

بِهَيْبَةِ الْمَأْمُونِ

فِي

شَرْحِ كَفَايَةِ الْأَصُولِ







Princeton University Library



32101 061494934

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

CARREL USE  
2007-2008







Ijtihādī

# نَهَائِرُ الْمَأْصُولِ فِي

## شَرْحِ كَفَايَةِ الْأَصُولِ

لمؤلفه :

### الشيخ محمد علي الاجتهاد

الجزء الاول من شرح المجلد الثاني



من منشورات

دار النشر - قم - شارع بهار

رجب المرجب ١٣٩٥



(RECAP)

(Arab)

KBL

I474

جزء 1

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و الصلوة والسلام على من  
فضله على العالمين محمد خاتم النبيين و على آله الذين  
اذهب الله عنهم الرجس اهل البيت و طهرهم تطهيرا .  
( اما بعد ) فهذا هو الجزء الاول من كتابنا الموسوم  
بنهاية المأمول في شرح كفاية الاصول و اسئل الله ان يوفقني  
لانمامه و ان يجعله مطبوعا لطبع الفضلاء و المحصلين و العلماء  
و المشتغلين و ان ينفع به اخواني المحصلين و ان لا ينسوني  
من الدعاء في حياتي و بعد وفاتي عند مطالعته و الله المستعان .

محمد علي اجتهادي





## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

المقعد السادس في بيان الامارات المتبعة شرعاً وعقلاً

فالامارة المتبعة شرعاً هي كالبنية و خبر الثقة وظواهر الكلام  
واما المتبعة عقلاً فهي كالعلم وكالظن الانسدادي على الحكومة .

وقبل الخوض في ذلك لا بأس بصرف الكلام الى بيان بعض ما للقطع من  
الاحكام وان كان خارجاً عن مسائل الفن

لان الميزان في كون المسئلة اصولية ان تكون هي مما يستتبط به-  
الحكم الشرعي كمسئلة حجية خبر الواحد ونحوها واحكام القطع  
ليست كذلك حتى على تعميم الغرض الباعث على تدوين فن الاصول  
لما ينتهي اليه امر الفقيه في مقام العمل بعد اليأس عن الظفر بالدليل  
وبعد الفحص والبحث عن الادلة والامارات حيث ان حجية القطع باقسامه  
غير منوطة بالفحص والبحث عن الدليل كما هو واضح .

وكان اشبه بمسائل الكلام

اي كان البحث عمال للقطع من الاحكام اشبه بمسائل الكلام

83-1385614(1)



حيث ان مرجع البحث فيه الى حسن معاقبة الشارع على مخالفة القلع الذي هو من قبيل المسائل الكلامية الباحثة عن احوال المبدء والمعاد لكنه مع ذلك لا باس به .

### لشدة مناسبته مع المقام

اذا المقصود فيه هو البحث عن الامارات والاصول العملية وهما حجتان لمن لا قطع له فالمناسب للمقام ان يبحث اولاً عن احكامه .

### فاعلم ان البالغ الذي وضع عليه القلم

انما جعل المقسم من وضع عليه قلم التكليف لا المكلف الفعلي لعدم قابليته لذلك اذ لا يصح جعله مقسماً ثم اخراج غير الملتفت منه بقوله اذا التفت بدهاة ان الغافل الذي لا التفت له ليس بمكلف ولذا عدل المصنف عن التعبير بالمكلف وقال البالغ الذي وضع عليه قلم التكليف

### اذا التفت الى حكم فعلى واقعى

مقابل الحكم الاقتضائي والانشائي توضيح ذلك ان للحكم مراتب مرتبة الاقتضاء والمراد بها هي المصلحة التي تكون الاحكام مسببة عنها عند العدلية ومرتبة الانشاء وهي عبارة عن جعل قانون لصالح نظم امور المكلفين في معاشهم ومعادهم والمنشأ لهم والمحكوم عليهم في هذه المرتبة تمام المكلفين نظير انشاء القوانين التي يجعل السلطان لصالح نظم امور رعيته وبلدانه .



