوب العمل بالأخبار الصادرة عن الأئمة

عليهم السلام ليس إلا من جهة كاشفيتها عن احكام الله الواقعية المدلول عليها بتلك الأخبار ( وعليه ) فالعلم الاجمالي بالأخبار الصادرة فيما بأيدينا من الأخبار يساوق العلم الإجمالي بالتكاليف الشرعية وحينئذ ( فنقول ) ان العلم الإجمالي بها ليس مختصاً بالأخبار بل العلم الاجمالي بها حاصل في مجموع ما بأيدينا من الأخبار والامارات الأخر كالشهرة في الفتوى ونحوها فهنا علم اجمالي حاصل في الاخبار وعلم اجمالي حاصل بملاحظة مجموع الاخبار وسائر الامارات ولذا لو فرضنا عزل طائفة من الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال فيها وضممنا إلى الباقي سائر الامارات كان العلم الإجمالي باقياً على حاله فلو كان العلم الاجمالي مختصاً بالأخبار فقط لا نحل العلم الإجمالي بمجرد عزل طائفة منها بمقدار المعلوم بالاجمال فيها وان انضم إلى الباقي سائر الامارات ( ونظير المقام ) ما إذا علمنا اجمالاً بوجود شيأة محرمة في خصوص السود من الغنم وعلمنا ايضاً بوجود شيأة محرمة في مجموع القطيع من السود والبيض جميعاً فإذا عزلنا من السود بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وضممنا إلى الباقي باقي القطيع كان العلم الاجمالي باقياً على حاله فلو كان العلم الاجمالي مختصاً بالسود فقط لا نحل العلم الاجمالي بمجرد عزل مقدار منه بمقدار المعلوم بالاجمال فيه وان انضم إلى الباقي باقي القطيع ( وعليه ) فاللازم في المقام وكل مقام آخر كان من هذا القبيل هو مراعاة العلم الإجمالي الكبير الأوسع في المقام لا بد أولاً من الإحتياط في مجموع الأخبار وسائر الامارات ومع تعذره او تعسره او قيام الدليل على عدم وجوبه يرجع الى كل ما أفاد الظن بصدور الحكم عن الحجة

سواء كان خبراً او شهرة او غيرهما فهذا الدليل مما لا يفيد حجية خصوص الخبر وانما يفيد حجية كل ما ظن منه بصدور الحكم عن الحججة وان لم يكن خبراً .

( الثاني ) ما ملخصه ان اللازم من هذا العلم الاجمالي هو العمل بالظن في مضمون تلك الأخبار لا العمل بالظن في صدور تلك الأخبار وذلك لما عرفت من ان العمل بالخبر الصادر انما هو باعتبار كون مضمونه حكم الله الذي يجب العمل به وحينئذ فكما ظن بمضمون خبر منها ولو من جهة الشهرة على طبقه يؤخذ به ولو لم يكن مضمون الصدور وكل خبر لم يحصل الظن بكون مضمونه حكم الله لا يؤخذ به ولو كان مضمون الصدور كما في الخبر الذي ظن بصدوره تقيية فالعبرة هي بظن مطابقة الخبر للواقع لا بظن صدوره .

( الثالث ) وهو عمدة الامور الثلاثة ما ملخصه انه لا يثبت بهذا الدليل الا وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف واما الخبر النافي للتكليف فلا يجب العمل به وإن جاز ذلك قطعاً وهكذا لا يثبت به حجية الاخبار على وجه ينهض لصرف ظواهر الكتاب والسنة القطعية وانما يجب العمل بمثبتة احتياطاً من جهة العلم الاجمالي بالصدور ومعنى حجية الخبر هو كونه دليلاً متبعاً في مخالفة الاصول العملية واللفظية مطلقاً أي سواء كان الخبر مثبتاً للتكليف او نافياً له وسواء كان الاصل اللفظي هي اصالة العموم او اصالة الاطلاق او اصالة الحقيقة وهذا المعنى مما لا يكاد يثبت بالدليل المذكور كما لا يخفى .

### ﴿ اقول ﴾

اما الايراد الثالث فهو وارد انصافاً لا محيص عنه ولا مفر ( ومن هنا ) قدارتضاه المصنف كما ستعرف ذلك وجعله جواباً عن هذا الوجه الاول .

( واما الايراد الثاني ) فهو غير مهم فان المقصود من الاستدلال بهذا الوجه هو حجية الخبر ولو في الجملة سواء كان مضمون الصدور او مضمون المطابقة ومن هنا ليس عنه في كلام المصنف عين ولا أثر .

( واما الايراد الاول ) وهو دعوى ان لنا علمين اجاليين احدهما في خصوص الأخبار والآخر في مجموع ما بأيدينا من الاخبار وسائر الامارات وان اللازم هو مراعاة العلم الاجمالي الكبير الأوسع فينتج حجية كل امانة ولو لم يكن خبراً فهو غير وارد انصافاً فإننا وان كنا نعلم اجمالياً في بدو الامر بوجود تكاليف شرعية في مجموع ما بأيدينا من الاخبار وسائر الامارات ولكن بعد التتبع في احوال الرواة والتأمل في كيفية اهتمام أرباب الكتب من المشايخ الثلاثة ومن تقدمهم في تنقيح ما أودعوه في كتبهم الى غير ذلك مما ذكر عند الاستدلال بهذا الوجه الاول نعلم اجمالياً بصدور كثير من الاخبار التي بأيدينا بمقدار المعلوم بالاجمال من التكاليف الشرعية في المجموع فينحل العلم الاجمالي الكبير قهراً إلى العلم الاجمالي الصغير في خصوص الاخبار فيجب الاحتياط او التنزل إلى الظن في خصوص الاخبار لا في مجموع ما بأيدينا من الاخبار وسائر الامارات ( ومن هنا عدل المصنف ) في بيان هذا الوجه الاول عن النحو الذي قرره الشيخ الى نحو يسلم من هذا الايراد اي من تعدد العلم الاجمالي ولزوم مراعاة العلم الاجمالي الكبير الأوسع ( فقال ) احدها انه يعلم اجمالياً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الاطهار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لأنحل علمنا الإجمالي بثبوت التكاليف بين الروايات وسائر الامارات الى العلم التفصيلي بالتكاليف في مضامين الاخبار الى آخره يعني بذلك انحلال العلم الإجمالي الكبير الموجود في المجموع الى العلم الإجمالي الصغير المختص بالاخبار كما سيأتي تصرّحه به في آخر هذا الوجه فانظر .

﴿ قوله ولازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الاخبار المثبتة . الخ ﴾

( نعم ) لازم ذلك هو ما ذكره المصنف ولكن فيما كان العلم الإجمالي بالصدور متعلقاً بالاخبار المثبتة للتكليف والا فمجرد العلم الإجمالي بالصدور مما لا يجدي شيئاً بعد جواز كون الصادر بتمامه في الاخبار النافية ( وقد تظن الشيخ أعلى الله مقامه ) لهذه النكتة ( فقال ) فيما أفاده في تقريب الوجه المذكور ( مالفظة )

ثم إن هذا العلم الإجمالي إنما هو متعلق بالأخبار المخالفة للأصل المجردة عن القرينة والا فالعلم بوجود مطلق الصادر لا ينفع ( انتهى ) ويعني بالأخبار المخالفة للأصل الأخبار المثبتة للتكليف على خلاف أصل البرائة كما انه يعني بالأخبار المجردة عن القرينة الأخبار الغير المحفوفة بالقرينة القطعية التي هي محل الكلام بين المشهور وبين السيد واتباعه .

﴿ قوله وجواز العمل على طبق النافي منها فيما اذا لم يكن في المسألة

أصل مثبت له . . . الخ ﴾

او عموم او اطلاق مثبت له من الكتاب او السنة بل ولا خبر مثبت له فان الإحتياط في الأخبار بمقتضي العلم الإجمالي بصدور كثير منها مما يقتضي الأخذ بالمثبت منها مطلقاً ولو عند تعارض المثبت مع النافي .

﴿ قوله من قاعدة الاشتغال او الاستصحاب . . . الخ ﴾

فإذا علمنا إجمالاً بوجود الظهر او الجمعة ووجب الاتيان بكليهما للإشتغال وقام خبر من تلك الأخبار التي نعلم إجمالاً بصدور كثير منها على نفي وجوب الجمعة لم يجز العمل بالخبر النافي ( وهكذا ) إذا استصحبنا وجوب صلاة الجمعة وقام خبر منها على نفيه لم يجز العمل بالنافي .

﴿ قوله بناء على جريانه في اطراف علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة

في بعضها . . . الخ ﴾

( وفي الابتداء المذكور ) ما لا يخفى فان الاستصحاب وان كان لا يجري في أطراف علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها كما سيأتي وجهه في صدر قاعدة الاشتغال وفي خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى ( فإذا كانت ) هناك أو اني متعددة نعلم تفصيلاً بطهارة كل منها ثم علمنا إجمالاً انه تنجس بعضها بدم او بول ونحوهما فلا يجري استصحاب الطهارة في شيء من تلك الأواني بعد العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة في بعضها ( وهكذا إذا كانت ) الحالة السابقة هي

النجاسة وعلم إجمالاً انه قد طهر بعضها بكثر او مطر ونحوهما فلا تجري استصحاب النجاسة في شيء منها وإن وجب الاحتياط حينئذ في الجميع للعلم الإجمالي بنجاسة بعضها (ولكن هذا كانه) غير مربوط بالمقام فإن الإخبار النافية هب انا نعلم إجمالاً بصدور كثير منها ولكن لم يتم اركان استصحاب التكليف من اليقين السابق والشك اللاحق في جميعها كي لا يجري الاستصحاب حينئذ في شيء منها لا كلا ولا بعضاً بل تمت في بعضها فيجري فيه بلا مانع ولا مزاحم فتأمل جيداً .

﴿ قوله او قيام اماره معتبره على انتقاضها فيه . . الخ ﴾

في العبارة مسامحة واضحة والصحيح بمقتضي العطف على قوله علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها هكذا او قام اماره معتبره على انتقاضها فيه .

﴿ وفيه انه لا يكاد يهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او

تقييداً او ترجيحاً على غيره من عموم او اطلاق او مثل مفهوم . . الخ ﴾

إشارة إلى الإيراد الثالث مما أورده الشيخ أعلى الله مقامه على الوجه الاول وقد أشرنا انه ارتضاه المصنف من بين الإيرادات الثلاثة وجعله جواباً عن هذا الوجه الاول فتذكر .

﴿ اقول ﴾

إن مقتضي العلم الإجمالي بصدور كثير مما بأيدينا من الاخبار وان كان هو مجرد الاحتياط ووجوب العمل بالاخبار المثبتة وجواز العمل على طبق النافي لا حجية الخبر بحيث يقدم على العام تخصيصاً وعلى المطلق تقييداً وعلى المفهوم ترجيحاً وعلى الاصول العملية حكومة او وروداً (ولكن) يعامل لا محالة مع الأخبار المثبتة معاملة التقديم فإذا كان في المسألة عموم او اطلاق او مفهوم او ظهور او أصل عملي يقتضي نفي التكليف وكان في الأخبار خبر يثبت التكليف فلا بد من العمل بالخبر المثبت فان معنى الاحتياط بمقتضي العلم الإجمالي بالصدور ان يفرض كل خبر مثبت للتكليف صادراً واقعاً .

( نعم ) الخبر النافي لا يقدم ولا يعامل معه معاملة التقديم اذ لو كان في لمسألة عموم او إطلاق او مفهوم او ظهور او أصل عملي يثبت التكليف وكان في الأخبار ما ينفيه لم يجز العمل بالنافي فان الاخبار النافية هب انا نعلم اجمالاً بصدور كثير منها ولكن لا نعلم بصدور جميعها فلعل هذا الخبر النافي هو من الاخبار الغير الصادرة فلا يمكن رفع اليد عن الحجة المثبتة للتكليف من العموم او الإطلاق او المفهوم او الظهور او الأصل العملي والأخذ بالخبر النافي الذي لا يعلم صدوره ولم يتم على اعتباره دليل سوى العلم الإجمالي بصدور جملة مما بأيدينا من الاخبار فافهم جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله وإن كان يسلم عما أورد عليه من ان لازمه الاحتياط في ساير

الامارات . . . الخ ﴾

إشارة إلى الإيراد الاول مما أورده الشيخ على الوجه الاول وقد بينا لك عدم وروده وأشرنا ان من هنا عدل المصنف في بيان هذا الوجه عن النحو الذي قرره الشيخ إلى نحو يسلم من هذا الإيراد .

﴿ قوله لما عرفت من انحلال العلم الإجمالي بينهما بما علم بين الأخيار

بالخصوص ولو بالإجمال . . . الخ ﴾

قد أشرنا قبلاً ان المصنف يعني بقوله احدها انه يعلم اجمالاً إلى آخره انحلال العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع ما بأيدينا من الاخبار وسائر الامارات إلى العلم الاجمالي الصغير المختص بالاخبار كما اشرنا ايضاً انه سيأتي تصريحه بذلك في آخر هذا الوجه فهذا هو تصريحه به فتذكر .

## في الوجه الثاني من الوجوه العقلية التي

اقيمت على حجية خبر الواحد

﴿ قوله ثانيها ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الاخبار الموجودة

في المكتب المعتمدة للشيعة . . . الخ ﴾

( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الوجه الاول ( ما لفظه ) الثاني ما ذكره في الوافية مستدلاً على حجية الخبر الموجود في الكتب المعتمدة للشيعة كالكتب الاربعة مع عمل جمع به من غير رد ظاهر بوجوه الاول انا نقطع ببقاء التكليف إلى يوم القيامة ( ثم ساق ) الكلام مثل ما ساق المصنف في الكتاب عيناً .

﴿ قوله وأورد عليه أولاً بأن العلم الاجمالي حاصل بوجود الأجزاء

والشروط بين جميع الاخبار . . . الخ ﴾

هذا الإيراد من الشيخ أعلى الله مقامه ( وقد لخصه ) المصنف ولم يذكره بعينه قال بعد ما فرغ من نقل عبارة الوافية ( ما لفظه ) ويرد عليه أولاً ان العلم الإجمالي حاصل بوجود الأجزاء والشروط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ومجرد وجود العلم الاجمالي في تلك الطائفة الخاصة لا يوجب خروج غيرها عن اطراف العلم الاجمالي كما عرفت في الجواب الاول عن الوجه الاول والا لما امكن إخراج بعض هذه الطائفة الخاصة ودعوى العلم الإجمالي في الباقي كأخبار العدول مثلاً فاللزام حينئذ اما الاحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطيته واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية ( انتهى ) .



﴿ اقول ﴾

( أولاً ) ان الظاهر من عبارة الوافية ليس دعوى العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الأخبار المشروطة بما ذكره بل ظاهره انسداد باب العلم بكل الأجزاء والشرائط والموانع وانه لا طريق لنا في الوصول اليها سوى العمل بالخبر الغير القطعي بحيث لو لم يعمل بخبر الواحد لخرجت تلك الأمور اعني مثل الصلاة والزكاة والصوم والحج وغيرها عن كونها تلك الأمور وهذا غير دعوى العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره ( وعليه ) فالصحيح في الإيراد عليه أن يقال انه لو تم الدليل المذكور لثبت به حجة مطلق الخبر الغير القطعي لا حجة خصوص الاخبار المشروطة بما ذكره .

( وثانياً ) لو سلم ان الظاهر من عبارة الوافية هو ما ذكره الشيخ أعلى الله مقامه فالعلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع في بدو الأمر وان كان حاصلًا بين جميع الأخبار ولكن بعد التأمل التام في إهتمام أرباب الكتب الأربعة من المشايخ الثلاثة في تنقيح ما أودعوه في كتبهم يعلم إجمالاً بصدور كثير من اخبارها الا ماشد بمقدار كاف بالأجزاء والشرائط والموانع اي بمقدار المعلوم بالاجمال في مجموع الأخبار فينحل العلم الاجمالي الكبير إلى العلم الإجمالي الصغير المختص باخبار الكتب الأربعة بل بأخبارها المشروطة بما ذكره الوافية ( واليه أشار المصنف ) بقوله قلت يمكن ان يقال ان العلم الإجمالي وان كان حاصلًا بين جميع الاخبار إلى آخره .

﴿ قوله فاللازم حينئذ اما الاحتياط او العمل بكل ما دل على جزئية

شيء او شرطيته . . . الخ ﴾

العبارة ناقصة جداً والصحيح كما تقدم في عبارة الشيخ هكذا فاللازم حينئذ اما

الإحتياط والعمل بكل خبر دل على جزئية شيء او شرطية واما العمل بكل خبر ظن صدوره مما دل على الجزئية او الشرطية .

﴿ قوله قلت يمكن ان يقال ان العلم الإجمالي وان كان حاصلًا بين جميع

الأخبار ... الخ ﴾

قد عرفت شرح ذلك آنفًا وانه عبارة اخرى عن الإيراد الثاني الذي أوردناه على إيراد الشيخ أعلى الله مقامه باختلاف يسير ( وحاصله ) ان العلم الإجمالي بوجود الأجزاء والشرائط والموانع وان كان حاصلًا في بدو الأمر بين جميع الاخبار الا ان العلم الاجمالي بوجود الاخبار الصادرة بقدر الكفاية بين تلك الأخبار المشروطة بما ذكره الوافية او العلم باعتبار طائفة بقدر الكفاية بين تلك الاخبار المشروطة بما ذكره الوافية مما يوجب انحلال ذلك العلم الاجمالي الكبير الموجود في جميع الاخبار الى العلم الاجمالي الصغير المختص بالأخبار المشروطة بما ذكره فيجب الإحتياط في المجموع ... الخ .

﴿ قوله فتأمل ... الخ ﴾

ولعله إشارة إلى قوله اللهم الا أن يمنع عن ذلك وادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره ... الخ اذ لو صح المنع المذكور لجرى ذلك حتى في الوجه الاول فيتم الإيراد الاول من الشيخ عليه من أن لنا علمين اجمالين احدهما في خصوص الاخبار والآخر في مجموع ما بأيدينا من الأخبار وسائر الامارات فيجب الإحتياط في المجموع ... الخ .

﴿ قوله وثانياً بان قضيته انما هو العمل بالأخبار المثبتة ... الخ ﴾

هذا الإيراد الثاني من الشيخ ايضاً نقله المصنف بالمعنى ولم يذكره بلفظه ( قال ) أعلى الله مقامه ( ما لفظه ) وثانياً ان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالأخبار الدالة على الشرائط والأجزاء دون الأخبار الدالة على عدمها خصوصاً اذا اقتضى الاصل الشرطية والجزئية ( انتهى ) .

﴿ قوله دون الاخبار النافية لها . . . الخ ﴾

وإن جاز العمل بها كما تقدم في الوجه الاول ما لم يكن في المسألة ما يثبتها ولو كان أصلاً .

﴿ قوله والاولى أن يورد عليه بأن قضيته انما هو الإحتياط بالاخبار المثبتة فيما لم تقم حجة معتبرة على نفيها من عموم دليل او اطلاقه . . . الخ ﴾ بل لا يكفي عموم دليل او اطلاقه على نفي الجزئية او الشرطية في رفع اليد عن الاخبار المثبتة ما لم يقم دليل على نفيها بالخصوص فان معنى الاحتياط كما تقدم في الوجه الاول بمقتضي العلم الاجمالي بالصدور ان يفرض كل خبر من الاخبار المثبتة صادراً واقعاً فكما ان الخبر المثبت لو كان صادراً واقعاً لخصص العموم النافي اولقيد الاطلاق النافي فكذلك ما يفرض صدوره واقعاً للعلم الاجمالي بالصدور (وعليه) فالخبر المثبت وان لم يكن حجة بحيث يقدم على العام تخصيصاً وعلى المطلق تقييداً ولكن يعامل معه معاملة التقديم قهراً .

( نعم ) الخبر النافي مما لا يقدم ولا يعامل معه معاملة التقديم أصلاً فان الاخبار النافية هب انا نعلم إجمالاً بصدور كثير منها ولكن لا نعلم بصدور كلها فلعل هذا الخبر النافي للجزئية او الشرطية او المانعية كان مما لم يصدور واقعاً فلا يمكن رفع اليد عن الحجة المثبتة لها من العموم او الإطلاق بل الأصل ايضاً كالاشتغال او الاستصحاب بما لم يعلم صدوره ولا اعتباره سوى انا نعلم إجمالاً بصدور كثير منها فافهم جيداً .

## في الوجه الثالث من الوجوه العقلية التي

اقيمت على حجية خبر الواحد

﴿ قوله ثالثاً ما أفاده بعض المحققين . . . الخ ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه الثالث ما ذكره بعض المحققين من المعاصرين في حاشيته على المعالم لإثبات حجية الظن الحاصل من الخبر لا مطلقاً وقد لحصناه لطوله وملخصه ان وجوب العمل بالكتاب والسنة ثابت بالاجماع بل الضرورة والاخبار المتواترة وبقاء هذا التكليف ايضاً بالنسبة اليها ايضاً ثابت بالادلة المذكورة وحينئذ فإن امكن الرجوع اليها على وجه يحصل العلم منها بحكم او الظن الخاص به فهو والا فالمتبع هو الرجوع اليها على وجه يحصل الظن منها (قال) هذا حاصله (انتهى).

﴿ أقول ﴾

اما بعض المحققين فهو أخو الفصول صاحب هداية المسترشدين وهي الحاشية المعروفة على المعالم.

(واما تلخيص الشيخ) لهذا الوجه فليس كما ينبغي بل قاصر عن تأدية ما أراده المحقق المذكور جداً (وتفصيله) ان المحقق المذكور ذكر في صدر مسألة الاجماع مطالب خمسة (وقال) في خامسها (مالفظه) ان الحجية في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع إلى أرباب العصمة وإنسداد باب العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مطلقاً من أي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الأخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق المفيدة للظن او ان هناك طرق مخصوصة هي الحجية دون غيرها فيجب على المجتهد الأخذ بها

دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقيم على جواز الاخذ بها بخصوصها حجة ( إلى ان قال ) ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انه جرت طريقتهم على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ( إلى ان ذكر من المعظم ) وجوهاً اربعة لإبطال حجية مطاق الظن ( ثم ذكر من عند نفسه ) وجوهاً ثمانية لإبطال ذلك ولكن اكثرها ينفع لحجية الظن بالطريق لا حجية الظنون الخاصة وهو كما ترى خلط بين نزاعين معروفين .

( احدهما ) بين الإنفتاحيين والإنسدادين .

( والآخر ) بين نفس الانسدادين بعضهم مع بعض :

( فتارة ) يقع الكلام في انه بعد انسداد باب العلم بمعظم الأحكام في زمان الغيبة هل الحجة مطلق الظن او لنا طرق مخصوصة وظنون خاصة منصوبة من قبل الشارع بأدلة قاطعة يعبر عنها بالعلمي .

( واخرى ) يقع الكلام في انه بعد تسليم انسداد باب العلم والعلمي جميعاً هل الحجة بوسيلة مقدمات الانسداد هي مطلق الظن سواء كان بالواقع او بالطريق او هي خصوص الظن بالطريق او خصوص الظن بالواقع نغنون بحثه أعلى الله مقامه مما يعطي النزاع على الوجه الاول ولكن أكثر الوجوه الثمانية التي أقامها من عند نفسه هو مما يساعد النزاع على الوجه الثاني ( وكيف كان ) ان من جملة الوجوه الثمانية التي أقامها لإبطال حجية مطلق الظن هو هذا الوجه الذي لخصه الشيخ وجعله ثالث الوجوه العقلية التي أقيمت على حجية خبر الواحد وقد جعله المحقق المذكور سادس الوجوه الثمانية وقد حكى عنه انه جعله من أقويها ولم أحققه ولم أجد صدق النسبة ( وعلى كل حال ) ما خصه على النحو الذي لا يقصر عن تأدية مراده ( انه ) قد دلت الأخبار القطعية والإجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة وحينئذ فإن أمكن الرجوع إليهما بنحو يحصل العلم

بالحكم فهو والا فان كان هناك طريق خاص أي طريق علم طريقته للرجوع اليهما  
تعين الأخذ به والا فان كان هناك طريق ظني اي طريق ظن طريقته للرجوع  
اليهما فيجب الاخذ به تنزلاً من العلم بالطريق إلى الظن به والا فيجب الرجوع اليهما  
بنحو يظن منهما بالحكم أي ولو لم يحصل من طريق ظن طريقته ( انتهى ) ملخصه  
( ثم إن ) الظاهر من بعض كلمات المحقق المذكور بل صريحه ان المراد من السنة  
هي الاخبار الحاكية عنها ( قال قدس سره ) بعد فصل طويل عن الاستدلال المذكور  
( ما لفظه ) لا ريب ان السنة المقطوعة بها أقل قليل وما يدل على وجوب الرجوع  
إلى السنة في زماننا هذا يفيد أكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في  
تفاصيل الاحكام إلى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة بإجماع  
الفرقة ( إلى ان قال ) فلا وجه للقول بالاعتصار على السنة المقطوعة وبذلك يتم  
التقريب المذكور ( انتهى ) .

( وعليه ) فيكون محصل الاستدلال هكذا اي دلت الاخبار القطعية  
والإجماع من الشيعة على وجوب الرجوع إلى الكتاب وأخبار الكتب المعتمدة في  
الجملة فإن أمكن الرجوع اليهما بنحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه من الظن  
الخاص المعلوم اعتباره فهو والا وجب الرجوع اليهما بالأخذ بالطريق المظنون  
اعتباره تنزلاً من العلم بالطريق إلى الظن به وان لم يمكن وجب الرجوع اليهما  
بالأخذ بالطريق المفيد للظن بالحكم ولو لم يظن اعتباره ( هذا ملخص كلامه )  
ومحصل مراده ( والفرق ) بينه وبين ما لخصه الشيخ أعلى الله مقامه ان الشيخ تنزل  
من العلم بالحكم والظن الخاص إلى الظن بالحكم والمحقق المذكور تنزل بعد العلم بالحكم  
والظن الخاص إلى الظن المظنون اعتباره ثم إلى الظن بالحكم .

﴿ قوله بما ملخصه انا نعلم بكوننا مكلفين بالرجوع إلى الكتاب والسنة ﴾

إلى آخره ﴿

إن المصنف ايضاً لم يلخص كلام المحقق المذكور كما ينبغي فانه بمقتضى قوله فإن

تمكنا من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه فلا بد من الرجوع اليهما كذلك والا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به... الخ انه قد تنزل كما تقدم من الشيخ من العلم بالحكم وما يحكمه من الظن الخاص الى الظن بالحكم والحقق المذكور قد تنزل منها الى الظن المظنون اعتباره ثم الى الظن بالحكم

﴿ قوله في الخروج عن عمدة هذا التكليف... الخ ﴾

وهو وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة .

﴿ قوله فلو لم يتمكن من القطع بالصدور او الاعتبار فلا بد من التنزل

الى الظن باحدهما... الخ ﴾

بيان لقوله والا فلا محيص عن الرجوع... الخ (وبعبارة اخرى) بيان لعدم التمكن من الرجوع اليهما على نحو يحصل العلم بالحكم او ما يحكمه من الظن الخاص (فيقول) إنه لو لم يتمكن من القطع بالصدور في الخبر كي يفيد العلم بالحكم ولو بعد الفراغ عن الدلالة والجهة او لم يتمكن من القطع بالاعتبار كي يفيد ما يحكم العلم من الظن الخاص فلا بد من التنزل الى الظن بالصدور او الى الظن بالاعتبار (هذا) ولكن ليس في كلام الحقق المذكور من التنزل الى الظن بالصدور عين ولا أثر فلا تغفل .

﴿ قوله وفيه ان قضيته بقاء التكليف فعلا بالرجوع الى الاخبار الحاكية

للسنة كما صرح بأنها المراد منها... الخ ﴾

وحاصل الرد ان مقتضى وجوب الرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة هو الاقتصار في الرجوع على الخبر المتيقن اعتباره اي الظن الخاص المقطوع اعتباره فإن وفي معظم الفقه فهو والا أضيف اليه الخبر المتيقن اعتباره بالاضافة الى ما سواه كالخبر الصحيح بالنسبة الى الموثق والموثق بالنسبة الى الحسن وهكذا لو كان هناك المتيقن اعتباره بالاضافة والا بأن كانت الاخبار كلها متساوية فاللازم هو

الاحتياط من وجوب الاخذ بالخبر المثبت للتكليف وجواز الاخذ بالخبر النافي للتكليف على نحو تقدم وعرفت في الوجه الاول والثاني .

### ﴿ اقول ﴾

لا وجه للتنزل الى المتيقن اعتباره بالاضافة مع التمكن من الاحتياط فان المتيقن اعتباره بالاضافة ليس الا مظنون الاعتبار نعم اذا تعذر الاحتياط او تعسر فتنزل الى المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان والافتتنزل الى كل خبر ظن اعتباره او أوجب الظن بالحكم شخصاً فتأمل جيداً .

### ﴿ قوله لا الرجوع الى ما ظن اعتباره... الخ ﴾

المستفاد من هذه العبارة ان المحقق المذكور تنزل من العلم بالحكم وما بحكمه الى ما ظن اعتباره كما ان المستفاد من عبارته المتقدمة والا فلا محيص عن الرجوع على نحو يحصل الظن به... الخ هو ان المحقق المذكور قد تنزل من العلم بالحكم وما بحكمه الى الظن بالحكم لا الى ما ظن اعتباره وهو لا يخلو عن تناقض ( والصحيح ) ما عرفته منا من انه تنزل من العلم بالحكم وما بحكمه الى ما ظن اعتباره ثم الى الظن بالحكم .

### ﴿ قوله وذلك للتمكن من الرجوع علماً تفصيلاً او إجمالاً... الخ ﴾

علة للتنزل من المتيقن بالاعتبار الى المتيقن اعتباره بالاضافة لو كان والا فيل الى الاحتياط لا التنزل الى ما ظن اعتباره كما فعل المحقق المذكور فالرجوع العلمي التفصيلي في نظر المصنف هو الرجوع الى الاخبار المتيقن بالاعتبار ثم الى المتيقن اعتباره بالاضافة والرجوع العلمي الاجمالي عبارة عن الرجوع اليها بنحو الاحتياط من وجوب الاخذ بالمثبت وجواز العمل على طبق النافي على النحو المتقدم شرحه في الوجه الاول والثاني .

### ﴿ قوله هذا مع ان مجال المنع... الخ ﴾

هذا رد ثاني على الوجه الثالث فلا تغفل .



﴿ قوله وأما الإيراد عليه . . . الخ ﴾

هذا الإيراد من الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ) في أواخر الرد على هـ - هذا الوجه الثالث ( ما لفظه ) نعم لو ادعى الضرورة على وجوب الرجوع الى تلك الحكايات الغير العلمية يعني بها الاخبار لاجل الخروج عن الدين لو طرحت بالكلية ( يرد عليه ) انه ان أراد لزوم الخروج عن الدين من جهة العلم بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بعدم جواز رفع اليد عند الجهل بها تفصيلاً فهذا يرجع الى دليل الإنسداد الذي ذكره لحجية الظن ومفاده ليس الاحجية كل اشارة كاشفة عن التكليف الواقعي ( وان أراد ) لزومه من جهة خصوص العلم الاجمالي بصدور اكثر هذه الاخبار حتى لا يثبت بها غير الخبر الظني من الظنون ليصير دليلاً عقلياً على حجية خصوص الخبر فهذا الوجه يرجع الى الوجه الاول الذي قدمناه وقدمنا الجواب عنه فراجع ( انتهى ) .

( فيقول المصنف ) إن ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعية ولا العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع اليها وان لم نعلم اجمالاً بوجود تكاليف واقعية فيها ليكون مرجعه الى دليل الإنسداد ولا بصدور كثير منها قطعاً ليكون مرجعه الى الوجه الاول فتأمل جيداً .

## في الوجوه التي أقاموها على حجية مطلق الظن وبيان الاول منها

﴿ قوله فصل في الوجوه التي أقاموها على حجية الظن وهي اربعة الاول

ان في مخالفة المجتهد لما ظانه . . . الخ ﴾

( قال ) الشيخ اعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية

خبر الواحد وهي الوجوه الثلاثة المتقدمة ( ما لفظه ) فلنشرع في الأدلة التي أقاموها على حجية الظن من غير خصوصية للخبر ( إلى ان قال ) وهي اربعة الاول ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون لازم اما الصغرى فلأن الظن بالوجوب ظن باستحقاق العقاب على الترك كما ان الظن بالحرمة ظن باستحقاق العقاب على الفعل او لأن الظن بالوجوب ظن بوجود المفسدة في الترك كما ان الظن بالحرمة ظن بالمفسدة في الفعل بناء على قول العدالة بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وقد جعل في النهاية كلاماً من الضررين دليلاً مستقلاً على المطلوب ( انتهى ) .

### ﴿ اقول ﴾

ولو قال المستدل او لأن الظن بالوجوب ظن بفوت المصلحة في الترك كان أنسب بقوله بناء على قول العدالة بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد ( كما ان ) الشيخ أعلى الله مقامه لو ذكر الكبرى في كلامه المتقدم وقال واما الكبرى فلاستقلال العقل بدفع الضرر المظنون كان أنسب بقوله اما الصغرى فلان الظن بالوجوب الى آخره ( ومن هنا يعرف ) ان عبارة المصنف في تقرير هذا الوجه مع اختصارها أجمع وأتم فانه قد اشار الى عدل قوله اما الصغرى ... الخ بقوله واما الكبرى الى آخره وإن لم يؤشر الى فوت المصلحة وقال او الظن بالمفسدة فيها اي في المخالفة ولو أشار ايضاً الى فوت المصلحة كان أنسب بقوله الآتي في مقام الجواب واما تفويت المصلحة فلا شبهة في انه ليس فيه مضرة ... الخ .

﴿ قوله ولو لم نقل بالتحسين والتقييح لوضوح عدم انحصار ملاك

حكمه بهما ... الخ ﴾

رد على ما أجاب به الحاجي وغيره عن هذا الوجه ( قال الشيخ ) بعد ان نقل الوجه المذكور ( ما لفظه ) وأجيب عنه بوجوه احدها ما عن الحاجي وتبعه غيره من منع الكبرى وان دفع الضرر المظنون اذا قلنا بالتحسين والتقييح العقلين احتياط

مستحسن لا واجب ( انتهى ) ( وحاصل رد المصنف ) عليه ان ملاك حكم العقل لا ينحصر بالتحسين والتقييح كي يبني استقلاله بدفع الضرر المظنون على القول بالتحسين والتقييح بل التزام العقل بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو مظنون او محتمل ولو لم نقل بالتحسين والتقييح هو كالاتزام بفعل ما استقل بحسنه او بترك ما استقل بقبحه اذا قيل بالتحسين والتقييح ( وقد استشهد المصنف ) لذلك بإطباق العقلاء كافة على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقييح العقلين فلو كان ملاك حكمه منحصرأً بهما لم يطبقوا على الاول مع خلافهم في الثاني

### { اقول }

بل الظاهر ان ملاك حكم العقل منحصر بالتحسين والتقييح فقط بمعنى انه لا يستقل باتيان شيء او بتركه على وجه الإلزام او على غير وجه الإلزام الا بمناط اندراجه تحت احدى هاتين الكبريين اي التحسين والتقييح فتحكمه بدفع الضرر المظنون لا يكون الا بملاك استقلاله بحسنه كما ان حكمه بفعل ما استقل بحسنه لا يكون الا بهذا الملاك ايضاً ( واما إطباق العقلاء ) على دفع الضرر المظنون مع خلافهم في التحسين والتقييح فهو مما لا يشهد بعدم حصر ملاك حكمه بهما بل يشهد باشتباه من لا يقول من العقلاء بالتحسين والتقييح مع التزامه بدفع الضرر المظنون (وعليه) فالصحيح في رد الحاجي ان يقال إن استقلال العمل بدفع الضرر المظنون وان كان مما يبني على القول بالتحسين والتقييح ولكن استقلاله به ليس بنحو الإستحسان بل بنحو البت والإلزام فهو احتياط متعين لا مستحسن ( وقد اشار الشيخ ) اعلى الله مقامه إلى هذه الجهة فقال فيما أفاده في رد الحاجي ( ما لفظه ) ولا يبعد عن الحاجي ان يشبه عليه حكم العقل الا لزامي بغيره بعد أن اشبه عليه اصل حكم العقل بالحسن والقبح والمكابرة في الاول ليس بأعظم منها في الثاني ( انتهى ) .  
( ثم إن الشيخ ) اعلى الله مقامه قد نقل في الجواب عن الوجه المذكور جوابين آخرين غير جواب الحاجي .

( قال ثانيهما ) ما يظهر من العدة والغنية وغيرهما من ان الحكم المذكور مختص بالأموال الدنيوية فلا يجري في الأخرى مثل العقاب ( قال ) وهذا كسابقه في الضعف يعني به جواب الحاجبي ( قال ) فإن المعيار هو التضمر مع ان المضار الأخرى أعظم .

( الى ان قال ثالثها ) النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على عدم اعتبارها كخبر الفاسق والقياس على مذهب الإمامية .

### ﴿ اقول ﴾

اما الجواب الثاني فيرد عليه مضافاً الى ما أورده الشيخ عليه من ان المضار الأخرى أعظم ان الضرر في الشق الثاني من كلام المستدل وهو المفسدة كان دنيوياً قطعاً فلا يتم الجواب المذكور على الشق الثاني .

( واما الجواب الثالث ) فالانصاف ان النقض بالامارات التي قام الدليل القطعي على المنع عنها في غير محلها فإن الامارة بعد قيام الدليل القطعي على المنع عنها ليس في مخالفتها مظنة للعقاب بل ولا احتماله .

( نعم فيها ) مظنة المفسدة او احتمالها ولكن في مخالفة المنع الشرعي عن العمل بها مفسدة قطعياً كما لا يخفى ( والصحيح ) في النقض على المستدل بالوجه الاول هو النقض بظن الوجوب او الحرمة في الشبهات الموضوعية فان في مخالفته مظنة للضرر سواء كان هو العقاب او المفسدة فما به الجواب فيها عقاباً ومفسدة كان به الجواب في الشبهات الحكمية ايضاً .

### ﴿ قوله والصواب في الجواب هو منع الصغرى . . . الخ ﴾

لا الكبرى كما فعل الحاجبي وتقدم ( وحاصل الجواب ) بطوله ان قول المستدل ان في مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبي او التحريمي مظنة للضرر ممنوع اذ المراد بالضرر ( ان كان هو العقاب ) فلا ملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقاب على مخالفته اذ لا ملازمة بين نفس التكليف وبين العقاب كي يستلزم الظن

بالتكليف الظن بالعقاب كيف وقد يكون التكليف في الشبهات البسودية التي لا حجة فيها على التكليف ولا عقاب على مخالفته قطعاً للبرائة عنه شرعاً وعقلاً كما سيأتي بل الملازمة انما تكون بين التكليف المنجز بسبب العلم او العلمي وبين استحقاق العقاب على عصيانه ومجرد الظن به بلا دليل على اعتباره مما لا يتنجز به التكليف كي يستحق العقاب على عصيانه ( وان كان المراد من الضرر ) هو المفسدة فالظن بالتكليف وان كان ظناً بالمفسدة في مخالفته ولكن المفسدة مما لا تكون ضرراً دائماً على فاعله بل يجوز ان تكون هي مجرد القبح والحزازة في الفعل على نحو يذم فاعله من دون ان يكون ضرراً عليه كما يتفق ذلك في بعض المحرمات فإذا جاز أن يكون بعض المفاسد من هذا القبيل فالظن بالتكليف مما لا يستلزم الظن بالضرر كي يستقل العقل بدفعه ( وفيه ) ان الظن بالحرمة حينئذ وان لم يستلزم الظن بالضرر ولكنه يستلزم احتمال الضرر لجواز ان تكون المفسدة المظنونة هي من الأضرار الواردة على فاعلها ودفع الضرر المحتمل لازم كدفع الضرر المظنون بمقتضي اعتراف المصنف به كما سيأتي حيث يقول ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً ( وعليه ) فيختل الجواب عن الصغرى قهراً ولا بد من ذكر جواب آخر في المقام لتضعيف الاستدلال ( هذا كله ) حاصل جواب المصنف .

( واما الشيخ اعلى الله مقامه ) فقد أجاب عن العقاب بمنع الصغرى على نحو ما تقدم من المصنف آنفاً وعن المفسدة بمنع الصغرى ايضاً بمعنى ان الظن بالحرمة لا يساوق الظن بالمفسدة نظراً إلى ان فعل الحرام ليس علة تامة للمفسدة لاحتمال تداركها بمصلحة فعل آخر لا يعلمه المكلف او يعلمه بإعلام الشارع نظير الكفارة والتوبة وغيرهما من الحسنات التي تذهبن السيئات ( ثم أورد ) على ذلك وضعفه ( إلى ان قال ) والاولى أن يقال إن الضرر يعني به المفسدة وان كان مظنوناً الا ان حكم الشارع قطعاً او ظناً بالرجوع في مورد الظن الى البرائة أو الاستصحاب وترخيصه لترك مراعاة الظن أو جوب القطع او الظن بتدارك ذلك الضرر المظنون

والا كان ترخيص العمل على الأصل المخالف للظن إلقاء في المفسدة ( وفيه ) ان ترخيص الشارع في ترك العمل بالظن بالتكليف والرجوع إلى البرائة او الاستصحاب مما لا يجب ان يكون لمصلحة يتدارك بها المفسدة المظنونة على تقدير اصابة الظن ولعله لمصلحة أهم تكون هي في جعل الأصل والعمل به من دون ان يتدارك بها المفسدة المظنونة أصلاً وقد تقدم منا في امكان التعبد بالامارات الغير العلمية ماله نفع بالمقام فراجع .

### ﴿ اقول ﴾

والصواب في الجواب عن المفسدة ان يقال إنه على فرض تسليم كونها ضرراً دائماً على فاعلها ليساق الظن بالحرمة الظن بالضرر ( ان الضرر ) المظنون مما لا يجب دفعه بحكم العقل على وجه الإطلاق في كل مورد ومقام ( وتوضيحه ) ان الضرر ان كان من الاضرار المهمة جداً كقتل او حرق او هتك عرض او عذاب اخروي ونحو ذلك فهذا مما يجب بحكم العقل دفع مظنونه ومحتمله بل وموهومه فضلاً عن مظنونه ومحتمله واما اذا كان الضرر دون ذلك مما لا يهم فلم يعلم استقلال العقل بوجوب دفع مظنونه فضلاً عن محتمله أو موهومه ما لم يكن مقطوعاً متيقناً قد احرز بالقطع واليقين ليستقل العقل بوجوب دفعه وان كان يسيراً جزئياً ( ومن هنا يظهر ) ان العبرة في حكم العقل بوجوب الدفع وعدمه هو قوة المحتمل وعدم قوته لا قوة الاحتمال وعدم قوته كما هو ظاهر الأصحاب حيث أطبقوا على وجوب دفع الضرر المظنون واختلفوا في المحتمل منه وأطبقوا على عدم وجوب دفع موهومه ( ثم انه من الواضح ) ان الضرر الذي يظنه المجتهد في الشبهات التحريمية بسبب الظن بالحرمة ليس هو من الاضرار المهمة التي يستقل العقل بوجوب دفع مظنونها ومحتملها بل وموهومها فضلاً عن مظنونها ومحتملها من قبيل القتل او الحرق وشبهها بل هو دون ذلك جداً فلم يعلم استقلاله به الا اذا اشتد الظن وبلغ

مرتبة الوثوق والإطمينان فيعامل معها معاملة العلم واليقين حينئذ ولا بأس به ولا كلام فتأمل جيداً .

﴿ قوله الا ان يقال إن العقل وإن لم يستقل بتمجزه بمجرد ... الخ ﴾

أصل الاشكال من الشيخ أعلى الله مقامه ( وحاصله ) ان القطع بعدم العقاب كما في الشبهات البدوية التي لا حجة فيها على التكليف إنما هو لاستقلال العقل بقبح العقاب مع الشك في التكليف واما مع الظن بالتكليف فالعقل وإن لم يستقل بتمجز التكليف به ولكن لا يستقل ايضاً بقبح العقاب فيحتمل العقاب حينئذ ( وظاهر الشيخ ) في المقام وإن كان هو الترديد في دفع الضرر المحتمل حيث يقول نعم لو ادعى ان دفع الضرر المشكوك لازم توجه فيما نحن فيه الحكم بلزوم الاحتراز في صورة الظن بناء على عدم ثبوت الدليل على نفي العقاب عند الظن فيصير وجوده محتملاً فيجب دفعه ( ولكن ظاهر المصنف ) بل صريحه هو تسليم دفع الضرر المحتمل فيلزمه الاشكال حينئذ حيث يقول كما تقدم قبلاً ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً لاسيما اذا كان هو العقوبة الأخروية كما لا يخفى انتهى .

﴿ اقول ﴾

والحق ان هذا الاشكال غير وارد من أصله اذ لا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب بين ان يكون التكليف مشكوكاً او مظنوناً بعد ان لم يكن دليل من الشرع ولا من العقل على اعتبار هذا الظن فإن المعيار في انقطاع حكم العقل بقبح العقاب كما سيأتي في أصل البرائة هو تحقق البيان على التكليف من علم او علمي اي ما قام الدليل على اعتباره لا بمجرد الظن بالتكليف ولو لم يقيم دليل على اعتباره ( والعجب من الشيخ والمصنف ) انها كيف تنازلا لهذا الاشكال واعترفا بعدم استقلال العقل بقبح العقاب بمجرد الظن الغير المعتبر بالتكليف حتى يحتمل العقاب ويقع الكلام في دفع الضرر المحتمل مع ان قبح العقاب بلا بيان أوضح من الشمس واطلاق

اللابيان على كل من الوهم والشك والظن الغير المعتمد مثل ذلك الا ان الإنسان محل السهو والنسيان .

﴿ قوله واما تفويت المصلحة فلاشبهة في انه ليس فيه مضره ... الخ ﴾

وحاصله ان الظن بالوجوب مما لا يساوق الا الظن بفوت المصلحة في المخالفة وهو ليس ضرراً على تاركها كي يجب دفع مضمونه بحكم العقل .

﴿ قوله هذا مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في الأمور

بها والمنهي عنها بل انما هي تابعة لمصالح فيها كما حققناه في بعض فوائدها

الى آخره ﴾

إشارة إلى منع الصغرى بنحو آخر غير ما تقدم كله ( وحاصله ) ان الاحكام مما

لا تتبع المصالح والمفاسد في الأفعال كي يستلزم الظن بالوجوب او الحرمة الظن

بالمفسدة في المخالفة بل تتبع المصالح والمفاسد في نفس الاحكام كما حققه المصنف

في بعض فوائده :

( وفيه أولاً ) ان التحقيق في خلاف ذلك اذ لا يعقل ان تكون المصالح

والمفاسد في نفس الاحكام من دون دخل للفعل فيها أصلاً بحيث اذا حكم المولى

حصلت المصلحة او دفعت المفسدة من دون انتظار لإمتثال المكلف أبداً .

( نعم ) يعقل ان تكون المصلحة في مجموع الحكم والفعل جميعاً كما إذا أمر

المولى برفع حجر ثقيل لا فائدة في رفعه سوى اختبار عبده من حيث الطاعة

والعصيان فهذا الغرض لا يكاد يحصل بمجرد الأمر من دون فعل المكلف او تركه

في الخارج كما انه لا يكاد يحصل بمجرد فعله او تركه في الخارج من دون الأمر به

في قبال ما إذا كانت المصالح والمفاسد في نفس الأفعال من دون دخل للأمر

والنهي فيها أصلاً سوى كونها كاشفين عنهما طريقتين اليهما كما في اكثر الواجبات

فإن التوصليات إذا فرض اتيان العبد بها من دون ان يأمر بها المولى فقد حصل

بها الملاك والغرض وهكذا في التعبديات اذا تمشى منه قصد القربة من دون حاجة



الى الأمر بها كما في العبادات التي يستقل العقل بحسنها ويدرك رجحانها من دون حاجة إلى الأمر بها من قبيل الخضوع والخشوع والسجود ونحو ذلك .

( وثانياً ) لو سلم انه يعقل ان تكون المصالح والمفاسد في نفس الاحكام من دون دخل للفعل فيها أصلاً فهذا مجرد فرض وتصوير وليست الواجبات والمحرمات الشرعية من هذا القبيل قطعاً بعد ما ورد كثير من الأخبار في علل الواجبات والمحرمات الكاشفة عن وجود المصالح والمناسد في نفس الافعال دون الاحكام ( هذا كله ) مضافاً إلى ما في قوله في الأمور بها والمنهي عنها من المسامحة الواضحة من ناحية العبارة اذ لا وجه لتأنيث الضمير الا بالعود إلى الأحكام ولا محصل للمأمور بالأحكام والمنهي عن الاحكام كما لا يخفى .

﴿ قوله وبالجملة ليست المفسدة ولا المنفعة الفاتئة للتان في الافعال

وأنيط بهما الاحكام بمضرة . . . الخ ﴾

( وفيه ) ان ظاهر ما تقدم منه من ان المفسدة ليست بضرر على كل حال ضرورة ان كلما يوجب قبح الفعل من المفاسد لا يلزم ان يكون من الضرر على فاعله بل ربما يوجب حزاة ومنقصة في الفعل بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه اصلاً كما لا يخفى . . . الخ هو تسليم كون المفسدة من الأضرار أحياناً غير انها لا تكون كذلك دائماً لا انها ليست بمضرة مطلقاً ضرورة ان أكثر المفاسد التي تكون في المحرمات هي من الأضرار الواردة على فاعله إما في جسمه او في عرضه او في عقله او في ماله وقلما يتفق أن تكون هي مجرد الحزاة والمنقصة في الفعل بلا ضرر عليه أصلاً

﴿ قوله ولا استقلال للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة او ترك

ما فيه احتمال المصلحة . . . الخ ﴾

دفع لما قد يقال من ان المفسدة والمنفعة الفاتئة وإن لم تكونا بمضرة فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا ولكن عند الظن بالحرمة تكون المفسدة مظنونة قطعاً وان لم يكن الضرر مظنوناً وهكذا عند ظن الوجوب يكون فوت المصلحة مظنوناً

قهرّاً بلا شبهة والعقل يستقل بقبح ما فيه مظنة المفسدة او مظنة فوت المصلحة وان لم تكونا بمضرة ( وحاصل الدفع ) هونني استقلال العقل بذلك وان استقل بقبح ما فيه المفسدة او فيه فوت المصلحة وهو غير استقلاله بقبح ما فيه مظنة المفسدة او مظنة فوت المصلحة .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف قوله المتقدم فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون ها هنا أصلاً . . . الخ فان المصنف تقدم منه كما اشير آنفاً ما ظاهره بل صريحه تسليم كون المفسدة من الأضرار أحياناً غير انها لا تكون كذلك دائماً فإذا جاز كون المفسدة من الأضرار أحياناً فالظن بالحرمة مما يساوق احتمال الضرر وقد اعترف المصنف بوجوب دفع الضرر المحتمل كالمظنون عيناً حيث قال ودعوى استقلاله بدفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً فتأمل جيداً .

## في الوجه الثاني من الوجوه التي اقاموها

### على حجية مطلق الظن

﴿ قوله الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح وفيه انه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما اذا كان الآخذ بالظن او بطرفه لازماً مع عدم امكان الجمع بينهما عقلاً او عدم وجوبه شرعاً . . . الخ ﴾

الشيخ أعلى الله مقامه بعد ان ذكر هذا الوجه الثاني من انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو قبيح ( قال ما هذا لفظه ) وربما يجاب عنه بمنع قبح ترجيح المرجوح على الراجح اذ المرجوح قد يوافق الاحتمياط فالأخذ به حسن عقلاً ( ثم اورد ) على الجواب المذكور بما حاصله ان العمل بالمرجوح المطابق

للاحتياط جمع بين الراجح والمرجوح لا ترجيح للمرجوح على الراجح فإذا ظن عدم وجوب شيء فالإتيان به احتياطاً ليس أخذاً بالوهم وطرحاً للظن بل هو جمع بينها إذ الإتيان لا ينافي عدم الوجوب ( ثم قال ) ما حاصله ان الاولى ان يجاب عنه ( أولاً ) بالنقض بكثير من الظنون المحرمة العمل بالاجماع والضرورة .

( وثانياً ) بالحل بمعنى انا نسلم قبح ترجيح المرجوح على الراجح ولكن ذلك فيما إذا دار الأمر بينهما بأن تنجز التكليف بالواقع ولم يمكن الاحتياط بالجمع بينهما كما إذا تعلق التكليف بالذهاب الى بغداد وتردد الأمر بين طريقين احدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم الإيصال فيجب حينئذ الأخذ بالظن دون الوهم لقبح ترجيح المرجوح على الراجح ( واما إذا لم يتنجز ) التكليف بالواقع ( او تنجز ) وامكن الاحتياط بينهما كما إذا تعلق التكليف باكرام العالم وتردد العالم بين شخصين كان احدهما مظنون العالمية والآخر موهوم العالمية حيث يمكن الاحتياط فيه بالجمع بين اكراميهما فلا يكاد يدور الأمر بين الراجح والمرجوح كي يجب الاخذ بالراجح دون المرجوح بل جاز الرجوع في الاول الى البرائة وفي الثاني الى الاحتياط والدور ان في المقام مما لا يثبت الا بإبطال البرائة وعدم وجوب الاحتياط وهما يتوقفان على دليل الانسداد الآتي .

### ﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى ما يرد على المستدل من النقض بالظن بالتكليف في الشبهات الموضوعية حيث يجوز فيها ترك العمل بالظن بلا كلام فما به الجواب فيها يكون هو الجواب في الشبهات الحكمية ( ثم إن ) من تمام ما ذكر الى هنا يعرف ان مراد المصنف من قوله الا فيما اذا كان الاخذ بالظن او بطرفه لازماً مع عدم إمكان الجمع بينهما عقلاً هو ما اذا تنجز التكليف بالواقع ولم يمكن الاحتياط فيه أصلاً كما في مثال الشيخ بتعلق التكليف بالذهاب الى بغداد مع تردد الامر فيه بين طريقين احدهما مظنون الإيصال والآخر موهوم الإيصال غير ان المصنف قد أضاف الى

ذلك قوله او عدم وجوبه شرعاً يعني به من جهة العسر والخرج المنفيين ( ثم إن )  
حاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني ان لزوم ترجيح المرجوح على الراجح  
انما يكون اذا دار امر المجتهد في الشبهات الحكمية بين الاخذ بالظن او الوهم ولا  
يكاد يدور الامر بينهما الا بمقدمات الإنسداد الآتية والا فاللازم هو ترك العمل  
بالظن والوهم جميعاً والرجوع الى العلم او العلمي او الاحتياط او البرائة او غيرهما  
على حسب اختلاف الاشخاص والاحوال كما استطاع على حقيقة الحال وهو جيد

## في الوجه الثالث من الوجوه التي اقاموها على حجية مطلق الظن

﴿ قوله الثالث ما عن السيد الطباطبائي قدس سره من انه لا ريب في  
وجود واجبات ومحرمات . . . الخ ﴾  
قال الشيخ أعلى الله مقامه الثالث ما حكاه الاستاد عن أستاذه السيد الطباطبائي من انه  
لا ريب في وجود واجبات ومحرمات كثيرة ( وساق العبارة ) مثل ما ساق المصنف  
في عيناً الكتاب ( ومحصله ) انا نعلم اجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة بين المشتبهات  
ومقتضي ذلك هو الاحتياط التام في المجموع اي في المظنونات والمشكوكات  
والموهومات بأن نأتي بكل ما كان وجوبه مظنوناً او مشكوكاً او موهوماً ونترك  
كل ما كانت حرمة مظنونة او مشكوكة او موهومة ولكن مقتضي قاعدة الخرج  
عدم وجوب الاحتياط كذلك فالجمع بين قاعدتي الاحتياط والخرج يقتضي  
الاقتصار في الاحتياط على المظنونات فقط دون المشكوكات والموهومات لثلاث  
يلزم العسر والخرج اذ الجمع على غير هذا الوجه بإخراج بعض المظنونات لدفع  
الخرج وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً .

﴿ قوله ولا يخفى ما فيه من القدح والفساد فانه بعض مقدمات دليل الإنسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته ومعه لا يكون دليل آخر... الخ ﴾  
وتوضيح القدح والفساد ان هذا الوجه الثالث هو عبارة عن الانسداد الناقص (فدعوى) العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات بين المشتبهات هي نفس المقدمة الاولى كما ستأتي (ودعوى) عدم وجوب الاحتياط في الجميع نظراً إلى كونه عسرياً حرجياً هي بعض المقدمة الرابعة كما ستعرف (ودعوى) ان إخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل اجزاء هي عين المقدمة الخامسة كما ستجزيء ومن الواضح المعلوم ان المقدمات الناقصة مما لا تنتج شيئاً ما لم ينضم اليها سائر المقدمات (من انسداد باب العلم والعلمي) الى كثير من الواجبات والمحرمات (وعدم جواز إهمالها) وترك التعرض لإمتثالها رأساً (وعدم جواز الرجوع) الى الاصل العملي في كل مسألة بمقتضي حالها او الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي كما ان من الواضح ايضاً ان مع الانضمام اليها لا تكون هي شيئاً آخر غير دليل الإنسداد الآتي (هذا حاصل) جواب المصنف عن هذا الوجه الثالث (وقريب) منه ما أجاب به الشيخ أعلى الله مقامه (قال ما لفظه) وفيه انه راجع إلى دليل الإنسداد الآتي اذ ما من مقدمة من مقدمات ذلك الدليل الا وهي يحتاج اليها في إتمام هذا الدليل فراجع وتأمل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه

## في الوجه الرابع من الوجوه التي اقاموها

على حجية مطلق الظن المعروف بدليل الانسداد

﴿ قوله الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف من مقدمات يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية . . . الخ ﴾

إن الإطاعة الظنية هي الإتيان بكل ما ظن وجوبه وترك كل ما ظن حرمة من بين المشتبهات في قبال الإطاعة الشككية او الوهمية وهي الإتيان بكل ما شك وجوبه وترك كل ما شك حرمة من بين المشتبهات او الإتيان بكل ما وهم وجوبه وترك كل ما وهم حرمة من بين المشتبهات وكل من الظنية والشككية والوهمية هو في قبال الإطاعة العلمية التفصيلية المتعدرة في حال الانسداد وهي الإتيان بكل واجب واقعي وترك كل حرام واقعي وفي قبال الإطاعة العلمية الإجمالية وهي الاحتياط التام في المشتبهات باتيان كل ما ظن او شك او وهم وجوبه وترك كل ما ظن او شك او وهم حرمة وهو اما لا يجوز عقلا في حال الانسداد لإخلالها بالنظام او لا تجب شرعاً لكونه مما يوجب الحرج على الأنام .

﴿ قوله حكومة او كشافاً . . . الخ ﴾

إشارة الى النزاع الآتي بين الإنسداديين بعضهم مع بعض وهو ان مقتضي مقدمات الإنسداد على تقدير صحتها وسلامتها وإنتاجها حجية الظن لا التبعية في الاحتياط كما ستعرف هل هو استقلال العقل بحجية الظن في حال الإنسداد كاستقلاله بحجية العلم في حال الإنفتاح او ان مقتضاه هو استكشاف كون الظن في حال الإنسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع كالظنون الخاصة الوافية بمعظم الفقه عند الانفتاحين

﴿ قوله وهي خمسة اولها انه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في

الشريعة... الخ ﴾

أي نعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في مجموع المشتبهات وهذه المقدمة الأولى هي بديهية كما سيأتي إعراف المصنف بها ولعل من هنا لم يتعرضها الشيخ أعلى الله مقامه وذكر من المقدمات الخمس اربعة من الثانية وبعدها .

﴿ قوله ثانيها انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى الى كثير منها... الخ ﴾

إن العلمي عبارة عن الظن الخاص الذي قام الدليل القطعي على اعتباره وثبت حجيته بالعلم واليقين (ومن هنا) عبر عنه الشيخ بالظن الخاص (قال) المقدمة الاولى وهي الثانية من المصنف انسداد باب العلم والظن الخاص في معظم المسائل الفقهية... الخ وكيف كان هذه هي عمدة مقدمات الانسداد وأهمها من بين الكل وبها سميت المقدمات مقدمات الإنسداد بل ذكر الشيخ أعلى الله مقامه عند التكلم حول هذه المقدمة ان الظاهر المصرح به في كلمات بعض ان ثبوت هذه المقدمة مما يكفي في حجية الظن المطلق للاجماع عليه على تقدير انسداد باب الظن الخاص (قال) ولذا لم يذكر صاحب المعالم وصاحب الوافية في اثبات حجية الظن الخبري غير انسداد باب العلم واما الاحتمالات الآتية في ضمن المقدمات الآتية من الرجوع بعد انسداد باب العلم والظن الخاص الى شيء آخر غير الظن فانما هي امور احتملها بعض المدققين من متأخري المتأخرين أولهم فيما أعلم المحقق جمال الدين الخونساري حيث اورد على دليل الانسداد باحتمال الرجوع إلى البرائة واحتمال الرجوع الى الاحتياط وزاد عليها بعض من تأخر احتمالات آخر (انتهى) .

﴿ قوله ثالثها انه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلاً

الى آخره ﴾

(قال الشيخ) أعلى الله مقامه الثانية يعني بها الثالثة من المصنف انه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة وترك التعرض لإمثالها بنحو من أنحاء امثال الجاهل العاجز

عن العلم التفصيلي بان تقتصر في الاطاعة على التكليف القليلة المعلومة تفصيلا او بالظن الخاص القائم مقام العلم بنص الشارع ونجعل أنفسنا في تلك الموارد ممن لا حكم عليه فيها كالأطفال والبهائم او ممن حكمه فيها الرجوع الى اصالة العدم ( انتهى ) ومقصوده من اصالة العدم على ما يستفاد من كلماته الشريفة عند التكلم حول هذه المقدمة هي البرائة ( ثم ان لتوضيح المقام ) ينبغي ذكر مقدمة مختصرة وهي ان امثال الواجبات والمحرمات الكثيرة المعلومة بالإجمال في مجموع المشتبهات على أنحاء عديدة بعضها عقلية وبعضها شرعية ( فن الأنحاء العقلية ) الامثال العلمي التفصيلي بأن نأتي بكل واجب واقعي منها ونترك كل حرام واقعي منها .

( ومنها ) الامثال العلمي الاجمالي بأن نختاط في تمام المشتبهات ونأتي بكل

ما ظن او شك او وهم وجوبه ونترك كل ما ظن او شك او وهم حرمة .

( ومنها ) الامثال الظني بأن نأتي بكل ما ظن وجوبه ونترك كل ما ظن حرمة

( ومنها ) الامثال الشكي بأن نأتي بكل ما شك وجوبه ونترك كل ما

شك حرمة .

( ومنها ) الامثال الوهمي بأن نأتي بكل ما وهم وجوبه ونترك كل ما وهم

حرمة ( ومن الأنحاء الشرعية ) ولو كان بعضها ممزوجاً بالعقلية أن نأتي بكل ما

قام الظن الخاص المنصوب من قبل الشرع على وجوبه ونترك كل ما قام الظن

الخاص المنصوب من قبل الشرع على حرمة .

( ومنها ) ان نرجع في كل مسألة الى الاصل العملي المعتبر فيها المناسب

لحالها سواء كان شرعياً او عقلياً كان مثبتاً للتكليف كاستصحاب التكليف او

الاحتياط الخاص بنفس المسألة كما اذا تردد الواجب بين الظهر والجمعة او كان

نافياً للتكليف كالبراءة او استصحاب عدم التكليف او لم يكن مثبتاً للتكليف ولا

نافياً له كإصالة التخيير عند دوران الامر بين المخدورين .

( ومنها ) أن نرجع في كل مسألة الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي هذا حاصل



المقدمة وإذا عرفتها ( فنقول ) إن مقصود الإسنادي من هذه المقدمة الثالثة انه بعد ما انسد باب النحو الاول من الأنحاء العقلية للامثال وهكذا النحو الاول من الأنحاء الشرعية وذلك لما ادعاه في المقدمة الثانية من إسناد باب كل من العلم والعلمي اي الظن الخاص الى كثير من تلك التكاليف فلا يمكن ترك التعرض لإمتثالها بالمرّة بل يجب التعرض لإمتثالها بأحد الأنحاء الباقية لا محالة وهي ستة فينسد بالمقدمة الرابعة النحو الثاني من الأنحاء العقلية وهكذا الثاني والثالث من الأنحاء الشرعية وبالمقدمة الخامسة النحو الرابع والخامس من الأنحاء العقلية فينحصر الطريق قهراً بالنحو الثالث من العقلية وهو الامثال الظني وهذا هو المطلوب الإسنادي كما لا يخفى .

{ قوله رابعها انه لا يجب علينا الاحتياط في أطراف علمنا بل لا يجوز في الجملة كما لا يجوز الرجوع الى الأصل في المسألة من استصحاب وتخيير وبرائة واحتياط ولا الى فتوى العالم بحكمها . . . الخ }

هذه المقدمة الرابعة تشتمل على فقرات ثلاث .

( الاولى ) عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه في الجملة اي فيما كان مخلاً بالنظام فوق العسر كما سيأتي التنصيص عليه .

( الثانية ) عدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الأصل العملي المناسب لحالها

( الثالثة ) عدم جواز الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي ( ثم إن )

مقصود الإسنادي من هذه المقدمة الرابعة كما أشرنا آنفاً هو سد أنحاء ثلاثة من الأنحاء المتقدمة للامثال كما انه سد في المقدمة الثانية وهي إسناد باب العلم والعلمي نحوين آخرين منها فيدور الامر قهراً بين الأنحاء الباقية وهي ثلاثة من تلك الأنحاء ( إما الامثال الظني ) ( او الشكي ) ( أو الوهمي ) .

﴿ قوله خامسها انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم الإطاعة الظنية . . . الخ ﴾  
 مقصود الانسادي من هذه المقدمة الخامسة بعد ما دار الأمر في مقام امتثال التكليف المعلومة بالاجال بين أحد الأنحاء الثلاثة المتقدمة آنفاً ( إما الامتثال الظني ) ( او الشكي ) ( او الوهمي ) انه يتعين من بينها الإمتثال الظني لرجحانه على الشكي والوهمي وقبح ترجيح المرجوح على الراجح .

### ﴿ اقول ﴾

ويرد ( أولاً ) على هذه المقدمات الخمس بطولها ان هذه المقدمات ليست هي بأجمعها صحيحة سالمة كي تنتج حجية الظن بل بعضها سقيمة فاسدة كما ستعرف شرحه عند التكلم حول كل مقدمة على حدة والنتيجة تتبع أخس المقدمات فإذا بطل احداها بطلت النتيجة .

( وثانياً ) لو سلم صحة الكل وسلامة الجميع فهي لا تنتج حجية الظن بل التبعض في الاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات من جهة العسر والحرج او اختلال النظام وليس معنى وجوب الاحتياط في خصوص المظنونات حجية الظن بالتكليف كما انه ليس معنى عدم وجوب الاحتياط في موهومات التكليف حجية الظن بعدم التكليف فان ملاك الوجوب في الاول هو الاحتياط وملاك عدم الوجوب في الثاني هو دفع العسر او اختلال النظام ولذا لا يختص عدم وجوب الاحتياط بموهومات التكليف فقط بل يجري حتى في مشكوكات التكليف ايضاً فلو كانت المقدمات مما تنتج هي حجية الظن لكان الظن يخص عمومات الكتاب او السنة ويقيد اطلاقاتها جميعاً سواء كان الظن مثبتاً للتكليف وكان العموم والإطلاق نافيين له او كان الأمر بالعكس مع ان الظن الانسادي لا يكاد يكون المثبت منه مخصصاً للعمومات ولا مقيداً للإطلاقات وإن وجب العمل به من باب الاحتياط فضلاً عما اذا كان نافياً للتكليف .

( وثالثاً ) ان رفع اليد عن الاحتياط في خصوص الموهومات فقط مما يكفي لدفع العسر او اختلال النظام فلا موجب لحصر الاحتياط بالمظنونات فقط كما يظهر من الإنسدادى وسماه بالاطاعة الظنية تارة وبمجية الظن أخرى بل يجب رعاية الاحتياط في المظنونات والمشكوكات جميعاً كما يظهر ذلك من الشيخ ايضاً أعلى الله مقامه عند التكلم حول المقدمة الثالثة أعني الرابعة من المصنف ( قال ما لفظه ) ويندفع العسر بترخيص موافقة الظنون المخالفة للاحتياط كلا او بعضاً بمعنى عدم وجوب مراعاة الاحتمالات الموهومة لأنها الأولى بالإهمال اذا ساغ لدفع الحرج بترك الاحتياط في مقدار ما من المحتملات يندفع به العسر ويبقى الإحتياط على حاله في الزائد على هذا المقدار ( انتهى ) بل ويظهر منه أعلى الله مقامه في بحث اهمال النتيجة وكليتها في المعمم الثالث عند قوله ثم إن العقل حاكم بأن الظن القوي الإطميناني أقرب إلى العلم عند تعذره ... الخ انه يجب الاحتياط في المظنونات والمشكوكات والموهومات كلها الا في الموهومات التي كان الظن الإطميناني بخلاف التكليف لاني مطلق الموهومات ولو كان مطلق الظن بخلافه وذلك لإندفاع العسر برفع اليد عن الإحتياط بهذا المقدار فقط فراجع تمام كلامه زيد في علوم مقامه

## الكلام حول المقدمة الاولى

من مقدمات الانسداد

{ قوله اما المقدمة الاولى فهى وإن كانت بديهية الا انه قد عرفت  
إنحلال العلم الإجمالى ... الخ }  
شروع في التكلم حول كل مقدمة على حدة ليعلم صحيحها من فاسدها وسالمها من  
سقيمها ( وحاصل كلام المصنف ) بمزيد توضيح منا حول هذه المقدمة الاولى وهي

العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في الشريعة في مجموع المشتبهات انك قد عرفت في الوجه الاول من الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد ان العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع الأخبار وسائر الامارات منحل إلى العلم الاجمالي الصغير في خصوص الاخبار كما انك قد عرفت في الوجه الثاني منها ان العلم الاجمالي الموجود في مجموع الأخبار منحل إلى العلم الاجمالي الأصغر في خصوص الأخبار الموجودة في الكتب المعتمدة للشريعة كالكتب الأربعة ونحوها ومعه لا موجب للاحتياط في غير موارد تلك الاخبار اصلا ومن الواضح المعلوم ان الاحتياط في موارد ما بمعنى الأخذ بكل خبر منها دل على التكليف من وجوب او حرمة هو مما لا يوجب العسر والخرج فضلا عن الإختلال بالنظام .

## الكلام حول المقدمة الثانية

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما المقدمة الثانية فاما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى أمثال زماننا بيئة وجدانية . . . الخ ﴾

قد أشرنا فيما تقدم ان هذه هي عمدة مقدمات الانسداد وأهمها من بين الكل وبها سميت المقدمات مقدمات الإنسداد بل ادعى انها مما تكفي في حجية الظن المطلق بلا حاجة الى سائر المقدمات أصلا (وعليه) فإذا بطلت هذه المقدمة فقد بطلت النتيجة من أصلها وانهدم الاساس بتمامه (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف حول هذه المقدمة الثانية ان دعوى انسداد باب العلم بمعظم المسائل الفقهية وان كانت هي مسلمة يعرفها كل من تصدي للاجتهد والاستنباط ولكن دعوى انسداد باب العلمي اي الظن الخاص المعتبر بدليل قطعي غير مسلمة بعد ما عرفت

نهوض الأدلة المتقدمة الثلاثة على حججية خبر الثقة من الأخبار المتواترة وسيرة المسلمين على العمل به في أمورهم الدينية وأخذهم المسائل الشرعية وسيرة العقلاء بما هم عقلاء كافة على العمل به في عامة أمورهم ومنها الأمور الدينية ومن الواضح المعلوم ان خبر الثقة بحمد الله واف بمعظم الفقه كافي بمهمات واغلب مسائله وفروعه (وعاينه) فلا تنتج المقدمات شيئاً مما يرويه الانسداد اصلاً (هذا كله) مضافاً إلى انها لو تمت المقدمات لم تنتج الا التبعض في الاحتياط كما تقدم وعرفت لا حججية الظن .

## الكلام حول المقدمة الثالثة

### من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما الثالثة فهي قطعية ولو لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً مطلقاً او فيما جاز او وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في المقام . . . الخ ﴾ (الشيخ) أعلى الله مقامه قد استدلل لقطعية هذه المقدمة وعدم جواز ترك التعرض لامتنال التكاليف المعلومة بالاجمال بالمرّة بنحو من الانحاء بعد انسداد باب العلم والعلمي بها (بوجوه) بالاجماع القطعي وبلزوم الخروج عن الدين لو أهملت الاحكام بالمرّة وبالعلم الاجمالي المقتضي للاحتياط (قال) واما المقدمة الثانية يعني بها ثالثة المصنف وهي عدم جواز اهمال الوقائع المشبهة على كثرتها وترك التعرض لامتنالها بنحو من الأنحاء فيدل عليه وجوه .

(الاول) الاجماع القطعي على ان المرجع على تقدير انسداد باب العلم وعدم ثبوت الدليل على حججية اخبار الآحاد بالخصوص ليس هي البرائة وإجراء اصالة العدم في كل حكم بل لا بد من التعرض لامتنال الاحكام المجهولة بوجه ما الى ان قال

( الثاني ) ان الرجوع في جميع تلك الوقائع الى نفي الحكم مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها في لسان جمع من مشايخنا بالخروج عن الدين بمعنى ان المقتصر على التدين بالمعلومات التارك للاحكام المجهولة جاعلاً لها كالمعدومة يكاد يعد خارجاً عن الدين لقلة المعلومات التي اخذ بها وكثرة المجهولات التي أعرض عنها وهذا أمر يقطع ببطلانه كل أحد بعد الالتفات الى كثرة المجهولات الى ان قال .

( الثالث ) انه لو سلمنا ان الرجوع الى البرائة لا يوجب شيئاً مما ذكر من المحذور البديهي وهو الخروج عن الدين فنقول انه لا دليل على الرجوع الى البرائة من جهة العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فان ادلتها المختصة بغير هذه الصورة ونحن نعلم اجمالاً ان في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات كثيرة والفرق بين هذا الوجه وسابقه ان الوجه السابق كان مبدئياً على لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين وهو محذور مستقل وان قلنا بجواز العمل بالاصل في صورة لزوم مطلق المخالفة القطعية وهذا الوجه مبني على ان مطلق المخالفة القطعية غير جازي وأصل البرائة في مقابلها غير جار ما لم يصل المعلوم الاجمالي الى حد الشبهة الغير المحصورة ( انتهى ) كلامه هذا كله من أمر الشيخ أعلى الله مقامه ( واما المصنف ) فلم يستدل لقطعية هذه المقدمة الثالثة الا بالوجه الاول والثاني من الوجوه المتقدمة ( وقد اشار ) الى الوجه الاول بقوله ومما يلزم تركه اجاعاً يعني به ترك اهمال معظم الاحكام ( وأشار ) الى الوجه الثاني بقوله وذلك لأن اهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً فعبء عن المخالفة القطعية الكثيرة بعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام وعبء عن كونها أمراً يقطع ببطلانه كل أحد بانه مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً .

( واما الوجه الثالث ) وهو العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات فلم يستدل به نظراً الى انه مما لا يجدي لوجوب الاحتياط وعدم جواز الاهمال بالمرة بعد

فرض جواز الاقتحام في بعض الاطراف لدفع العسر بل فرض وجوب الاقتحام فيه لدفع اختلال النظام فانا اذا علمنا اجمالاً بوجود الحرام مثلاً في أطراف مضطر الى ارتكاب بعضها فلا يكاد يؤثر هذا العلم شيئاً أبداً بل يجوز ارتكاب الكل اما البعض المضطر اليه فواضح واما ما عداه فلكون الشك فيه بدوياً لجواز ان يكون الحرام المعلوم بالاجمال هو البعض المضطر اليه (وقد اشار المصنف) الى كون المقام من هذا القبيل بقوله فيما جاز او وجب الاقتحام في بعض اطرافه كما في المقام : . الخ .

### ﴿ اقول ﴾

( اما الوجه الاول ) من الوجوه الثلاثة المتقدمة وهو الاجماع فلا يخلو عن مناقشة فان الظاهر ان الاجماع على تقدير تسليمه مما له مدرك واضح وهو العلم الاجمالي بالتكاليف في المشتبهات من الواجبات والمحرمات لا رأى الامام (ع) الواصل إلينا خلفاً عن سلف وقرناً بعد قرن .

( واما الوجه الثاني ) وهو لزوم المخالفة القطعية الكثيرة المعبر عنها بالخروج عن الدين فهو ليس وجهاً مستقلاً في قبال العلم الاجمالي بالواجبات والمحرمات المقتضي للاحتياط في المشتبهات فانا لو جوزنا المخالفة القطعية للتكاليف المعلومة بالاجمال فلا فرق حينئذ بين قليلها وكثيرها ودعوى ان المخالفة الكثيرة خروج عن الدين هي أشبه شيء بالتخويف والترهيب كما لا يخفى .

( واما الوجه الثالث ) وهو العلم الاجمالي بالتكاليف فالظاهر انه مما لا بأس به ( ودعوى ) انه بعد جواز الاقتحام او وجوبه في بعض الأطراف لدفع العسر او لدفع اختلال النظام مما لا يؤثر شيئاً ( ضعيفة ) جداً فانا في المقام وان نعم بجواز الاقتحام في المشكوكات والموهومات او بوجوبه لدفع العسر او لدفع اختلال النظام ولكن العلم الاجمالي مما لا ينحل بذلك بل باق على حاله في خصوص المظنونات بمعنى انا لا نحتمل ان يكون تمام التكاليف المعلومة بالاجمال بأجمعها

في المشكوكات والموهومات المرخصة فيها ويكون المظنونات بتمامها خالية عن التكاليف بل نعلم اجمالاً بوجود مقدار من الواجبات والمحرمات لو لا أكثرها في خصوص المظنونات مثل ما نعلم بهما في المجموع وهو المقتضي للاحتياط عقلاً (وقد اشار) الشيخ أعلى الله مقامه الى هذه النكتة في كلامه المتقدم حيث قال ونحن نعلم ان في المظنونات واجبات كثيرة ومحرمات ... الخ .

(وبالجملة) إن الوجه الوجيه لعدم جواز الاهمال بالمرّة ووجوب مراعاة الاحتياط ولو في الجملة في بعض الاطراف هو العلم الاجمالي بالتكاليف في خصوص المظنونات بعد أن جاز او وجب الاقتحام في المشكوكات والموهومات لدفع العسر او لدفع اختلال النظام فتدبر جيداً .

﴿ قوله وذلك لأن إهمال معظم الأحكام وعدم الإجتنب كثيراً عن

الحرام مما يقطع بانه مرغوب عنه شرعاً . . . الخ ﴾

إشارة الى الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه وقد قدمه المصنف في الذكر على الوجه الاول ولا بأس به .

﴿ قوله وما يلزم تركه اجمالاً . . . الخ ﴾

إشارة الى الوجه الاول من الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشيخ أعلى الله مقامه وقد أخره المصنف في الذكر عن الوجه الثاني ولا بأس به ايضاً .

﴿ قوله ان قلت اذا لم يكن العلم بها منجزاً لها المزوم الإقتحام في بعض

الاطراف كما أشير اليه فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الاطراف حينئذ على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان . . . الخ ﴾

مقصود المستشكل من هذا الاشكال انه اذا لم نقل بكون العلم الاجمالي منجزاً ولو في خصوص ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الاطراف كما في المقام لدفع العسر او لدفع اختلال النظام كما اشير قبلاً فما الموجب لمراعاة الاحتياط في بقية الاطراف وعدم جواز الاهمال بالمرّة وهل البرائة حينئذ في سائر الاطراف الا بلا



مزاحم لكون الشك فيها بدوياً لاحتمال كون التكاليف المعروفة بالاجمال بأجمعها في الطرف المرخص فيه نظير ما تقدم في العلم الاجمالي بوجود الحرام في أطراف نضطر إلى ارتكاب بعضها عيناً وهل العقاب حينئذ على المخالفة في سائر الأطراف على تقدير المصادفة الا عقاباً بلا بيان وذلك لانتهاء العلم الاجمالي وانحلاله من أصله ( فيقول المصنف ) نعم لا موجب للاحتياط في بقية الاطراف من ناحية العلم الاجمالي بعد ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الأطراف ولكننا نعلم بوجود الاحتياط بنحو اللم من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه ( مضافاً ) إلى صحة دعوى الاجماع عليه وانه لا يجوز الاهمال رأساً في هذا الحال اي بعد ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الاطراف لدفع العسر او لدفع اختلال النظام .