فكتب هذا القانون في دفاترهم ومرتبة البعث والزجر وهي عبارة عن فعلية الحكم على المكلف بمعنى ان المطلوب منه فعله او تركه لكن البعث على الفعل او الزجر عنه بعد اعلام العباد والرعية بالحكم القانوني الانشائي بتبليغ الرسل و انزال الكتب والمحكوم عليه في هذه المرتبة يمكن ان لا يكون تمام المكلفين لاختلاف استعدادهم فكثير من المكلفين ربما لا يكون لهم استعداد بعثهم على اتيان الحكم القانوني كما ترى بالوجدان ان السلطان بعد حكمه القانوني الذي كتب في دفتره يبلغ هذا الحكم الى بعض بلاده دون بعض بحسب استعداد البلاد وعدمه و مرتبة التنجز التي هي عبارة عن استحقاق العقوبة على الفعل او الترك وعدم كونه معذور أو معلوم ان الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن بامر ونهي حقيقة ومن خالفه عن عمد لا يعد عاصياً .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان تمام هذه المراتب ليست من مراتب الحكم اما الاول فلوضوح ان سبب الشئى وعليته غير الشئى واما الرابع فلانه حكم عقلي يترتب على العلم بالحكم الواقعي لامن مرتبة حكم الشرعي كما هو مقصود جاعل هذه المراتب فانحصر في الثاني والثالث المعبر عنهما بالشأني والفعلى فنقول ان المراد بالشأني ان كان ان الحكم ثبت واقعا لموضوع كلي كوجوب الحج الذي ثبت للمكلف المستطيع فلا اشكال في ان الحكم لهذا الموضوع في هذه المرتبة فعلى بمعنى ان وجوب الحج ثابت للمستطيع فعلا غاية الامر ان من ليس له صفة الاستطاعة لم يكن داخلا في الموضوع واذ اثبت له الوصف يدخل في الموضوع وثبت له الحكم فعلا



فان قلت شأنه باختيار جهل المكلف بالحكم بمعنى ان المكلف اذا جهل بالحكم لم يثبت له وجوب الحج ولو كان مستطيعاً بل اذا علم وجب له الحج قلت مرجع هذا في الحقيقة الى ان الحكم الواقعي ثابت للعالمين به دون الجاهلين وهو باطل من اصله للزوم التصويب بين العالم والجاهل وقد تواتر الاخبار على خلافه وللزوم الدور لان العلم بالحكم موقوف على الحكم والحكم موقوف على العلم كما لا يخفى مع ان القائل بالمرتبة الشأنية لا يقول ان الجهل بالحكم سبب اشانته بعد تحقق شرائط الحكم والموضوع فان الجهل عنده ليس مانعاً عن فاعيته بل شأنه عنده من جهة عدم تحقق شرائط الحكم والموضوع فيرد عليه حينئذ انه مع عدم تحقق الشرائط لا حكم اصلاً لا شأناً ولا فعلاً وهذا واضح بالتحقيق عندنا ان الاحكام الواقعية كلها افعلية لكل من المكلفين بعد تحقق الشرائط العامة هاية الامر لا يتنجز عليهم على تقدير الجهل يعني لا بماقب على ارتكابه بل هو معذور فيه فتدبر جيداً

ثم ان مقابلة القطع مع اخويه في كلام شيخنا العلامة في الرسائل حيث قال اعلم ان المكلف الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن تقتضى ان تكون متعلق القطع هو الواقعي الفعلي مع ان الاحكام الاتية للقطع لا تختص بالحكم الواقعي الفعلي بل تجرى فيه وفي القطع بالحكم الظاهري الفعلي فالاحسن في التقسيم ان يقال ان المكلف يعني الذي وضع عليه قلم التكليف اذا التفت الى حكم فعلي واقعي .

او ظاهري متعلق به او بمقلده فاما ان يحصل له القطع به او لا وعلى الثاني



لابد من انتهائه الى ما استقل به العقل من اتباع الظن لو حصل له وقد تمت مقدمات  
الانسداد على تقدير الحكومة

اى اما ان يحصل له القطع بالحكم الفعلى واقميا كان او ظاهريا  
اولا يحصل له القطع وعلى الاول اى على فرض حصول القطع فمرجه  
هو القطع فيترتب عليه ما يترتب عليه من الاحكام وعلى الثانى اى وان لم  
يحصل له ذلك فان حصل له الظن الحاصل من دليل الانسداد على الحكومة  
بمعنى ان مقتضى مقدمات الانسداد هو استقلال العقل بحجبة الظن فى حال  
الانسداد كاستقلاله بحجبة العلم فى حال الانفتاح فحينئذ لابد من الانتهاء  
الى ما استقل به العقل بمعنى ان مرجه هو العمل بظنه فيعمل به ومتعلق  
الظن حينئذ هو الحكم الواقعى الفعلى اذ لا حكم ظاهرى هنا واما الظن  
الحاصل من دليل الانسداد على تقدير الكشف بمعنى ان نتيجة المقدمات  
بعد تماميتها هو الاستكشاف عن كون الظن طريقاً منصوباً من قبل الشرع  
فى حال الانسداد كلامارات الشرعية المنصوبة فى حال الانفتاح فهو  
داخل فى الشق الاول وهو القطع اذ هو قطع بالحكم الظاهرى .

والآفال رجوع الى الاصول العقلية من البرائة والاشتغال والتخيير على تفصيل

ياتى فى محله انشاء الله تعالى

اى وان لم يحصل له القطع واقميا كان او ظاهريا ولا الظن الحاصل  
من دليل الانسداد فمرجه هو القواعد العقلية من البرائة العقلية عند الشك  
فى التكليف او الاشتغال فى المكلف به او التخيير عندوران الامرين



المحذورين واما الاصول الشرعية كالامارات المعبرة كلها  
تدخل في القطع .

وانما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص احكامه بما اذا كان متعلقاً  
بالاحكام الواقعية

اي و لاجل عدم اختصاص الاحكام الآتية للقطع من المنجزية في  
صورة الاصابة والعذرية عند الخطاء وعدم الاصابة وحكم العقل بوجوب  
المتابعة بما اذا تعلق بالحكم الواقعي الفعلي بل تجرى فيه وفي القطع  
بالحكم الظاهري الفعلي عممنا متعلق القطع بحيث يشمل الحكم  
الظاهري الفعلي

وخصصنا بالفعلي لاختصاصها بما اذا كان متعلقاً به على ما استطلع عليه

يعنى خصصنا بالفعلي لاختصاص احكام القطع في الواقع وفي  
نفس الامر بما اذا كان القطع متعلقاً بالحكم الفعلي دون ما فوقه من  
المراتب التي تكون للحكم لما عرفت من ان تمام مراتب التي ذكرنا  
للحكم ليس من مراتب الحكم وسيأتى تفصيله انشاء الله تعالى .

ولذلك عدنا عمماً في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام

اي و لاجل التعميم والتخصيص المذكورين عدنا عمماً في رسالة  
شيخنا العلامة من تثليث الاقسام حيث قال قدس سره فاعلم ان المكلف  
اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن



ورنب على الثالث الرجوع الى الامارات المعبرة شرعاً او عقلاً  
وغلى الاول الرجوع الى الاصول شرعية كانت او عقلية ومن المعلوم  
ان الاحكام الظاهرية اعم من ان يكون مؤدى الامارة او الاصول الشرعية  
كلها تدخل فى القطع فواجد الامارة الشرعية او الاصل الشرعى كان  
داخلا فى القاطع .

وان ابيت الآمن ذلك فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع  
اولاً وعلى الثانى اما ان يقوم عنده طريق معتبر اولاً لتلايد داخل الاقسام فيما يدكرها  
من الاحكام :

يعنى ان ابيت عن تقسيم الثنائى اما بقصر النظر الى ان المراد من الحكم هو  
الحكم الواقعى وجعله بخصوصه متعلق القطع واما بزعم ان ما فى الرسالة  
اقرب الى الاعتبار العرفى فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له  
القطع ام لا فان حصل له القطع فمرجه ذلك وان لم يحصل له القطع فان كان  
عنده حجة شرعية من الظن شخصياً كان او نوعياً ومن اماراة جعله الشارع  
حجة عند الشك ولو لم يحصل منه الظن ولو نوعاً كالخبر الذى غير  
متحرز عن الكذب فمرجه هذه الحجة وان لم يكن عنده حجة ولم يقم  
عنده طريق معتبر فمرجه هو الاصول العملية فعلى هذا لا يتداخل احكام  
الشك والظن كما يتداخل على تعبير الشيخ ره .

فانه على تقسيمه يتداخل حكم الظن والشك لان المراد من الظن  
فى عبارته الظن بمعنى الرجحان ومن الشك تساوى الطرفين ورب  
ظن هو مورد الاصول كما فى الظن الغير المعبر ورب شك يرجع  
الى الامارات كما اذا جعل الشارع اماراة غير مفيدة للظن حجة فتداخل



الشك والظن فهو مما لا يخفى فتحصل مما ذكرناه ان المصنف رده عدل عن تقسيمه في الرسالة لوجهين الاول اختصاص احكام القطع بالحكم الواقعي الفعلي كما هو مقتضى ظاهر كلامه .

اذمقابلة القطع مع اخويه يقتضى ان يكون متعلق القطع هو الحكم الواقعي الفعلي لانه متعلق الشك والظن مع ان احكام الاتية للقطع لا تختص بالحكم الواقعي الفعلي بل تجرى فيه وفي القطع بالحكم الظاهري الفعلي كما اشرنا اليه سابقاً: الثاني التداخل كما اشار اليه بقوله ان ابيت عن تقسيم الثنائي الى آخره .