### ﴿ اقول ﴾

إن المصنف قبل ذكر هذا الاشكال قد بين ان وجه وجوب الاحتياط في الجملة وعدم جواز الاهمال بالمرّة هو امران .

( احدهما ) ان إهمال معظم الاحكام وعدم الاجتناب كثيراً عن الحرام مما يقطع بأنه مرغوب عنه شرعاً ... الخ .

( ثانيهما ) انه يجب ترك الإهمال اجماعاً ... الخ ومعه لا يكاد يبقى مجال لهذا الاشكال وجوابه اصلاً فانه لم يعتمد في وجه وجوب الاحتياط في الجملة وعدم جواز الاهمال بالمرّة على العلم الاجمالي كي يشكل عليه بانه بعد ما جاز او وجب الاقتحام في بعض الأطراف لا يكاد يؤثر هذا العلم الاجمالي شيئاً أبداً فلماذا يحتاط في بقية الأطراف فيجاب عنه بأن الاحتياط في بقية الأطراف إنما هو لوجوبه شرعاً المستكشف لما من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه او لصحة دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال أبداً فتأمل جيداً .

## الكلام حول المقدمة الرابعة

من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما المقدمة الرابعة فهي بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام فيما يوجب عسره اختلال النظام واما فيما لا يوجب فمحل نظر بل منع . . . الخ ﴾

قد عرفت فيما تقدم ان المقدمة الرابعة تشتمل على فقرات ثلاث ( عدم وجوب ) الاحتياط التام في اطراف العلم الاجبالي بل عدم جوازه في الجملة ( وعدم جواز ) الرجوع في كل مسألة الى الأصل العملي المناسب لها من استصحاب او تخير او براءة او اشتغال ( وعدم جواز ) الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي فحينئذ نتكلم حول الفقرة الاولى ( فنقول ) اما الشيخ أعلى الله مقامه فقد اختار عدم وجوب الاحتياط التام في المقام كما يقول به الانسدادى وذلك لوجهين .

( احدهما ) الاجماع القطعي على عدم جواز الإهمال بالمرة .

( وثانيهما ) لزوم العسر الشديد والخرج الاكيد من الاحتياط التام وذلك لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه خصوصاً في ابواب الطهارة والصلاة .

﴿ اقول ﴾

إن دعوى عدم وجوب الاحتياط التام في المقام استناداً الى العسر الشديد والخرج الاكيد هي في محلها ولكن دعوى الاجماع القطعي مما لا يخلو عن مناقشة فان الظاهر ان الاجماع المذكور على تقدير تسليمه مما له مدرك واضح نظير ما تقدم في الاجماع على عدم جواز الإهمال بالمرة غايته ان المدرك هناك كان هو العلم الاجبالي بالتكاليف

وها هنا هو العسر الشديد والخرج الأكيد (وعلى كل حال) ان ادلة العسر والخرج هي كافية في إسقاط وجوب الاحتياط التام في المقام من دون حاجة الى دعوى الاجماع القطعي عليه الكاشف عن رأي الإمام عليه السلام (هذا كله من أمر الشيخ) في التكلم حول الاحتياط التام .

(واما مختار المصنف) فحاصله ان الاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي اذا كان عسره بحد الاخلال بالنظام فهذا غير واجب بلا كلام واما اذا كان دون ذلك بان كان الاحتياط مما يوجب العسر فقط بلا اخلال بالنظام فعدم وجوبه محل نظر بل منع نظراً الى ان ادلة الخرج وهكذا ادلة الضرر وان كانت حاكمة على دليل التكليف والوضع رافعة لهما فيما كانا حرجيين او ضرريين وتوجب حصرهما بما اذا لم يلزم منهما حرج او ضرر (لكن ذلك) اذا كان نفس متعلق التكليف حرجياً او ضررياً كالوضوء او الغسل في البرد الشديد او القيام في صلاة المريض او الحج للشيخ الكبير وأمثال ذلك .

(واما إذا) كان متعلق التكليف بنفسه في كمال السهولة ولكن الجمع بين محتملاته احتياطاً من جهة العلم الإجمالي هو الذي أوجب العسر او الضرر كما اذا تردد الماء المطلق للوضوء بين ألف إناء مثلاً فهذا هنا لا تكون ادلة الخرج حاكمة على قاعدة الإحتياط اذ العسر لازم من حكم العقل بالجمع بين المحتملات للعلم الإجمالي بالتكليف وليس لازماً من التكليف الشرعي كي يرتفع بالخرج او الضرر نعم لو كان الإحتياط بحكم الشرع وقد أوجب العسر والخرج لكثرة الأطراف أمكن القول حينئذ بسقوطه ولكنه مجرد فرض كما لا يخفى فانه ليس الا بحكم العقل دون الشرع .

### ﴿ اقول ﴾

الظاهر انه لا فرق في الخرج او الضرر بين أن يلزم من نفس متعلق التكليف او من الجمع بين محتملاته بحكم العقل للعلم الاجمالي بالتكليف فان الخرج او الضرر

على كل حال متوجه من ناحية التكليف الشرعي اذ لو لاه لم يحكم العقل بوجوب الجمع بين احتمالاته كي يلزم منه الحرج او الضرر (وعليه) فكل من الحرج والضرر مرتفع مطلقاً سواء كان لازماً من نفس متعلق التكليف او من الجمع بين احتمالاته بحكم العقل (والى هذا قد اشار المصنف) بقواه نعم لو كان معناه نفي الحكم الناشي من قبله العسر كما قيل لكانت قاعدة نفيه محكمة على قاعدة الاحتياط لأن العسر حينئذ يكون من قبل التكاليف المجهولة فتكون منفية بنفيه (انتهى).

(وبالجملة) لا شك في ان الاحتياط التام بعد العلم الإجمالي بالتكليف في المشتبهات بإتيان كل ما ظن او شك او وهم وجوبه وترك كل ما ظن او شك او وهم حرمة هو مما يوجب العسر الشديد والحرج الأكيد وهما منفيان في الشريعة السمحاء بلا شبهة بل اذا أوجب ذلك اختلال النظام فهو منفي بحكم العقل ايضاً مضافاً الى الشرع وعليه فوجوب الاحتياط التام في المقام باطل بلا كلام.

﴿ قوله من ان التوفيق بين دليليها ودليل التكليف او الوضع المتعلقين

بما يعمها هو نفيها عنهما بلسان نفيها . . . الخ ﴾

اي من ان التوفيق بين دليل الضرر والعسر ودليل التكليف والوضع المتعلقين بما يعم الضرر والعسر هو نفي التكليف والوضع عن المتعلقين بلسان نفي الضرر والعسر

﴿ قوله ولا يخفى إنه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب

الإحتياط في بعض الاطراف . . . الخ ﴾

اي ولا يخفى انه بناء على حكومة ادلة العسر والحرج على قاعدة الاحتياط في المقام لكونها عسرية حرجية وجاز أو واجب الاقتحام في بعض الاطراف كالمشكوكات والموهومات لدفع الحرج او لدفع اختلال النظام فلا يبقى موجب لمراعاة الاحتياط في بقية الأطراف اي في المظنونات كما سبق في ان قلت المتقدم وذلك لصيرورة الشك فيها بدوياً لجواز ان يكون التكاليف المعلومة بالاجمال كلها في خصوص الأطراف المرخصة فيها فان الاحتياط انما وجب هو للعلم الاجمالي فاذا انحل العلم

الاجمالي وصار الشك بدوياً فلا موجب للاحتياط اصلاً ولو في بعض الاطراف (وعليه) ففي مراعات الاحتياط في المظنونات لا بد من دعوى وجوبه شرعاً اما لاستكشافه بنحو اللم من شدة إهتمام الشارع بتكاليفه او للاجماع عليه في هذا الحال كما سبق في جواب ان قلت المتقدم فتذكر .

**قوله** واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط او استصحاب مثبت للتكليف فلا مانع عن اجرائها عقلاً . . الخ

هذه هي الفقرة الثانية من المقدمة الرابعة وهي الرجوع في كل مسألة الى الاصل العملي المناسب لها من استصحاب او تحخير او براءة او اشتغال (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) واما الرجوع في كل واقعة الى ما يقتضيه الأصل في تلك الواقعة (الى ان قال) فيرد هذا الوجه ان العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات يمنع عن إجراء البرائة أو الاستصحاب المطابق لها المخالف للاحتياط بل وكذا العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط يمنع عن العمل بالاستصحابات من حيث انها استصحابات وان كان لا يمنع من العمل بها من حيث الاحتياط لكن الاحتياط في جميع ذلك يوجب العسر (قال) وبالجملة فالعمل بالاصول النافية للتكليف في موارد مستلزم للمخالفة القطعية الكثيرة وبالاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحاب مستلزم للخرج وهذا لكثرة المشتبهات في المقامين كما لا يخفى على المتأمل (انتهى) كلامه رفع مقامه (وملخصه) لدى التدبر ان العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات مما يمنع عن الاصول النافية للتكليف من البرائة والاستصحابات المطابقة لها (كما ان العسر) والخرج هما يمنعان عن الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له (هذا مضافاً) الى ما في خصوص الاستصحابات المطابقة للاحتياط من وجه آخر للمنع وهو العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات فيها المانع عن العمل بها من حيث انها استصحابات .

## ( أقول )

أما العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات فلا بد من تعميمه الى موارد الاصول النافية ايضاً نظراً الى قلة موارد الاصول المثبتة وانها بالنسبة الى التكليف الكثيرة المعلومة بالاجمال أقل قليل والا فمجرد العلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في مجموع المشتبهات مع احتمال كونها جميعاً في موارد الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له مما لا يمنع عن الاصول النافية بل يجري حينئذ كل من الاصول المثبتة والنافية جميعاً وينحل العلم الاجمالي من أصله (نظير) ما اذا علمنا اجمالاً بوقوع النجس في أحد الأواني الثلاثة وكانت الحالة السابقة في اثنين منها الطهارة وفي واحد منها النجاسة فيجري استصحاب الطهارة في الإثنين واستصحاب النجاسة في الثالث وينحل العلم الاجمالي من أصله .

( واما العلم الاجمالي ) بوجود غير الواجبات والمحرمات في الاستصحابات المطابقة للاحتياط فهو غير معلوم وذلك لجواز بقاء التكليف في تمام استصحابات التكليف على حاله ( ومجرد العلم الاجمالي ) بوجود غير الواجبات والمحرمات في مجموع المشتبهات مع احتمال كونه بتامه في موارد الاصول النافية ( مما لا يجدي ) في عدم جريان الاستصحابات المطابقة للاحتياط بل تجري الاستصحابات المثبتة بل والنافية ايضاً لو لم يكن مانع آخر عنها وينحل العلم الاجمالي بالعدم من أصله . ( واما دعوى ) ان العمل بالاصول المثبتة من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له مستلزم للعسر والخرج فهي ممنوعة جداً فانها ليست من الكثرة بحد لو عمل بها لزم العسر كما لا يخفى ( هذا مضافاً ) الى ان الشيخ اعلى الله مقامه لم يتعرض حكم اصالة التخيير أصلاً والظاهر انه لا مانع عن جريانها كاصالة الاحتياط والاستصحابات المطابقة لها عيناً .

( وبالجملة ) إن الاصول النافية مما لا تجري للعلم الاجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في موارد الاصول المثبتة اي الاحتياط الخاص بالمسألة من جهة

العلم الإجمالي بالتكليف فيها كالعلم الاجمالي بوجود القصر والإتمام في مورد خاص والاستصحابات المطابقة للاحتياط فيما كان للتكليف حالة سابقة كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة ونحوها وهكذا اصالة التخيير فيما إذا دار الأمر بين المخدورين مما لا مانع عن جريانها أبداً ( هذا كله محصل كلام الشيخ ) وما فيه من النقض والإبرام .

( واما المصنف ) فحاصل كلامه أن الاصول المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له مما لا مانع عن جريانها عقلاً فاذا علم مثلاً اجمالاً بوجود القصر او الإتمام جرت قاعدة الاحتياط واذا شك في بقاء وجوب صلاة الجمعة جرت قاعدة الاستصحاب ( اما الاول ) فلحكم العقل ( واما الثاني ) فلعموم النقل وإن قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي من جهة المناقضة بين صدر دليل الاستصحاب وذيله كما سيأتي من الشيخ في تعارض الاستصحابين ان شاء الله تعالى فانه لو علم مثلاً اجمالاً بوجود النجس في أحد الإنائين وكانا في السابق طاهرين لم يمكن استصحاب طهارتهما جميعاً اذ لو استصحاب طهارتهما كذلك عملاً بقوله عليه السلام لا ينقض اليقين بالشك كان ذلك طرحاً لقوله ( ع ) ولكن ينقضه بيقين آخر وقد تيقنا اجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في احدهما ( والسر في عموم النقل ) وان قيل بعدم جريان الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي من جهة المناقضة ان المجتهد الذي يجري الاستصحاب المثبت للتكليف في المشتبهات ممن لا شك له فعلاً الا في هذا الطرف الملتفت اليه لا في ساير الأطراف كي يتم اركانها في الجميع ولم يمكن اجرائه في الكل من جهة المناقضة بين الصدر والذيل بل ولا في البعض لمعارضة الطرف الآخر معه .

{ اقول }

إن من الجائز ان يحصل للمجتهد حين الاستصحاب التفتات الى تمام موارد الاستصحابات المثبتة للتكليف نظراً الى قلتها وحصرها بموارد معدودة فيصير

الشك حينئذ في الجميع فعلياً فيمنع عنها ( ولعله ) اليه أشار أخيراً بقوله فافهم ( والصحيح ) في وجه جريان الاستصحابات المثبتة للتكليف هو ما اشرنا اليه من المنع عن العلم الاجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات فيها هذا كله حاصل كلام المصنف في الاصول المثبتة .

( واما الاصول النافية ) فحاصل كلامه فيها انه لا مانع ايضاً عن جريانها من ناحية لزوم التناقض بين صدر الدليل وذيله بعد عدم فعلية الشك في تمام الاطراف دفعة واحدة ان لم يكن مانع آخر عنه شرعاً او عقلاً كالعلم الاجمالي بالتكليف ولا مانع عنه كذلك اذا كان مجموع موارد الاصول المثبتة للتكليف بضميمة ما علم حكمه تفصيلاً او نهض عليه الظن الخاص المعبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال بل بمقدار لا يبقى معه شيء مهم يوجب استكشاف وجوب الاحتياط فان الانسدادى وإن أنكر انفتاح باب العلم والعلمي بمعظم المسائل الفقهية ولكن لا ينكر العلم ببعض المسائل التي يعرف حكمها من الكتاب او السنة او من العقل او الإجماع كما لا ينكر ايضاً بعض الظنون الخاصة بالمعتبرة بالخصوص كظواهر الكتاب والسنة وان أنكر وجود الظن الخاص الوافي بمعظم الفقه كخبر الثقة ونحوه ( هذا اذا كان ) مجموع موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم حكمه تفصيلاً أو نهض عليه الظن الخاص المعبر بالخصوص بمقدار المعلوم بالإجمال من التكليف والا فاللازم هو الاحتياط في خصوص مجاري الاصول النافية مطلقاً ولو من موهومات التكليف الا بمقدار رفع اختلال النظام او رفع العسر لا الاحتياط في محتملات التكليف مطلقاً ولو كانت في موارد الاصول المثبتة فان العمل بالتكليف فيها يكون من باب قيام الحجة عليها وهي الاصول العملية لا من باب الاحتياط كما لا يخفى .

## ﴿ اقول ﴾

اما عدم فعلية الشك في تمام الأطراف دفعة واحدة فقد عرفت ضعفه ( واما )



انحلال العلم الاجمالي بالتكاليف بدعوى كون مجموع موارد الاصول المثبتة مع الضميمة بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف فأضعف فإن موارد الاصول المثبتة مع الضميمة ليست الاقل قليل بالنسبة الى التكاليف المعلومه بالإجمال في مجموع المشتبهات ( نعم دعوى ) انه اذا لم ينحل العلم الاجمالي كان خصوص موارد الاصول النافية محلاً للاحتياط دون المثبتة هي في محلها فان العمل في موارد المثبتة يكون بملاك قيام الحججة على التكليف وهي الاصول العملية لا بملاك الاحتياط من جهة العلم الاجمالي بالتكاليف ( وعلى كل حال ) قد تحصل لك من جميع ما ذكر الى هنا انه يجوز الرجوع في المسألة الى الاصول العملية المثبتة للتكليف من الاحتياط والاستصحابات المطابقة له بل والى اصالة التخيير ايضاً ولا يجوز الرجوع فيها الى الاصول النافية أصلاً فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

### ﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

قد اشير آنفاً الى وجه قوله فافهم فلا تغفل .

### ﴿ قوله لو لم يكن هناك مانع عقلاً او شرعاً . . . الخ ﴾

المانع عن الاصول النافية هو العلم الاجمالي بالتكاليف ولعل قوله عقلاً او شرعاً اشارة الى ان العلم الاجمالي بالتكليف ان كان تأثيره في التنجيز بنحو العلية التامة بحيث لا يمكن الترخيص من الشرع في اطرافه لا كلا ولا بعضاً للزوم المناقضة او احتمالها المحال فالمانع عقلي واما اذا كان تأثيره فيه بنحو الاقتضاء بحيث جاز الترخيص من الشرع فيها كلا او بعضاً بلا لزوم المناقضة او احتمالها المحال غايته انه لم يرد من الشرع دليل يصلح بظاهره للجريان في اطرافه كلا او بعضاً فالمانع شرعي بمعنى انه كان له ان يمنع عن تأثيره ولم يفعل بل أقره على حاله وقد تقدم منا في العلم الاجمالي ماله نفع تام في تحقيق هذا المقام فراجع ولا نعيد .

{ قوله ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال الى آخره }

فرب شخص كان ما علمه تفصيلاً او نهض عليه علمي هو بمقدار كثير لو انضم الى موارد الاصول المثبتة لانحل العلم الاجمالي بالتكاليف من أصله ولم يبق له مانع عن الاصول النافية أصلاً بخلاف شخص آخروهكذا قديتفق الاختلاف باختلاف الأحوال والأزمان فرب حال وزمان أمكن فيه تحصيل العلم التفصيلي او العلمي بمقدار لو انضم الى الاصول المثبتة لانحل العلم الإجمالي بالتكاليف من أصله بخلاف حال آخر وزمان غيره وهذا واضح .

{ قوله ولو من مضمونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً ويرفع

اليده عنه فيها كلاً او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر . . . الخ }

( مقصوده ) من مضمونات عدم التكليف هو موهومات التكليف ( كما ان مقصوده ) من رفع اليده عن الاحتياط فيها كلاً او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر هو الرد على الانسداد الملتزم بالاحتياط في خصوص مضمونات التكليف وقد رفع اليده عنه في المشكوكات والموهومات جميعاً فيشير بقوله هذا الى انه لا ملازم لرفع اليده عن الاحتياط في المشكوكات بل ولا في الموهومات الا بمقدار رفع العسر او الإخلال بالنظام ( وقد تقدم ) منا هذا الاشكال على الإنسداد عند بيان المقدمة الخامسة وذكرنا عبارة الشيخ فيه ايضاً بل ذكرنا منه عبارتين يظهر من احدهما رفع اليده عن الاحتياط في خصوص الموهومات كلاً او بعضاً بمقدار دفع العسر ومن اخرهما رفع اليده عن الاحتياط في الموهومات التي كان الظن الإطميناني بخلاف التكليف لا مطلق الظن فراجع .

{ قوله لا محتملات التكليف مطلقاً . . . الخ }

عطف على موارد اصول النافية اي كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد اصول النافية مطلقاً ولو من موهومات التكليف محلاً للاحتياط لامحتملات

التكليف مطلقاً ولو كانت في موارد الاصول المثبتة فان العمل في موارد الاصول المثبتة كما اشير آنفاً يكون بملاك قيام الحجة على التكليف وهي الاصول العمالية المعتبرة لا بملاك الاحتياط من جهة العلم الاجمالي بالتكاليف (ويحتمل ضعيفاً) ان يكون عطفاً على قوله فيها كلا او بعضاً اي ويرفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر لا في محتملات التكليف مطلقاً اي في المشكوكات والموهومات جميعاً كما زعم الانسادي .

### ﴿ قوله واما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز . . . الخ ﴾

هذه هي الفقرة الثالثة من المقدمة الرابعة وهي الرجوع الى فتوى مجتهد آخر انفتاحي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه واما رجوع هذا الجاهل الذي انسده عليه باب العلم في المسائل المشبهة الى فتوى العالم بها وتقليده فيها فهو باطل لوجهين (احدهما) الإجماع القطعي (والثاني) ان الجاهل الذي وظيفته الرجوع الى العالم هو الجاهل العاجز عن الفحص واما الجاهل الذي يبذل الجهد وشاهد مستند العالم وغلطه في استناده اليه واعتقاده عنه فلا دليل على حجية فتواه بالنسبة اليه وليست فتواه من الطرق المقررة لهذا الجاهل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه .

(والمصنف) قدس سره وإن لم يؤشر إلى الوجه الاول وكأنه لضعفه ولكنه قد أشار الى الوجه الثاني بقوله واما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز ضرورة انه لا يجوز الا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعي انفتاح باب العلم والعلمي فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل (انتهى) .

## الكلام حول المقدمة الخامسة

### من مقدمات الانسداد

﴿ قوله واما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل الى آخره ﴾

وحاصل كلام المصنف هنا هو تسليم المقدمة الخامسة وهي كون ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً وذلك لاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية يعني بها الإجمالية وهي الاحتياط التام او عدم وجوبها الا الى الاطاعة الظنية دون الشكوية او الوهمية وذلك لبداهة مرجوحيتها بالنسبة اليها .

### ﴿ اقول ﴾

نعم إن العقل يستقل بقبح ترجيح المرجوح على الراجح ولكن لا يستقل بعد عدم التمكن من الاطاعة العلمية او عدم وجوبها بالتنزل الى خصوص الاطاعة الظنية دون الشكوية او الوهمية بل الى الإطاعة الظنية والشكوية جميعاً دون الوهمية وذلك لما عرفت عند بيان المقدمة الخامسة من اندفاع العسر برفع اليد عن الاحتياط في خصوص الموهومات فقط وانه لا موجب لحصر الاحتياط بالمظنونات فقط الذي سماه الإنسداد بالاطاعة الظنية تارة وبمجية الظن اخرى بل يحتاط في المظنونات والمشكوكات جميعاً بل عرفت منا كفاية رفع اليد عن الاحتياط في بعض الموهومات فقط وإن دفاع العسر بهذا المقدار خاصة كما تقدم من الشيخ أعلى الله مقامه بل ومن المصنف ايضاً آنفاً حيث قال ويرفع اليد عنه فيها اي في مظنونات عدم التكليف يعني بها الموهومات كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر . . الخ (وعلى هذا) فالواجب هو التنزل الى الإطاعة الظنية والشكوية وشيء من الوهمية

جميعاً لا الى خصوص الظنية فقط ( فما يظهر من المصنف ) في المقام من تسليم عدم جواز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية او عدم وجوبها الا الى الإطاعة الظنية دون الشكوية او الوهمية هو في غير محله جداً فتدبر جيداً .

﴿ قوله لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الإطاعة الإحتمالية

الى آخره ﴾

استدراك عن تسليم المقدمة الخامسة ( وحاصله ) ان المقدمة الخامسة وان كانت هي مسلمة لا ريب فيها وذلك لاستقلال العقل بها وانه لا يجوز التنزل بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية او عدم وجوبها الا الى الإطاعة الظنية دون الشكوية او الوهمية ولكنك قد عرفت عدم وصول النوبة الى الإطاعة الإحتمالية كي تقدم الظنية على الشكوية والوهمية ( وذلك ) لما أورده المصنف على المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي الكبير الموجود في مجموع المشتبهات الى العلم الاجمالي الصغير بل الأصغر الموجود في خصوص اخبار الكتب المعتمدة للشيعه وان الاحتياط فيها مما لا يوجب العسر فضلاً عن اختلال النظام بل ( وما أورده ) على المقدمة الرابعة ايضاً على الفقرة الثانية منها وهي عدم جواز الرجوع في كل مسألة الى الأصل العملي المناسب لها من جواز الرجوع الى الاصول العملية مطلقاً ولو كانت نافية اذا كان العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية منحللاً من جهة كون موارد الاصول المثبتة مع ما علم تفصيلاً او نهض عليه الظن الخاص بمقدار المعلوم بالاجال من التكاليف والا فيرجع الى الاصول المثبتة فقط وكان حينئذ خصوص موارد الاصول النافية محلاً للاحتياط وترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها لاموارد الاصول العملية مطلقاً ولو كانت مثبتة .

﴿ اقول ﴾

كان من اللازم أن يؤشر المصنف الى ما أورده على المقدمة الثانية ايضاً وهي إنسداد باب العلم والعلمي فانها كما أشرنا من قبل هي عمدة مقدمات الإنسداد وأهمها وبها

سميت المقدمات مقدمات الإنسداد بل ادعي كفايتها لحجية الظن المطلق كما تقدم وقد أبطلها المصنف بمنع انسداد باب العلمي بقوله لما عرفت من نهوض الأدلة على حجية خبر يوثق بصدقه وهو بحمد الله واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلاً كما لا يخفى ... الخ وعلى هذا فكانت المقدمة الثانية هي أحق بالإشارة الى ما أورد عليها من غيرها فلا تغفل أنت كما غفل المصنف قدس سره .

### ﴿ قوله لوجود المقتضى وفقد المانع عنه ... الخ ﴾

( اما المقتضى ) فهو حكم العقل وعموم النقل المتقدمين في كلامه السابق حول الرجوع الى الاصول العملية .

( واما المانع ) فهو العلم الإجمالي بالتكاليف الذي قد ادعى إنحلاله لو كان مجموع موارد الاصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلاً او نهض عليه الظن الخاص المعتمد بمقدار المعلوم بالإجمال .

### ﴿ قوله وترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها ... الخ ﴾

بل المصنف لم يرجح مضمونات التكليف في موارد الاصول النافية على غيرها حيث حكم بالاحتياط فيها جميعاً الا في موهومات التكليف فلم يحتط فيها بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر ( فقال ) فيما تقدم آنفاً ما لفظه كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد اصول النافية مطلقاً ولو من مضمونات عدم التكليف محلاً للاحتياط فعلاً ويرفع اليد عنه فيها كلا او بعضاً بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر . . . الخ .

### ﴿ قوله ولو بعد استكشاف وجوب الاحتياط في الجملة شرعاً بعد عدم

وجوب الاحتياط التام شرعاً او عقلاً على ما عرفت تفصيله ... الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يقال من انه اذا جاز أو وجب الاقتحام في بعض اطراف العلم الاجمالي لدفع العسر او لدفع اختلال النظام فلا موجب للاحتياط في بقية الأطراف كي يحكم العقل بترجيح مضمونات التكليف فيها على غيرها ولو في خصوص

موارد الاصول النافية فانه ليس الا من قبيل ما اذا علمنا اجمالاً بوجود النجس في أطراف نضطر الى شرب بعضها فكما ان العلم الاجمالي هنا مما لا يؤثر شيئاً لجواز كون المعلوم بالإجمال في الطرف المرخص فيه فكذلك في المقام لا يؤثر شيئاً عيناً ( فيقول في دفعه ) كما أشير غير مرة نعم لا موجب للاحتياط في بقية الأطراف الا أنه نحن نستكشف وجوبه شرعاً في الجملة اي في خصوص مطنونات التكليف لما من شدة إهتمام الشارع بتكاليفه او من الاجماع القطعي عليه على ما تقدم تفصيل كل من الإشكال ودفعه بصورة إن قلت وقلت في ذيل التكلم حول المقدمة الثالثة (ومن هنا) قال المصنف على ما عرفت تفصيله يعني به الإشارة الى هناك فتأمل جيداً .

## في الظن بالطريق والظن بالواقع

﴿ قوله فصل هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع او بالطريق او بهما اقوال . . . الخ ﴾  
 (وحاصل الكلام) ان مقتضى مقدمات الإنسداد على تقدير سلامة الجميع وصحة الكل واقتضائها حجية الظن لا التبعض في الاحتياط كما عرفت شرحه (هل هو حجية الظن بالواقع) اي بالحكم الشرعي الفرعي مثل ان يحصل الظن بوجوب غسل الجمعة او بوجوب الاستعاذة في الصلاة ونحو ذلك (او حجية الظن بالطريق) اي بالمسألة الاصولية مثل ان يحصل الظن بحجية خبر الثقة او بحجية الظواهر ونحو ذلك ( او حجية الظن بكليهما جميعاً ) فيه اقوال ( قداختار الشيخ ) اعلى الله مقامه القول الأخير ( وتبعه المصنف ) ( قال في الرسائل ) وينبغي التنبيه على امور الاول انك قد عرفت ان قضية المقدمات المذكورة وجوب الامتثال الظني للاحكام المجهولة فاعلم انه لا فرق في الامتثال الظني بين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الواقعي

كأن يحصل من شهرة القدماء الظن بنجاسة العصير العنبي وبين تحصيل الظن بالحكم الفرعي الظاهري كأن يحصل من امارة الظن بحجية أمر لا يفيد الظن كالقرعة مثلاً فإذا ظن حجية القرعة حصل الإمتثال الظني في مورد القرعة وإن لم يحصل ظن بالحكم الواقعي الا انه حصل ظن ببراءة ذمة المكلف في الواقعة الخاصة وليس الواقع بما هو واقع مقصوداً للمكلف الا من حيث كون تحققه مبرئاً للذمة فكما انه لا فرق في مقام التمكن من العلم بين تحصيل العلم بنفس الواقع وبين تحصيل العلم بموافقة طريق علم كون سلوكة مبرئاً للذمة في نظر الشارع فكذلك لا فرق عند تعذر العلم بين الظن بتحقيق الواقع وبين الظن ببراءة الذمة في نظر الشارع ( انتهى ) كلامه رفع مقامه ( وملخصه ) انه كما لا فرق في حال الانفتاح بين الاتيان بالواقع المعلوم او الاتيان بمؤدي طريق معلوم وان كلا منهما مبرء قطعي فكذلك في حال الإنسداد لا فرق بين الاتيان بالواقع المظنون او الاتيان بمؤدي طريق مظنون فان كلا منهما مبرء ظني ( هذا ) ملخص ما أفاده الشيخ في وجه حجية كل من الظن بالواقع والظن بالطريق .

( واما المصنف ) فملخص كلامه انه لا شبهة في استقلال العقل بانه كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الإنسداد وان المؤمن في حال الانفتاح كان كل من القطع باتيان المكلف به الواقعي والقطع باتيان المكلف به الظاهري الجعلي اي مؤدي الطريق المجهول من قبل الشارع فالمؤمن في حال الإنسداد هو كل من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ومن المعلوم ان مقتضي ذلك هو حجية الظن في تعيين كل من الواقع والطريق جميعاً ( ثم إن المصنف ) وان لم يصرح في الكتاب بكون المؤمن في حال الإنسداد هو كل من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ( ولكن ) صرح بانه كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الإنسداد وأن المؤمن في حال الانفتاح



هو كل من القطع باتيان المكلف به الواقعي والقطع باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ولازم التصريحين هو ما ذكرناه من كون المؤمن في حال الإنسداد هو الظن باتيان المكلف به الواقعي او الظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي وهو تعبير لا يخلو عن مناقشة فان الظن بالاتيان .

( تارة ) ينشأ من جهة كون الاتيان ظنياً وهذا ليس بمراد المصنف قطعاً .

( واخرى ) ينشأ من جهة كون المأتي به ظنياً وهذا هو مراد المصنف ولكن

التعبير قاصر .

( والأولى ) في التعبير ان يقال لا شبهة في ان المؤمن في حال الانفتاح هو

كل من الاتيان بالمكلف به الواقعي القطعي والاتيان بالمكلف به الظاهري القطعي فهكذا في حال الانسداد يكون المؤمن هو كل من الاتيان بالمكلف به الواقعي الظني والاتيان بالمكلف به الظاهري الظني .

ويمكن تقرير حجية كل من الظن بالواقع والظن بالطريق بنحو ثالث اسهل بأن يقال لا شبهة في انه في حال الإنفتاح كان كل من العلم بالواقع والعلم بالطريق الشرعي القائم على الواقع حجة بمعنى انه كان منجزاً للواقع عند الإصابة وعذراً لفوته عند الخطأ ( فهكذا ) في حال الإنسداد يكون كل من الظن بالواقع والظن بالطريق الشرعي القائم على الواقع حجة بمعنى كونه منجزاً للواقع عند الإصابة وعذراً لفوته عند الخطأ وذلك لإستقلال العقل بأنه كلما كان العلم به حجة في حال الانفتاح كان الظن به حجة في حال الإنسداد .

﴿ قوله وان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به

الواقعي بما هو كذلك لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ومتعلق العلم وهو طريق شرعاً وعقلاً . . . الخ ﴾

( مقصوده ) من قوله لا بما هو معلوم ومؤدى الطريق ... الخ هو الرد على المحقق صاحب الحاشية فانه كما سيأتي في الوجه الاول من وجهي الظن بالطريق قائل

بصرف التكاليف عن الواقع الى مؤديات الطرق وتقييد الواقع بأداء الطريق له ( قال ) فيما يأتي ذكره ما لفظه وحصول البرائة في صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به نظراً الى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً الى الواقع في حكم العقل والشرع .

( فيقول المصنف ) مشيراً الى الرد عليه ان المؤمن في حال الانفتاح بمقتضى حكم العقل هو القطع باتيان المكلف به الواقعي بما هو لا بما هو مؤدي الطريق العقلي والشرعي يعني القطع كيف وقد عرفت ان القطع طريق بنفسه لا تناله يد الجعل التشريعي لا نفيّاً ولا إثباتاً لا إحدائاً ولا إمضاء كيف والإمضاء فرع جواز الرد كما لا يخفى .

﴿ قوله ولا يخفى ان قضية ذلك هو التنزل الى الظن بكل واحد من

الواقع والطريق . . . الخ ﴾

وفيه ان مقتضى ما ذكره قدس سره هو التنزل في حال الإنسداد الى الظن بكل من الاتيان بالمكلف به الواقعي والاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي لا التنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق .

( نعم ) مقتضى التنزل الى الظن بكل من الاتيان بالمكلف به الواقعي والاتيان

بالمكلف به الظاهري الجعلي هو حجية الظن بكل واحد من الواقع والطريق جميعاً

## في بيان ما استدل به لحجية الظن

بالواقع دون غيره

( قوله ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه قضية اختصاص المقدمات بالفروع . . الخ )

قد ذكر الشيخ أعلى الله مقامه منشأ توهم الاختصاص بالظن بالواقع في التنبية الثالث من تنبيهات الانسداد ( قال ما هذا لفظه ) ثم انه قد ظهر مما ذكرنا ان الظن في المسائل الاصولية العملية حجة بالنسبة الى ما يتولد منه من الظن بالحكم الفرعي الواقعي او الظاهري وربما منع منه غير واحد من مشايخنا رضوان الله عليهم وما استند اليه او يصح الاستناد اليه للمنع أمران .

( احدهما ) اصالة الحرمة وعدم شمول دليل الانسداد لأن دليل الانسداد ( اما ان يجري ) في خصوص المسائل الاصولية كما يجري في خصوص الفروع ( واما أن يقرر ) دليل الإنسداد بالنسبة الى جميع الاحكام الشرعية فيثبت حججة الظن في الجميع ويندرج فيها المسائل الاصولية ( واما ان يجري ) في خصوص المسائل الفرعية فيثبت به اعتبار الظن في خصوص الفروع لكن الظن بالمسألة الاصولية يستلزم الظن بالمسألة الفرعية التي تبني عليها وهذه الوجوه بين ما لا يصح وبين ما لا يجدي .

( اما الاول ) فهو غير صحيح لأن المسائل الاصولية التي ينسد فيها باب العلم ليست في أنفسها من الكثرة بحيث يستلزم من إجراء الأصول فيها محذور كان يلزم من إجراء الأصول في المسائل الفرعية التي انسد فيها باب العلم الى ان قال . ( واما الثاني ) وهو إجراء دليل الانسداد في مطلق الاحكام الشرعية فرعية

كانت او أصلية فهو غير مجد لأن النتيجة وهو العمل بالظن لا يثبت عمومه من حيث موارد الظن الا بالاجماع المركب او الترجيح بلا مرجح بأن يقال ان العمل بالظن في الطهارات دون الديات مثلاً ترجيح بلا مرجح ومخالف للاجماع وهذان الوجهان مفقودان في التعميم والتسوية بين المسائل الفرعية والمسائل الاصولية اما فقد الاجماع فواضح لأن المشهور كما قيل على عدم اعتبار الظن في الاصول واما وجود المرجح فلأن الإهتمام بالمطالب الاصولية أكثر لإبتناء الفروع عليها وكلما كانت المسألة مهمة كان الإهتمام فيها أكثر والتحفظ عن الخطأ فيها أكد الى ان قال .

( واما الثالث ) وهو اختصاص مقدمات الإنسداد ونتيجتها بالمسائل الفرعية الا ان الظن بالمسألة الفرعية قديتولد من الظن بالمسألة الاصولية فالمسألة الاصولية بمنزلة المسائل اللغوية يعتبر الظن فيها من حيث كونه منشأ للظن بالحكم الفرعي ففيه ان الظن بالمسألة الاصولية ان كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الواقعي كالباحثة عن الموضوعات المستنبطة والمسائل العقلية مثل وجوب المقدمة وامتناع اجتماع الأمر والنهي فقد اعترفنا بحجية الظن فيها واما ما لا يتعلق بذلك وتكون باحثة عن احوال الدليل من حيث الاعتبار في نفسه او عند المعارضة وهي التي منعنا عن حجية الظن فيها فليس يتولد عن الظن فيها الظن بالحكم الفرعي الواقعي واما ينشأ منه الظن بالحكم الفرعي الظاهري وهو مما لم يقتض انسداد باب العلم بالاحكام الواقعية العمل بالظن فيه فان انسداد باب العلم في حكم العصير العنبي انما يقتضي العمل بالظن في ذلك الحكم المنسد لا في حكم العصير من حيث اخبر عادل بجرمته الى ان قال ( الثاني من دليل المنع ) هو الشهرة المحققة والاجماع المنقول على عدم حجية الظن في مسائل اصول الفقه وهي مسألة اصولية فلو كان الظن فيها حمجة وجب الأخذ بالشهرة ونقل الاجماع في المسألة ( انتهى الاستدلال بطوله ) والمقصود من الموضوعات المستنبطة هو مثل كون الصعيد مطلق وجه الأرض او كون الراوي

عادلا او ثقة او أن زرارة في سند الحديث هو ابن أعين لا ابن لطيفة إلى غير ذلك من الموضوعات التي تترتب عليها الاحكام الشرعية .