ومرجعه على الاخير الى القواعد المقررة عقلاً او نقلاً لغير القاطع ومن يقوم عنده الطريق على تفصيل ياتي في محله انشاء الله تعالى حسب ما يقتضى دليلها

يعنى وان لم يحصل له القطع ولم يكن عنده طريق معتبر كالبينة وخبر الثقة وظواهر الكلام فمرجعه الى القواعد المقررة و هي الاصول العملية الشرعية او العقلية الممهدة لغير القاطع ومن قام عنده الطريق المعتبر

## في وجوب العمل على وفق القطع

وكيف كان فبيان احكام القطع واقسامه يستدعى رسم امور الامر الاول

لاشبهة في وجوب العمل على وفق القطع عقلاً ونزوم الحركة على طبقه جزماً

اختلفوا في ان القطع هل حجتيه بنفسه ولا يمكن ان يتصرف فيه



لا اثباتاً ولا نفيماً أو انه كساير الطرق الشرعية وامره نفيماً واثباتاً انما يكون بيد الشارع او التفصيل بين النفى و الاثبات بامكان التصرف فيه على الثانى بان يقول جعلته حجة لك دون الاول اذا عرفت هذا فنقول بعد حصول القطع يحدث فى نفس القاطع محرك عقلى وملزم عقلائى بحيث يرى نفسه مذموماً فى مخالفة قطعه وممدوحاً فى العمل على وفقه وهذا معنى وحب اتباعه عقلاً والحركة على وفقه جزماً

وكونه موجباً لتنجز التكليف الفعلى فيما اصاب باستحقاق الدم والعقاب على مخالفته وعذراً فيما اخطأ قصوراً

لان معنى وجوب العمل على وفقه عقلاً وحجيته هو كون القطع موجباً لتنجز التكليف الفعلى ولزوم الاتيان المستتبع للدم والعقاب على تركه ومخالفته يكون عذراً فى صورة عدم الاصابة لكن لا مطلقاً بل فيما اخطأ قصوراً اما لو اخطأ قطعه تقصيراً فلا يكون موجباً للعذر مثلاً و علم من اول الامران قرأته كتب الضلال موجباً للضلال ثم قرء فقطع ببعض مقالاته المنافية لمذهب الامامية لم يكن معذوراً .

وتأثيره فى ذلك لازم وصريح الوجدان به شاهد وحاكم فلا حاجة الى مزيد

بيان واقامة برهان

يعنى تأثير القطع فى تنجز التكليف عند الاصابة وفى وجوب العمل على وفقه وغير ذلك من الاثار لازم وصريح الوجدان به حاكم بمعنى ان الوجدان شاهد على ان القاطع يجد فى نفسه ملزماً ومحركاً يلزمه ويحركه



نحو فعل ما قطع بوجوبه فعلا وترك ما قطع بحرمة فعلا بحيث يرى نفسه مذموماً فى تركه ومأموناً من المذمة والعقاب لو عمل به

ولا يخفى أن ذلك لا يكون بجعل جاعل لعدم جعل تاليفى حقيقة بين الشئ ولو أزمه .

لماعرفت من ان هذه الاثار المترتبة على القطع من لوازمه الذاتية لا ينفك عنه فلا يمكن ان يكون بجعل جاعل لا تكويناً ولا تشريعاً لا اثباتاً ولا نفياً اما تكويناً فلان المتصور منه فى المقام هو التاليفى وهو جعل القطع واجب الاتباع دون البسيط ومن المعلوم ان الجعل التاليفى لا يكون الا بين الشئى وعرضه المفارق لابينه وبين لوازم ماهيته ووجوب الاتباع من لوازم ماهية القطع الكذائى فهو مجعول بعين جعل القطع لانه يمكن ان يجعل مستقلاً بعد جعله وحيث كان وجوب الاتباع من لوازمه الذاتية فلا يمكن ان يكون ثبوته مجعولاً بهذا الجعل اى بالجعل التاليفى ولانفيه عنه كذلك لعدم امكان تخلل العدم بين الشئى ولوازمه الذاتية حيث ان نفي الذاتى مساوق لنفى الذات ونفى اللازم مساوق لنفى الملزوم كالزوجة للاربعة بل عرضاً يتبع جعله بسيطاً

يعنى ان المتصور من الجعل بالنسبة الى اللوازم الذاتية هو الجعل العرضى يتبع جعل ذلك الشئى و بمعنى ان جعل القطع وابعاده يلازم جعل الحجية ووجوب الاتباع بتبعه كما ان الزوجية مجعولة بالعرض بعين جعل الاربعة .