( ثم إن الشيخ ) اعلى الله مقامه قد أجاب عن الأمر الاول ( بما حاصله ) ان دليل الإنسداد وارد على إصالة حرمة العمل بالظن اي رافع لموضوعه وهو الإنفتاح من أصله فإن الظن إنما يحرم العمل به في حال الإنفتاح وامسا في حال الإنسداد فهو حجة قطعاً إما حكومة او كشفاً على الخلاف الذي اشير اليه فيما تقدم ويأتي تفصيله مشروحاً ( واما الشقوق ) الثلاثة المذكورة في وجه عدم شمول دليل الإنسداد للظن بالطريق فالمختار منها هو الشق الثالث اي نختار جريان الإنسداد في الاحكام الفرعية وان الظن في المسائل الاصولية مستلزم للظن في المسألة الفرعية ( وما ذكره ) المستدل من كون اللازم منه هو الظن بالحكم الفرعي الظاهري صحيح الا ان ما ذكره من أن انسداد باب العلم في الاحكام الواقعية لا يقتضي الاعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي غير صحيح بل الإنسداد في الاحكام الفرعية الواقعية يقتضي اعتبار الظن بالحكم الفرعي الواقعي والظاهري جميعاً نظراً الى ان كلا من الامتثال الظني للحكم الواقعي والظاهري مسقط للواقعي في ظرف الإنسداد كما ان كلا من الامتثال العلمي للحكم الواقعي والظاهري مسقط عن الواقعي في حال الإنفتاح بعد كون الظاهري بدلا عن الواقعي .

( وأجاب عن الأمر الثاني ) بوجوه خمسة أوجهها الاول وهو المنع عن الشهرة والاجماع نظراً الى ان المسألة من المستحدثات فدعوى الاجماع فيها مساوقة لدعوى الشهرة ( هذا كله ) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

( واما المصنف ) فلم يؤشر الى الأمر الثاني أصلا وأشار الى الأمر الاول فقط وقد اختار فيه الشق الثالث كما اختاره الشيخ عيناً من اختصاص المقدمات بالاحكام الفرعية ( ولكن قد أجاب عنه ) بما محصله ان المؤمن بحكم العقل في هذا الحال هو كل من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري

الجملي الذي هو مؤدي الطريق .

﴿ قوله وان كان باب العلم في غاب الاصول مفتوحاً . . . الخ ﴾

اي فيما سوى مسألة الطرق الشرعية كمسألة خبر الواحد وغيره اذ لو كان باب العلم في الاصول مفتوحاً حتى في مسألة الطرق لكان باب العلمي بالاحكام الشرعية الفرعية مفتوحاً قطعاً ولم تتم المقدمات في الفروع أصلاً .

## في الوجه الاول مما استدل به لحجية

الظن بالطريق دون غيره

﴿ قوله كما أن منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان أحدهما

ما أفاده بعض الفحول . . . الخ ﴾

( اما بعض الفحول ) فهو المحقق صاحب الحاشية .

( واما ما أفاده ) فهو عبارة عن الوجه الثاني من الوجوه الثمانية التي أقامها

على إبطال حجية مطلق الظن وإثبات حجية الظنون الخاصة والطرق المخصوصة

وقد اشرنا اليها في ثالث الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية خبر الواحد وأن

أكثرها ينفع لحجية الظن بالطريق لا حجية الظنون الخاصة والمدارك المخصوصة

( قال ) في الوجه الثاني منها ( ما هذا لفظه ) الثاني انه كما قرر الشارع أحياناً

واقعة كذا قرر طريقاً للوصول اليها إما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما

قبل إنسداد باب العلم او بعده وحينئذ فان كان سبيل العلم بذلك الطريق مفتوحاً

فالواجب الأخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الأخذ بغيره مما لا يقطع معه

بالوصول إلى الواقع من غير خلاف بين الفريقين وإن انسد سبيل العلم به تعين

الرجوع إلى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقاً قطعياً حينئذ

إلى الواقع (إلى ان قال) معترضاً على نفسه ويمكن الإيراد في المقام بانه كما انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا انسداد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما تنتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله إلى الظن به فكذا تنتقل من العلم بالاحكام الشرعية إلى ظنها تنزلاً من العلم إلى الظن في المقامين لكون العلم طريقاً قطعياً إلى الأمرين فبعد انسداد طريقه يؤخذ بالظن بها فغاية ما يستفاد إذن من الوجه المذكور كون الظن بالطريق أيضاً حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص ظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضية ما ذكر حجية الأمرين ولا يأتي عنه القائل بحجية مطلق الظن (إلى ان قال) قلت لو كان أداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلاً صح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين مقام العلم به مع قطع النظر عن الآخر واما إذا كان أحد التكليفين منوطاً بالآخر مقيداً له فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول ظن بالآخر الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبرائة وحصول البرائة في صورة العلم بأداء الواقع إنما هو لحصول الأمرين به نظراً إلى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشرع (إنتهى موضع الحاجة) من كلامه أعلى الله مقامه (وملخصه) يرجع إلى أمرين .

(احدهما) العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول إلى الواقعيات وإنسداد باب العلم بها والتنزل من العلم فيها إلى الظن بها .  
 (ثانيهما) ان التكليف الواقعية بعد نصب الطرق للوصول إليها مصروفة عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق ومقيدة بأداء الطرق لها وهذا هو المشتهر على الألسن بالصرف والتقيد (وقد صرح) في بعض عبائره في المقام بان المطلوب أداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع ... الخ ونتيجة هذين الأمرين جميعاً هو حجية خصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع وهذا واضح .

﴿ قوله وتبعه في الفصول قال فيها إنا كما نقطع بأنا مكلفون . . . الخ ﴾

ان ما أفاده في الفصول وإن كان مرجعه إلى ما ذكره بغض الفحول وهو أخوه المحقق صاحب الحاشية ولكن يغيره في العبارة جـدّاً بل في المضمون يسيراً حتى ادعى انه لم يسبقني إلى هذا الوجه أحد ( ثم إن المصنف ) تبعاً للشيخ قد نقل عبارة الفصول دون المحقق ولعله لسهولة الإطلاع عليها ولكن أسقط منها ما هو عمدتها ولعله سهواً من بين قوله وكلفنا تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدي طرق مخصوصة وبين قوله وحيث انه لا سبيل غالباً . . . الخ وهو قوله ومرجع هذين القطعين عند التحقيق إلى أمر واحد وهو القطع بأنا مكلفون تكليفاً فعلياً بالعمل بمؤدي طرق مخصوصة . . . الخ فان الذي يستفاد منه الصرف والتقييد ويبتني عليه حججـة خصوص الظن بالطريق دون الظن بالواقع هو هذه العبارة كما صرح به الشيخ لا غيرها ( قال ) في الجواب الخامس عن الفصول كما سيأتي ( ما لفظه ) وكان المستدل توهم ان مجرد نصب الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدي الطريق كما ينبيء عنه قوله وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق ( انتهى ) وكان الشيخ نقل عبارة الفصول بالمعنى لا بلفظه والا فهو مخالف لما نقلناه آنفاً ( وعلى كل حال ) ان مرجع كلام الفصول ايضاً ككلام أخيه المحقق صاحب الحاشية إلى أمرين .

( احدهما ) العلم الإجمالي بنصب طرق مخصوصة للوصول بها إلى الاحكام الواقعية وإنسداد باب العلم والعلمي بتلك الطرق والتنزل من العلم بها إلى الظن .  
( ثانيهما ) صرف التكليف عن الواقعيات بعد نصب الطرق المخصوصة إلى مؤديات الطرق وتقييد الواقعيات بأداء الطريق لها فيكون المكلف به حينئذ شيئاً واحداً وهو الواقع الذي أداه الطريق دون غيره .



﴿ قوله ولا بطريق معين يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه او بقيام طريقه مقام القطع . . . الخ ﴾

الطريق الذي يقطع من السمع بحكم الشارع بقيامه مقام القطع هو كخبر الثقة عند الانفتاحي حيث يقطع باعتباره وحجيته بوسيلة الأخبار المتواترة والسيرة العقلانية بل الآيات التي استدلت بها لحجية خبر الواحد واما الطريق الذي يقطع من السمع بحكم الشارع بقيام طريقه اي بقيام دليله مقام القطع هو كالقرعة إذا فرض قيام خبر الثقة على اعتبارها وحجيتها .

﴿ قوله وفيه أولاً بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الأول من أجوبة الشيخ أعلى الله مقامه عن الفصول ( قال ما لفظه ) وفيه أولاً إمكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة للاحكام الواقعية كيف والا لكان وضوح تلك الطرق كالشمس في رابعة النهار لتوفر الدواعي بين المسلمين على ضبطها لإحتياج كل مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى صلواته الخمس واحتمال اختفائها مع ذلك لعروض دواعي الاختفاء إذ ليس الحاجة إلى معرفة الطريق أكثر من الحاجة إلى معرفة المرجع بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم مدفوع بالفرق بينهما كما لا يخفى وكيف كان فيكفي في رد الاستدلال احتمال عدم نصب الطريق الخاص للاحكام وإرجاع امثالها إلى ما يحكم به العقلاء وجرى عليه ديدنهم في امثال احكام الملوك والموالي ... الخ .

﴿ قوله باقية فيما بأيدينا من الطرق الغير العلمية . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثاني للشيخ أعلى الله مقامه ( قال ما لفظه ) وثانياً سلمنا نصب الطرق لكن بقاء ذلك الطريق لنا غير معلوم بيان ذلك ان ما حكم بطريقته لعله قسم من الأخبار وليس منه بأيدينا اليوم الا قليل كأن يكون الطريق المنصوب هو الخبر المفيد للاطمينان الفعلي بالصدور الذي كان كثيراً في الزمان السابق لكثرة القرائن ولا ريب في ندرة هذا القسم في هذا الزمان او خبر العادل او الثقة الثابت

عدالته او وثاقته بالقطع او البينة الشرعية او الشيع مع إفادته الظن الفعلي بالحكم ويمكن دعوى ندره هذا القسم في هذا الزمان اذ غاية الأمر أن نجد الراوي في الكتب الرجالية محكي التعديل بوسائط عديدة من مثل الكشي والنجاشي وغيرهما ومن المعلوم ان مثل هذا لا تعد بينة شرعية ... الخ .

﴿ قوله وعدم وجود المتيقن بينها أصلاً ... الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الثالث للشيخ أعلى الله مقامه ( قال ما لفظه ) وثالثاً سلمنا نصب الطريق ووجوده في جملة ما بايدنا من الطرق الظنية من أقسام الخبر والإجماع المنقول والشهرة وظهور الاجماع والإستقراء والأولية الظنية الا ان اللازم من ذلك هو الأخذ بما هو المتيقن من هذه فإن وفي بغالب الاحكام اقتصر عليه والا فالمتيقن من الباقي مثلاً الخبر الصحيح والإجماع المنقول متيقن بالنسبة إلى الشهرة وما بعدها من الامارات اذ لم يقل احد بحجية الشهرة وما بعدها دون الخبر الصحيح والاجماع المنقول فلا معنى لتعيين الطريق بالظن بعد وجود القدر المتيقن ووجوب الرجوع في المشكوك إلى إصالة حرمة العمل ... الخ .

﴿ قوله إن قضية ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومه

بالاجمال لا تعينها بالظن ... الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الرابع للشيخ اعلى الله مقامه ( قال ما لفظه ) ورابعاً سلمنا عدم وجود القدر المتيقن لكن اللازم من ذلك وجوب الاحتياط لأنه مقدم على العمل بالظن لما عرفت من تقديم الامثال العلمي على الظني ... الخ .

﴿ قوله لا يقال الغرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه

الى آخره ﴾

حاصل الاشكال انه كيف نحتاط في أطراف هذه الطرق المعلومه بالاجمال والمفروض في مقدمات الانسداد كما تقدم قبلاً عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه إذا كان عسره . مخلاً بالنظام ( فيجيب عنه ) بان المفروض هو عدم وجوب

الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالتكاليف لاعدم وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالطرق ( وقد اشار الشيخ ) أعلى الله مقامه الى هذا الاشكال وجوابه مختصراً في ذيل الجواب الرابع فراجع .

( ثم إن المصنف ) قد ذكر في وجه عدم لزوم العسر من الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي بالطرق وجهاً طويلاً وهو ان مقتضي الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بالطرق هو جواز رفع اليد عنه في مواضع عديدة .

( منها ) في موارد عدم قيام الطرق على شيء فيرجع فيها إلى الأصل العملي ولو كان نافياً للتكليف كالبراءة ( وأشار اليه ) بقوله فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا والرجوع إلى الأصل فيها ولو كان نافياً للتكليف ... الخ .

( ومنها ) موارد نهوض الطرق بأجمعها على نفي التكليف ففيها أيضاً يرفع اليد عن الاحتياط ( وأشار اليه ) بقوله وكذا فيما إذا نهض الكل على نفيه ... الخ ( ومنها ) موارد تعارض فردين من أحد أطراف العلم الإجمالي بالطرق كفردين من الخبر أو الإجماع المنقول أو الشهرة في الفتوى أو غير ذلك بنحو النفي والإثبات بأن قال مثلاً أحدهما يجب والآخر لا يجب أو قال أحدهما يحرم والآخر لا يحرم مع كون الترجيح للنافي بل مع التساوي وعدم رجحان المثبت لكن في خصوص الخبر وأما في غيره من سائر الطرق فيرفع اليد عن الاحتياط بمجرد التعارض ولو كان المثبت راجحاً بناء على عدم ثبوت الترجيح في غير الأخبار من الطرق ( وأشار إلى ذلك ) كله بقوله وكذا فيما إذا تعارض فردان من بعض الأطراف فيه نفيًا وإثباتًا مع ثبوت المرجح للنافي بل مع عدم رجحان المثبت ... الخ ( ومنها ) موارد تعارض طريقين من الطرق المعلومة بالإجمال بنحو الوجوب والتحریم بأن قال مثلاً أحدهما يجب والآخر يحرم ( وقد أشار إلى ذلك ) بقوله وكذا لو تعارض اثنان منها في الوجوب والتحریم ... الخ .

(ومنها) موارد عدم جريان الاصول المثبتة للتكليف كالاستصحابات المثبتة له من جهة العلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة في احدها اي بارتفاع التكليف في بعضها (وأشار اليه) بقوله وكذا كل مورد لم يجر فيه الأصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة فيه إجمالاً... الخ (وفيه) ان الإستصحابات المثبتة وان كانت لا تجري حينئذ للعلم الإجمالي بالانتقاض في بعضها ولكن رفع اليد عن الاحتياط فيها مما لا يمكن وذلك للعلم الاجمالي بالتكليف في بعضها وإذا احتمل فرضاً ارتفاع التكليف في الكل فيستصحب بقاءه ويحتاط وهذا واضح (ثم إن الظاهر) ان وجه فرض المصنف التعارض بنحو النفي والإثبات في فردين من بعض أطراف العلم الإجمالي لا في طريقتين من اطراف العلم الإجمالي انه لو تعارض طريقتان بنحو النفي والإثبات وجب بمقتضي العلم الاجمالي بالطريق المعتمد الاحتياط والأخذ بالطريق المثبت دون النافي وهذا بخلاف ما إذا تعارض فردان من طرف واحد فان هذا الطرف الواحد إن لم يكن ثبوتاً هو الطريق المعتمد المعلوم بالاجمال فهو والا فكما أن فرد من هذا الطريق المعتمد مما يثبت التكليف فكذلك فرد آخر منه ينفيه فيتعارضان الفردان ويتساقطان ولا يبقى مانع عن الرجوع إلى الأصل ولو كان نافياً.

﴿ قوله لأن الفرض إنما هو عدم وجوب الاحتياط التام في أطراف

الاحكام... الخ ﴾

هذا جواب عن لا يقال المتقدم وقد عرفت شرحه بما لا مزيد عليه فلا تغفل .

﴿ قوله فافهم... الخ ﴾

ولعله إشارة إلى ضعف قوله فان المرجع في جميع ما ذكر من موارد التعارض هو الأصل الجاري فيها ولو كان نافياً... الخ فان المتعارضين إذا كانا فردين من الخبر لم يسقطا بالتعارض قطعاً كي يرجع الى الأصل العملي وذلك لأن المتعارضين من الأخبار لا بد من الأخذ باحدهما لا محالة بمقتضي الاخبار العلاجية إما ترجيحاً

او تخبيراً كما سيأتي تحقيقه في محله (ويحتمل) ايضاً أن يكون إشارة إلى ضعف قوله لعدم نهوض طريق معتبر ولا ما هو من أطراف العلم به على خلافه ... الخ فإنه اذا تعارض فردان من بعض الأطراف او طريقان من الطرق المعروفة بالإجمال صدق نهوض ما هو من اطراف العلم بالطريق على خلاف الأصل النافي للتكليف فتأمل جيداً .

﴿ قوله وثانياً لو سلم ان قضيته لزوم النزول إلى الظن ... الخ ﴾

إشارة إلى الجواب الخامس للشيخ أعلى الله مقامه ( قال ما لفظه ) وخامساً سلمنا العلم الإجمالي بوجود الطريق المجمعول وعدم المتيقن وعدم وجوب الاحتياط لكن نقول ان ذلك لا يوجب تعيين العمل بالظن في مسألة تعيين الطريق فقط بل هو مجوز له كما يجوز العمل بالظن في المسألة الفرعية ( إلى ان قال ) وكأن المستدل يعني به الفصول توهم ان مجرد نصب الطريق ولومع عروض الإشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع إلى العمل بمؤدي الطريق كما يبنىء عنه قوله وحاصل القطعين إلى أمر واحد وهو التكليف الفعلي بالعمل بمؤديات الطرق وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى ( إنتهى ) موضع الحاجة من كلامه ( وملخصه ) ان الدليل المذكور على تقدير تسليمه مما لا يثبت به الاحجية الظن بالطريق كحجية الظن بالواقع لا حصر الحجية بالظن بالطريق فقط الا بتوهم ان مجرد نصب الطريق مما يستدعي الصرف والتقييد وهو توهم سيأتي قريباً دفعه .

( ثم إن المصنف ) قد أجاب بما يؤدي هذا الجواب بلفظ آخر ( فقال ما حاصله ) إنا سلمنا أن مقتضي الدليل المذكور لزوم النزول إلى الظن في تعيين الطرق المعلومة بالإجمال لكن لاوجه لحصر الحجية بالظن بالطريق فقط فإنه ليس أقرب من الظن بكونه مؤدي طريق معتبر إجمالاً من دون ظن في الخارج بحجية طريق على التفصيل اصلاً ولا هو أقرب من الظن بالواقع كما لا يخفى فان الحصر على الظاهر كما ينكر حجية الظن بالواقع كذلك ينكر حجية الظن بكونه مؤدي

طريق معتبر إجمالاً من دون ظن في الخارج بحجية طريق تفصيلاً .

## في الصرف والتقييد والجواب عنهما

﴿ قوله لا يقال انما لا يكون أقرب من الظن بالواقع إذا لم يصرف

التكليف الفعلي عنه الى مؤديات الطرق . . . الخ ﴾

إشارة إلى الجزء الثاني من داليل الفصول بل ودليل المحقق صاحب الحاشية أيضاً وهو الصرف والتقييد وقد عرفت ان الفصول قد أفادها بتلك العبارة التي أسقطها المصنف سهواً وانه لو لا الجزء الثاني لم يتم الاستدلال من أصله ولم ينفع للقول بالظن بالطريق أصلاً كما عرفت ان الشيخ أيضاً قد أشار في جوابه الخامس إلى الصرف والتقييد وانه قال سيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله تعالى ( انتهى ) .

﴿ قوله ولو بنحو التقييد . . . الخ ﴾

فإن الصرف على قسمين .

( فتارة ) يدعي ان نصب الطريق مما يوجب صرف التكليف عن الواقعيات إلى مؤديات الطرق بحيث لا يبقى في البين واقع يشترك فيه الكل تصديه الامارات تارة وتخطيه اخرى وهذا تصويب باطل بل محال كما سيأتي التصريح به من المصنف ( واخرى ) يدعي ان نصب الطريق مما يوجب صرف التكليف إلى الواقعيات التي أدتها الطرق ويوجب حصرها بها وإهمال ما لم تؤده الطرق رأساً ( وبعبارة اخرى ) يدعي ان نصب الطرق مما يوجب تقييد الواقع بأداء الطريق له واشتراطه به بعد أن كان مطلقاً غير مشروط به فالطريق الذي أخطأ الواقع لا تكليف فيه واقعاً والواقع الذي لم يؤده الطريق ليس بفعلي قطعاً وإن كان انشائياً وإن شئت قلت تقديرية أي لو أداه الطريق لصار فعلياً وهذا أيضاً باطل كما ستعرف ولكنه

ليس بتصويب وظاهر عبارة الفصول المتقدمة التي أسقطها المصنف سهواً بل وصریح المحقق صاحب الحاشية هو القسم الثاني من الصرف اي الصرف بنحو التقييد

﴿ قوله فإن الإلتزام به بعيد . . . الخ ﴾

هذا جواب عن خصوص الصرف ولكنه يجري عن التقييد ايضاً كما سينبه عليه المصنف بقوله ومن هنا انقدح ان التقييد ايضاً غير سديد ( وحاصله ) ان الصرف لو لم يكن تصويباً محالاً فلا أقل من كونه مجمعاً على بطلانه ضرورة ان الاتيان بالواقع بما هو هو إذا علم به يجزي ويكفي قطعاً وان لم يكن مؤدي طريق من الطرق المنصوبة فلو كانت التكاليف بمجرد نصب الطرق مصروفة إلى مؤديات الطرق ولم يكن هناك واقع سواها او كانت مصروفة إلى الواقعيات التي أدتها الطرق لما أجزء وكفي ( ودعوى ) ان إجزائه انما هو لأجل كونه مؤدي الطريق العقلي والشرعي اي العلم كما تقدم في كلام المحقق صاحب الحاشية حيث قال وحصول البرائة في صورة العلم بأداء الواقع انما هو لحصول الأمرين به نظراً الى أداء الواقع وكونه من الوجه المقرر لكون العلم طريقاً إلى الواقع في حكم العقل والشرع ( فقد عرفت ) ضعفها في صدر البحث وان المصنف قد اشار اليه هناك بقوله وذلك لان العقل قد استقل بأن الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو لا بما هو مؤدي الطريق مبرء للذمة قطعاً كيف وقد عرفت ان القطع بنفسه طريق لا يكاد تناله يد الجعل إحداثاً وإمضاء إثباتاً ونهياً .

﴿ قوله مع ان الإلتزام بذلك غير مفيد . . . الخ ﴾

هذا جواب آخر عن الصرف يجري عن التقييد ايضاً كالجواب الأول بعينه ( وحاصله ) بمزيد توضيح منا ان الظن بالواقع في الامور التي هي محل الإبتلاء للمكلفين ومعرض السؤال عن المعصومين أو عن أصحابهم العارفين بالخلال والحرام مما لا ينفك عادة عن الظن بوقوعه مؤدي طريق معتبر اجمالاً وانه قد أداه احد الطرق المنصوبة في طول هذه المدة المديدة ( ومن المعلوم ) ان الظن كذلك مما يجدي

بمقتضى ما ذهب إليه الخصم من ان النصب يقتضي الصرف إلى مؤديات الطرق  
وتقييد الواقع بأداء الطريق له وذلك لحصول التقييد حينئذ وتحقق الشرط اجمالاً ولو  
لم يعلم الطريق الذي قد أدى الواقع تفصيلاً بنحو التعيين .

﴿ قوله والظن بالطريق ما لم يظن باصابة الواقع غير مجد بناء على التقييد

الى آخره ﴾

هذا جواب يختص بالتقييد فقط ( وحاصله ) انه بناء على التقييد لا يكاد يجدي  
مجرد الظن بالطريق ما لم يظن باصابةه للواقع فإن المكلف به بناء عليه هو الواقع  
الذي أداه الطريق لا مطلق المؤدي نعم لو قيل بالصرف فمجرد الظن بالطريق مما  
يجدي فإن المكلف به حينئذ هو المؤدي خاصة لا أمر آخر .

﴿ قوله هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد

الى آخره ﴾

إشارة الى ما أجاب به الشيخ اعلى الله مقامه عن الصرف والتقييد جميعاً ( وقد  
تقدم ) في جوابه الخامس عن الفصول قوله وكان المستدل توهم ان مجرد نصب  
الطريق ولو مع عروض الإشتباه فيه موجب لصرف التكليف عن الواقع الى العمل  
بمؤدي الطريق ( الى ان قال ) وسيأتي مزيد توضيح لاندفاع هذا التوهم إن شاء الله  
تعالى وهذا هو موضع دفعه ( قال ) وقد عرفت مما ذكرنا ان نصب هذه الطرق  
ليس الا لأجل كشفها الغالي عن الواقع ومطابقتها له فإذا دار الأمر بين أعمال  
الظن في تعيينها او في تعيين الواقع لم يكن رجحاناً للاول ثم اذا فرضنا ان نصبها  
ليس لمجرد الكشف بل لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد  
نصبها تقييد الواقع بها واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع بل مؤدي وجوب العمل  
بها جعلها عين الواقع ولو بحكم الشارع لا قيده ( والحاصل ) انه فرق بين أن  
يكون مرجع نصب هذه الطرق الى قول الشارع لا أريد من الواقع الا ما ساعد  
عليه ذلك الطريق فينحصر التكليف الفعلي حينئذ في مؤديات الطرق ولازمه إهمال



ما لم يؤد إليه الطرق من الواقع سواء انفتح باب العلم بالطريق ام انسد وبين أن يكون التكليف الفعلي بالواقع باقياً على حاله الا ان الشارع حكم بوجود البناء على كون مؤدي الطريق هو ذلك الواقع فمؤدي هذه الطرق واقع جعلي فإذا انسد طريق العلم اليه ودار الأمر بين الظن بالواقع الحقيقي وبين الظن بما جعله الشارع واقعاً فلا ترجيح اذ الترجيح مبني على إغماض الشارع عن الواقع ( انتهى ) وملخصه ان نصب الطرق مما لا يقتضي تقييد الواقع بأداء الطريق له ولا تضيق دائرته بما اذا ساعده الطريق بل مقتضاه تنزيل مؤديات الطرق منزلة الواقع فهو مما يوجب توسعة دائرة الواقع بإضافة الواقع التنزيلي الجعلي اليه لا تضيق دائرته وحصره بالواقع الذي أداه الطريق فتأمل جيداً .

﴿ قوله غايته ان العلم الاجمالي بنصب طرق وافية يوجب انحلال العلم

بالتكاليف الواقعية . . . الخ ﴾

( وحاصل الاشكال ) بمزيد توضيح منا ان غاية ما يمكن أن يقال في المقام إن العلم الاجمالي بنصب طرق وافية بمقدار المعلوم بالإجمال من التكاليف الواقعية في مجموع المشتبهات مما يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير بما في مؤديات الطرق والامارات فإذا علمنا مثلاً إجمالاً بوجود عشرة شياة محرمة في مجموع القطيع ثم علمنا إجمالاً بوجود عشرة شياة محرمة في قسم خاص من القطيع كالسود منها فينحل العلم الاجمالي الكبير المنتشر في المجموع إلى العلم الاجمالي الصغير في خصوص السود منه ( إلا ان الذي يدفع الاشكال ) ان انحلال العلم الاجمالي الكبير في المقام المنتشر في مجموع المشتبهات الى العلم الاجمالي الصغير في خصوص مؤديات الطرق والامارات وان كان مما يوجب سقوط الواقعات التي لم تؤدها الطرق عن التنجز رأساً لعدم بقاء العلم الاجمالي فيها على حاله فلا يبقى مقتضى لحجية الظن بها أصلاً إلا ان هذا انما يكون اذا وجب علينا رعاية العلم الاجمالي بنصب الطرق والفرض عدم وجوبها بل عدم جوازها لإخلالها بالنظام

فتبقى الواقعيات على تنجزها ولو بملاك قد اشير اليه عند التكلم حول المقدمة الثالثة من وجوب الاحتياط شرعاً ولو في الجملة برعاية المظنونات فقط خاصة المستكشف ذلك من شدة اهتمام الشارع بتكاليفه وعدم رضائه بالاهمال رأساً ( فإذاً يكون ) الظن بالواقع باقياً على حجتيه كالظن بالطريق عيناً بل يكون الظن بالواقع أولى لكونه أقرب الى مابه إهتمام الشارع من التكاليف الواقعية ولا اقل من كونه مساوياً معه فيما يهيم العقل من سقوط المؤاخذة وتحصيل الأمن من العقوبة ( هذا كله مضافاً ) الى ما عرفت من ان الظن بالواقع لا يكاد ينفك عادة عن الظن بوقوعه مؤدي طريق معتبر إجمالاً وانه مما يجدي بمقتضي مذهب الخصم من الصرف والتقييد وذلك لحصول التقييد حينئذ وتحقق الشرط إجمالاً وهو أداء الطريق له وإن لم يعلم بخصوص الطريق الذي قد أدى الواقع تفصيلاً .

### ﴿ اقول ﴾

ويرد على المصنف :

( أولاً ) ان انحلال العلم الاجمالي الكبير الى ما في مؤديات الطرق هو مما يوجب سقوط الواقعيات عن التنجز مطلقاً سواء وجب رعاية العلم الاجمالي بالنصب ام لم يجب لأجل لزوم العسر او الإخلال بالنظام غايته انه إن وجب لم يكن الظن حجة اصلاً سواء كان بالطريق او بالواقع وإن لم يجب لأحد الأمرين كان خصوص الظن بالطريق حجة دون غيره .

( وثانياً ) لو سلم ان الإخلال انما يوجب سقوط الواقعيات عن التنجز في خصوص ما اذا وجب رعاية العلم الاجمالي بالنصب لا مطلقاً ففرض المصنف كان رعايته حيث أطال الكلام حول وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالي بالطرق وانه مما لا يوجب العسر والخرج أصلاً وان كان فرض الخصم عدم لزوم الإحتياط او عدم جوازها ( وعليه ) فالمصنف ملزم بالاحتياط في الطرق لا محالة .

( وبالجمله ) بعد تسليم العلم الاجمالي بنصب طرق باقية فيما بأيدينا وافية

بمقدار المعلوم بالأجمال من التكليف لا محيص عن انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير بما في مؤديات الطرق والامارات فاذا انحل العلم الاجمالي الكبير لم يبق موجب لحجية الظن بالواقع أصلاً فان كان في الطرق المعلومة بالأجمال قدر متيقن نبي بمعظم الفقه أخذنا به والا فنحتاط في اطراف العلم الاجمالي بها ان لم يتعسر والا تنزلنا منه الى الظن في تعيينها فيكون خصوص الظن بالطريق حجة دون الظن بالواقع الا ان ذلك لا من جهة الصرف والتقييد كما زعم الخصم بل من جهة انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير بما في مؤديات الطرق ولكن الشأن في إثبات وجود العلم الاجمالي بنصب طرق باقية فيما بأيدينا وافية بمقدار المعلوم بالأجمال من التكليف الشرعية كي يوجب الإنحلال وعدم حججية الظن بالواقع أصلاً فتأمل جيداً فإن المقام لا يخلو عن دقة .

## في الوجه الثاني مما استدل به لحجية

الظن بالطريق دون غيره

﴿ قوله ثانيتها ما اختص به بعض المحققين . . . الخ ﴾

اما بعض المحققين فهو المحقق صاحب الحاشية أخو الفصول واما ما اختص به من الوجه فهو الوجه الاول من الوجوه الثمانية التي أقامها على إبطال حججية مطلق الظن وإثبات حججية الظنون الخاصة والطرق المخصوصة وقد اشترنا إليها في ثالث الوجوه العقلية التي اقيمت على حججية خبر الواحد وأن أكثرها مما ينفع لحجية الظن بالطريق لا حججية الظنون الخاصة ( وقد ذكر المصنف ) بعض كلام المحقق في هذا الوجه بلفظه وذكر الشيخ أكثر من ذلك ( وعلى كل حال ) ملخصه انه لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية وان الواجب علينا أولاً هو تحصيل العلم بتفريغ الذمة

في حكم المكلف بالكسر وهو الشارع بأن تأتي بمؤديات طرق تقطع بنصبها من قبله سواء حصل معه العلم بأداء الواقع ام لا وحينئذ فإن صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكمه بان كان هناك طرق تقطع بنصبها ونأتي بمؤدياتها فلا اشكال في وجوبه وإن انسد باب العلم بذلك بأن لم يكن هناك طرق تقطع بنصبها وجب علينا تحصيل الظن بتفريغ الذمة في حكمه بأن تأتي بمؤديات طرق نظن نصبها من قبله تنزلاً من العلم بالتفريغ في حكمه الى الظن به بحكم العقل لا الى الظن بأداء الواقع بان تأتي بما ظن وجوبه أو نترك ما ظن حرمة من دون قيام طريق مظنون الاعتبار عليه ( هذا ملخص كلامه ) زيد في علو مقامه .

﴿ قوله بعد إنسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف . . . الخ ﴾

اي بعد إنسداد سبيل العلم وبعد القطع ببقاء التكليف .

﴿ قوله كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن . . . الخ ﴾

أي حجية الظن مطلقاً سواء كان بالطريق او بالواقع .

﴿ قوله وفيه أولاً ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة

الى آخره ﴾

( وحاصل الجواب الاول ) ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة هو العقل لا الشرع اذ ليس له حكم مولوي في هذا الباب ولو حكم كان يتبع حكم العقل لإرشاداً وقد عرفت في صدر البحث عند قوله وذلك لأن العقل قد استقل الى آخره استقلال العقل بأن الإتيان بالمكلف به الواقعي بما هو هو مفرغ للذمة كالاتيان بالمكلف به الظاهري الجعلي ( وعليه ) فعند الإنسداد يكون كلا من الظن باتيان المكلف به الواقعي والظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي ظناً بتفريغ الذمة ولا ينحصر الظن به بالظن باتيان المكلف به الظاهري الجعلي .

﴿ اقول ﴾

هذا مضافاً الى أنه صح أن يقال إن العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع اذا كان يحصل باتيان المكلف به الظاهري الجعلي فحصوله باتيان المكلف به الواقعي الحقيقي بطريق

أولى فإن حكمه بالتفريغ عند الاتيان بالمكلف به الجعلي ليس الا من جهة انه منزل منزلة المكلف به الواقعي الحقيقي (وعليه) فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة في حكمه فتنزل من العلم به الى الظن به وهو يحصل بكل من الاتيان بالمكلف به الواقعي المظنون والاتيان بالمكلف به الجعلي المظنون (هذا) وسيأتي من المصنف جواب ثاني مرجه الى ذلك فانتظر يسيراً .

﴿ قوله وان القطع به حقيقة او تعبداً مؤمن جزماً . . . الخ ﴾

القطع بالواقع الحقيقي هو القطع بالمكلف به الواقعي كما ان القطع بالواقع التعبدي هو القطع بالمكلف به الجعلي وقد تقدم في صدر البحث ان في حال الانفتاح يكون كل من القطع باتيان المكلف به الواقعي والجعلي مؤمناً من العقوبة كما تقدم ايضاً ان كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الإنسداد

﴿ قوله ثانياً سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة . . . الخ ﴾

(وحاصل الجواب الثاني) انه سلمنا ان للشارع في هذا الباب حكم مولوي ولكن حكمه بتفريغ الذمة عند الاتيان بمؤدي الطريق المنصوب ليس الا بدعوى ان نصب الطريق مما يستلزم الحكم بالتفريغ مع ان دعوى ان التكليف بالواقع ايضاً يستلزم حكمه بالتفريغ عند الاتيان به هي اولى من الدعوى الاولى بلا كلام .

﴿ قوله إن قلت كيف يستلزم الظن بالواقع مع انه ربما يقطع بعدم

حكمه به معه كما اذا كان من القياس . . . الخ ﴾

(وحاصل الاشكال) انه كيف يستلزم الظن بالواقع الظن بحكمه بالتفريغ مع انه قد يقطع بعدم حكمه بالتفريغ مع حصول الظن بالواقع كما اذا حصل الظن به من القياس (وهذا) بخلاف الظن بالطريق فان الظن به مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ لا محالة وإن كان حاصل من القياس فاذا حصل الظن بطريقه خبر الثقة مثلاً فهو مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ وإن كان الظن بطريقه قد نشأ من القياس (فيجيب عنه) بأن الظن بالواقع ايضاً مما يستلزم الظن بحكمه بالتفريغ وإن كان

حاصلاً من القياس ولا يذاني ذلك مع القطع بعدم حجية القياس شرعاً (وقد علل) الاستلزام في تعليقه على الكتاب بما ملخصه هو الملازمة العقلية بين الاتيان بما كلف به واقعاً وحكمه بفراغ الذمة يقيناً .

﴿ قوله وعدم كون المكلف معذوراً اذا عمل به فيها اذا أخطأ . . الخ ﴾

اي وعدم كون المكلف معذوراً إذا عمل بالقياس في كل من الظن بالواقع والظن بالطريق اذا أخطأ القياس وفات بسببه تكليف إلزامي من وجوب او حرمة لعدم كونه حجة ليكون عذراً عند الخطأ .

﴿ قوله بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما أصاب لو بني على حجيمته

والاقتصار عليه لتجريه فافهم . . . الخ ﴾

اقول بل يمكن ان يقال ان العامل بالقياس هو ممن يستحق العقاب لا على التجري بل على المعصية مطلقاً ولو فيما أصاب فان نفس العمل بالقياس والركون اليه واتخاذ طريقاً ومسلكاً محرم شرعاً بالاخبار المتواترة كالخمر والميسر ونحوهما .

( نعم اذا تحرك ) على طبق القياس لاعلى نحو الاستناد بل من باب الاحتياط كما اذا قام على وجوب شيء او حرمة فأتى به في الاول وتركه في الثاني برجاء كونه واجباً او حراماً واقعاً كان ذلك حسناً جداً سواء أصاب الواقع أو أخطأ اذ ليس ذلك من العمل بالقياس أصلاً كما لا يخفى .

﴿ قوله وثالثاً سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به لاسكن قضيته

الى آخره ﴾

( وحاصل الجواب الثالث ) انه سلمنا ان الظن بالواقع مما لا يستلزم الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع ولكن مقتضي ذلك ان يكون كلا من الظن بأنه مؤدي طريق معتبر إجمالاً والظن بالطريق حجة قطعاً لا خصوص الظن بالطريق فقط اذ كما ان الاتيان بمؤدي طريق ظن نصبه شرعاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكم الشارع فكذلك الاتيان بما ظن كونه مؤدي طريق معتبر إجمالاً من دون

ظن تفصيلي بالطريق الذي قام عليه خارجاً هو مما يوجب الظن بتفريغ الذمة في حكمه ايضاً وقد عرفت قبلا ان الظن بالواقع ولو في خصوص التكاليف التي هي محل الإبتلاء لا يكاد ينفك عن الظن بكونه مؤدي طريق معتبر إجمالاً (وعليه) فلا تبقى ثمرة للنزاع بيننا وبين الخصم اصلاً اذ لا يبقى فرق بين الظن بالطريق او الظن بالواقع من حيث حصول الظن بالأخرة بتفريغ الذمة في حكم الشارع فتأمل جيداً .

## في الكشف والحكومة

﴿ قوله فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الإنسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً . . . الخ ﴾

( المقصود الأصلي ) من عقد هذا الفصل هو البحث عن إهمال النتيجة و كلياتها كماستعرف تفصيله ولكن حيث يتوقف تحقيق الكلام فيه على البحث عن الكشف والحكومة فشرع المصنف أولاً في البحث عنها ثم شرع في البحث عن المقصد الأصلي غير ان المناسب كان أن يفتح الكلام أولاً بأصل المقصد ثم يشرع في تحقيق الكشف والحكومة كما فعل الشيخ اعلى الله مقامه (وعلى كل حال ) حاصل الكلام ان مقتضي مقدمات الانسداد على تقدير القول بسلامة الجميع وصحة الكل واقتضائها حجبية الظن لا التبعية في الاحتياط كما عرفت ( هل هو استكشاف ) كون الظن في حال الانسداد طريقاً منصوباً من قبل الشارع للوصول الى التكاليف المعلومة بالاجمال ( او ان مقتضاها ) استقلال العقل في الحكم بكون الظن حجة في حال الانسداد كإستقلاله بكون العلم حجة في حال الانفتاح ( مختار المصنف ) تبعاً للشيخ هو الثاني وهو الحق كما ستعرف ( وقد استدل له ) المصنف بما حاصله ان مع مقدمات الحمس لايجب على الشارع أن ينصب الظن طريقاً الى التكاليف وذلك

لجواز اكتشافه بما استقل به العقل في هذا الحال من حجية الظن (وعليه) فلا موجب لاستكشاف كون الظن طريقاً منصوباً من قبله في مقام الإثبات وإن جاز نصبه ثبوتاً (وقد اشار الى ذلك) كله بقوله ضرورة انه معها لا يجب عقلا على الشارع أن ينصب طريقاً لجواز اجزائه بما استقل به العقل في هذا الحال انتهى (وأصل هذا الدليل) من الشيخ أعلى الله مقامه (قال) بعد ما بين تقرير الكشف والحكومة (ما لفظه) اذا عرفت ذلك فنقول الحق في تقرير دليل الإنسداد هو التقرير الثاني وان التقرير على وجه الكشف فاسد أما أولاً فلان المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً او بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة لجواز ان لا يجعل الشارع طريقاً للامثال بعد تعذر العلم اصلاً (الى ان قال) وهو ايضاً طريق العقلاء في التكليف العرفية حيث يعملون بالظن في تكاليفهم العرفية مع القطع بعدم جعل طريق لها من جانب الموالي ولا يجب على الموالي نصب الطريق عند تعذر العلم نعم يجب عليهم الرضا بحكم العقل (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

{ قوله ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل لقاعدة

الملازمة... الخ }

إشارة إلى دفع ما أورده الشيخ على نفسه بقوله وتوهم انه يلزم على هذا انفكاك حكم العقل عن حكم الشرع... الخ (وتوضيحه) ان الشيخ كما أشير آنفاً بعد ما بين تقرير الكشف والحكومة جميعاً قد اختار التقرير الثاني (واستدل) على فساد الكشف بامور أوجهها ما ذكرناه بلفظه وكان ظاهره كما عرفت كما هو ظاهر المصنف ايضاً في بدو الأمر هو جواز نصب الشارع الظن طريقاً في حال الإنسداد ثبوتاً غير انه لا دليل عليه اثباتاً ولكن في اثناء بيانه تقرير الحكومة يظهر منه كما يظهر من المصنف ايضاً ان نصب الشارع الظن طريقاً مما يمتنع ثبوتاً نظراً الى ان حجية الظن معناه وجوب الاطاعة الظنية وكما ان نفس الاطاعة مما يمتنع تعلق الحكم



الشرعي بها الاإرشاداً فكذلك كيفية الاطاعة عيناً ومعنى كيفية الاطاعة هو كون الواجب منها في حال الانفتاح هي الاطاعة العلمية وفي حال الانسداد هي الاطاعة الظنية ( ثم أورد على نفسه ) بما حاصله انه على هذا يلزم التفكيك بين حكم العقل والشرع فأجاب عنه بأن الملازمة بينهما انما يكون في مورد قابل لحكم الشرع والاطاعة والمعصية مما لا يقبلان حكم الشرع الاإرشاداً نظراً الى امتناع تعلق إرادة مستقلة بفعل الأولى وترك الثانية غير إرادة فعل الواجبات وترك المحرمات .

( ثم إن المصنف ) قد سلك مسلك الشيخ في الجواب عن لزوم التفكيك بين حكم العقل والشرع فأجاب عنه بمثل ما أجاب به الشيخ من ان الملازمة انما تكون في مورد قابل لحكم الشرع والمورد في المقام غير قابل له غير ان المصنف قرر وجه عدم قابلية المورد لحكم الشرع بنحو آخر غير استحالة تعلق الإرادة المستقلة به ( فقال ) ما حاصله ان الاطاعة الظنية التي يستقل بها العقل في حال الانسداد لها جزءان .

( احدهما ) عدم جواز مؤاخذه الشارع بازيد منها .

( ثانيهما ) عدم جواز اقتصار المكلف بما دونها .

( اما الجزء الاول ) وهو مؤاخذه الشارع بأزيد منها فغير قابل لحكم نفسه .

( واما الجزء الثاني ) وهو اقتصار المكلف بما دونها فهو مما يستقل العقل

بكونه قبيحاً موجباً للعقاب ومع استقلال العقل به يكون نهي الشارع عنه إرشادياً لا محالة لا مولوياً نظير ما تقدم منه في الفور والتراخي من استقلال العقل بحسن المسارعة والاستباق وان مع استقلاله بحسنها تكون الآيات والروايات الواردة في مقام البعث نحوهما إرشاداً لا محالة الى حسنهما العقلي اي من دون أن يترتب على موافقة الامر بها قرب ولا ثواب ولا على مخالفته بعد ولا عقاب بل يكون الأمر بها لما يترتب على المادة بنفسها ولو لم يكن هناك أمر بها كما هو الشأن في الأوامر الإرشادية .

﴿ اقول ﴾

وفي كل من كلامي الشيخ والمصنف الى هنا ما لا يخفى نظراً الى ما عرفته منا في الفور والتراخي مشروحاً من ان الضابط في الإرشادية هو ان لا يكون الأمر او النهي بداعي الارادة او الكراهة المنقذة في نفس الأمر او الناهي كي يستتبع القرب والثواب او البعد والعقاب بل كان لمحض الإرشاد الى ما في الفعل من الخواص والآثار والمنافع والمضار نظير أمر الطبيب بشرب المسهل ونهيه عن استعمال الحامض وان هذا المعنى وإن كان قد يتحقق في الموالي العرفية لجواز أن لا يكون المنافع او المضار عائدة الى الأمر او الى من يمس به كي يوجب انقذاح الارادة او الكراهة في نفسه على طبقها ولكن في الموالي الشرعية لا يكاد يمكن ذلك نظراً الى ان شدة لطفهم بالعباد مما توجب ان تكون المصالح او المفاسد العائدة اليهم كالمصالح او المفاسد العائدة الى أنفسهم او الى من يمس بهم موجبة لانقذاح الإرادة او الكراهة في أنفسهم المقدسة على طبقها (وعليه) فجميع الأوامر والنواهي الشرعية مولوية ناشية عن الإرادة والكراهة حتى في مثل الأمر بالإطاعة والنهي عن المعصية (ومجرد) امتناع تعلق ارادة مستقلة بفعل الاولي وترك الثانية غير ارادة فعل الواجبات وترك المحرمات لاجل عدم كون الاطاعة والمعصية أمراً آخر غير فعل الواجبات وترك المحرمات (مما لا يوجب) ان يكون الأمر والنهي المتعلقين بهما إرشاديين فإن ملاك الإرشادية هو خلو الامر او النهي عن الارادة او الكراهة القلبية لا عدم تعلق الارادة المستقلة بهما ومن المعلوم ان الأمر بهما غير خاليتين عن الإرادة او الكراهة وان كانت هي عين الإرادة او الكراهة الموجودة في الواجبات او المحرمات (ومن هنا) اذا أتى المكلف بالواجبات وترك جميع المحرمات لا بداعي الأوامر والنواهي المتعلقة بهما بل بداعي الأمر بالإطاعة والنهي عن المعصية لوقع الفعل مقرباً وعبادة وان كان الفعل عبادياً فلو لم يكن الأمر بالإطاعة مولوياً ناشياً عن إرادة نفسانية موجبة للقرب والبعد لم يقع الفعل عبادة ومقرباً بسبب قصده

( كما ان مجرد ) استقلال العقل بحسن الاولى وقبح الثانية ( مما لا يوجب ) كون الأمر والنهي المتعلقين بهما إرشاديين ما دامت الإرادة منقذحة في نفس المولى على طبق حكم العقل بفعل الاولى وترك الثانية ( وعلى هذا كله ) فالحق في دفع توهم لزوم التفكيك ليس هو دعوى ان الملازمة انما تكون في مورد قابل لحكم الشرع والمورد غير قابل له بل دعوى ان الملازمة بين حكم العقل والشرع ليس معناها كما زعمه الخصم من انه كلما حكم به العقل وجب أن يحكم به الشرع ايضاً وذلك لجواز اجتزائه بحكم العقل فقط بل معناها هو رضائه بحكم العقل بحيث لو سأل عما حكم به العقل لحكم على طبقه ايضاً وهذا المعنى هو موجود في المقام بلا كلام اذ لو سأل عن حجية الظن في حال الانسداد لحكم بحجيته ايضاً على طبق حكم العقل بها عيناً . ( وبالجملة إن ) الصواب الذي لا يمكن التخطي عنه هو ان العقل في حال الانسداد بنفسه مما يستقل في الحكم بحجية الظن وبوجوب متابعتة ومعه لا موجب لاستكشاف كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشارع اثباتاً بعد جواز اجتزائه بما حكم به العقل وإن جاز كونه طريقاً منصوباً من قبل الشارع ايضاً ثبوتاً وواقعاً فتدبر جيداً فان المقام لا يخلو عن دقة .

﴿ قوله واقتصار المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجياً للعقاب مطلقاً ﴾

﴿ الى آخره ﴾

اي سواء أصاب الظن أو اخطأ بناء على التجري .

﴿ قوله كان حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبه كما لا يخفى ولا بأس ﴾

﴿ به إرشادياً . . . الخ ﴾

اي كان حكم الشارع في عدم جواز اقتصار المكلف بما دون اطاعة الظنية إرشادياً لا مولوياً ( والسر ) فيه بنظره هو ما أشير اليه من ان العقل مهما استقل بحسن شيء او بقبحه كان لا محالة امر الشارع به او نهيه عنه إرشادياً الى حسنه او قبحه العقلي فيكون الأمر او النهي لما يترتب على المادة بنفسها من دون أن يترتب على موافقته

## ﴿ هل النتيجة مهملة او كلية ﴾

قرب ولا ثواب او بعد ولا عقاب ولكن قد عرفت منا ضعف ذلك بما لا مزيد عليه فلا نعيد .

### ﴿ قوله وصحة نصبه الطريق وجمله في كل حال ... الخ ﴾

إشارة إلى دفع ما قد يقال من انه من الواضح صحة نصب الشارع طريقاً للوصول إلى تكاليفه الواقعية في كل حال ومنه حال الإنسداد وهذا مما ينافي ما تقدم آنفاً من كون الظن طريقاً عند الإنسداد عقلاً لا شرعاً ( فيجيب عنه ) بأن صحة نصبه الطريق في كل حال مما لا ينافي استقلال العقل بوجوب الاطاعة الظنية في حال الإنسداد كاستقلاله بوجوب الاطاعة العلمية في حال الانفتاح من دون استكشاف حكم الشارع به الا ارشاداً لا مولوياً بقاعدة الملازمة وذلك لما عرفت من انها لا تكون الا في مورد قابل لحكم الشرع والمقام ليس بقابل له .

## هل النتيجة مهملة او كلية

### ﴿ قوله وعليها فلا إهمال في النتيجة أصلاً سبباً ومورداً ومرتبة ... الخ ﴾

هذا شروع في البحث عن المقصد الأصلي من عقد هذا الفصل وهو البحث عن اهمال النتيجة وكليتها وقد عبر عنه الشيخ بأهم الامور في هذا الباب ( وحاصل ) الكلام فيه ان مقدمات الإنسداد على القول بسلامة الجميع وصحة الكل واقتضائها حجية الظن لا التبعية في الاحتياط كما عرفت ( هل هي تقتضي ) حجية الظن بنحو القضية المهمة من حيث السبب والمورد والمرتبة على نحو تحتاج النتيجة إلى معمم يعممها الى جميع الأسباب والامارات والى جميع الموارد والمسائل الفقهية والى جميع مراتب الظن من الضعيف والقوي والأقوى اولى مخصص يخصصها ببعض الاسباب وبعض الموارد وبعض المراتب ( او تقتضي ) حجية الظن بنحو القضية الكلية بحيث لا تحتاج في التعميم إلى شيء أصلاً واما احتمال كون القضية

مهملة الى الآخر بلا معمم يعممها او مخصص يخصصها فلا يكاد يقول به أحد اذ يؤل ذلك الى لغوية دليل الإنسداد رأساً ( ثم إن هذا كله ) مقتضي ما يظهر من صدر عبارة الشيخ في عنوان البحث حيث جعل في قبال القول بإهمال النتيجة القول بكليتها ( وهو كما ترى ضعيف ) اذ ليس في المسألة قولان لا غيرهما قول بالاهمال وقول بالكلية بل وفيها قول ثالث ايضاً وهو كون النتيجة جزئية مختصة ببعض الاسباب او ببعض الموارد او ببعض المراتب لا مهملة ولا كلية ( وعليه ) فالاولى أن يجعل في قبال القول بإهمال النتيجة القول بعدم اهمالها اي بتعيينها سواء كانت كلية او جزئية ( وقد أجاد ) اعلى الله مقامه في تعبيره الأخير حيث قال فهنا مقامات الاول في كون نتيجة دليل الإنسداد مهملة او معينة ... الخ فجعل التعيين مطلقاً في قبال الإهمال ( وعلى كل حال ) الصحيح في عنوان البحث ان يقال هكذا هل النتيجة مهملة بحيث تحتاج الى معمم لها او مخصص لها او معينة لا تحتاج الى شيء سواء كانت كلية أو جزئية .

( فيقول المصنف ) إن بناء على تقرير المقدمات على نحو الحكومة لا إهمال في النتيجة اصلاً لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبة اذ لا يعقل تطرق الإهمال في حكم العقل بحيث يشبه عليه سعة حكمه وضيقة .

( فبالنسبة الى الأسباب ) تكون كلية اذ لاتفاوت في نظره بين سبب وسبب ( واما بالنسبة الى الموارد ) فجزئية معينة حيث يستقل العقل بحجية الظن وإن شئت قلت بكفاية الإطاعة الظنية في خصوص ما ليس للشارع فيه مزيداهتمام واما فيما فيه مزيد الاهتمام كما في الفروج والدماء بل وسائر حقوق الناس من الأموال وغيرها فيستقل العقل بوجوب الاحتياط فيها .

( واما بالنسبة الى المرتبة ) فجزئية ايضاً معينة حيث يستقل العقل بحجية مرتبة الإطمينان من الظن اذا كان متعلقاً بنفي التكليف فيرفع اليدعنده عن الاحتياط واما اذا كان الظن بنفيه عادياً لا إطمينانياً فيجب الاحتياط بمراعاة احتمال التكليف

ولو كان موهوماً نعم اذا لم يكف هذا المقدار من رفع اليد عن الاحتياط في دفع العسر فيرفع اليد عنه في مطلق ما قام الظن بنفي التكليف ولو كان عادياً أي في مطلق الموهومات .

( اقول )

إن قلنا ان مقتضي مقدمات الإنسداد هو التبعض في الاحتياط كما عرفت شرحة مفصلاً فما ادعاه المصنف هنا من التنزل الى خصوص مرتبة الإطمينان من الظن إذا كان متعلقاً بنفي التكليف هو في محله إذ مرجعها حينئذ الى الاحتياط في المظنون والمشكوكات وبعض الموهومات أي التي كان الظن العادي على نفي التكليف ورفع اليد عن الاحتياط لدفع العسر في خصوص الموهومات التي كان الظن الإطميناني على نفي التكليف ( واما اذا قلنا ) ان مقتضاها هو حجية الظن كما هو مفروض البحث ولو كان الفرض فاسداً فلا وجه للتنزل الى خصوص مرتبة الإطمينان من الظن اذا كان متعلقاً بنفي التكليف بل ننتزل الى مرتبة الإطمينان من الظن مطلقاً ولو كان متعلقاً بثبوت التكليف الا إذا لم يكن الظن الإطميناني بمقدار واف فنتعدي الى الاقرب اليه لا الى مطلق الظن (هذا كله مختار المصنف) في اهمال النتيجة وعدمه بناء على تقرير الحكومة .

( واما مختار الشيخ ) على هذا التقرير فهو ان النتيجة كلية (سبباً) كما أفاد المصنف عيناً وهكذا كلية (مورداً) بدعوى انه لا فرق في نظر العقل في باب الإطاعة والعصيان بين واجبات الفروع من اول الفقه الى آخره ولا بين محرماتها وهو كما ترى ضعيف لما عرفت من مزيد الإهتمام في باب الفروج والدماء ونحوهما ( واما بحسب المرتبة ) فهي جزئية على النحو الذي أفاد المصنف ايضاً أي ان الحججة في خصوص الظن بنفي التكليف هو الإطميناني منه وان كان الظاهر من اطلاق عبارته في المقام هو التنزل الى الإطميناني منه مطلقاً سواء كان متعلقاً بنفي التكليف او بوجوده ولكن المستفاد من كلماته الشريفة بعد الفراغ عن المعمم

الثالث هو التنزل الى الاطميناني منه في خصوص الظن بنفي التكليف لا مطلقاً فيكون نتيجته هو الإحتياط في المظنونات والمشكوكات وبعض الموهومات الا الموهومات التي كان الظن الاطميناني فيها على نفي التكليف (وعليه) فيرد عليه حينئذ نفس ما أوردناه على المصنف عيناً (هذا تمام الكلام) في مختار المصنف والشيخ جميعاً في إهمال النتيجة وعدمه على تقرير الحكومة .

﴿ قوله الا بلزوم التنزل الى مرتبة الإطمينان من الظن بعدم التكليف

الى آخره ﴾

في بعض النسخ المطبوع أخيراً قد اسقطت كلمة بعدم التكليف (وعليه) فلا يبق مجال لما أوردناه على المصنف من انه لا وجه للتنزل الى خصوص مرتبة الاطمينان من الظن اذا كان متعلقاً بنفي التكليف ولكن الظاهر ان هذا الإسقاط ليس من المصنف بقربنة قوله بعده الا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر ... الخ فانه أقوى شاهد على ان المراد من قوله الى مرتبة الاطمينان من الظن هو الظن بعدم التكليف فانها التي جاز ان لا تكفي في دفع محذور العسر لا مرتبة الاطمينان من الظن بوجود التكليف كما لا يخفى .

﴿ قوله واما على تقرير الكشف فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق

الواصل بنفسه ... الخ ﴾

قد عرفت آنفاً مختار المصنف والشيخ جميعاً في إهمال النتيجة وعدمه على تقرير الحكومة (واما على تقرير الكشف) فحاصل مختار المصنف انه .

(تارة) نقول ان نتيجة المقدمات هو استكشاف نصب الطريق الواصل

الينا بنفسه .

(واخرى) نقول ان نتيجتها هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا

ولو بطريقه اي بانسداد آخر .

(وثالثة) نقول إن نتيجتها هو استكشاف نصب الطريق إجمالاً ولولم يصل

الينا أصلاً لا بنفسه ولا بطريقه وإن أمكن وصولنا اليه بالاحتياط كما ستعرف .  
 ( فان قلنا ) إن النتيجة هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا بنفسه  
 ( فلا إهمال ) في النتيجة بالنسبة الى الأسباب اصلاً فالكل حجة اذا لم يكن بينها  
 متيقن الاعتبار اي بمقدار واف والا بان كان بينها متيقن الاعتبار كذلك فالحجة  
 هي خصوص المتيقن منها دون ما سواه فيقتصر عليه ( وهكذا الأمر ) بالنسبة الى  
 الموارد فلا إهمال في النتيجة بل كلية ويكون الظن حجة في جميع المسائل الفقهية  
 والا لزم عدم الوصول الينا ولو لأجل التردد والتحير ( واما بحسب المرتبة )  
 فالنتيجة مهملة لأجل احتمال حجية خصوص الاطميناني من الظن اذا كان وافياً  
 دون ما سواه فيقتصر عليه ايضاً .

( وان قلنا ) إن النتيجة هو استكشاف نصب الطريق الواصل الينا ولو  
 بطريقه اي بانسداد آخر ( فلا إهمال ) ايضاً في النتيجة بحسب الاسباب اذا لم يكن  
 بينها تفاوت أصلاً او كانت الاسباب منحصرة بواحد ففي الاول كلية وفي الثاني  
 جزئية والا بان كانت الاسباب متفاوتة غير منحصرة بواحد فان كان بينها متيقن  
 الاعتبار اي بمقدار واف فيقتصر عليه والا فتتعدى الى مظنون الإعتبار باجراء  
 انسداد ثاني لحجية الظن بالاعتبار فان كان الظن بالاعتبار واحداً او متعدداً غير  
 متفاوت او متفاوتاً باليقين بالاعتبار بمقدار واف فهو والا فنجري إنسداد ثالث  
 لحجية الظن في تعيين الظن بالاعتبار وهكذا الى أن ينتهي الأمر بالأخرة اما الى  
 ظن واحد او الى ظنون متعددة غير متفاوتة او متفاوتة باليقين بالاعتبار بمقدار  
 واف فيقتصر عليه ( واما بحسب الموارد والمراتب ) فكما اذا كانت النتيجة هي  
 الطريق الواصل بنفسه فكلمة بالنسبة الى الموارد ومهملة بالنسبة الى المراتب .

( وان قلنا ) إن النتيجة هو استكشاف نصب الطريق إجمالاً ولو لم يصل  
 الينا أصلاً لا بنفسه ولا بطريقه اي بانسداد آخر فالنتيجة مهملة لا محالة سبباً  
 وموردأ ومرتبة ولا يحصى حينئذ في وصولنا اليه من الاحتياط التام في أطراف



الطرق فتؤخذ بكل ما احتمال طريقتيه سواء كان مظنون الطريقة او مشكوك الطريقة او موهوم الطريقة اذا لم يكن بينها متيقن الاعتبار بمقدار واف ولم يلزم من الاحتياط فيها محذور العسر او اختلال النظام والا فان كان بينها متيقن الاعتبار بمقدار واف فالأخذ به متعين وان كان عبارة المصنف قاصرة عن تأدية هذا المعنى والابان لم يكن بينها المتيقن بمقدار واف ولزم المحذور من الاحتياط التام فيها فيجب عند ذلك التنزل الى حكومة العقل بالاستقلال اي الى ما حكم به العقل في مقام الامتثال كما صرح به في تعليقه على الرسائل من الاكتفاء بالاطاعة الظنية ورفع اليد حينئذ عن الكشف نظراً الى ان استكشاف الطريق ولو لم يصل اليها اصلاً مع فرض عدم المتيقن بمقدار واف ولزوم المحذور من الاحتياط التام في الطرق مما لا يثمر شيئاً بل يؤل الى لغوية الانسداد رأساً فنضطر حينئذ الى التنزل الى ما حكم به العقل واستقل به اللب ( هذا كله ملخص كلام المصنف ) على تقرير الكشف ( ولا يخفى ) انه لم يعين الوظيفة بناء على الطريق ولو لم يصل اصلاً بالنسبة الى الموارد والمراتب وأهملها رأساً وكأنه غفل عنها ( واما مختار الشيخ ) على الكشف فحاصله ان النتيجة كلية بحسب المورد بدعوى الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه ومهمة بحسب الأسباب والمرتبة فتدبر جيداً .

### ﴿ اقول ﴾

إن التفصيل بين الطريق الواصل بنفسه والطريق الواصل بطريقه والطريق واو لم يصل اليها أصلاً ليس عنه في كلام الشيخ اعلى الله مقامه ومن تقدم عليه عين ولا أثر وانما هو شيء احدثه المصنف قدس سره بل حكى عن بعض الأعظم من تلامذة المصنف أن هذا التفصيل أصله من والذي رحمه الله قد القاه عليه في مجلس الدرس من قبل طبع الكفاية وتأليفها بمدة فارتضاه المصنف وأدرجه في الكتاب ( وعلى كل حال ) بعد الغض عما في هذا التفصيل ان في مختار المصنف على تقرير

الكشف وتحقيقه في كل من الواصل بنفسه او بطريقه او ولو لم يصل أصلاً. واقع للنظر ولعلها تظهر بالتدبر وإمعان النظر من غير حاجة الى إطالة الكلام بمزيد النقض والإبرام سيما مع كون البحث هاهنا قليل نفعه غير جليل فائدته فالإعراض عنه أولى .

**قوله ودعوى الاجماع على التعميم بحسبها في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازة جداً . . الخ**

هذا رد على الشيخ اعلى الله مقامه ( قال ) بعد تقريري الكشف والحكومة ( ما لفظه ) ثم إن هذين التقريرين مشتركان في الدلالة على التعميم من حيث الموارد يعني المسائل اذ على الاول يدعي الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه وعلى الثاني يقال إن العقل مستقل بعدم الفرق في باب الإطاعة والمعصية بين واجبات الفروع من أول الفقه الى آخره ولا بين محرماتها كذلك انتهى ( فيقول المصنف ) إن النتيجة بحسب الموارد كلية على الطريق الواصل بنفسه لكنه من جهة كون التردد في موارد ما ينافي الوصول كما لا يخفى لا من جهة الاجماع القطعي على التعميم فان المسألة مستحدثة جداً لا يحصل فيها اتفاق الجميع كي يستكشف به رأي الإمام عليه السلام .

**قوله وهم ودفع لملك تقول ان القدر المتيقن الوافي لو كان في البين لما كان مجال لدليل الانسداد . . الخ**

( وحاصل الوهم ) انه تقدم على الكشف والطريق الواصل بنفسه وهكذا على الطريق الواصل بطريقه انه لا إهمال في النتيجة بحسب الاسباب لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار اي بمقدار واف وهكذا تقدم على الطريق ولو لم يصل أصلاً ان النتيجة مهمة فلا بد من الاحتياط التام في أطراف الطرق ما لم يكن بينها متيقن الاعتبار اي بمقدار واف ولم يلزم منه محذور وحينئذ قد يقال انه مامعنى هذا الظن المتيقن الاعتبار بمقدار واف اذ لو كان في الظنون ظن متيقن الاعتبار بمقدار واف

لمنع ذلك عن دليل الانسداد من أصله كيف ومن مقدماته إنسداد باب العلمي بمعظم الأحكام وهو الظن المعلوم اعتباره المعبر عنه بالظن الخاص ( وقد أفاد الشيخ ) أعلى الله مقامه في دفع هذا التوهم ما حاصله ان المراد من اليقين بالاعتبار هو اليقين بالاعتبار من ناحية الانسداد والمراد من الظن الخاص الذي ينافي الانسداد هو الظن المعلوم اعتباره مع قطع النظر عن الانسداد ( قال ) في صدر المقام الثاني عند الشروع في المعجم الاول ( ما لفظه ) وقد يتوهم ان هذا المقدار المتيقن حينئذ من الظنون الخاصة للقطع التفصيلي بحجيته لاندفاعه بأن المراد من الظن الخاص ما علم حجيته بغير دليل الانسداد فتأمل ( انتهى ) ( ثم إن ) ظاهر قول المصنف في مقام الدفع لكنك غفلت عن ان المراد ما اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله ... الخ هو عين ما أفاده الشيخ في المقام ( ولكن الظاهر ) من قوله لأجل اليقين بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً بداهة ان الدليل على احد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر لا الدليل على الملازمة ... الخ ان مقصوده من اليقين بالاعتبار في المقام هو اليقين التقديري اي لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا حجة قطعاً وان مجرد الملازمة مما لا يوجب اليقين التنجيزي كي ينافي الانسداد بداهة ان الدليل على احد المتلازمين كضوء العالم إنما هو الدليل على الآخر كوجود النهار لا الدليل على الملازمة اي كلما كان العالم مضيئاً فالنهار موجود ( وفيه ما لا يخفى ) فان الدليل في المقام وهو الإنسداد قائم على احد المتلازمين وهو كون شيء حجة شرعاً فيكون دليلاً على الآخر قهراً وهو كون هذا حجة قطعاً لا قائم على مجرد الملازمة ( وان شئت قلت ) ان اليقين بالاعتبار في المقام تنجيزي غير انه حصل من ناحية الإنسداد لا تقديري ( وعليه ) فالحق في مقام الدفع هو ما أفاده الشيخ كما عرفت انفاً ( هذا ) مضافاً الى ان اليقين بالاعتبار هنا لو كان تقديرياً فالمتيقن بالاعتبار لا يكون أمراً آخر غير مظنون الاعتبار فلماذا قد عطف المصنف في الطريق الواصل بطريقه مظنون الاعتبار على متيقن الاعتبار ( حيث قال ) والا

فلا بد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها او مظنونه بإحراء مقدمات دليل  
الإنسداد ... الخ .

## في معلمات النتيجة سبباً ومرتبة بناء على

### الكشف والاهمال

﴿ قوله ثم لا يخفى ان الظن باعتبار الظن بالخصوص يوجب اليقين  
باعتباره... الخ ﴾

ولتوضيح المقام لابد من تمهيد مقدمة وهي ان الشيخ أعلى الله مقامه ( لما اختار )  
كما تقدم ان النتيجة على الكشف كلية بحسب الموارد يعني بها المسائل الفقهية بدعوى  
الاجماع القطعي على ان العمل بالظن لا يفرق فيه بين أبواب الفقه وانها مهمة  
بحسب الأسباب والمرتبة ( ذكر من القوم ) للتعميم من جهة الأسباب والمرتبة  
وجوهاً ( قال ) في صدر المقام الثاني ( ما لفظه ) اما على تقدير كون العقل كاشفاً  
عن حكم الشارع بحجية الظن في الجملة فقد عرفت ان الإهمال بحسب الاسباب  
والمرتبة ويذكر للتعميم من جهتها وجوه .

( الاول ) عدم المرجح لبعضها على بعض فيثبت التعميم لبطان الترجيح بلا  
مرجح والاجماع على بطلان التخيير والتعميم بهذا الوجه يحتاج الى ذكر ما يصلح  
أن يكون مرجحاً وإبطاله ( الى ان قال ) اذا تمهد فنقول ما يصلح أن يكون معيناً  
او مرجحاً أحد امور ثلاثة .

( الاول ) كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي بمعنى كونه واجب  
العمل قطعاً على كل تقدير فيؤخذ به ويطرح الباقي للشك في حجتيه .

( الى ان قال الثاني ) كون بعض الظنون أقوى من بعض فيتعين العمل عليه

( الى ان قال الثالث ) كون بعض الظنون مظنون الحجية فانه في مقتضى دوران الأمر بينه وبين غيره يكون أولى من غيره إما لكونه أقرب الى الحجية من غيره ( الى ان قال ) وإما لكونه أقرب الى إحراز مصلحة الواقع ( الى ان قال ) هذه غاية ما يمكن ان يقال في ترجيح بعض الظنون على بعض لكن نقول ان المسلم من هذه في الترجيح لا ينفع والذي ينفع غير مسلم كونه مرجحاً ( قال توضيح ذلك ) هو ان المرجح الاول وهو تيقن البعض بالنسبة الى الباقي وان كان من المرجحات بل لا يقال له المرجح لكونه معلوم الحجية تفصيلاً وغيره مشكوك الحجية فيبقى تحت الأصل لكنه لا ينفع لقلته وعدم كفايته لان القدر المتيقن من هذه الامارات هو الخبر الذي زكي جميع رواته بعدلين ولم يعمل في تصحيح رجاله ولا في تمييز مشتركاته بظن أضعف نوعاً من ساير الامارات الآخر ولم يوهن لمعارضة شيء منها وكان معمولاً به عند الاصحاب كلاً او جلاً مفيداً للظن الإطميناني بالصدور ( الى ان قال واما المرجح الثاني ) وهو كون بعضها أقوى ظناً من الباقي ففيه ان ضبط مرتبة خاصة له متعسر او متعذر لأن القوة والضعف إضافيان وليس تعارض القوي مع الضعيف هنا في متعلق واحد حتى يذهب الظن من الأضعف ويبقى في الامارة الأخرى نعم يوجد مرتبة خاصة وهو الظن الإطميناني الملحق بالعلم حكماً بل موضوعاً لكنه نادر التحقق ( قال على ان ) كون القوة معينة للقضية المجملة محل منع اذ لا يستحيل ان يعتبر الشارع في حال الإنسداد ظناً يكون أضعف من غيره كما هو المشاهد في الظنون الخاصة فانها ليست على الإطلاق اقوى من غيرها بالبديهة ( الى ان قال ) واما المرجح الثالث وهو الظن باعتبار بعض فيؤخذ به لأحد الوجهين المتقدمين يعني بهما إما لكون مظنون الحجية اقرب الى الحجية من غيره او اقرب الى إحراز مصلحة الواقع ( ففيه ) مع ان الوجه الثاني لا يفيد لزوم التقديم بل أولويته ان الترجيح على هذا الوجه يعني به الوجه الثاني كما استعرف يشبه الترجيح بالقوة والضعف في ان مداره على الأقرب الى الواقع وحينئذ فاذا

فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته اقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني فيرجع الأمر الى لزوم ملاحظة الموارد الخاصة وعدم وجود ضابطة كلية بحيث يؤخذ بها في ترجيح الظن المظنون الاعتبار نعم لو فرض تساوي أبعاد الظنون دائماً من حيث القوة والضعف كان ذلك المرجح بنفسه منضبطاً ولكن الفرض مستبعد بل مستحيل ( الى ان قال ) واما الوجه الاول المذكور في تقريب ترجيح مظنون الاعتبار على غيره .

( ففيه أولاً ) انه لا اماراة تفيد الظن بحجية اماراة على الاطلاق يعني بذلك انه لا اماراة لنا تكون هي مظنونة الاعتبار على وجه الاطلاق فان الامارات التي تفيد الظن بحجية اماراة هي مختلفة جداً فبعضها يعتبر شيئاً في حجيتها وبعضها شيئاً آخر وهكذا .

( الى ان قال وثانياً ) انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن في مسألة تعيين هذا الظن المجمل .

### { اقول }

لا يخفى انه اذا تم بطلان المرجح الاول بمعنى عدم كفايته وتم بطلان هذا المرجح الثالث ثبت التعميم بالنسبة الى الأسباب واذا ثبت بطلان المرجح الثاني ثبت التعميم بالنسبة الى المرتبة والظاهر ان اليه ناظر قول الشيخ فيما تقدم ويذكر للتعميم من جهتها وجوه ... الخ والا فالمعجم الثاني والثالث كما ستعرفها راجعان الى الأسباب فقط دون المرتبة ( ثم إن الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد قوله المتقدم وثانياً انه لا دليل على اعتبار مطلق الظن ... الخ ساق كلاماً طويلاً ( الى ان قال ) .

( الثاني ) من طرق التعميم ماسلكه غير واحد من المعاصرين من عدم الكفاية ثم أفاد في وجه ذلك ( ما ملخصه ) انهم اعترفوا بعد تقسيم الظنون الى مظنون الاعتبار ومشكوكه وموهومه بأن مقتضي القاعدة بعد إهمال النتيجة الإقتصار على مظنون الاعتبار ثم على المشكوك ثم يتعدى الى الموهوم لكن الظنون المظنونة الاعتبار

غير كافية إما بأنفسها بناء على انحصارها في الاخبار الصحيحة بتزكية عدلين وإما لأجل العلم الاجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المرادة منها ووجود مخصصاتها ومقيداتاتها وقرائن لمجازاتها في الظنون المشكوكة الاعتبار ( فلا بد ) بمقتضي قاعدة الانسداد ولزوم المخذور من الرجوع الى الاصول من التعدي الى الظنون المشكوكة الاعتبار التي دلت على ارادة خلاف الظاهر في ظواهر مظنون الاعتبار فيعمل بما هو مشكوك الاعتبار مما هو مخصص لعمومات مظنون الاعتبار ومقيد لاطلاقاته وقرائن لمجازاته فاذا وجب العمل بهذه الطائفة من مشكوك الاعتبار ثبت وجوب العمل لغيرها مما ليس فيها معارضة لظواهر الامارات المظنونة الاعتبار بالايجاع المركب بل بالأولوية القطعية لأنه اذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار فالعمل بما ليس له معارض أولى ( ثم نقول ) بعين ذلك كله في التعدي الى موهوم الاعتبار ايضاً طابق النعل بالنعل ( ثم أورد عليه الشيخ ) أعلى الله مقامه ( بما هذا لفظه ) ففيه .

( أولاً ) انه مبني على زعم كون مظنون الاعتبار منحصراً في الخبر الصحيح بتزكية عدلين وليس كذلك بل الامارات الظنية من الشهرة وما دل على اعتبار قول الثقة مضافاً الى ما استفيد من سيرة القدماء في العمل بما يوجب سكون النفس من الروايات وفي تشخيص أحول الروايات يوجب الظن القوي بحجة الخبر الصحيح بتزكية عدل واحد والخبر الموثق والضعيف المنجبر بالشهرة من حيث الرواية ومن المعلوم كفاية ذلك وعدم لزوم مخذور من الرجوع في موارد فقد تلك الامارة الى الاصول .

( وثانياً ) ان العلم الاجمالي الذي ادعاه يرجع حاصله الى العلم بمطابقة بعض مشكوكات الاعتبار للواقع من جهة كشفها عن المرادات في مظنونات الاعتبار ومن المعلوم ان العمل بها لأجل ذلك لا يوجب التعدي الى ما ليس فيه هذه العلة أعني مشكوكات الاعتبار الغير الكاشفة عن مرادات مظنونات الاعتبار ( الى ان قال )

ودعوى الاجماع لا يخفى ما فيها لأن الحكم بالحجية في القسم الاول لعلة غير مطردة في القسم الثاني حكم عقلي فعلم بعدم تعرض الإمام عليه السلام له قولاً ولا فعلاً الا من باب تقرير حكم العقل والمفروض عدم جريان حكم العقل في غير مورد العلة وهي وجود العلم الاجمالي ومن ذلك يعرف الكلام في دعوى الأولوية فإن المناط في العمل بالقسم الاول اذا كان هو العلم الاجمالي فكيف يتعدى الى ما لا يوجد فيه المناط فضلاً عن كونه أولى ( الى ان قال ) .

( الثالث ) من طرق التعميم ما ذكره بعض مشايخنا طاب ثراه من قاعدة الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فإذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن ( الى ان قال ) ولكن فيه ان قاعدة الاشتغال في مسألة العمل بالظن معارضة في بعض الموارد بقاعدة الاشتغال في المسألة الفرعية كما اذا اقتضى الاحتياط في الفرع وجوب السورة وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها فانه يجب مراعاة قاعدة الإحتياط في الفروع وقراءة السورة لإحتمال وجوبها ولا ينافيه الاحتياط في المسألة الأصولية ( انتهى ) هذا كله ملخص الكلام في المعجمات الثلاثة التي ذكرها لتعميم جهتي الأسباب والمرتبة جميعاً وظاهر الشيخ اعلى الله مقامه هو تسليم المعمم الاول وإن أورد على كل من المعمم الثاني والثالث بما تقدم وعرفت .

( واما المصنف ) فهو لم يتعرض للمعمم الثاني من أصله .

( كما ان المعمم الثالث ) سيأتي تعرضه له في أواخر البحث .

( واما المعمم الاول ) فقد عرفت ان التعميم به مما يبني على إبطال المرجحات

الثلاثة وهي كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة الى الباقي وكون بعض الظنون أقوى من بعض وكون بعض الظنون مضمون الحجية .

( اما المرجح الاول ) فلم يتعرض في المقام سوى ما اشار اليه في ضمن

كلماته السابقة بقوله لو لم يكن بينها ما هو المتيقن ... الخ او بقوله فلا بد من



الاقتصار على متيقن الاعتبار منها ... الخ ونحو ذلك .

( واما المرجح الثالث ) وهو الظن باعتبار بعض الظنون فحاصل كلامه فيه انه مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق الواصل بنفسه والا يلزم عدم الوصول كما لا يخفى ( وقد تقدم منه ) انه على الطريق الواصل بنفسه لا اهمال في النتيجة بحسب الاسباب فالكل حجة لولم يكن بينها متيقن الاعتبار فإذا ادعى في المقام ان الظن بالاعتبار مما يوجب اليقين بالاعتبار فقهرأ تكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية بحسب الاسباب لا كلية بمعنى انه تختص الحجية بمتيقن الاعتبار ولو من ناحية الإنسداد دون غيره .

( واما المرجح الثاني ) وهو كون بعض الظنون أقوى من بعض فهو ايضاً كالظن بالاعتبار مما يوجب اليقين بالاعتبار على الطريق الواصل بنفسه ( واليه اشار بقوله الآتي ومن هنا ظهر حال القوة ... الخ فقهرأ تكون النتيجة على الطريق الواصل بنفسه جزئية ايضاً بحسب المرتبة لا كلية بمعنى انه تختص الحجية بالمرتبة القوية من الظن دون غيرها ( وإن تقدم منه ) قبلا ان النتيجة مهملة بحسب المرتبة على الطريق الواصل بنفسه ( فقال ) واما بحسب المرتبة ففيها اهمال لأجل احتمال حجية خصوص الاطميناني منه اذا كان وافياً فلا بد من الاقتصار عليه ... الخ ( هذا كله ) حال السبب والمرتبة على الطريق الواصل بنفسه واما على غيره فقد تقدم كلام المصنف فيه فلا نعيد .