ولذلك انقدح امتناع المنع عن تأثيره ايضاً

اى ولما ذكرنا من ان وجوب متابعة القطع ولزوم العمل على وفق علمه وكونه موجبا لتنجز التكليف فيما اصاب وعذرا عند الحظاء تكون ذاتية له لاتناله يد التشريع اذلا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته ومنجعل بنفسه انقدح المنع عن تأثيره ايضاً اذ لا يمكن شرعا سلب ما هو من لوازم الذات وعدم تغيير الذاتيات بقول الشارع الا ان يتبدل موضوعه فالقول بعدم كونه طريقاً ولا يجب العمل على وفق علمه ولا يكون حجة لا يلزم منه تخلف الذاتى عن كونه ذاتياً مضافا الى ان منع الشارع عن تأثيره موجب لنقض الغرض لان غرضه وصول المكلف الى الحكم الواقعى وادراك مصلحته فبعد تحصيل الغرض بالعلم لو قال لا تعمل بعلمك لقال بخلاف غرضه ولا يتصور نقض الغرض الا فيمن لم يكن عالماً بعواقب الامور و كانت افعاله لاشتهاء نفسه وتعالى الله عن ذلك علواً كبيراً .

مع انه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً وحقيقة فى صورة الأصابة

كما لا يخفى :

يعنى ان المكلف اذا قطع بوجوب شئى فان كان قطعه مصيباً فمع نهى الشارع عنه يلزم اجتماع الضدين حقيقة فانه حسب قطعه واجب وعلى حسب نهى الشارع عن العمل بعلمه حرام فكيف يجتمع الواجب والحرام فى شئى واحد وان كان قطعه مخطئاً لزم اجتماع الضدين



اعتقادا اذ لا يدعن به المكلف مع الاذعان بضده ومن المعلوم ان اجتماع الضدين ولو اعتقاد أمحال كاجتماع الضدين حقيقة :

ثم لا يذهب عليك ان التكاليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصرفعليا  
وما لم يصرفعليا لم يكذبيلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة .

قد عرفت سابقا ان للحكم مراتب مرتبة الاقتضاء والمراد بها  
هى المصلحة التى تكون الاحكام مسببة عنها عند العدلية ومرتبة الانشاء  
وهى عبارة عن جعل قانون لصلاح نظم امور المكلفين ومرتبة البعث  
والزجر وفعلية الحكم على المكلف وهى عبارة عن اعلام العباد بالحكم  
القانونى الانشائى بتبليغ الرسل وانزال الكتب ومرتبة التنجز وهى  
عبارة عن استحقاق العقوبة على الفعل او الترك وعدم كونه معذورا  
وما ذكرناه من ان القطع يجب اتباعه عقلا والوجدان يحكم باستحقاق  
العقوبة فانما هو فيما اذا تعلق القطع بالمرتبة الثالثة وهى ان تكون له  
بعث وزجر وفعلية الحكم من دون قيام الحججة عليه بحيث لو قامت الحججة  
عليه فيستحق العقوبة على مخالفته واما اذا تعلق بالمرتبة الثانية وهى  
مرتبة الانشاء فلا يستحق العقوبة على مخالفته

وان كان ربما يوجب موافقته استحقاق المثوبة

يعنى ربما يوجب الحكم مع عدم بلوغه الى مرتبة الفعلية استحقاق  
المثوبة على موافقته مع عدم استحقاق العقوبة على مخالفته لانه قد يكون  
المصلحة فى الفعل ملازمة ولكن الوجوب انشائى نظرا الى عدم استعداد



المكلفين لتوجيه الخطاب الفعلى اليهم فر بما يقتضى مصلحة التسهيل  
عدم البعث فى برهة من الزمان وليس هناك مفسدة فى الفعل اصلا فحينئذ  
لا مانع فى التفكيك بين المثوبة والعقوبة وان موافقته توجب استحقاق  
المثوبة مع عدم استحقاق العقوبة على مخالفته

وذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبة لم يكن حقيقة بامر ولا نهى ولا مخالفته  
عن عمد بعضيان بل كان مما سكت الله عنه كما فى الخبر فلا حظ وتدبر

روى عن امير المؤمنين عليه السلام ان الله حد حدوداً فلا تعتدوها  
وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسياناً  
فلا تتكلفوها رحمة من الله عليكم و لكن قد عرفت من مطاوى كلماتنا  
ان تمام مراتب التى عده قدس سره من مراتب الحكم ليس من مراتبه بل  
الاحكام الواقعية كلها فعلية لكل المكلفين بعد تحقق الشرائط العامة  
غاية الامر لا يتنجز عليهم على تقدير الجهل و قيام الحجة عليه يعنى  
لا يعاقب على ارتكابه بل هو معذور فيه فراجع فلانعيده .