( قوله ولعل نظر من رجع بهما الى هذا الفرض وكان منع شيخنا

العلامة أعلى الله مقامه ... الخ )

هذا بعيد جداً لما عرفت من ان التفصيل بين الطريق الواصل بنفسه والطريق الواصل بطريقه والطريق ولو لم يصل أصلاً لم يكن عنه في كلام الشيخ اعلى الله مقامه ومن تقدم عليه عين ولا أثر وانما هو شيء أحدثه المصنف ومعه كيف يمكن التوفيق بين كلام من رجع بالظن بالاعتبار ورجح بالقوة وبين كلام من منع عن الترحيح

بهما كالشيخ اعلى الله مقامه بما ذكره المصنف من ان نظر المرجح بهما الى فرض الطريق الواصل بنفسه وان نظر المانع عن الترجيح بهما الى فرض الطريق الواصل ولو بطريقه او الطريق ولو لم يصل أصلاً .

{ قوله واما تعميم النتيجة بان قضية العلم الاجمالي بالطريق هو الاحتياط في اطرافه . . . الخ }

رد على المعمم الثالث المتقدم آنفاً ( وحاصله ) ان التعميم بقاعدة الاحتياط انما يتم على القول بكون النتيجة هي نصب الطريق ولو لم يصل اصلاً كما تقدم واما على القول بنصب الطريق الواصل بنفسه او بطريقه فقد عرفت التفصيل فيه من دون وجوب الاحتياط في الطرق أصلاً .

{ قوله مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات من الاطراف . . . الخ }

هذا رد ثاني على المعمم الثالث وقد أخذه المصنف من الجواب المتقدم للشيخ ( وحاصله ) ان التعميم بقاعدة الاحتياط مما لا يوجب العمل بالطرق المثبتة للتكليف لا الطرق النافية فان الاحتياط في الطرق لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية اذا وجب كما اذا اقتضي الاحتياط فيها وجوب السورة بأن لم نقل بالبرائة في الأقل والأكثر الارتباطيين فانه لا ينافي الاحتياط فيها مع الاحتياط في الطرق كيف ويجوز الاحتياط في المسألة الفرعية حتى مع قيام الحجة المعتبرة بالخصوص على نفي التكليف فكيف مع قيام طريق لانقطع باعتباره الا من جهة كونه من اطراف العلم الاجمالي بنصب الطريق في الجملة .

{ قوله الا فيما اذا كان هناك نافي من جميع الاصناف . . . الخ }

بأن قام جميع اصناف الامارات والاسباب المفيدة للظن على نفي وجوب السورة في المثال المتقدم فحينئذ يجوز رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية والسرفيه انه اذا قام جميع الاصناف على النفي فيكون في ضمه الطريق المعلوم نصبه بالاجمال

فتكون الحجة قائمة على نفي التكليف فلا يجب الاحتياط معه وان جاز الاحتياط مع ذلك عقلاً بل يحسن ما لم يحصل القطع بنفي التكليف واقعاً .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله اشارة الى ضعف الرد الثاني فان القائل بالمعمم الثالث لم يعلم منه القول بالاحتياط حتى في النافيات كي يتوجه اليه هذا الرد (وعليه) فينحصر الجواب عنه بالرد الأول فقط دون غيره .

## في اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

﴿ قوله فصل قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس عن عموم

نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة . . . الخ ﴾

(وحاصل الكلام) في هذا الفصل انه اذا قلنا بالانسداد على تقرير الكشف وعممنا النتيجة بأحد المعومات السابقة فلا اشكال من ناحية خروج القياس عن عموم النتيجة فان الأدلة القائمة على حرمة العمل بالقياس مما يوجب لنا ان نستكشف بمقدمات الانسداد نصب طريق ما سوى القياس المحرم (واما اذا قلنا) بالانسداد على تقرير الحكومة وان العقل مما يستقل في الحكم بحجية الظن في حال الانسداد كحكمه بحجية العلم في حال الإنفتاح فيقع الاشكال حينئذ من ناحية خروج القياس عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن وانه كيف يخرج عن تحت عمومه مع ان حكم العقل مما لا يخصص ورفع حكمه عن موضوعه مما لا يمكن الا اذا انتفى الموضوع فينتفي الحكم بانتفائه او خرج الفرد عن تحت الحكم موضوعاً فيسمى بالتخصص (والسر) في عدم جواز تخصيص حكم العقل كما يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه هو لزوم التناقض فان العقل اذا حكم حكماً عاماً بنحو يشمل هذا الفرد بعينه ثم خصصنا حكمه ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصص وهذا بخلاف التخصص

في العمومات اللفظية فان التناقض فيها صوري لا جدي وحكم العقل ليس من قبيل اللفظ كي يعقل فيه التناقض الصوري ( قال ) أعلى الله مقامه في ذيل تقرير الاشكال ( ما هذا لفظه ) وهذا من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلي لا يقبل التخصيص ومنشأه لزوم التناقض ولا يندفع الا بكون الفرد الخارج عن الحكم خارجاً عن الموضوع وهو التخصص وعدم التناقض في تخصيص العمومات اللفظية انما هو لكون العموم صورياً فلا يلزم الا التناقض الصوري ( انتهى ) .

**( قوله ويقبح على الأمر والمأمور التمديد عنه . . . الخ )**

بمعنى انه لا يجوز مؤاخذه الشارع بأزيد من الاطاعة الظنية ولا يجوز اقتصار المكلف بما دونها وقد عرفت تفصيل ذلك في الكشف والحكومة فتذكر .

**( قوله فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص**

**الإطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس . . . الخ )**

هذا لدي الحقيقة إشكال ثاني في المقام ( وحاصله ) انا إذا جوزنا النهي عن مثل القياس لجرى احتمال ذلك في غير القياس ايضاً كالشهرة في الفتوى ونحوها غايته انه قد وصلنا النهي عن القياس ولم يصلنا النهي عن غيره فاذا احتملنا النهي عن غيره سقط العقل عن الإستقلال بحجيمته قهراً ضرورة عدم اجتماع استقلاله في الحكم بحجيمته مع احتمال النهي عنه شرعاً فانه من قبيل احتمال المتناقضين كما لا يخفى ولا دافع لاحتمال النهي عنه الا قبحه على الشارع في حال الانسداد فان احتمال صدور أمر ممكن ذاتاً عن الحكيم من قبيل مؤاخذه من لا ذنب له ونحوه مما لا يرتفع الا بقبحه عليه فيستحيل صدوره منه ووقوعه في الخارج وهذا واضح .

**( قوله وانت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال بعد وضوح كون حكم**

**العقل بذلك معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً . . . الخ )**

بل لهذا الاشكال وقع عظيم جداً وقد اهتم به الأصحاب اهتماماً شديداً حتى ان الشيخ أعلى الله مقامه قد ذكر من نفسه ومن غيره وجوهاً سبعة في دفعه ( قال ) بعد ما

فرغ من الوجوه الآتية إن شاء الله تعالى هذه جملة ما حضرني من نفسي ومن غيري في دفع الاشكال وعليك بالتأمل في هذا المجال والله العالم بحقيقة الحال انتهى (وعلى كل حال) حاصل كلام المصنف في الجواب عن الاشكال بمزيد توضيح منا (انه كما لا اشكال) في ان الشارع اذا نصب طريقاً خاصاً لا يفيد الظن وفرض انه لا ينافي الانسداد لعدم كونه وافياً بمعظم الفقه فيجب متابعة هذا الطريق المنصوب في موارد قيامه وعدم الاعتناء بالظن بالخلاف الحاصل في مورده من اشارة أخرى نظراً الى كون حكم العقل بحجية الظن معلقاً على عدم النصب وان معه ينتهي موضوعه ولا يبقى له حكومة واستقلال اصلاً (فكذلك لا اشكال) مع النهي عن الظن الحاصل من سبب خاص حرفاً بحرف فيرتفع به موضوع حكم العقل ولا يبقى له حكومة واستقلال بالحجية اصلاً نظراً الى كون حكمه معلقاً على عدمه .

### ﴿ اقول ﴾

نعم حكم العقل بحجية الظن هو معلق على عدم النهي عن ظن حاصل من سبب خاص ولكن المصنف لم يبين السر في كونه معلقاً عليه ومجرد قياس النهي على النصب مما لا يجدي بعد كون القياس مع الفارق اذ مع النصب يتحقق العلمي في المسألة ولا حكم للعقل مع العلم او العلمي فيها بخلاف النهي (ودعوى) ان النهي يستلزم النصب فيما كان في مورده أصل شرعي كما سيأتي من المصنف (انما يتم) اذا كان الأصل الشرعي مثبتاً للتكليف لا مطلقاً ولو كان نافياً وذلك لما تقدم من عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية على الانسداد (ومن هنا يظهر) انه لا وجه لتعجب المصنف كما سيأتي من تخصيصهم الاشكال بالنهي عن القياس بعد وجود الفرق بينه وبين نصب طريق غير مفيد للظن (وعليه) فالصحيح في وجه تعليق حكم العقل على عدم النهي ان يقال ان حكم العقل بحجية الظن في ظرف الانسداد ليس الا من جهة العلم الاجمالي بالتكاليف الشرعية وتنجزها عليه بسبب العلم الاجمالي بها وتعذر الاحتياط او تعسره عليه في هذا الوعاء يحكم بمنجزية الظن عند

الاصابة وعذريته عند الخطأ (ومن الواضح) ان مع نهى الشارع عن ظن خاص لا يكاد يحكم العقل بمنجزية ذلك الظن عند الاصابة بل اذا اصاب وفات تكليف من تلك التكاليف المعلومة بالاجمال بسبب ترك العمل به فهو في عهدة الشارع الذي نهى عن اتباعه كما لا يكاد يحكم ايضاً بعذريته عند الخطأ بل اذا أخطأ وفات تكليف من تلك التكاليف المعلومة بالاجمال بسبب العمل به فهو في عهدة المكلف الذي اتبعه مع نهى الشارع عنه فهذا هو السر في كون حكم العقل بحجية الظن معلقاً على عدم نهى الشارع عنه لا مجرد قياس النهي على النصب بعد ما عرفت وجود الفارق بينها جداً فتدبر جيداً .

﴿ قوله بداهة ان من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي ... الخ ﴾

قد عرفت ان هذا هو الفارق بين النصب والنهي فبالنصب يتحقق العلمي ولا حكم للعقل مع تحقق العلمي كما لا حكم له مع العلم ايضاً وهذا بخلاف النهي فلا يتحقق معه العلمي فقياس النهي على النصب بقوله والنهي عن ظن حاصل من سبب ليس الا كنصب شيء ... الخ قياس مع الفارق كما أشرنا .

﴿ قوله بل هو يستلزم فيما كان في مورده أصل شرعي ... الخ ﴾

قد عرفت ان ذلك انما يتم اذا كان الأصل الشرعي الذي في مورده مثبتاً للتكليف لا مطلقاً ولو كان نافياً فاذا اقتضى القياس عدم التكليف وكان في مورده استصحاب التكليف فالنهي عن القياس حينئذ يستلزم نصب هذا الاستصحاب المثبت واما اذا اقتضى القياس وجود التكليف وكان في مورده البرائة الشرعية المقتضية لنفي التكليف فالنهي عن القياس مما لا يستلزم نصب هذه البرائة وذلك لما عرفت من عدم جواز الرجوع إلى الاصول النافية بعد تمامية الانسداد بمقدماتها الخمس المتقدمة تفصيلها .

﴿ قوله نعم لا بأس بالاشكال فيه في نفسه كما اشكل فيه برأسه . الخ ﴾

اي نعم لا بأس بالاشكال في النهي عن القياس في حد ذاته مع قطع النظر عن

الانسداد وحكم العقل بحجية الظن ( كما اشكل ) في النصب برأسه عند البحث عن امكان التعبد بالامارات الغير العلمية وبيان الجواب عن المحاذير التي قيل او يمكن أن يقال بلزومها من التعبد بغير العلم غايته ان تلك المحاذير كانت تلزم هناك عند خطأ الطريق المنصوب وفي المقام تلزم عند اصابة القياس المنهي عنه ( فاذا أدى القياس ) الى وجوب شيء مثلاً وقد أصاب فيلزم من النهي عنه اجتماع الضدين اي الوجوب والحرمة في ذلك الشيء اما الحرمة فلتحريم العمل بالقياس واما الوجوب فللفرض اصابة القياس مع الواقع وهكذا يلزم منه تفويت المصلحة ( واذا ادى القياس ) الى حرمة شيء وقد أصاب فيلزم من النهي عنه الأمر بالمتناقضين اي حرمة الشيء وحرمة تركه اما الاول فلاصابة القياس واما الثاني فلحرمة العمل بالقياس وهكذا يلزم منه الإلقاء في المفسدة ( واذا أدى القياس ) الى وجوب ضد الحرام وقد أصاب فيلزم من النهي عنه تحريم الضدين اما هذا الضد الذي ادى القياس الى وجوبه فلحرمة العمل بالقياس واما حرمة الضد الآخر فللفرض اصابة القياس الذي أدى إلى وجوب ضد الحرام .

( نعم ) محذور اجتماع المثليين كان يلزم هناك عند اصابة الطريق المنصوب وها هنا يلزم عند خطأ القياس المنهي فاذا أدى إلى وجوب شيء حرام فيلزم من النهي عنه اجتماع الحرمتين في هذا الشيء اي الحرمة الواقعية لفرض خطأ القياس وادائه الى وجوب ما هو الحرام واقعاً والحرمة الناشئة من تحريم العمل بالقياس وهذا كله لدى التدبر واضح فتدبر .

{ قوله واستلزام امكان المنع عنه لاحتمال المنع عن امارة اخرى وقد

اختنى علينا . . . الخ }

( جواب عن ) الاشكال الثاني الذي قد اشار اليه المصنف في ذيل تقريره إشكال خروج القياس عن عموم النتيجة بقوله فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن او خصوص الاطمينان لو فرض ممكناً جرى في غير القياس فلا يكون العقل

مستقلاً اذ لعله نهى عن اماره مثل ما نهى عن القياس واخفى علينا ... الخ (وحاصل الجواب) ان امكان المنع عن القياس وان استلزم احتمال المنع عن اماره اخرى وقد اخفى علينا وهو يوجب سقوط العقل عن الحكم بالحجية ضرورة عدم اجتماع استقلال العقل بها مع احتمال المنع الشرعي عنها ولكن ذلك بشرط كفاية بقية الامارات بمعظم الفقه والا فيستقل العقل حينئذ بحجية هذه الامارة قطعاً وبه يرتفع احتمال المنع الشرعي عنها في حال الانسداد لا محالة .

﴿ قوله وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على

حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح ... الخ ﴾

هذا جواب عما تقدم في تقرير اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة من انه كيف يجامع حكم العقل بكون الظن كالعلم مناطاً للإطاعة والمعصية ... الخ وحاصله ان الاشكال عبارة عن قياس حكم العقل بحجية الظن في حال الانسداد على حكمه بحجية العلم في حال الانفتاح فكما ان حكمه الثاني مما لا يقبل التخصيص ولا يمكن إخراج بعض افراد العلم عن تحته فكذلك حكمه الاول مما لا يقبل التخصيص ولا يمكن إخراج بعض افراد الظن عن تحته وهذا قياس مع الفارق فان حكمه بحجية العلم حكم تنجيزي فلا يقبل التخصيص اصلاً بخلاف حكمه بحجية الظن فإنه تعليمي اي من الاول معلق على عدم نهى الشارع عن ظن بالخصوص فاذا نهى عنه كذلك انتفى حكم العقل لانتفاء موضوعه لا لارتفاع حكمه عن موضوعه كي يلزم التخصيص

﴿ قوله ثم لا يكاد ينقض تعجبي لم خصصوا الإشكال بالنهي عن

القياس مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن ... الخ ﴾

قد عرفت منا انه لا وجه لتعجب المصنف من حيث تخصيصهم الاشكال بالنهي عن القياس وان قياسه على النصب والأمر بما لا يفيد الظن قياس مع الفارق اذ بالنصب يتحقق العلمي في المسألة ولا حكم للعقل مع العلمي بخلاف النهي عن القياس فلا يتحقق به العلمي واما دعوى ان النهي مما يستلزم النصب فقد عرفت ما فيها



فلا نعيد فلو لا ما ذكرناه لك في وجه كون حكم العقل بحجية الظن معلقاً على عدم النهي لم يجد مجرد قياس النهي على النصب أصلاً .

## في الوجوه السبعة التي ذكرها لدفع

### اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة

﴿ قوله وقد انقذ بذلك انه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة بأن المنع عن القياس لاجل كونه غالب المخالفة ... الخ ﴾  
قد أشرنا لذي التعليق على قوله وأنت خير بأنه لا وقع لهذا الاشكال ... الخ ان الشيخ اعلى الله مقامه قد ذكر من نفسه ومن غيره وجوهاً سبعة في دفع هذا الاشكال فهذا هو .

( الوجه السابع ) منها وهو على الظاهر مختاره الأخير كنا انه صرح بأن الوجه السادس كان مختاره السابق بعد وضوح ان شيئاً من بقية الوجوه ليس مختاره بشهادة الرد عليها الا السابع منها فلم يرد عليه وعلى كل حال ( قال أعلى الله مقامه ) ما هذا لفظه الوجه السابع هو ان خصوصية القياس من بين ساير الامارات هي غلبة مخالفتها للواقع كما يشهد به قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست بحق الدين وقوله عليه السلام كان ما يفسده أكثر مما يصلحه وقوله ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وغير ذلك وهذا المعنى خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم فهو انما يحكم بها لإدراك أكثر الواقعات المجهولة بها فاذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حال القياس حكم حكماً إجمالياً 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 تعبداً

بحيث يظهر منه اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها فان الظن ليس كالعلم في عدم جواز تكليف الشخص بتركه والأخذ بغيره ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

( فيقول المصنف ) ما حاصله انه لا وقع للجواب عن الاشكال بذلك فان كون القياس غالب المخالفة انما يصحح المنع عن القياس في نفسه ولا يكاد يصححه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الإنسداد .

### ﴿ اقول ﴾

نعم إن صدر الوجه المذكور هو كما ذكر المصنف مما يصحح المنع عن القياس في نفسه ولكن الجملة الأخيرة منه وهي قوله لكن يصح للشارع المنع عنه تعبداً بحيث يظهر منه اني ما اريد الواقعيات التي تضمنها ... الخ مما تصحح المنع عنه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الإنسداد فإن مرجعها الى ما ذكرناه في دفع الإشكال بمعنى ان الشارع اذا منع عن القياس فإن أصاب وقد فات بمخالفته تكليف من التكليف الواقعية فهو في عهدة المولى الذي منع عنه وإن أخطأ وقد فات بموافقه تكليف من التكليف الواقعية فهو في عهدة المكلف الذي عمل به مع منع الشارع عنه ومن المعلوم ان مع هذا الحال لا يكاد يستقل العقل ولو بملاحظة الإنسداد بحجية الظن الحاصل منه بمعنى منجزيته للتكليف عند الإصابة وعذريته للفوت عند الخطأ .

﴿ قوله وأخرى بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبية على مصلحة الواقع

الثابتة عند الإصابة ... الخ ﴾

إشارة إلى :

( الوجه السادس ) من الوجوه السبعة التي ذكرها الشيخ من نفسه ومن غيره في دفع الإشكال ( قال أعلى الله مقامه ) ما هذا لفظه الوجه السادس وهو الذي اخترناه سابقاً وحاصله ان النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبية على المصلحة

الواقعية المدركة على تقدير العمل به فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بوجود العمل بالظن مع الإنسداد نظير الأمر بالظنون الخاصة في مقابل حكم العقل بجرمة العمل به مع الانفتاح ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه .

( فيقول المصنف ) في تضعيف هذا الجواب ما قاله في تضعيف الوجه السابق عيناً وكأنه لم يتأمل فيه كما هو حقه والا فهذا الوجه كما يصحح المنع عن القياس في نفسه فكذلك يصحح المنع عنه حتى مع حكم العقل بحجية الظن بملاحظة الإنسداد فان النهي عن القياس اذا كان لمفسدة غالبية على المصالح الواقعية التي تؤذيها القياس عند إصابته فلا محالة لا يحكم العقل بحجيته ولو بملاحظة الإنسداد فإن حكمه بحجيته في وعاء الإنسداد ليس الا للوصول به الى التكاليف الواقعية التي علم بها إجراً فاذا علم ان ما يصيبه في العمل بالقياس من المفاسد أكثر مما يصيبه من المصالح رفع يده لا محالة عن الحكم بحجيته واقتصر على الحكم بحجيته ما عداه من الامارات الظنية .

( نعم ) يرد على هذا الوجه انه ثبوتاً وان كان هو امراً معقولاً في حد ذاته ولكنه إثباتاً مما لا دليل عليه بل الدليل على خلافه ( ومن هنا قال الشيخ ) في تضعيفه ( ما هذا لفظه ) وهذا الوجه وإن كان حسناً وقد اخترناه سابقاً الا ان ظاهر اكثر الاخبار الناهية عن القياس انه لا مفسدة فيه الا الوقوع في خلاف الواقع وان كان بعضها ساكتاً عن ذلك وبعضها ظاهراً في ثبوت المفسدة السلوكية الا ان دلالة الاكثر اظهر فهي الحاكمة على غيرها كما يظهر لمن راجع الجميع فالنهي راجع الى سلوكه من باب الطريقة ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله واما ما قيل في جوابه من منع عموم المنع عنه بحال الإنسداد

الى آخره ﴾

إشارة إلى :

( الوجه الاول ) من الوجوه السبعة ( قال الشيخ ) عند الشروع في ذكر هذه

الوجه ( ما هذا لفظه ) اما المقام الاول يعني به خروج مثل القياس عن عموم النتيجة على تقرير الحكومة فقد قيل في توجيهه امور الاول ما مال اليه او قال به بعض من منع حرمة العمل بالقياس في امثال زماننا ثم ذكر في توجيهه شرحاً مبسوطاً ملخصه ان الدليل على الحرمة ان كان هي الاخبار المتواترة معنى في الحرمة فشيئاً منها لا يدل على حرمة العمل به مع عدم التمكن من تحصيل العلم بالحكم ولا الطريق الشرعي وان كان هو الاجماع بل الضرورة عند علماء المذهب كما ادعى فنقول انه كذلك الا ان دعوى الاجماع والضرورة على الحرمة في كل زمان ممنوعة ( ثم ذكر ) أعلى الله مقامه في تضعيف هذا الوجه ( ما هذا لفظه ) لكن الانصاف ان اطلاق بعض الاخبار وجميع معاهد الاجماع يوجب الظن المتأخرم بالعلم بل العلم بأنه اي القياس ليس مما يركن اليه في الدين مع وجود الامارات السمعية فهو حينئذ مما قام الدليل على عدم حجتيته بل العمل بالقياس المفيد للظن في مقابل الخبر الصحيح كما هو لازم القول بدخول القياس في مطلق الظن المحكوم بحجتيته ضروري البطلان في المذهب ( انتهى ) ( ثم إن ) المصنف قد أجاب عن هذا الوجه بجوابين .

( الاول ) ما اشار اليه بقوله لدعوى الاجماع على عموم المنع مع اطلاق ادلته وعموم علته ... الخ ويعني بالعلة قوله عليه السلام ان السنة اذا قيست بحق الدين او قوله عليه السلام كان ما يفسده أكثر مما يصلحه ونحو ذلك وقد اقتبس هذا الجواب من الجواب المتقدم للشيخ غير ان الشيخ لم يصرح بعموم العلة .

( الثاني ) ما أجاب به عن هذا الوجه والوجه الآتي جميعاً وهو قوله لا اشكال مع فرض احد المنعين لكنه غير فرض الاشكال ... الخ ( وحاصله ) ان الوجهين المذكورين هما خارجان عن فرض الاشكال اذ المفروض حرمة الظن القياسي حتى في حال الإنسداد بمعنى انه يقع الكلام في ان الظن القياسي بعد فرض حرمة في هذا الحال كيف خرج عن تحت عموم حكم العقل بحجية الظن ومن المعلوم

ان مع هذا الفرض لا يكاد يفيد الجواب بالمنع عن شمول المنع لهذا الحال او بالمنع عن حصول الظن منه بعد انكشاف حاله بما ورد في شأنه .

( قوله او منع حصول الظن منه بعد انكشاف حاله وان ما يفسده أكثر مما يصلحه ... الخ )

إشارة إلى :

( الوحه الثاني ) من الوجوه السبعة ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه ( مالفظه ) الثاني منع إفادة القياس للظن خصوصاً بعد ملاحظة ان الشارع جمع في الحكم بين ما يترأى مخالفة و فرق بين ما يتخيل متوافقة وكفالك في هذا عموم ما ورد ان دين الله لا يصاب بالعمول وان السنة اذا قيست محق الدين وانه لا شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله وغيرها مما دل على غلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس وخصوص رواية أبان بن تغلب الواردة في دية أصابع الرجل والمرأة الآتية ( ثم قال ) مجيباً عنه ( ما هذا لفظه ) وفيه ان منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان واما كثرة تفريق الشارع بين المؤتلفات وتأليفه بين المختلفات فلا يؤثر في منع الظن لان هذه الموارد بالنسبة الى موارد الجمع بين المؤتلفات اقل قليل نعم الانصاف ان ما ذكر من الاخبار في منع العمل بالقياس موهن قوي يوجب غالباً ارتناع الظن الحاصل منه في بادي النظر واما منعه عن ذلك دائماً فلا كيف وقد يحصل من القياس القطع وهو المسمى عندهم بتنقيح المناط القطعي ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه ( ثم ان المصنف ) قد أجاب عن هذا الوجه الثاني بجوابين ايضاً .

( الاول ) ما اشار اليه بقوله وشهادة الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان ... الخ وقد اقتبس هذا الجواب من الجواب المتقدم للشيخ .

( الثاني ) ما تقدم آنفاً مما جعله جواباً ثانياً عن الوجه الاول والثاني جميعاً وهو قوله لا اشكال مع فرض احد المنعين لكنه غير فرض الاشكال ... الخ وقد

تقدم تفصيله كما هو حقه فلا نعيده ثانياً ( ثم ان المصنف ) حيث اشار الى أغلب الوجوه السبعة اي السابع والسادس والاول والثاني فلا بأس ان نشير هنا الى بقية الوجوه وهي الثالث والرابع والخامس فنقول ( قال ) الشيخ اعلى الله مقامه ( ما لفظه ) الثالث يعني به .

( الوجه الثالث ) ان باب العلم في مورد القياس ومثله مفتوح للعلم بأن الشارع أرجعنا في هذه الموارد الى الاصول اللفظية او العملية فلا يقضي دليل الإنسداد اعتبار ظن القياس في موارده ( ثم أجاب عنه ) بما حاصله ان انفتاح باب العلم في مورد القياس انما حصل من جهة النهي عن القياس والكلام فعلا في توجيه صحة النهي عنه .

### ( اقول )

والاولى في الجواب عن هذا الوجه أن يقال ان الاصول اللفظية ليست هي موجودة دائماً في مورد القياس كي يؤخذ بها وينفتح بوسيلتها باب العلمي واما الاصول العملية فهي وان كانت موجودة ولكن المفروض كما تقدم في مقدمات الانسداد عدم جواز الرجوع الى الذافي منها فلا يتم الجواب ( ثم إن الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ عن الوجه الثالث ( قال ما لفظه ) الرابع يعني به .

( الوجه الرابع ) ان مقدمات دليل الإنسداد أعني انسداد باب العلم مع العلم ببقاء التكليف انما توجب ( ثم ساق ) كلاماً طويلاً محصله ان مقدمات الانسداد لا تقتضي حجية الظن بما هو هو كي لا تقبل التخصيص بل حجية الاسباب المفيدة له من قبيل الخبر والاجماع المنقول والشهرة في الفتوى والاستقراء ونحو ذلك وهي قابلة للتخصيص فاذا تعارضت الاسباب بعضها مع بعض فيؤخذ بالأقوى المفيد للظن دون الآخر الغير المفيد له اذ لا يعقل ان يفيد كلا من المتعارضين ظناً على خلاف الآخر ( وبعبارة اخرى ) اذا لم تعارض الاسباب بعضها مع بعض

فالمعتبر هو الأسباب دون الظن واذا تعارضت بعضها مع بعض فالمعتبر هو الظن دون الأسباب ( وفيه ) .

( أولاً ) ان مقتضي دليل الانسداد على القول به هو حجية الظن بما هو هو من أينما حصل ونشأ نظير العلم في حال الانفتاح من أينما حصل ونشأ من دون نظر الى الأسباب المفيدة له أصلاً .

( وثانياً ) لو سلم ذلك فلا يكاد يجدي هذا في دفع الاشكال فإن العقل بعد ما حكم بحجية شيء سواء كان ذلك نفس الظن او الاسباب فحكمه لا يكاد يقبل التخصص بمعنى انه لا يمكن رفع حكمه عن موضوعه لما تقدم في صدر البحث من لزوم التناقض كما أفاد الشيخ أعلى الله مقامه .

( وثالثاً ) لا معنى للتفكيك بين حال التعارض وعدمه فعند عدم تعارض الاسباب يكون المعبر هو الأسباب وعند التعارض يكون المعبر هو الظن فان المعبر ان كان هو الاسباب فتكون هي معتبرة الى الآخر وان كان المعبر هو الظن فيكون هو معتبراً من الاول وهذا واضح .

( ثم إن الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد ما فرغ من الوجه الرابع ( قال ما لفظه ) الخامس يعني به .

( الوجه الخامس ) ان دليل الانسداد انما اثبت حجية الظن الذي لم يقم على عدم حجيته دليل فخروج القياس يكون على وجه التخصص دون التخصص ( ثم أخذ في توضيحه ) بما حاصله ان العقل انما يحكم بحجية الظن في حال الانسداد من جهة حصول البرائة الظنية وانها في هذا الحال تقوم مقام البرائة العلمية فاذا قام الدليل على المنع عن ظن مخصوص كالقياس حصل القطع بعدم البرائة بالعمل به فلا يبقى معه برائة ظنية حتى يحكم العقل بوجوبها بل يخرج هو عن تحت حكم العقل موضوعاً وهذا نظير حكم العقل بجرمة العمل بالظن في حال الانفتاح من جهة قبح الاكتفاء بما دون الامتثال العلمي فاذا قام الدليل على اعتبار ظن خاص

فالعمل به يكون امثالاً علمياً فهو يخرج عن تحت حكم العقل موضوعاً فما نحن فيه على العكس من ذلك تحقيقاً .

( ثم إن الشيخ ) أعلى الله مقامه قد أجاب عن هذا الوجه ( بما حاصله ) ان النهي عن بعض الظنون ( ان كان ) على وجه الطريقة فهو عند الإنسداد كالأمر ببعض الظنون في حال الانفتاح قبيح عقلاً لكونه معرضاً لفوات الواقع فينتقض به الغرض ( وإن كان على ) وجه يكشف النهي عن مفسدة في العمل بهذا الظن يغلب على مفسدة مخالفة الواقع اللازمة عند طرحه فهذا يرجع الى الوجه السادس

### ﴿ اقول ﴾

اما الأمر ببعض الظنون في حال الانفتاح على وجه الطريقة فقد عرفت في محله انه مما لا قبح فيه اصلاً اذا كان الأمر به لمصلحة عائدة الى النوع كالتسهيل وشبهه تكون هي أهم في نظر الشارع من مفسدة مخالفة الواقع التي هي في موارد خطأ الظن وتعود الى شخص المكلف من غير ان يكون في سلوك هذا الطريق مصلحة يتدراك بها مفسدة مخالفة الواقع أصلاً .

( واما النهي عن بعض الظنون ) في حال الإنسداد على وجه الطريقة فيمكن في حسنه ملاحظة غلبة مخالفته للواقع فاذا رأى الشارع انه اذا منع عن القياس واضطر المكلف الى العمل في مورده بسائر الامارات والاصول فوقعه في خلاف الواقع يكون اقل مما اذا عمل بالقياس فيحسن حينئذ منعه عنه بلا كلام وقد صرح الشيخ بنفسه في الوجه السابع بعد عبارته المتقدمة فيه ان الحسن لنهي الشارع عن سلوكه على وجه الطريقة كونه في علم الشارع مؤدياً في الغالب الى مخالفة الواقع الى آخره ( وعليه ) فالاولى في تضعيف هذا الوجه الخامس هو ان يقال إن مع المنع عن القياس لا تنعدم البرائة الظنية من أصلها بل قد تبقى موجودة على حالها لحصول الظن منه أحياناً فيقع الاشكال حينئذ في خروجها عن تحت حكم العقل بوجوبها فتدبر جيداً .



﴿ قوله لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ

منه بمفيد... الخ ﴾

كلمة بالقطع متعلقة بالاشكال لابدفع الاشكال اي لا يكاد يكون في دفع اشكال القطع بخروج الظن الناشئ من القياس بمفيد .

## في الظن المانع والممنوع

﴿ قوله فصل اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص... الخ ﴾

فاذا قامت الشهرة مثلاً على نهي الشارع عن الأولوية الظنية (فقال الشيخ) في وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الأقوى منهما او التسايط وجوه بل اقوال (انتهى) (وحاصل) تحقيق المصنف انه بعد ما تصورنا النهي عن بعض الظنون بالخصوص كالقياس في حال الإنسداد صح أن يقال إنه لا استقلال للعقل بحجية ظن قداحتمل المنع عنه بالخصوص شرعاً فضلاً عما اذا ظن المنع عنه كذلك وذلك لما عرفت في الفصل السابق من عدم اجتماع استقلال العقل بحجية شيء مع احتمال المنع الشرعي عنه فلا بد حينئذ من الاقتصار على ظن نقطع بعدم المنع عنه بالخصوص فإن كفى بمعظم الفقه فهو والا فنضم اليه ما احتمل المنع عنه لامظنون المنع ويرتفع حينئذ احتمال المنع عنه شرعاً وينسد باب الاحتمال بملاحظة الإنسداد (ثم إن) في المقام مسلك آخر لتقديم الظن المانع وطرح الممنوع غير ما سلكه المصنف وهو دوران الأمر بين التخصص والتخصيص بلا مخصص (وتفصيله) على ما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه أن بعض من وافقه إما واقعاً وإما تنزلاً في عدم الفرق في النتيجة بين الظن بالواقع والظن بالطريق قد اختار في المقام وجوب طرح الظن الممنوع نظراً الى ان مفاد دليل الإنسداد كما تقدم في الفصل السابق في ذيل الوجه الخامس هو اعتبار كل ظن لم يقم على عدم اعتباره دليل معتبر والظن

المنوع مما قام على عدم اعتباره دليل معتبر وهو الظن المانع فإنه معتبر بدليل الإسداد حيث لم يقم دليل على المنع عنه فإن أخذنا بالظن المانع كان خروج المنوع من باب التخصص فإنه مما قام الدليل على المنع عنه وإن أخذنا بالمنوع كان طرح المانع من باب التخصص بلا مخصص اذ لا مخصص يخرج عن تحت عموم النتيجة ومن الواضح المعلوم انه مهما دار الأمر بين التخصص والتخصص بلا مخصص كان الاول متعين كما سيأتي شرحه في وجه تقديم الأصل السببي على المسببي إن شاء الله تعالى في أواخر الإستصحاب .

( وقد أورد الشيخ ) أعلى الله مقامه على هذا المسلك من وجهين وقد ساق فيها كلاماً طويلاً لا يخلو مواضع منه عن نظر كما لا يخفى على من راجعها وأمعن النظر ( والحق ) في المقام هو ما عليه المصنف من وجوب الأخذ بالمانع وطرح المنوع وذلك لمسلكين احدهما ماسلكه المصنف والآخر ماسلكه الآخر من دوران الامر بين التخصص والتخصص بلا مخصص فتأمل جيداً .

﴿ قوله والا فبضميمة ما لم يظن المنع عنه وإن احتمل مع قطع النظر

عن مقدمات الإسداد .. الخ ﴾

اي وإن لم يكف فبضميمة ما احتمل المنع عنه مع قطع النظر عن مقدمات الإسداد وان انسداد باب هذا الاحتمال مع مقدمات الإسداد .

﴿ قوله ومنه انقذ انه لا تتفاوت الحال لو قيل بكون النتيجة هي

حجية الظن في الاصول او في الفروع او فيهما فافهم ... الخ ﴾

اي وقد انقذ مما تقدم من انه لا استقلال للعقل بحجية ظن قد احتمل المنع عنه فضلاً عما اذا ظن ... الخ انه لا يتفاوت الحال في وجوب طرح الظن المنوع والأخذ بالمانع بين ما لو قيل ان نتيجة الإسداد هي حجية الظن بالطريق او حجية الظن بالواقع او بهما جميعاً وذلك لأن القائل بحجية الظن بالواقع اذا احتمل المنع عن ظن بالخصوص فلا محالة يسقط العقل عنده عن الاستقلال بالحجية لما قلناه

من عدم اجتماع استقلال العقل بها مع احتمال المنع عنه شرعاً فضلاً عن الظن به (ثم إن هذا كله) رد في الحقيقة على الشيخ فإنه أعلى الله مقامه يظهر منه ان النزاع الجاري في المقام مما يبتني على القول بحجية كل من الظن بالطريق والظن بالواقع واما لو قيل بحجية خصوص الظن بالطريق فيؤخذ بالظن المانع بلا كلام كما انه لو قيل بحجية خصوص الظن بالواقع فيؤخذ بالظن الممنوع بلا كلام .

(قال أعلى الله مقامه) بعد قوله المتقدم في صدر البحث وفي وجوب العمل بالظن الممنوع او المانع او الأقوى منها او التساقط وجوه بل اقوال (ما لفظه) ذهب بعض مشايخنا الى الاول اي العمل بالظن الممنوع بناء منه على ما عرفت سابقاً من بناء غير واحد منهم الى ان دليل الإنسداد لا يثبت اعتبار الظن في المسائل الأصولية التي منها مسألة حجية الممنوع ولازم بعض المعاصرين الثاني اي العمل بالظن المانع بناء على ما عرفت منه من ان اللازم بعد الإنسداد تحصيل الظن بالطريق فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره ظن (انتهى) .

### ﴿ اقول ﴾

والظاهر ان الحق مع المصنف فلا يتفاوت الحال في وجوب طرح الممنوع بين القول بالظن بالطريق او بالواقع او بها جميعاً بعد ما عرفت من عدم اجتماع استقلال العقل بحجية الظن مع احتمال المنع عنه بالخصوص فضلاً عن الظن به . (نعم) لما خفي هذه النكتة على القائل بالظن بالواقع ذهب الى الأخذ بالممنوع دون المانع (ومن هنا) حكى الشيخ كما تقدم آنفاً ذهاب بعض مشايخه الى العمل بالظن الممنوع بناء منه على مختاره من عدم اعتبار الظن بالطريق (وعليه) فالمسألة وان كانت مما لا ينبغي المصير فيها الا الى الأخذ بالمانع على كل حال نظراً الى تلك النكتة ولكن ذلك مما لا ينافي عدم مصير القائل بالظن بالواقع الى طرح الممنوع لغفلته عن تلك النكتة (ولعل المصنف) الى هذا قد اشار أخيراً بقوله فافهم

## في الظن بالحكم من امارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية

﴿ قوله فصل لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من امارة

عليه وبين الظن به من امارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية . . . الخ ﴾

( وحاصل ) كلام المصنف في هذا الفصل انه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين حصول الظن بالحكم الشرعي من امارة عليه بلا واسطة كما اذا قامت الشهرة على وجوب شيء او حرمة وبين حصوله من امارة متعلقة بالفاظ الكتاب او السنة كما اذا قال اللغوي إن الصعيد هو مطلق وجه الارض فأورث الظن في قوله تعالى فتيّموا صعيداً طيباً بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص ( وقد صرخ الشيخ ) بهذا كله في الأمر الثالث من الأمور التي نبه عليها بعدمقدمات الانسداد ( قال ) لا فرق في نتيجة مقدمات دليل الانسداد بين الظن الحاصل أولاً من الامارة بالحكم الفرعي الكلي كالشهرة او نقل الاجماع على حكم وبين الحاصل به من امارة متعلقة بالفاظ الدليل كان يحصل الظن من قوله تعالى فتيّموا صعيداً بجواز التيمم بالحجر مع وجود التراب الخالص بسبب قول جماعة من اهل اللغة ان الصعيد هو مطلق وجه الأرض ( انتهى ) ( ثم إن ) ظاهر الشيخ اعلى الله مقامه هو حجية كل من الظنين عند من قال بحجية الظن بالحكم الشرعي لأجل الانسداد من غير حاجة الى إعمال إنسداد آخر في الظنون المتعلقة بالالفاظ بأن يقال إن العلم فيها قليل فلو بنى الأمر على إجراء الأصل لزم كذا وكذا . . . الخ بل لو انفتح باب العلم في جميع الالفاظ الا في المورد الذي قام فيه امارة ظنية على بيان معنى لفظ خاص لوجب فيه ايضاً العمل بالظن بالحكم الشرعي الحاصل من هذه الامارة

القائمة على بيان معنى اللفظ اذ لو انفتح باب العلم فيها حتى في المورد لأوجب ذلك انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي فيه ولمنع عن العمل فيه بمطلق الظن جداً .  
﴿ قوله ولا يخفى ان اعتبار ما يورثه يختص بما اذا كان مما يفسد فيه باب العلم . . . الخ ﴾

قد اقتبس المصنف ذلك مما تقدم آنفاً من الشيخ أعلى الله مقامه ( وحاصله ) ان قول اللغوي بأن الصعيد مثلاً هو مطلق وجه الارض المورث للظن بالحكم الشرعي هو حجة بشرط انسداد باب العلم باللغة في خصوص لفظ الصعيد وان انفتح باب العلم بها في غير لفظ الصعيد من سائر الالفاظ اذ لو انفتح باب العلم باللغات حتى في لفظ الصعيد لأوجب ذلك انفتاح باب العلم بالحكم الشرعي فيه ولمنع عن العمل فيه بالظن قطعاً كما أشير آنفاً .

﴿ قوله نعم لا يكاد يترتب عليه أثر آخر من تعيين المراد في وصية او اقرار او غيرهما من الموضوعات الخارجية . . . الخ ﴾

اي نعم لا يكاد يترتب على قول اللغوي أثر آخر غير تعيين مراد الشارع كتعيين مراد الموصي او المقر او الناذر وشبهه كما اذا عين المراد من لفظ العقار الواقع في وصية او اقرار او غيرهما مما هو من الموضوعات الخارجية كذا وشبهه ( والسرفيه ) كما يظهر من الشيخ أعلى الله مقامه ان مرجع العمل بقول اللغوي في ذلك الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الأحكام الجزئية ولا دليل عليه فان العمل بقول اللغوي المتعلق بالفاظ الكتاب او الرواية كلفظ الصعيد ونحوه وان كان عملاً بالظن في الموضوعات الخارجية ايضاً ولكنها مما يترتب عليه الاحكام الشرعية الكلية فالظن بها مما يؤخذ به من جهة إفادته الظن بالحكم الشرعي الكلي وهو حجة على الإنسداد لا الحكم الشرعي الجزئي ( قال أعلى الله مقامه ) وهل يعمل بذلك الظن اي المتعلق بالالفاظ في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ في غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذر فيه اشكال والأقوى

العدم لأن مرجع العمل بالظن فيها الى العمل بالظن في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية الغير المحتاجة الى بيان الشارع حتى يدخل فيما انسدفه باب العلم وسيجيء يعني في الأمر الرابع عدم اعتبار الظن فيها ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله الا فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص او ذلك

المخصوص ... الخ ﴾

استثناء عن الموضوعات الخارجية اي لا يترتب على قول اللغوي أثر آخر من تعيين المراد في وصية او إقرار او غيرهما مما هو من الموضوعات الخارجية الا في الموضوعات التي ثبت فيها حجية مطلق الظن كالضرر على ما سيأتي في الفصل الآتي او ثبت حجية قول اللغوي بالخصوص وأنه من الظنون الخاصة فيتبع حينئذ حتى في الموضوعات الخارجية المترتبة عليها الاحكام الجزئية ( وقد اشار الشيخ ) الى الاستثناء الأخير بخصوصه فراجع عين كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ قوله ومثله الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي

كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر ... الخ ﴾

اي ومثل الظن بالحكم من امارة متعلقة بالفاظ الآية او الرواية الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين المقبول روايته الصحيح خبره لا ابن لطيفة ( والسر فيه ) ما اشير اليه في الجملة من ان الحججة على الإنسداد هو الظن بالحكم الشرعي الكلي سواء حصل ذلك من امارة عليه بلا واسطة او من امارة متعلقة بالفاظ الكتاب او السنة او بموضوع خارجي مخصوص مثل كون الراوي زرارة بن أعين لا غيره ( وقد نبه عليه الشيخ ) أعلى الله مقامه بقوله وكذا لا فرق بين الظن الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من نفس الامارة او عن امارة متعلقة بالالفاظ وبين الحاصل بالحكم الفرعي الكلي من الامارة المتعلقة بالموضوع الخارجي ككون الراوي عادلاً او مؤمناً حال الرواية وكون

زرارة هو ابن اعين لا ابن لطيفة وكون علي بن الحكم هو الكوفي بقريظة رواية احمد ابن محمد عنه فإن جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي الا انه لما كان منشأ للظن بالحكم الفرعي الكلي الذي انسد فيه باب العلم عمل به من هذه الجهة وإن لم نعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل او بتشخيصه عند اطلاق اسمه المشترك ( انتهى ) .

﴿ قوله فانقح ان الظنون الرجالية مجدية في حال الإنسداد ولو لم يقم دليل على اعتبار قول الرجالي لامن باب الشهادة ولا من باب الرواية ... الخ ﴾  
وقد أخذ من الشيخ أعلى الله مقامه ( قال ) بعد عبارته المتقدمة آنفاً ( ما لفظه ) ومن هذا تبين ان الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق عند من قال بمطلق الظن في الاحكام ولا يحتاج الى تعيين ان اعتبار قول أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة او الرواية ( انتهى ) .

﴿ قوله تنبيه لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند او الدلالة او جهة الصدور مهما امكن ... الخ ﴾

( وحاصله ) انه اذا كان هناك خبر قائم على الحكم الشرعي الكلي وفيه احتمالات متطرفة الى جهاته الثلاث من السند والدلالة والجهة أي جهة الصدور وأمكن تقليل الاحتمالات المتطرفة في بعضها بسد باب الاحتمال فيه بتحصيل علم او علمي وجب ذلك عقلاً ولا يجوز الاقتصار على الظن الحاصل منه بلا سد باب الاحتمال في بعض جهاته التي أمكن فيه ذلك بتوهم انه مما لا يجدي تقليل الاحتمالات بعد كون الحكم بالأخرة ظنياً لا قطعياً ( والسرفي ذلك ) هو عدم جواز التنزل في صورة الانسداد الى الظن الضعيف مع التمكن من الظن القوي عقلاً فتأمل جيداً .

## في عدم حجية الظن في تطبيق المآتي به

( قوله فصل انما الثابت بمقدمات دليل الإنسداد في الاحكام هو حجية الظن فيها لا حجيته في تطبيق المآتي به في الخارج معها . . . الخ )

المقصود من عقد هذا الفصل هو ان الثابت بمقدمات الإنسداد هو حجية الظن في تعيين الاحكام الشرعية لا حجية الظن في الاتيان بها او في تطبيق المآتي به عليها فاذا ظن مثلاً ان هذا واجب شرعاً كان هذا الظن حجة قطعاً ولكن بعد ما ظن وجوبه اذا ظن اتيانه مع احتمال انه لم يأت به او علم اتيانه ولكن ظن بمطابقته للمأمور به مع احتمال عدم مطابقته له لإختلال بعض أجزائه أو شرائطه لم يكن هذا الظن حجة قطعاً ولم يجز الاقتصار عليه بلا كلام بتوهم ان الإمتثال بالأخرة يكون ظنياً بعد العمل بالظن في تعيين أصل الحكم الشرعي فلا يجدي تحصيل العلم بالاتيان او بتطبيق المآتي به معه في الخارج ( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه بعد ما عنون أصل البحث ( ما لفظه ) مثلاً اذا شككنا في وجوب الجمعة او الظهر جاز لنا تعيين الواجب الواقعي بالظن فلو ظننا وجوب الجمعة فلا نعاقب على تقدير وجوب الظهر واقعاً لكن لا يلزم من ذلك حجية الظن في مقام العمل على طبق ذلك الظن فإذا ظننا بعد مضي مقدار من الوقت بانا قد أتينا بالجمعة في هذا اليوم لكن احتمال نسيانها فلا يكفي الظن بالامتثال من هذه الجهة بمعنى انه اذا لم نأت بها في الواقع ونسيناها قام الظن بالاتيان مقام العلم به بل يجب بحكم الأصل وجوب الاتيان بها وكذلك لو ظننا بدخول الوقت وأتينا بالجمعة فلا يقتصر على هذا الظن بمعنى عدم العقاب على تقدير مخالفة الظن لواقع باتيان الجمعة قبل الزوال ( الى ان قال ) فظهر اندفاع توهم انه اذا بنى على الامتثال الظني للأحكام الواقعية فلا يجدي إحراز العلم بانطباق الخارج على المفهوم لأن الإمتثال يرجع بالأخرة الى



الإمتثال الظني ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله نعم ربما يجرى نظير مقدمات الإنسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية . . . الخ ﴾

اي نعم ربما يجرى نظير مقدمات الإنسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية فيكون الظن حجة في تعيينه كما يكون حجة في تعيين الحكم الشرعي وهذا كما في موضوع الضرر ( فنقول ) إن باب العلم بالضرر منسد غالباً إذ لا يعلم في الأغلب الا بعد تحققه ووقوعه وإجراء أصل العدم في كل ما احتمال كونه ضررياً مما يوجب الخدور وهو الوقوع في الضرر كثيراً ونحن نعلم انه لا يرضى الشارع بذلك لشدة اهتمامه بالضرر وليس هو من قبيل النجاسة والطهارة ونحوهما مما لا اهتمام به أصلاً والاحتياط بترك كل ما احتمال كونه ضررياً غير واجب شرعاً بل غير ممكن في بعض الموارد كما فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرم كصيام شهر رمضان فان كان ضررياً فقد حرم وإن لم يكن ضررياً فقد وجب فلا محيص حينئذ عن اتباع الظن في تعيين موارد الضرر فكلما ظن كونه ضررياً تركناه وكلما شك كونه ضررياً فعلناه ( وقد أشار الشيخ ) أعلى الله مقامه الى هذا كله مختصراً ( قال ) نعم قد يوجد في الأمور الخارجية ما لا يبعد إجراء نظير دليل الإنسداد فيه كما في موضوع الضرر الذي أنيط به أحكام كثيرة من جواز التيمم والإفطار وغيرها فيقال إن باب العلم بالضرر منسد غالباً إذ لا يعلم غالباً الا بعد تحققه وإجراء إيصاله عدمه في تلك الموارد توجب الخدور وهو الوقوع في الضرر غالباً فتعين إناطة الحكم فيه بالظن ( ثم قال ) هذا اذا انيط الحكم بنفس الضرر واما اذا انيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل حينئذ الشك ايضاً ( ثم قال ) ويمكن أن يجرى مثل ذلك في مثل العدالة والنسب وشبههما من الموضوعات التي تلزم من إجراء الأصول فيها مع عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً فافهم ( انتهى ) ( ولعل ) قوله فافهم إشارة الى ضعف جريان الإنسداد في مثل العدالة والنسب وشبههما فإن

باب العلم او العلمي بهما غير منسند غالباً والله العالم .

﴿ قوله فافهم . . . الخ ﴾

ولعله إشارة الى ما أشار اليه الشيخ اعلى الله مقامه بقوله المتقدم آنفاً هذا اذا أنيط الحكم بنفس الضرر وأما إذا أنيط بموضوع الخوف فلا حاجة الى ذلك بل يشمل حينئذ الشك ايضاً .

## في الظن بالامور الاعتقادية

﴿ قوله خاتمة يذكر فيها أمران استطراداً الاول هل الظن كما يتبع عند الإنسداد عقلاً في الفروع العملية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح يتبع في الأصول الإعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنقياد له أولاً . . . الخ ﴾

ليس الكلام في هذا الأمر الاول مقصوداً على اتباع خصوص الظن الإنسدادى وعدمه في الامور الاعتقادية كما يظهر من المصنف بل الكلام هو في اتباع مطلق الظن فيها ولو كان ظناً خاصاً كما ستعرف تفصيله (وعلى كل حال) ان توضيح المقام يستدعي ذكر (مقدمة) وهي ان الامور الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوارح من الاعتقاد بها وعقد القلب عليها وتحملها والإنقياد لها على قسمين كما صرح به الشيخ أعلى الله مقامه وإن لم يصرح بمثل ما نصرح به .

( القسم الاول ) ما يجب على المكلف بحكم العقل تحصيل العلم واليقين به ثم يجب عليه بحكم العقل ايضاً بعد العلم واليقين به الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له في قبال الإنكار والجحود بعد العلم واليقين كما في الآية الشريفة فجحودوا بها واستيقنتها أنفسهم أو في قبال الوقف والتأمل بعد العلم واليقين كما يتفق ذلك كثيراً وهذا كما في ( التوحيد ) و ( النبوة ) و ( الإمامة ) و ( المعاد ) فإن

العقل مما يستقل بنفسه في الحكم بوجود تحصیل العلم واليقين بهذه الامور الأربعة لما في تركه من احتمال الضرر فيجب دفعه كما ان العقل يستقل بنفسه ايضاً في الحكم بوجود الإعتقاد بتلك الامور الأربعة وعقد القلب عليها وتحملها والانقياد لها بعد تحصیل العلم واليقين بها لما في تركه من القبح فإن مجرد العلم واليقين بهما من دون الإعتقاد بها وعقد القلب عليها والتحمل والانقياد لها مما لا حسن له عقلاً بل قبيح قطعاً لا سيما اذا كان مقروناً بالإنكار والجحود (والظاهر انه يكتفي) في معرفة الرب جل وعلا العلم الإجمالي بوجود الواجب المستجمع لتمام الكمالات المنزه عن جميع النقايب من دون لزوم العلم التفصيلي بالصفات الثبوتية والسلبية واحداً بعد واحد لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً .

( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه في أواخر ما أفاده في تمييز القسم الاول عن القسم الثاني الآتي ( ما لفظه ) وبالجمله فالقول بانه يكفي في الايمان الإعتقاد بوجود الواجب الجامع للكمالات المنزه عن النقايب وبنبوة محمد صلى الله عليه وآله وسلم وبإمامة الأئمة عليهم السلام والبرائة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني ( الى ان قال ) غير بعيد بالنظر الى الأخبار والسيرة المستمرة ( انتهى ) ( ويكتفي ايضاً ) في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة الأثنى عشر معرفتهم بنسبهم المعروف وان محمداً رسول الله ( ص ) والأئمة الأثنى عشر أوصيائه وحجج الله وإن لم يعلم بعصمتهم .

( قال الشيخ ) أعلى الله مقامه ويكتفي في معرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم معرفة شخصه بالنسب المعروف المختص به والتصديق بنبوته وصدقه فلا يعتبر في ذلك الاعتقاد بعصمته أعني كونه معصوماً بالملكة من أول عمره الى آخره ( قال ) قال اي الشهيد الثاني في المقاصد العلية ويمكن اعتبار ذلك لأن الغرض المقصود من الرسالة لا يتم الا به فتنتفي الفائدة التي باعتبارها وجب إرسال الرسل وهو ظاهر بعض كتب العقائد المصدرة بأن من جهل ما ذكروه فيها فليس مؤمناً مع ذكرهم

ذلك والاول غير بعيد عن الصواب ( قال ) الشيخ انتهى ( الى ان قال ) ويكتفي في معرفة الأئمة عليهم السلام معرفتهم بنسبهم المعروف والتصديق بأنهم أئمة يهدون بالحق ويجب الإنياد اليهم والأخذ منهم وفي وجوب الزائد على ما ذكر من عصمتهم الوجهان وقد ورد في بعض الأخبار تفسير معرفة حق الإمام بمعرفة كونه إماماً مفترض الطاعة ( انتهى ) ( ويكتفي ) ايضاً في معرفة المعاد العلم الإجمالي بعود الخلائق الى الله تعالى وانه يجازيهم بما اكتسبوا فيثيب المؤمن بفضله ويعذب الكافر بعدله ولا يجب العلم بأكثر من ذلك من تفاصيل البرزخ والمعاد من سؤال القبر والصراط والأعراف والحساب والكتاب والميزان والحوض وإنطاق الجوارح وتطائر الكتب ونحو ذلك حتى انه لا دليل على وجوب تحصيل العلم بكون المعاد جسمانياً لا روحياً .

( نعم ) اذا حصل له العلم بالمعاد الجسماني كما هو صريح ( قوله تعالى ) كلما نصجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ( وقوله تعالى ) قالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء الى غير ذلك من الآيات الشريفة فليس له الوقف والتأمل وعدم الاعتقاد به فانه مما ينافي الإيمان بلا كلام وهكذا الأمر في كل ضروري من ضروريات الدين بل كلما أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما مضى أو يأتي في الدنيا او في الآخرة اذا حصل له العلم واليقين به فليس له الوقف والتأمل فيه فانه مما لا يجتمع مع الإيمان بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ( ومن هنا يظهر ) ان الإقرار الإجمالي بما جاء به النبي ( ص ) الذي قد اشير اليه في بعض الاخبار يكون من باب التأكيد والإيضاح لانه فرض مستقل غير الاعتراف بنبوة النبي صلى الله عليه وآله وسلم بل هو من شؤنه ولو ازمه ولذا ليس منه في بعض الاخبار الواردة في مقام بيان معنى الإيمان او المؤمن عين ولا أثر ( وقد ذكر الشيخ ) أعلى الله مقام جملة من أخبار الطرفين فراجع .

( القسم الثاني ) من الأمور الاعتقادية ما لا يجب على المكلف تحصيل العلم

واليقين به لا بحكم العقل ولا بحكم الشرع ولكن اذا حصل له العلم واليقين به احياناً يجب عليه بحكم العقل والشرع الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانتقاد له ولا يجوز له الانكار والجحود او الوقف والتأمل فيه بعد ما جائه العلم واليقين وهذا كما في تفاصيل البرزخ والمعاد من سؤال القبر والصراط والحساب والكتاب والميزان والحوض والجنة والنار وغير ذلك مما اشير اليه بل كل شيء أخبر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم مما مضى او يأتي من تكليف او غير تكليف كاللوح والقلم والعرش والكرسي ونحو ذلك اذا حصل له العلم واليقين به فليس له الإنكار والجحود او الوقف والتأمل فيه بل عليه الاعتقاد به وعقد القلب عليه والتحمل والانتقاد له عقلاً وشرعاً وإلا فليس بمؤمن ( هذا تمام الكلام ) في المقدمة التي قد اشير اليها في صدر البحث واذا عرفتها .

( فنقول ) :

( اما القسم الاول ) فسيأتي الكلام فيه من حيث جواز اتباع الظن فيه وعدمه عند قول المصنف ثم انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً او شرعاً ... الخ .

( واما القسم الثاني ) فظاهر الشيخ اعلى الله مقامه في بدو الامر عدم جواز العمل بالظن فيه مطلقاً ولو كان ظناً خاصاً بمعنى انه اذا حصل الظن ببعض تفاصيل البرزخ او المعاد فلا يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه بل يجب الوقف فيه للاخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم والأمره بالتوقف وانه اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به واذا جاءكم ما لا تعلمون فيها وأهوى بيده الى فيه من دون فرق بين ان تكون الامارة الموجبة للظن خيراً صحيحاً او غيره .

( ونقل عن شيخنا الشهيد الثاني ) في المقاصد العلمية انه رحمه الله بعد أن ذكر عدم لزوم المعرفة بتفاصيل البرزخ والمعاد ( قال ) واما ما ورد عنه صلى الله عليه وآله وسلم في ذلك من طرق الآحاد فلا يجب التصديق به مطلقاً وان كان طريقه

صحيحاً لان الخبر الواحد ظني وقد اختلف في جواز العمل به في الاحكام الشرعية  
الظنية فكيف بالاحكام الإعتقادية العلمية ( انتهى ) ( ولكن ظاهره ) بل صريحه  
أخيراً انه لا مانع من وجوب العمل بالظن الخاص فيه ( قال ) بناء على ان هذا  
نوع عمل بالخبر فان ما دل على وجوب تصديق العادل لا يأتي الشمول لمثل ذلك  
( ثم قال ) ما محصله انه نعم لو كان العمل بالخبر لا لاجل الدليل الخاص على  
وجوب العمل به بل من جهة الإنسداد فلا وجه للعمل به اذ ليس في المقام تكليف  
مطلق بالاعتقاد وعقد القلب كي يدعي ان التكليف ثابت وباب العلم والعلمي بما  
يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه منسد فيجب التنزل الى الظن في تعيين ما يعتقد  
به ويعقد القلب عليه بل الاعتقاد وعقد القلب واجب على تقدير حصول العلم  
بتلك التفاصيل بطبعه كما اشير اليه ( هذا كله ) من أمر الشيخ أعلى الله مقامه .

( واما المصنف ) فلم يتعرض حال الظن الخاص أصلاً واما الظن المطلق  
الانسدادى فقال بعدم جواز اتباعه في المقام بمسلك آخر غير ماسلكه الشيخ أعلى الله  
مقامه ( وحاصله ) انه لا تقاس الامور الإعتقادية المطلوب فيها عمل الجواهر  
بالفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح فإن الفروع العملية اذا انسدت باب العلم  
فيها فلا يمكن العلم بمطابقة عمل الجوارح مع الواقع الا بالاحتياط التام في الشبهات  
وهو اما يوجب العسر فلا يجب شرعاً او يوجب الإخلال بالنظام فيحرم عقلاً  
وهذا بخلاف الامور الاعتقادية فإنها اذا انسدت باب العلم فيها فيمكن العلم بمطابقة  
عمل الجوارح مع الواقع بالاعتقاد الاجمالي بما هو واقعها وعقد القلب عليها من دون  
عسر ولا إخلال بالنظام فاذا حصل الظن بتفصيل من تفاصيل البرزخ او المعاد  
فيمكن ترك الاعتقاد به ويعتقد بما هو الواقع اجمالاً ويعقد القلب على ما هو الثابت  
في الحقيقة ونفس الامر وهذا وان كان احتياطاً ايضاً ولكنه خفيف المؤنة لا يوجب  
العسر ولا الإخلال بالنظام كما لا يخفى .

( وبالجملة ) ان الاحتياط في الفروع العملية المطلوب فيها عمل الجوارح

بعد إنسداد باب العلم بها مما يوجب العسر او الإخلال بالنظام فتنزل فيها الى العمل بالظن ولكن الاحتياط في الامور الاعتقادية سهل يسير فلا موجب للتنزل فيها الى العمل بالظن اصلاً .

### ﴿ اقول ﴾

( اما العمل بالظن الخاص ) في هذا القسم الثاني من الامور الإعتقادية كتفاصيل البرزخ والمعاد ونحوهما فلا ملزم له بعد جواز الاعتقاد فيها بما هو الثابت في الواقع على إجماله وإن جاز العمل على طبقه ايضاً بأن نعتقد على طبق ما أداه الظن الخاص بمقتضى حجيمته واعتباره فيكون عذراً عند الخطأ .

( واما العمل بالظن الإنسدادى ) في هذا القسم الثاني فلا يجوز اصلاً فإننا نقول .

( أولاً ) بمقالة الشيخ اعلى الله . مقامه من انه ليس في هذا القسم تكليف مطلق بوجوب الاعتقاد به وعقد القلب عليه كي يدعي ان التكليف فيه ثابت وباب العلم بما يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه منسد فتنزل فيه من العلم الى الظن بل يجب الاعتقاد به وعقد القلب عليه عند حصول العلم به بطبعه .

( وثانياً ) لو سلم ثبوت تكليف مطلق فيه بوجوب الاعتقاد به وعقد القلب عليه فنقول بمقالة المصنف من ان الاعتقاد وعقد القلب الاجمالي بما هو الواقع والثابت في نفس الامر هنا امر ممكن ميسور بلا عسر ولا إخلال بالنظام اصلاً فلا وجه للتنزل فيه الى الظن أبداً .

### ﴿ قوله نعم يجب تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو امكن ... الخ ﴾

ثم الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والإنقياد له وهذا هو القسم الاول من الامور الإعتقادية وقد أخره المصنف في الذكر ( واما التكلم فيه ) من حيث جواز اتباع الظن فيه وعدمه فسيأتي شرحه بعد هذا فانتظر .

﴿ قوله كعرفة الواجب تعالى وصفاته ... الخ ﴾

قد عرفت ان الواجب هو معرفة صفاته جل وعلا على نحو الإجمال دون التفصيل فإذا علم إجمالاً بوجود الواجب المستجمع لتمام الكمالات المنزهة عن جميع النقايس أجزاء وكفى من دون لزوم علم تفصيلي بصفاته الثبوتية والسلبية واحداً بعد واحد لعدم الدليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً .

﴿ قوله أداء لشكر بعض نعمائه ... الخ ﴾

إن تعليل وجوب معرفته تعالى بكونها أداء لشكر بعض نعمائه مما لا يخلو عن مناقشة فإن العبد قبل أن يعرف ربه لا يعلم بوجود منعم له كي يلزمه العقل بمعرفته أداء لشكر بعض نعمائه وبعد معرفته له لا يعقل الإلزام بمعرفته سواء كان ذلك أداء لشكر بعض نعمائه او لأمر آخر ( والصحيح ) أن يقال إن العبد بمجرد أن التفت واحتمل ان له صانعاً قد صنعه يلزمه العقل بوجوب معرفته لما في تركه من احتمال الضرر كما أشير في صدر البحث فتذكر .

﴿ قوله ومعرفة أنبيائه فإنهم وسائط نعمه والآئه ... الخ ﴾

إن تعليل وجوب معرفة الانبياء وهكذا معرفة الإمام عليه السلام كما سيأتي بكونهم وسائط نعمه والآئه مما لا يخلو ايضاً عن مناقشة ( فإن ) الموحد قبل أن يعرف النبي ( ص ) او الامام ( ع ) هو ممن لا يعلم بوجود نبي او إمام كي يلزمه العقل بمعرفته لأجل ذلك وبعد ما عرفه لا يعقل الإلزام بمعرفته سواء كان ذلك لأجل كونهم وسائط نعمه والآئه او لغير ذلك ( والصحيح ) ان يقال في وجوب معرفة النبي ( ص ) او الإمام ( ع ) بمثل ما قلناه في وجوب معرفة الله تعالى من ان الموحد بمجرد ان التفت واحتمل وجود نبي ( ص ) او امام ( ع ) منصوب من قبل الله جل وعلا يلزمه العقل بوجوب معرفته والفحص عنه والتدبر في أمره والنظر في شأنه لما في تركها من احتمال الضرر جداً كما سيأتي اعتراف المصنف به حيث يقول ولاحتمال الضرر في تركه ... الخ .



( نعم ) اذا علم اجمالاً بوجود نبي او امام وانه واسطة لنعمه والآئته ولم يعرف شخصه على التفصيل لم يبعد استقلال العقل حينئذ بوجود معرفته كذلك اي على التفصيل لأجل كونه واسطة لنعمه والآئته (مضافاً) الى ما في تركه من احتمال الضرر بل القطع به كما لا يخفى .

**( قوله بل وكذا معرفة الإمام عليه السلام على وجه صحيح . . . الخ )**

( قال ) في تعليقه على الكتاب الذي التعليق على قوله على وجه صحيح ( ما لفظه ) وهو كون الإمامة كالنبوة منصباً إلهياً يحتاج الى تعيينه تعالى ونصبه لانها من الفروع المتعلقة بافعال المكلفين وهو الوجه الآخر ( انتهى ) ( وقال ) في هامش تعليقه على الرسائل مشيراً الى قوله في متن التعليق على وجه صحيح ( ما لفظه ) وهو أن تكون الولاية منصباً إلهياً لا يناهها الا من ارتضاه بسبب اتصافه بتمام الكمالات النفسية ومكارم الأخلاق القدسية وكونه ذا نفس ملكوتية وقوة إلهية يظهر بها الكرامات وخوارق العادات وهي تكون على ولايته شواهد وآيات لذوي الفكر والإعتبار من دون حاجة الى تنصيب النبي ( ص ) الانخفافيش الابصار وان كان خبث الباطني وشفاعة الذات يؤدي الى مخالفته بالإنكار ( انتهى ) ( ومحصل المجموع ) مع ملاحظة ما في الكتاب من قوله الآتي وإحتمال الضرر في تركه ان وجوب معرفة الإمام عليه السلام بناء على كون الإمامة منصباً إلهياً كما تعتقده الشيعة هو مما يستقل به العقل ويحكم به اللب لكون الامام حينئذ كالنبي ( ص ) واسطة لنعمه والآئته وإحتمال الضرر في ترك معرفته ( واما حكم الشرع ) بوجوب معرفته لقوله صلى الله عليه وآله وسلم كما سيأتي من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية فهو مؤكد لحكم العقل من قبيل حكمه بوجوب معرفة الله ومعرفة رسوله لا حكماً شرعياً مؤسساً من قبله كحكمه بوجوب الصلاة والزكاة وغيرهما ( هذا ) بناء على كون الامامة منصباً إلهياً ( واما بناء ) على عدم كونها منصباً إلهياً كما تعتقده العامة بل الإمام ينصبه الناس كما ينصبون السلطان فهو مما حكم به الشرع

بحكمه بسائر الواجبات والفرائض الشرعية. لا مما استقل به العقل وحكم به اللب وهذا واضح .

﴿ قوله ولا يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر الا ما وجب شرعاً .. الخ ﴾

لم يذكر المصنف سوى معرفة الله ومعرفة النبي (ص) ومعرفة الوصي أمراً آخر فإذا لم يجب عقلاً معرفة غير ما ذكر كان وجوب معرفة المعاد شرعياً قهراً وهو كما ترى ضعيف جداً فإن الملاك الموجود في حكم العقل بوجوب معرفة الله ومعرفة النبي (ص) والوصي (ع) وهو احتمال الضرر في الترك موجود بعينه في حكمه بوجوب تحصيل العلم واليقين بالمعاد ايضاً كما لا يخفى .

﴿ قوله كمعرفة الإمام عليه السلام على وجه آخر غير صحيح ... الخ ﴾

(قال في تعليقه) على الرسائل مشيراً الى ما دل النقل على وجوب الاعتقاد والتدين به (ما لفظه) وهذا كمعرفة الامام (ع) على وجه لقوله عليه الصلاة والسلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (انتهى) .

﴿ قوله وما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا

من النقل كان إصالة البرآة من وجوب معرفته بحكمة ولا دلالة لمثل قوله تعالى وما خلقت الجن والإنس الآية ... الخ ﴾

(إن الشيخ أعلى الله مقامه) بعد أن فرغ من بيان قسمي الامور الاعتقادية وتعرض حال اتباع الظن في القسم الثاني منها (قال ما لفظه) ثم إن الفرق بين القسمين المذكورين وتمييز ما يجب تحصيل العلم به عما لا يجب في غاية الاشكال وقد ذكر العلامة في الباب الحادي عشر فيما يجب معرفته على كل مكلف من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد اموراً لا دليل على وجوبها كذلك مدعيان ان الجاهل بها عن نظر واستدلال خارج عن رتبة الإيمان مستحق للعذاب الدائم وهو في غاية الاشكال (ثم قال) انتصاراً للعلامة نعم يمكن أن يقال إن مقتضي عموم وجوب المعرفة مثل (قوله تعالى) وما خلقت الجن والإنس الا ليعبدون اي ليعرفون

( و قوله صلى الله عليه وآله وسلم ) ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس بناء على أن الأفضلية من الواجب خصوصاً مثل الصلاة تستلزم الوجوب ( وكذا عمومات ) وجوب التفقه في الدين الشامل للمعارف بقرينة استشهاد الإمام عليه السلام بها لوجوب النفر لمعرفة الإمام بعد موت الإمام السابق ( وعمومات ) طلب العلم هو وجوب معرفة الله جل ذكره ومعرفة النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام ومعرفة ما جاء به النبي ( ص ) على كل قادر يتمكن من تحصيل العلم فيجب الفحص حتى يحصل اليأس ( الى ان قال ) ومن هنا قد يقال إن الاشتغال بالعلم المتكفل لمعرفة الله ومعرفة اوليائه أهم من الاشتغال بعلم المسائل العملية بل هو المتعين لأن العمل يصح عن تقليد فلا يكون الاشتغال بعلمه الا كفاثياً بخلاف المعرفة ( انتهى ) ( فيقول المصنف ) في دفع انتصار الشيخ للعلامة وبيان انه لا يجب معرفة ما لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل ولا من النقل من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد ( ما ملخصه ) انه لا دلالة لما ذكره الشيخ من الآيات والروايات على وجوب معرفة ما ذكر من التفاصيل بالعموم ( اما قوله تعالى ) وما خلقت الجن والإنس .. الخ فلأن الاستفادة منه هو خصوص معرفة الله لا معرفة من سواه ( واما النبوي ) وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم ما أعلم شيئاً بعد المعرفة ... الخ فلأنه في مقام بيان فضيلة الصلاة وأهميتها وإن استفيد منه أصل وجوب المعرفة بلا كلام ولكن لا يستفاد منه إطلاق لوجوب المعرفة ولا عموم ( واما آية النفر ) وهي قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فهي في مقام بيان كيفية النفر للتفقه لا في مقام بيان ما يجب فقهاء ومعرفة ( واما ما دل ) على وجوب طلب العلم مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم طلب العلم فريضة على كل مسلم فهو في صدد الحث على طلب العلم لا في مقام بيان ما يجب علمه .

## ﴿ اقول ﴾

هذا كله مضافاً الى إن الشيخ اعلى الله مقامه قد رجع بنفسه أخيراً عن الإلتزام بوجوب تحصيل العلم بما ذكره العلامة من تفاصيل التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد لكن لا لمناقشة في عمومات ما ذكره من الآيات والروايات بل لأن تحصيل العلم بتلك التفاصيل لا يتمكن منه الا المجتهد ومثله يحرم عليه التقليد فيجب عليه الاشتغال بتحصيل العلم بالمسائل العملية (قال) هذا ولكن الإنصاف ممن جانب الإعتساف يقتضي الإذعان بعدم التمكن من ذلك الا للأوحد من الناس لأن المعرفة المذكورة لا يحصل الا بعد تحصيل قوة استنباط المطالب من الاخبار وقوة نظرية أخرى لتلا يأخذ بالأخبار المخالفة للبراهين العقلية ومثل هذا الشخص مجتهد في الفروع فيحرم عليه التقليد ودعوى جوازه له للضرورة ليس بأولى من دعوى جواز ترك الاشتغال بالمعرفة التي لا يحصل غالباً بالاعمال المبتنية على التقليد هذا اذا لم يتعين عليه الافتاء والمرافعة لأجل قلة المجتهدين واما في مثل زماننا فالأمر واضح (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

﴿ قوله ثم إنه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً او شرعاً حيث انه ليس بمعرفة قطعاً . . . الخ ﴾

(إن الشيخ أعلى الله مقامه) بعد ما بين قسماً الامور الاعتقادية بنحو الإجمال (شرع) في جواز اتباع الظن وعدمه في القسم الثاني (ثم شرع) في بيان الفرق والتمييز بين القسمين (ثم شرع) في تحقيق القسم الاول فجعل الكلام فيه في مقامين (تارة) يقع الكلام بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم (واخرى) بالنسبة الى العاجز (ثم شرع في القادر) وجعل الكلام فيه في موضعين (في حكمه التكليفي) (وفي حكمه الوضعي) اي من حيث الإيمان وعدمه اذا لم يحصل العلم واتباع الظن فكلام المصنف هذا إشارة الى الكلام في الموضع الاول من القادر وهو حكمه التكليفي (قال الشيخ) أعلى الله مقامه (ما لفظه) واما القسم الاول الذي يجب فيه

النظر لتحصيل الاعتقاد بالكلام فيه يقع تارة بالنسبة الى القادر على تحصيل العلم واخرى بالنسبة الى العاجز فهنا مقامان الاول في القادر والكلام في جواز عمله بالظن يقع في موضعين الاول في حكمه التكليفي والثاني في حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه ( ثم قال ) فنقول اما حكمه التكليفي فلا ينبغي التأمل في عدم جواز اقتصره على العمل بالظن فمن ظن نبوة نبينا ( ص ) او بإمامة احد من الائمة فلا يجوز له الاقتصار فيجب عليه مع التفتن لهذه المسألة زيادة النظر ويجب على العلماء أمره بزيادة النظر ليحصل له العلم ( الى ان قال ) والدليل على ما ذكرنا جميع الآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين وعدم الرخصة في الجهل والشك ومتابعة الظن وهي أكثر من أن تحصى ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

### ﴿ أقول ﴾

ومن الغريب انه أعلى الله مقامه قد استدل لعدم جواز الاقتصار على العمل بالظن ووجوب النظر لتحصيل العلم واليقين وزيادة النظر بالآيات والأخبار الدالة على وجوب الايمان والتفقه والعلم والمعرفة ... الخ فإن من ظن نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وسلم وليس بقاطع بها كيف يعقل ان تكون الآيات والأخبار دليلاً له على وجوب تحصيل العلم وعدم جواز الاقتصار على الظن ( والصحيح ) هو ما أشار اليه المصنف بقوله حيث انه ليس بمعرفة قطعاً ... الخ .

( وبالجملة ) إن الامور الاعتقادية التي يستقل العقل بوجوب تحصيل المعرفة بها من التوحيد والنبوة والإمامة والمعاد هي مما لا يجوز العقل الاقتصار فيها على الظن مطلقاً سواء كان من الظنون الخاصة او المطلقة فإنه ليس بمعرفة قطعاً .

﴿ قوله والمراد من المجاهدة في قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم

سبلنا هو المجاهدة مع النفس ... الخ ﴾

( دفع ) لما قد يتوهم من انه ليس لنا عاجز عن قصور لغموضه المطالب مع قلة

الاستعداد كما أفاد في المتن وذلك لقوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا (وحاصل الدفع) انه ليس المراد من المجاهدة هو النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة كي يقع التوهم المذكور بل هو المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد مع الكفار فتكون الآية أجنبية عن المقام جداً .

### ﴿ اقول ﴾

إن المجاهدة في الآية الشريفة لم يعلم كونها هي المجاهدة مع النفس كما زعم المصنف وذلك لإحتمال كونها هي المجاهدة مع الكفار مثلاً .

(نعم) كونها بمعنى النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة كما زعم المتوهم ليس منه في التفسير عين ولا أثر (ولو سلم) احتمالاً فليس هو المتعين لما فيها من احتمال آخر ايضاً (قال الطبرسي) أعلى الله مقامه في تفسير الآية في آخر العنكبوت (ما لفظه) والذين جاهدوا فينا اي جاهدوا الكفار ابتغاء مرضاتنا وطاعة لنا وجاهدوا انفسهم في هواها خوفاً منا (وقيل) معناه اجتهدوا في عبادتنا رغبة في ثوابنا ورهبة من عقابنا لنهدينهم سبلنا اي لنهدينهم السبل الموصلة الى ثوابنا عن ابن عباس (وقيل) لنوفقنهم لإزدياد الطاعات فيزداد ثوابهم (وقيل) معناه والذين جاهدوا في اقامة السنة لنهدينهم سبل الجنة (وقيل) معناه والذين يعملون بما يعلمون لنهدينهم الى ما لا يعلمون (انتهى) موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

﴿ قوله فانه غالباً بصدد اثبات ان ما وجد آياته عليه هو الحق لا بصدد

الحق فيكون مقصراً في اجتهاده... الخ ﴾

علة لأداء النظر والاجتهاد الى الجهالة والضلالة الا اذا كانت هناك منه تعالى عناية وهذا التعليل غالبى كما صرح به بقوله فانه غالباً... الخ بمعنى ان الغالب في وجه اداء النظر الى الجهالة والضلالة هو كونه بصدد اثبات ان ما وجد آياته عليه هو

الحق والافتقد يكون السبب هو القصور لاجل غموضة المطالب وقلة الاستعداد كما لا يخفى .