نعم فى كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل اشكال  
لزوم اجتماع الضدين او المثلين على ما ياتى تفصيله انشاء الله تعالى مع ما هو  
التحقيق فى دفعه فى التوفيق بين الحكم الواقعى والظاهرى فلاننظر

اى مع بلوغه بهذه المرتبة من الفعلية مورد للوظائف المقررة شرعاً  
للجاهل من الامارات والاصول الشرعية اشكال لزوم اجتماع الضدين  
لو تخالفوا والمثلين لو توافقا على ما سياتى فى الجمع بين الحكم الواقعى



والظاهرى فى اول بحث الظن انشاء الله تعالى فانظر.

## فى مبحث التجرى والانقياد

الأمر الثانى قد عرفت أنه لا شبهة فى أن القلع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة فى صورة الاصابة فهل يوجب استحقاقها فى صورة عدم الاصابة على التجرى بمخالفته واستحقاق المثوبة على الانقياد بموافقه أو لا يوجب شيئاً

اعلم ان التكلم فى هذا المبحث اى فى مسألة التجرى يمكن ان يقع فى مقامات الاول فى المسئلة الكلامية وهى ان مخالفة القطع هل توجب استحقاق العقوبة لاجل التجرى اذالم يكن القطع مطابقاً للواقع وموافقه توجب استحقاق المثوبة لاجل انطباق الانقياد عليه ام لا الثانى فى الاصولية وهى انه على فرض قبح التجرى وحكم العقل باستحقاق فاعله الذم هل يؤثر قبحه فى الفعل المتجرى به حتى يصير حراماً شرعياً لقاعدة الملازمة ام لا .

الثالث فى الفقهية وهى ان مقطوع الحرمة حرام ام لا والانصب بمقامنا هو الاولان لان كلامنا فى القطع انما يكون فى الحكم العقلى وفى المسئلة الاصولية واما المقام الاول فالحق استقلال العقل باستحقاق العقوبة على مخالفة القطع كحكمه باستحقاق المثوبة على موافقه وهو الذى اختاره المصنف و ادعى عليه الوجدان وقال .



الحق أنه توجبه لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته وذمه على تجرّبه  
وهتك حرمة لموليه وخروجه عن رسوم عبوديته وكونه بصدد الطغيان وعزمه  
على العصيان

حاصل الكلام ان التجرى عنوان يتحقق مع ارادة المخالفة كما  
ان الانقياد يتحقق مع ارادة الموافقة وينطبق على الاول عنوان التجرى  
والهتك والطغيان والخروج عن رسوم العبودية ومن المعلوم ان هذا كله  
موجه للعقوبة والوجدان عليه شاهد وحاكم و على الثانى ينطبق عنوان  
الانقياد والاطاعة والاقامة على رسوم العبودية وهذا كله موجبة للمثوبة  
واليه اشار بقوله .

وصحة مثوبته ومدحه على اقامته بما هو قضية عبوديته من العزم على موافقته  
والبناء على اطاعته

وبالجمله انه يستحق العقوبة على نفس التجرى و لو لم يصدر منه  
فعل اذا وصل حد الجزم والعزم حيث ان التجرى كما عرفت هو عبارة  
عن اهتاك حرمة المولى و اظهار النفاق و الشقاق معه وهو موجب  
للاستحقاق بحكم العقل السليم اذا صار العبد بصدد الاظهار و اول مرتبة  
الاظهار هو الجزم وهو اختيارى لامكان التأمل فى الصوارف و المواعظ  
و كان له ان يتفكر فى عقوبة الله والنظر فى آيات الله حتى لا يجزم او  
لا يعتنى بشعباته فيجزم به وكذا العزم المترتب على الجزم فهو ايضاً  
اختيارى كالجزم بعينه ويصح العقوبة عليه .



واما قبل الجزم والعزم فلا يستحق العقوبة ولا المصوبة وان استحق المدح واللولم بمجرد حسن مريرته وسونها والحاصل ان التجري والانقياد يوجبان استحقاق العقوبة والمثوبة لتحقق مساو جبانه في المعصية والاطاعة الحقيقية فيهما بيان ذلك ان شرب الخمر الواقعي له عناوين ثلاثة الاول الشرب من حيث انه شرب وهو عنوانه الاول والثاني هو من حيث انه ترك مطلوب المولى الثالث هو من حيث انه اقدم على مخالفة المولى وعصيانه ومن الواضح ان مناط الاستحقاق للعقاب ليس هو الاول والالكان شرب كل مشروب يوجب ذلك ولا الثاني لان من شربها غفلة او نسيانا فقد حصل منه ترك مطلوب المولى مع انه لا يعاقب عليه فانحصر المنط في الثالث وهو بعينه موجود في حق المتجري حيث انه اقدم على المعصية وعزم على المخالفة وجزم على الطغيان