﴿ قوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله عقلاً . . . الخ ﴾

قد أشرنا آنفاً أن الشيخ أعلى الله مقامه قد جعل الكلام في القسم الاول من الامور الإعتقادية وهو الذي يجب تحصيل العلم واليقين به في مقامين فتكلم ( تارة ) في القادر على تحصيل العلم ( واخرى ) في العاجز وانه جعل الكلام في القادر في موضعين ( في حكمه التكليفي ) وقد عرفته ( وفي حكمه الوضعي ) اي من حيث الإيمان وعدمه وقد بقي ( ثم إنه أعلى الله مقامه ) جعل الكلام في العاجز في مواضع ثلاثة ( في تحقق ) موضوع العاجز ( وفي وجوب ) تحصيل الظن مع العجز عن العلم وعدمه ( وفي حكمه الوضعي ) اي من حيث الإيمان وعدمه فكلام المصنف هذا اشارة الى الموضوع الثاني من الكلام في العاجز ( وحاصله ) ان ما يجب تحصيل العلم فيه عقلاً مع الامكان لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن فيه مع العجز وذلك لما أشير اليه فيما تقدم من ان الامور الإعتقادية اذا انسد فيها باب العلم فلا ملازم فيها للتنزل الى الظن لإمكان الاعتقاد بما هو الواقع إجمالاً والانتقياد له من دون عسر ولا إخلال بالنظام بخلاف الفروع العملية فلا يمكن العلم بمطابقة العمل فيها مع الواقع بعد الإنسداد الا بالاحتياط التام وهو اما عسرى لا يجب شرعاً او مخلم بالنظام فيحرم عقلاً فتنزل فيها قهراً الى الظن ( واما ) ما يجب تحصيل العلم فيه شرعاً مع الامكان لعقلاً كعرفة الإمام عليه السلام على وجه غير صحيح او معرفة المعاد على ما استفدناه من ظاهر كلام المصنف فلا دلالة من النقل على وجوب تحصيل الظن فيه مع العجز بل الادلة الدالة على حرمة اتباع الظن دليل على عدم جوازه .

﴿ اقول ﴾

اما ما افاده في وجه عدم استقلال العقل بوجوب تحصيل الظن مع العجز عن

تحصيل العلم فلا يتم الا في القسم الثاني من الامور الاعتقادية مما لا يجب تحصيل العلم واليقين فيه الا اذا حصل العلم بطبعه فيجب حينئذ الاعتقاد على طبقه وعقد القلب على وفقه ففي مثله صح ان يقال إنه اذا انسد باب العلم فيه فلا وجه لاتباع الظن والاعتقاد على طبقه بل يعتقد بما هو الواقع إجمالاً كما تقدم ( واما فيما يجب تحصيل العلم ) واليقين فيه عقلاً اذا انسد باب العلم فيه ولم يمكن تحصيله فلا يكاد يقنع العقل بالجهل المحض والشك الصرف بل يستقل فيه لا محالة بتحصيل الظن اذا أمكن فانه خير من الجهل المحض كما لا يخفى .

( واما ما أفاده ) في وجه عدم حكم الشرع بتحصيل الظن مع العجز عن تحصيل العلم فيما يجب تحصيله شرعاً لاعقلاً من انه لا دلالة من النقل على وجوده ( فتمية ) ان حكم العقل بوجوب تحصيل الظن عند العجز عن تحصيل العلم مما يكفي ( واما الآيات ) الدالة على حرمة العمل بالظن فهي في حال التمكن من العلم لا في حال العجز عنه والامتنع عن الظن الإنسادي في المسائل الفقهية ايضاً ( هذا كله ) من امر المصنف ( واما الشيخ ) اعلى الله مقامه فهو موافق مع المصنف في عدم وجوب تحصيل الظن مع العجز عن العلم نظراً الى ان المقصود فيما نحن فيه هو الاعتقاد فاذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني عن الحق شيئاً فيندرج تحت عموم قولهم اذا جاءكم ما لا تعلمون فها وأهوى بيده الى فيه نعم لو رجع الجاهل بحكم هذه المسألة الى العالم ورأى العالم منه التمكن من تحصيل الظن بالحق ولم يخف عليه إفضاء نظره الظني الى الباطل فلا يبعد وجوب إلزامه بالتحصيل لأن إنكشاف الحق ولو ظناً أولى من البقاء على الشك فيه .

﴿ قوله وقد انتقد من مطاوى ما ذكرنا أن القاصر يكون في

الإعتقادات للفظة او عدم الاستعداد للاجتهاد فيها . . . الخ ﴾

إشارة الى الموضوع الاول من المواضع الثلاثة التي عقدها الشيخ في العاجز وهو تحقق موضوعه في الخارج ( قال اعلى الله مقامه ) المقام الثاني في غير المتمكن من



العلم والكلام فيه (تارة) في تحقيق موضوعه في الخارج (واخرى) في انه يجب عليه مع اليأس من العلم تحصيل الظن ام لا .  
( وثالثة ) في حكمه الوضعي قبل الظن وبعده . ( انتهى ) وقد تقدم الاشارة الى ذلك كله آنفاً فتذكر ( ثم لا يخفى ) ان كلمة ( يكون ) في قول المصنف ان القاصر يكون ... الخ هي تامة لا ناقصة فلا تغفل .

### ﴿ قوله ولا يصحني الى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها ... الخ ﴾

( قال الشيخ ) اعلى الله مقامه بعد عبارته المتقدمة آنفاً ( ما لفظه ) اما الاول فقد يقال فيه بعدم وجود العاجز نظراً الى العمومات الدالة على حصر الناس في المؤمن والكافر مع ما دل على خلود الكافرين بأجمعهم في النار بضميمة حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر فيكشف ذلك عن تقصير كل غير مؤمن وأن من تراه قاصراً عاجزاً عن العلم قد تمكن من تحصيل العلم بالحق ولو في زمان ما وان كان عاجزاً قبل ذلك او بعده والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص ولهذا ادعى غير واحد في مسألة التخطئة والتصويب الاجماع على ان المخطي في العقائد غير معذور ( ثم قال ) في رد هذا القائل ( ما لفظه ) . ولكن الذي يقتضيه الإنصاف شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين وقد تقدم عن الكليني ما يشير الى ذلك يعني به ما تقدم منه من انه رضوان الله عليه في دياجة الكافي قسم النسياس الى أهل الصحة والسلامة وأهل المرض والزمانة وذكر وضع التكليف عن الفرقة الأخيرة ( ثم قال ) وسيجيء من الشيخ في العدة من كون القاصر من التحصيل بمنزلة البهائم هكذا مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر وقضية مناظرة زرارة وغيره مع الإمام عليه السلام في ذلك المذكورة في الكافي ومورد الإجماع على ان المخطي آثم هو المجتهد الباذل جهده بزعمه فلا ينافي كون الغافل والمثفت العاجز عن بذل الجهد معذوراً غير آثم ( انتهى ) .

{ اقول }

ويعني بالمجتهد الباذل جهده بزعمه المجتهد المقصر في بذل جهده كما انه يعني بالاخبار المستفيضة الاخبار المروية في الوافي في كتاب الايمان والكفر في باب وجوه الضلال والمنزلة بين الايمان والكفر وفي هذا الباب مناظرة زرارة وغيره مع الامام عليه السلام ثم راجع باب اصناف الناس ايضاً وفيه اخبار المستضعفين ويظهر من اكثر اخبارها ان المستضعف هو من ليس له قوة مميزة يميز بها بين الحق والباطل كأغلب النساء والاطفال ويظهر من جملة منها ان المستضعف هو من لم يطالع على اختلاف الناس في المذاهب وهي على كل حال حجة قاطعة على من أنكر وجود القاصر في الخارج فتأمل الأخبار جيداً .

{ قوله لـكنه انما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق اذا

لم يكن يعانده . . . الخ }

إستدراك عن قوله فيكون معذوراً عقلاً اي القاصر .

{ قوله واما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام فهو مع

عدم مناسبته خارج عن وضع الرسالة . . . الخ }

قد عرفت مما تقدم انه بقي الكلام في الموضوع الثاني من القادر وهو حكمه الوضعي من حيث الايمان وعدمه بل وبقي الكلام في الموضوع الثالث من العاجز وهو حكمه الوضعي ايضاً من حيث الايمان وعدمه فقول المصنف هذا اشارة الى كلا الموضوعين جميعاً اي الجاهل القادر على تحصيل العلم والجاهل العاجز عن تحصيل العلم (فيقول) إن بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام مع انه غير مناسب مع المقام لتناسبه مع أبواب النجاسات من الفقه خارج عن وضع الرسالة لما يستلزمه من التظويل (هذا كله) من أمر المصنف (واما الشيخ) أعلى الله مقامه فلخص كلامه في الموضوعين ان الجاهل سواء كان قادراً على تحصيل العلم او عاجزاً عنه ليس بمؤمن وذلك للاخبار المفسرة للايمان بالإقرار والشهادة والتدين والمعرفة وغير ذلك من العباير

الظاهرة في العلم وإن أقر في الظاهر بما هو مناط الإسلام بناء على أن الإقرار الظاهري مشروط باحتمال اعتقاده لما يقر به حتى يكون اشارة على الاعتقاد الباطني ( وهل يحكم بكفره ونجاسته ) حينئذ ام لا وجهان ( فاطلاق ) ما دل على أن الشاك وغير المؤمن كافر ( وهكذا ظاهر ) ما دل من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر ( يقتضي كفره ) ( وتقييد ) كفر الشاك في غير واحد من الاخبار بالجمود ( ودلالة الاخبار ) المستفيضة على ثبوت الوساطة بين الكفر والايمان وقد اطلق عليه في الأخبار الضلال وان كانت أكثرها دالة على الوساطة بين المؤمن بالمعنى الأخص والكفر كالعامة ولكن يظهر من بعضها الوساطة بين الاسلام والكفر ( يقتضي عدم كفره ) ( ثم ذكر ) جملة من الاخبار المقيدة لكفر الشاك بالجمود ( مثل رواية ) ( ١ ) محمد بن مسلم قال سأل ابو بصير ابا عبدالله ( ع ) قال ما تقول فيمن شك في الله قال كافر يا أبا محمد قال فشك في رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال كافر ثم التفت الى زرارة فقال انما يكفر اذا جحد ( قال وفي رواية اخرى ) ( ٢ ) لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا ( الى أن قال ) ويؤيد هذا ( رواية زرارة ) ( ٣ ) الواردة في تفسير قوله تعالى وآخرون مرجون لأمر الله عن أبي جعفر عليه السلام قال قوم كانوا مشركين فقتلوا مثل حمزة وجعفر واشباههما من المؤمنين ثم إنهم دخلوا في الإسلام فوحدوا الله وتركوا الشرك ولم يعرفوا الايمان بقلوبهم فيكونوا مؤمنين فيجب لهم الجنة ولم يكونوا على جمودهم فيكفروا فيجب لهم النار فهم على تلك الحالة إما يعذبهم وإما يتوب عليهم ( قال ) وقريب منها غيرها ( انتهى ) .

( ١ ) هي في الوافي في كتاب الكفر والايمان في باب الشك .

( ٢ ) هي في الوافي في كتاب الكفر والايمان في باب وجوه الضلال

باختلاف يسير في اللفظ .

( ٣ ) هي في الوافي في كتاب الكفر والايمان في باب اصناف الناس .

﴿ اقول ﴾

إن الجاهل بما يجب تحصيل العلم واليقين به من التوحيد والنبوة والامامة والمعاد لا يكاد يتفاوت الأمر فيه من حيث حكمه الوضعي ابي الكفر والايمان بين كونه قادراً على تحصيل العلم او عاجزاً عنه كما افاد الشيخ أعلى الله مقامه ولكن يتفاوت الأمر فيه بين كونه شاكاً محضاً او شاكاً جاحداً في الظاهر ( اما الشاك الجاحد ) في الظاهر فلا إشكال في كفره ( واما الشاك المحض ) من دون وجود ولا انكار فلا اشكال في عدم إيمانه وإسلامه كما أفاد الشيخ ايضاً ( نعم اذا ) أقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام لم يبعد الحكم بإسلامه كما في المنافقين في صدر الإسلام الذين كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمون جميعاً يعاملون معهم معاملة الاسلام مع علمهم بعدم ايمانهم باطناً ( واما الحكم بكفر الشاك المحض ) ما لم يحدد بعد ملاحظة الأخبار المذكورة المقيدة للكفر بالوجود سيما مع كون الكفر في اللغة هو الجحود ( ففي غاية الإشكال ) كما يظهر من الشيخ ايضاً في بعض عبارته ( واما الحكم بنجاسته ) فهو مبني على كون الطهارة مترتبة على الاسلام او النجاسة مترتبة على الكفر فعلى الاول لا اشكال في نجاسته وعلى الثاني يكون الحكم بنجاسته كالحكم بكفره مشكلاً جداً .

( وبالجملة ) إن الشاك الجاحد في الظاهر كافر والشاك المقر في الظاهر بما هو مناط الاسلام مسلم والشاك المحض الذي لا يجحد ولا يقر ليس بمسلم بلا كلام ولكن الحكم بكفره ونجاسته مشكل شرعاً مع الاخبار المذكورة ( هذا كله ) فيما سوى الامامة من التوحيد والنبوة والمعاد ( واما الإمامة ) فالظاهر انه لا اشكال في إسلام من شك فيها بل وإن جحدتها وذلك للسيرة القطعية المتصلة بعصر المعنومين عليهم السلام على المعاملة معهم معاملة المسلمين مع جحدوهم للإمامة ( واما قوله عليه السلام ) لو ان الناس اذا جهلوا وقفوا ولم يجحدوا لم يكفروا فهو وان كان اطلاقه مما يقضي بكفر الجاحد لمثل الإمامة ولكن لا بد من حمل

الرواية على الجحود في مثل التوحيد والنبوة والمعادلا مطلق الامور الاعتقادية وذلك للسيرة المتقدمة والله العالم .

( بقي شيء ) وهو انه اذا حصل الجزم واليقين فيما يجب معرفته عن تقليد لا عن نظر واجتهاد فهل يكفي ذلك او لا بد من النظر والاجتهاد جزماً ( قال الشيخ اعلى الله مقامه ) ظاهر الاكثر الثاني ( قال ) بل ادعى عليه العلامة رحمه الله في الباب الحادي عشر الاجماع حيث قال أجمع العلماء على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية وما يصح عليه وما يمتنع عنه والنبوة والإمامة والمعاد بالدليل لا بالتقليد فإن صريحه ان المعرفة بالتقليد غير كافية ومثلها عبارة الشهيد الاول والمحقق الثاني وأصرح منهما عبارة المحقق في المعارج حيث استدل على بطلان التقليد بأنه جزم في غير محله ( الى ان قال ) أعلى الله مقامه وكيف كان فالأقوى كفاية الجزم الحاصل من التقليد لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة والتصديق والاعتقاد وتقييدها بطريق خاص لادليل عليه ( قال ) مع ان الانصاف ان النظر والاستدلال بالبراهين العقلية للشخص المتفطن لوجوب النظر في الاصول لا يفيد بنفسه الجزم لكثرة الشبه الحادثة في النفس والمدونة في الكتب حتى انهم ذكروا شياً يصعب الجواب عنها للمحققين الصارفين لأعمارهم في فن الكلام فكيف حال المشتغل به مقداراً من الزمان لأجل تصحيح عقائده ليشغل بعد ذلك بأمور معاشه ومعاده خصوصاً والشيطان يغتم الفرصة لإلقاء الشبهات والتشكيك في البديهييات وقد شاهدنا جماعة قد صرفوا أعمارهم ولم يحصلوا منه شيئاً الا القليل ( انتهى ) كلامه رفع مقامه .

## هل يحصل الجبر أو الوهن أو الترجيح بالظن الغير المعتمد

﴿ قوله الثاني الظن الذي لم يقيم على حجتيه دليل هل يجبر به ضعف

السند أو الدلالة ... الخ ﴾

إن الظن الذي لم يقيم على حجتيه دليل بالخصوص هو كالإستقراء والشهرة في الفتوى والأولوية الظنية ونحو ذلك من الظنون المندرجة تحت اصالة حرمة العمل بالظن ( وأما الظن ) الذي قام على عدم حجتيه دليل بالخصوص كالقياس فسيأتي الكلام فيه في آخر البحث فانتظر ( ثم إن الكلام ) في هذا الأمر الثاني يقع في كل من الجبر والوهن والترجيح جميعاً كما أن الكلام في الجبر يقع من جهتين من جهة السند تارة ومن جهة الدلالة أخرى بل الكلام في الوهن ايضاً يقع من جهتين وان لم يظهر ذلك من الشيخ أعلى الله مقامه وعلى كل حال ستعرف تفصيل الكل كما ينبغي إن شاء الله تعالى واحداً بعد واحد .

﴿ قوله وبجمل القول في ذلك ان العبرة بحصول الجبران أو الرجحان

الى آخره ﴾

ها هنا يبين المصنف الضابطة الكلية لكل من الجبر والوهن والترجيح بنحو الإجمال وأن الملاك في الجبر والترجيح هو دخول المجبور أو الراجح بموافقة الظن الغير المعتمد تحت دليل الحجية أو المرجحية كما أن الملاك في الوهن هو خروج الموهون بقيام الظن الغير المعتمد على خلافه عن تحت دليل الحجية ثم يبين بعد ذلك عند قوله فلا يبعد جبر ضعف السند ... الخ حصول كل من الجبر والوهن والترجيح وعدمه بنحو التفصيل .

﴿ قوله فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره او بصحة

مضمونه . . . الخ ﴾

شروع في التكلم حول حصول الجبر وعدمه على التفصيل وقد عرفت ان الكلام في الجبر يقع من جهتين من جهة السند ومن جهة الدلالة ( اما جهة السند ) فحاصل كلامه فيها انه لا يبعد حصول الجبر في الخبر بالظن الغير المعتمد اذا اوجب الوثوق بصدوره او الوثوق بصحة مضمونه فيندرج بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به

﴿ اقول ﴾

قد عرفت منا فيما تقدم ان الاعتماد في حجية خبر الواحد على أمرين ( على الاخبار المتواترة ) ومفادها حجية خبر الثقة ولو لم يفد الوثوق ( وعلى سيرة العقلاء ) ومفادها حجية ما افاد الوثوق وان لم يكن من ثقة ( وعليه ) فاذا كان الخبر من ثقة فلا يحتاج الى الجبر بالظن الغير المعتمد أصلاً وان كان من غير ثقة ولم يفد الوثوق فهذا مما يحتاج الى الجبر فإذا حصل من الظن الغير المعتمد وثوق بصدوره او بصحة مضمونه اندرج بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به كما افاد المصنف هذا تمام الكلام من جهة السند ( واما جهة الدلالة ) فحاصل كلامه فيها عدم جبر الدلالة بالظن الغير المعتمد بمعنى انه اذا كان الكلام ضعيفاً في الدلالة بمثابة لا يطلق على دلالة ظهور عرفي وإن اطلق عليها الإشعار فلا يجدي قيام الظن الغير المعتمد على وفق دلالة فإن أقصى ما يوجب ذلك أن يورث الظن بالمراد ولا دليل على حجيته وانما الدليل قام على حجية ظهور الكلام في المراد ولا يوجبه هو كما لا يخفى

﴿ قوله فراجع ادلة اعتبارها . . . الخ ﴾

الظاهر انه لا وجه لتأنيث الضمير والصحيح أن يقال فراجع ادلة اعتباره اي اعتبار الخبر .

﴿ قوله وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره... الخ ﴾

وحاصل كلامه في الوهن انه لا يوهن السند ولا الدلالة بالظن الغير المعتمد أصلاً وذلك لعدم اختصاص دليل اعتبارهما بما اذا لم يكن ظن على خلافهما .

﴿ قوله الا فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره... الخ ﴾

هذا في قبال ما تقدم من قوله الا فيما أوجب القطع ولو اجمالاً باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه... الخ في المقام يقول وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره الا فيما كشف بنحو معتبر اي فيما أوجب القطع ولو اجمالاً عن ثبوت خلل في سنده أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيكون الظن الغير المعتمد حينئذ موهناً للسند أو الدلالة .

﴿ قوله لعدم اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة ولادليل اعتبار الظهور الى آخره ﴾

علة لقوله المتقدم وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره وكذا عدم وهن دلالاته مع ظهوره... الخ .

﴿ قوله واما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به... الخ ﴾

( وحاصل كلامه ) في الترجيح ان ترجيح احد المتعارضين بالظن الغير المعتمد فرع دليل على الترجيح به ولم يقيم دليل على الترجيح به وان ادعى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه استفادته من الاخبار الدالة على الترجيح بالمرجحاة الخاصة على ما يأتي تفصيله في التعادل والترجيح إن شاء الله تعالى .

﴿ أقول ﴾

إن الشيخ أعلى الله مقامه قد تكلم في الترجيح بالظن الغير المعتمد في مقامات ثلاثة . ( الاول ) في ترجيح ظهور احد الدليلين به ولم يؤشر اليه المصنف ولعله



لوضوح ان الظن الغير المعتمد كما تقدم انه مما لا يوجب الظهور فكذلك في المقام مما لا يوجب الأظهرية .

( الثاني ) في ترجيح وجه الصدور به بمعنى انه اذا علم ان أحد الدليلين صادر لا لبيان الواقع إما للتقية او لغير التقية من المصالح المقتضية لبيان خلاف الواقع فهل يرجح وجه الصدور في احدهما بسبب ظن غير معتبر على طبقه ام لا ولم يؤثر اليه المصنف ايضاً .

( الثالث ) في ترجيح صدور احد الدليلين به وتقديم سنده على الآخر ( وقد اختار الشيخ ) أعلى الله مقامه الترجيح به لوجوه ثلاثة لم يؤثر المصنف الا الى الأخير منها وهو استفادته من الأخبار ( قال اعلى الله مقامه ) ما لفظه وكيف كان فالذي يمكن ان يستدل به للترجيح بمطلق الظن الخارجي وجوده .

( الاول ) قاعدة الاشتغال لدوران الأمر بين التخيير وتعيين الموافق... الخ ( والمقصود ) من ذلك كما سيأتي شرحه في التعادل والتراجع انه بعد ما استفدنا من الاجماع والأخبار العلاجية وجوب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين إما ترجيحاً او تخيراً فلا محالة يدور الأمر بين وجوب الاخذ بالراجح تعييناً وبين الاخذ به او بالمرجوح تخيراً فلا اشتغال بوجوب الاخذ يقيني وهو يقتضي البرائة اليقينية وهي لا تحصل إلا بالاخذ بالراجح دون المرجوح بل العلم الإجمالي بوجوب الاخذ اما بالراجح تعييناً او باحدهما تخيراً حيث ينحل الى العلم التفصيلي بوجوب الاخذ بالراجح لا محالة والشك البدوي في وجوب الاخذ بالمرجوح فلا يبقى مانع عن إجراء الأصل عن وجوب الاخذ بالمرجوح بلا شبهة كما سيأتي تفصيله في بعض تذييلات البرائة إن شاء الله تعالى ( ثم ساق الكلام ) أعلى الله مقامه ( الى ان قال ) ( الثاني ) ظهور الاجماع على ذلك كما استظهره بعض مشايخنا فتربهم يستدلون في موارد الترجيح ببعض المرجحات الخارجية بإفادته للظن بمطابقة أحد الدليلين للواقع فكأن الكبرى وهي وجوب الاخذ بمطلق ما يفيد الظن على طبق احد الدليلين مسلمة عندهم ( الى ان قال ) .

( الثالث ) ما يظهر من بعض الاخبار من ان المناط في الترجيح كون احد الخبرين أقرب مطابقة للواقع ( الى ان قال ) مثل ما دل على الترجيح بالأصدقية في الحديث كما في مقبولة ابن حنظلة فإننا نعلم أن وجه الترجيح بهذه الصفة ليس الا كون الخبر الموصوف بها أقرب الى الواقع من خبر غير الموصوف بها لا لمجرد كون راويي احدهما أصدق ( الى ان قال ) ومثل ما دل على ترجيح أوثق الخبرين فإن معنى الأوثقية شدة الإعتماد عليه وليس الا لكون خبره أوثق فإذا حصل هذا المعنى في أحد الخبرين من مرجح خارجي اتبع ( قال ) ومما يستفاد منه المطالب على وجه الظهور ما دل على ترجيح احد الخبرين على الآخر بكونه مشهوراً بين الأصحاب بحيث يعرفه كلهم وكون الآخر غير مشهور الرواية بينهم بل ينفرد بروايته بعضهم دون بعض معللاً ذلك بإن المجمع عليه لا ريب فيه فيدل على ان طرح الآخر لأجل ثبوت الريب فيه لا لأنه لا ريب في بطلانه كما قد يتوهم والا لم يكن معنى للتعارض وتخير السائل ( الى ان قال ) وحينئذ فيدل على رجحان كل خبر يكون نسبته الى معارضه مثل نسبة الخبر المجمع على روايته الى الخبر الذي اختص بروايته بعض دون بعض ( الى ان قال ) ومن المعلوم ان الخبر المعتضد بامارة توجب الظن بمطابقته ومخالفة معارضه للواقع نسبته الى معارضه تلك النسبة ( الى ان قال ) وأظهر من ذلك كله في إفادة الترجيح بمطلق الظن ما دل من الأخبار العلاجية على الترجيح بمخالفة العامة بناء على ان الوجه في الترجيح بها احد وجهين احدهما كون الخبر المخالف أبعد من التيقية كما علل به الشيخ والحقق فيستفاد منه اعتبار كل قرينة خارجية توجب أبعدياً احدهما عن خلاف الحق ولو كانت مثل الشهرة والاستقراء ( الى ان قال ) الثاني كون الخبر المخالف أقرب من حيث المضمون الى الواقع والفرق بين الوجهين ان الاول كاشف عن وجه صدور الخبر والثاني كاشف عن مطابقة مضمون احدهما للواقع ( الى ان قال ) فالظاهر انه يحصل من المجموع دلالة لفظية تامة ولعل هذا الظهور المحصل من مجموع الأخبار العلاجية هو الذي دعى أصحابنا الى العمل بكل ما يوجب رجحان احد الخبرين على الآخر

بل يوجب في احدهما مزية مفقودة في الآخر ولو بمجرد كون خلاف الحق في احدهما أبعد منه في الآخر كما هو كذلك في كثير من المرجحات فما ظنه بعض المتأخرين من اصحابنا على العلامة وغيره من متابعتهم في ذلك طريقة العامة ظن في غير الحل ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه أعلى الله مقامه .

﴿ اقول ﴾

( اما الوجه الاول ) من الوجوه التي استدل بها الشيخ للترجيح بمطلق الظن أعني قاعدة الاشتغال ( فهو حق ) لما سيأتي في التعادل والترجيح من ان مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الامارتين هو التساقط ومقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من الإجماع والأخبار العلاجية الدالين على وجوب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين إما ترجيحاً او تخيراً هو الاحتياط والاقتصار على الراجح للقطع بحجيمته إما تعييناً وإما تخيراً ولشك في حجية المرجوح والأصل عدم حجية ما شك في حجيمته ( ولكن ) مقتضى اطلاقات أخبار التخير الآتية في محلها ان شاء الله تعالى وعدم جواز تقييدها بأخبار الترجيح بمعنى عدم جواز حملها مع تعددها على صورة فقد المرجحات جميعاً فإنه من الحمل على النادر بل المعدوم هو جواز العمل بكل من الراجح والمرجوح تخيراً فلا يبقى مجال لقاعدة الإشتغال اصلاً .

( واما الوجه الثاني ) وهو ظهور الاجماع على ذلك ( ففيه ) ان الترجيح بالمزايا المنصوصة الواردة في لسان كثير من الأخبار ليس هو أمراً مسلماً إجماعياً وذلك لما سيأتي من مخالفة مثل الكليني رضوان الله عليه ومصيره الى التخير وتصريحه في ديباجة الكافي بأنه لا نجد شيئاً أوسع ولا أحوط من التخير فكيف حيثئذ بالترجيح بمطلق الظن الذي لم ينص عليه في الأخبار اصلاً .

( واما الوجه الثالث ) وهو ظهور بعض الأخبار في ان المناط في الترجيح هو كون احد الخبرين أقرب مطابقة للواقع ( ففيه ) ان الاخبار الدالة مطابقة على الترجيح بالمزايا المنصوصة مما نجيب عنها كما سيأتي شرحه بحملها على الإستحباب جمعاً بينها وبين اخبار التخير لما اشير آنفاً من عدم امكان تقييد اطلاقات اخبار

التخيير وحملها مع تعددها على صورة فقد المرجحات جميعاً فإنه من الحمل على النادر بل المعدوم فكيف ببعض الاخبار الدالة التزاماً على الترجيح بمطلق الظن لا مطابقة وهذا واضح .

﴿ قوله بمد سقوط الامارتين بالتعارض من البين وعدم حجبة واحد

منهما بخصوصه وعنوانه وإن بقى احدهما بلا عنوان على حجتيه . . . الخ ﴾  
إشارة الى القاعدة الاولية في تعارض الامارتين التي أشرنا اليها آنفاً وسيأتي تفصيلها في محلها ان شاء الله تعالى مبسوطاً ( قال ) في التعادل والتراجيح فصل التعارض وان كان لا يوجب الاسقوط أحد المتعارضين عن الحجبة رأساً حيث لا يوجب الا العلم بكذب احدهما فلا يكون هناك مانع عن حجبة الآخر الا انه حيث كان بلا تعيين ولا عنوان واقعاً فإنه لم يعلم كذبه الا كذلك ( الى ان قال ) لم يكن واحد منها بحجة في خصوص مؤداه لعدم التعيين في الحجة أصلاً كما لا يخفى ( انتهى ) .

﴿ قوله ومقدمات الإنسداد في الاحكام انما توجب حجبة الظن بالحكم

او بالحجة لا الترجيح به ما لم يوجب الظن باحدهما . . . الخ ﴾

دفع لما قد يتوهم من كفاية مقدمات الإنسداد الجارية في الأحكام للترجيح بالظن الغير المعتمد ( فيقول ) ما حاصله ان مقدمات الإنسداد الجارية في الاحكام انما توجب هي حجبة الظن الغير المعتمد المتعلق بالحكم او بالطريق على ما عرفت تفصيله لا الترجيح به الا اذا اوجب الظن باحدهما كما اذا أوجبت الامارة الغير المعتمدة القائمة على طبق أحد الخبرين المتعارضين الظن بالحكم الشرعي الذي هو في جانب الخبر المطابق لها او أوجبت الظن بأن الخبر المطابق لها هو طريق منسوب من قبل الشرع دون غيره فيؤخذ حينئذ بالامارة الغير المعتمدة من حيث انها ظن بالحكم او بالطريق لا من حيث كونها مرجحة لأحد الخبرين المتعارضين .

﴿ قوله ومقدماته في خصوص الترجيح لو جرت انما توجب حجبة

الظن في تعيين المرجح لا انه مرجح الا اذا ظن انه ايضاً مرجح . . . الخ ﴾

إشارة الى ما ادعاه الشيخ أعلى الله مقامه من جريان مقدمات الإنسداد في الترجيح

بالظن الغير المعتمد بعد الفراغ عن الوجوه المتقدمة التي أقامها على الترجيح به (قال) الى الله مقامه ( ما لفظه ) ثم إن الاستفادة التي ذكرناها يعني بها استفادة الترجيح بمطلق الظن من الأخبار العلاجية كما تقدمت في الوجه الثالث ان دخلت تحت الدلالة اللفظية فلاشكال في الإعتماد عليها وإن لم يبلغ هذا الحد بل لم يكن الا مجرد الإشعار كان مؤيداً لما ذكرناه من ظهور الاتفاق يعني به ما ادعاه من ظهور الإجماع على الترجيح بمطلق الظن في الوجه الثاني فإن لم يبلغ المجموع حد الحجية فلاقل من كونها امانة مفيدة للظن بالمدعي ولا بد من العمل به لأن التكليف بالترجيح بين المتعارضين ثابت لأن التخيير في جميع الموارد وعدم ملاحظة المرجحات يوجب مخالفة الواقع في كثير من الموارد لاننا نعلم بوجود الاخذ ببعض الاخبار المتعارضة وطرح بعضها معيناً والمرجحات المنصوصة في الاخبار غير وافية مع ان تلك الاخبار معارض بعضها بعضاً ( الى ان قال ) وحاصل هذه المقدمات ثبوت التكليف بالترجيح وانتفاء المرجح اليقيني وانتفاء ما دل الشرع على كونه مرجحاً فينحصر العمل في الظن بالمرجح فكل ما ظن انه مرجح في نظر الشارع وجب الترجيح به والا لوجب ترك الترجيح او العمل بما ظن من المتعارضين ان الشارع يرجح غيره عليه والاول مستلزم للعمل بالتخيير في موارد كثيرة نعلم التكليف بوجود الترجيح فيها والثاني ترجيح للمرجوح على الراجح ( الى ان قال ) وقبحه بديهي وحينئذ فإذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد اقربية مضمون احد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به ( انتهى ) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه .

( فيقول المصنف ) وظاهره الاعتراض على الشيخ ( ما محصله ) ان مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب هي حجية الظن في تعيين المرجح كما اوجبت في الاحكام الشرعية على القول بالانسداد حجية الظن في تعيين التكاليف المعلومـة بالإجمال لا كون الظن مرجحاً الا اذا ظن أن الظن ايضاً مرجح .

### ﴿ اقول ﴾

إن مقصود الشيخ ايضاً هو ذلك اي حجية الظن في تعيين المرجح وان الظن مما ظن انه مرجح حيث ( قال ) فينحصر العمل في الظن بالمرجح ( الى ان قال ) فإذا ظننا من الامارات السابقة ان مجرد أقربية مضمون أحد الخبرين الى الواقع مرجح في نظر الشارع تعين الاخذ به ... الخ ( وعليه ) فلا وجه لإعتراض المصنف على الشيخ الا الإعتراض بمنع جريان المقدمات من أصلها في مسألة الترجيح كما منعناها من قبل في الاحكام الشرعية .

﴿ قوله هذا فيما لم يرقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل واما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس فلا يكاد يكون به جبر او وهن او

### ترجيح ... الخ ﴾

قد أشرنا في صدر البحث ان الظن الذي قام على عدم حجيته دليل بالخصوص كالقياس فسيأتي الكلام فيه في آخر البحث فهذا هو آخر البحث ( وحاصل ) كلام المصنف فيه انه لا يكون بالظن القياسي جبر ولا وهن ولا ترجيح وذلك للدلالة دليل المنع على إلغاء الشارع له رأساً وعدم جواز استعماله في الشرعيات أصلاً ودخله في الجبر او الوهن او الترجيح نحو استعماله في الشرعيات كما لا يخفى ( هذا كله ) من أمر المصنف ( واما الشيخ ) أعلى الله مقامه ( فبالنسبة الى الجبر ) يظهر منه انه لا يفيد ( قال ما لفظه ) اما الاول يعني به ما كان عدم اعتباره من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس ونحوه فلا ينبغي التأمّل في عدم كونه مفيداً للجبر لعموم ما دل على عدم جواز الإعتناء به واستعماله في الدين ( انتهى ) ( وأما بالنسبة الى الوهن ) فيظهر منه انه لا اشكال في عدم الوهن بالقياس ان كان ما يقابله مما يعتبر من باب إفادة الظن النوعي من غير اعتبار عدم الظن على خلافه واما اذا كان اعتباره مشروطاً بإفادة الظن الشخصي او بعدم الظن على الخلاف فيظهر منه الميل الى التفصيل بين ما كان الاشتراط من الشرع او من العرف ( فإن كان الاشتراط ) من الشرع كما اذا اعتبر الشارع الخبر المفيد لظن الشخصي

او الخبر الذي لا ظن على خلافه فتأثير الظن بالخلاف حينئذ في وهن ما يقابله تأثير شرعي فاذا نهي الشارع عن الظن القياسي فقد زال عنه هذا التأثير ويكون وجوده كالعدم فكأن المقابل باق على ما هو عليه من إفادة الظن الشخصي او عدم الظن على الخلاف فلا وهن بالقياس ( واما إذا كان الإشرط ) من العرف والعقلاء كما اذا اعتبروا الظاهر المفيد للظن بالمراد او الظاهر الذي لا ظن على خلافه فتأثيره حينئذ في وهن المقابل ليس بشرعي كي بمجرد النهي عن القياس يزول عنه هذا التأثير ولم يحصل به الوهن بل يحصل لا محالة به وهن المقابل لفقده شرطه ( ولكن الشيخ ) يرجع عن هذا كله أخيراً بدعوى ان العقلاء اذا علموا حال القياس ببيان الشارع لم يفرقوا بين الامارة التي كان القياس على خلافها وبين ما لم يكن كذلك ( بل قال ) أخيراً ما لفظه هذا كله مع استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهية وعدم الإعتماد به في الكتب الاصولية فلو كان له أثر شرعي ولو في الوهن لوجب التعرض لاحكامه في الاصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كل مورد من موارد الفروع لان الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد تركه أصحابنا في الاصول والفروع بل تركوا روايات من اعتمى به منهم وان كان من المؤسسين لتقرير الاصول وتحرير الفروع كالإسكافي الذي نسب اليه ان بناء تدوين اصول الفقه من الإمامية منه ومن العمالي يعني ابن ابي عقيل ( انتهى ) ( واما بالنسبة الى الترجيح ) فيظهر منه عدم الترجيح بالقياس اصلاً ( قال ما لفظه ) اما الاول يعني به ما ورد النهي عنه بالخصوص كالقياس وشبهه فالظاهر من أصحابنا عدم الترجيح به نعم يظهر من المعارض وجود القول به بين أصحابنا حيث قال في باب القياس ذهب ذاهب الى ان الخبرين اذا تعارضا وكان القياس موافقاً لما تضمنه احدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر على معارضه ( الى ان قال ) اعني الشيخ ومال الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل والحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقة فانه لو لا القياس كان العمل به جائزاً والمقصود تحريم العمل به لاجل

القياس وأي عمل أعظم من هذا ( الى ان قال ) ويؤيد ما ذكرنا بل يدل عليه استمرار سيرة أصحابنا الإمامية رضوان الله عليهم في الاستنباط على هجره وترك الإعتناء بما حصل لهم من الظن القياسي أحياناً فضلاً عن أن يتوقفوا في التخبير بين الخبرين المتعارضين مع عدم مرجح آخر او في الترجيح بمرجح موجود الى أن يبحثوا عن القياس ( انتهى ) .

**﴿ أقول ﴾**

إن القياس بعد ملاحظة ما ورد في شأنه من الاخبار المتواترة في المنع عنه وإلغائه بالمرّة مثل قوله ( ع ) إن اول من قاس إبليس او غير ذلك من التعابير الشديدة لو لم يكن موهنًا للخبر المطابق له لم يكن جارراً له قطعاً فراجع الاخبار وتأملها بدقة

**﴿ قوله فيما لا يكون لغيره ايضاً وكذا فيما يكون به احدها . . . الخ ﴾**

العبارة ركيكة جداً والصحيح هكذا كان لغيره احدها او لم يكن .

**﴿ قوله على إلغائه الشارع رأساً . . . الخ ﴾**

وهذه العبارة لا تقصر عن السابقة والصحيح هكذا على إلغاء الشارع له رأساً ( هذا آخر ) ما اراد الله لنا ايراده في مباحث الظن وبه تم الجزء الثالث من عناية الاصول في شرح كفاية الاصول اسأل الله تعالى أن يوفقني للأجزاء الباقية كما وفقني للأجزاء الماضية إنه خير مسؤل وأجود من أعطى .

**جدول الخطأ والصواب للجزء الثالث من عناية الاصول**

صفحة	سطر	الخطأ	الصواب
٤٨	١	التفصيلية	التفصيلية
٢٢٢	١٦	ما لا ربط له	مما لا ربط له
٢٦٦	١١	بما ذكره فيجب الاحتياط في المجموع	بما ذكره
٢٨٤	١٣	في عيناً الكتاب	عيناً في الكتاب







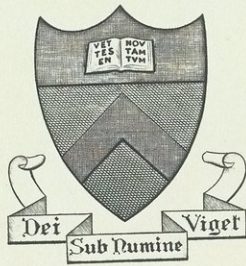








Library of



Princeton University.