وان قلنا بانه لا يستحق مؤاخذته او مثوبته ما لم يعزم على المخالفة او الموافقة بمجرد سوء سيرته او حسناتها وان كان مستحقاً للذم او المدح بما يستتبعانه كسائر الصفات والاخلاق الذميمة او الحسنة

يعنى مجرد سوء السريرة وحسنها لا يوجب العقوبة ولا المثوبة وانما يوجبان مدحاً او ذماً بما فيه من الصفة الكامنة المستتبعة لهما وان الذات المتصفة به لا يستحق بذلك المثوبة ولا العقوبة وان استحق المدح والذم كمدح اللؤلؤ على صفاتها وذم الخزرة على كدورتها والحاصل ان سوء السريرة وحسنها كسائر الصفات والاخلاق الذميمة او الحسنة كالشجاعة والعجب والجود والبخل لا يوجب ثواباً ولا عقاباً ولكنها



تكون موجبة للمدح والذم

وبالجمله مادامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها الامدحاً اولوماً وانما يستحق الجزاء بالمشوبة او العقوبة مضافاً الى احدهما اذا صار بصد الجرى على طبقها والعمل على وفقها وجزم وعزم وذلك لعدم صحة مواخذته بمجرد سوء سريره من دون ذلك وحسنها معه

فتحصل مما ذكرنا ان القبح الناشئ عن سوء السريرة وخبث الباطن لا يستتبع استحقاق العقاب مادامت فيه صفة كامنة كما ان الحسن الناشئ عن حسنهما لا يوجب شيئاً من المشوبة ما دامت كذلك الا اذا صار العبد بصد الجرى على طبق تلك الصفة والعمل على وفقها حتى وصل الى حد الجزم والعزم ولو لم يصدر منه فعل وذلك الذى ذكرناه من عدم استحقاق العقوبة او المشوبة على مجرد سوء السريرة او حسنهما لعدم صحة مواخذة العبد بمجرد سوء سريره من دون ان يهيب بصد الجرى على طبق الصفة

وحسن المواخذة مع صيرورته بصد الجرى على وفقها وذلك لان صفة الشقاوة وما يقابلها امر خارج عن الاختيار كما فى الخبر الشريف السعيد سعيد فى بطن امه والشقى شقى فى بطن امه فلا يستحق العقاب ولا الثواب على الامر الغير الاختيارى اذ هما تابعان للمقدور ولكن يستحق المدح او الذم من حيث هو مع قطع النظر عن ترتب استحقاق العقوبة او المشوبة عليه وهذا واضح .

كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال فى مثل باب الاطاعة



## والعصيان وما يستتبعان من استحقاق النيران او الجنان

حاصل ما افاده قدس سره فى اثبات العقاب لمن اراد المخالفة واثبات الثواب لمن اراد الموافقة هو انطباق عنوان التجرى واهتاك حرمة المولى والطغيان والخروج عن رسوم العبودية على الاول والوجدان شاهد على ان تلك العناوين موجبة للعقوبة وانطباق عنوان الانتقاد والاقامة على رسوم العبودية الموجبان للثواب فى الثانى والوجدان ايضا عليه حاكم وشاهد ثم انك قد عرفت فى صدر المبحث ان التكلم فى التجرى يقع فى مقامات الاول فى المسألة الكلامية وهى ان موافقة القطع هل توجب استحقاق المثوبة لاجل الانتقاد ومخالفته هل توجب استحقاق العقوبة لاجل التجرى اذالم يكن القطع مطابقا للواقع اولا والذى اختاره المصنف فى هذا المقام انه يوجب مع صيرورة العبد بصدد الجرى على طبقه والعمل على وفقه وعزم وجزم الثانى فى المسألة الاصولية وهى انه على فرض قبح التجرى وحكم العقل باستحقاق فاعله الذم هل يؤثر قبحه فى الفعل المتجرى به حتى يصير حراماً شرعياً لقاعدة الملازمة ام لا واختار المصنف فى هذا المقام طرف العدم بقوله .

ولكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح والوجوب او الحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم والصفة

اى وذلك الذى ذكرناه من كون التجرى موجباً للعقاب



والانقياد موجباً للثواب مع بقاء فعل المتجربى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح كما كان قبل عروض عنوان التجري او الانقياد عليه من الحسن والقبح والوجوب والحرمة واقعاً بلا حدوث تفاوت في الفعل بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم الوجوبى او التحريمى وفى الصفة من الحسن او القبح وذلك لعدم امكان تغيير الفعل عما هو عليه بواسطة تعلق القطع به لمانجده من انفسنا من عدم تغيير الشئى عما هو عليه بمجرد القطع به اذ القطع بالقبح لا يكون فى نظر العقل من العناوين المقبحة او مما يوجب المبعوضة للمولى وكذا القطع بالحسن لا يكون بنظر العقل من العناوين المحسنة او مما يوجب المحبوبة وعلى فرض صيرورته عنواناً لا يمكن استكشاف حكم الشارع يعنى لا يمكن تعلق الحكم بالمقطوع حين كونه كذلك للزوم الخلف حيث ان القاطع حين قطعه لا يرى الا الواقع فتصديقه الحكم المتعلق بالمجموع محتاج الى الالتفات بقطعه لا التفاته الى قطعه مستلزماً لارتفاع قطعه الاول وهو خلف اذ المفروض تعلق الحكم بالمقطوع حين كونه طريقاً غير ملتفت اليه وعلى فرض استكشاف حكم الشارع فلا فائدة فى الامر المولى فيما نحن فيه .

حيث ان فائدته تحريك العبد نحو الفعل بحيث لولا له لم يكن محرك ولا داع و المفروض ان الداعى هو حكم العقل بوجوب اتباع القطع موجود ولذلك نقول بان امر اطيعوا الله اشرارى حيث ان المريد للاطاعة ان كان له دواعى الاطاعة من اهلية البارى تعالى او الجنة او النار موجود فامر اطيعوا لا يكون داعياً ثانياً مضافاً الى استلزامه الدور او التسلسل



حيث ان تصديق كون هذا القطع وجهو عنوان للشئى وانه موضوع للحكم موقوف على تعلق قطع آخر اليه وهذا الاخر وان لم يكن وجهاً ايضاً لزم الترجيح بلامرجح وان كان وجهاً فتصديقه ايضاً يتوقف على قطع آخر وهكذا .

ومما ذكرنا ظهر انه على فرض قبج التجري وحكم العقل باستحقاق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة لا يؤثر قبجه فى الفعل المتجرى به حتى يصير حراما بقاعدة الملازمة فدعوى ان الفعل المتجرى به يكون قبيحاً ويستتبعه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة واضحة الفساد .

ولايغير حسنه او قبجه بجهة اصلا ضرورة ان القطع بالحسن او القبح لا يكون من الوجوه والاعتبارات التى بها يكون الحسن والقبح عقلاً

اذ من الواضح ان القطع مرآة بوجوده الحقيقى للافعال بما فيها من المزايا والخواص وحقيقة المرأة لىست الامجرد انكشاف المرئى بما فى كمنونه من الاثار وتكون صفة الكاشفية فى طول المكشوف ولازمها عدم تغير المكشوف عما هو عليه من الحسن او القبح بمجرد تعلق القطع به و الا لزم انقلاب المرأة الى مرتبة المرئى وصيرورة المرأة مرئياً والقطع مقطوعاً مثلاً لو فرض تغير الماء المزعوم انه خمر للجهة المقبحة عما هو عليه من الحسن الى القبح بمجرد انطباق المقطوع عليه لزم انقلاب القطع الذى هو مرآة محض وكاشف بحت عن حقيقته الى رتبة المكشوف .

والحاصل ان الفعل الغير المنهى عنه واقعاً لم يكن مبغوضاً بمجرد



تعلق اعتقاد المكلف بمبغوضيته مع انه لم يكن مبغوضاً واقعاً بمعنى ان الواقع بما هو عليه ان كان حسناً او قبيحاً كان باقياً على حاله ومجرد تعلق القطع بكون هذا قبيحاً او مبغوضاً لا يغير الواقع لسو كان حسناً اذ المفروض ان القطع تعلق بالواقع على ما هو عليه لانه غير الواقع فان قلت نعم ولكن ربما طريان عنوان على شىئى يكون موجباً لحدوث حكم لهذا الشىئى بملاحظة هذا العنوان كالكذب فان واقعه قبيح ولكن اذا طرء عليه عنوان النفع يصير حسناً وهذا واضح على مذهب من قال بان الحسن والقبح ليسا بذاتيين بل يختلف بالوجوه والاعتبار ومثل تمام وظائف الظاهرية فان البيئة واليد والظن والسوق تكون موجبة لاحداث حكم ظاهرى لموضوعاً بملاحظة كونها مضموناً او قال به البيئة او غير ذلك مع ان واقعها كان باقياً بحاله فان ما قامت البيئة على حرمة بصير حراماً من جهة شهادة الشاهد ولو بالحرمة الظاهرية مع ان واقعه كان مباحاً مثلاً والقطع ايضاً كاحدها فيصير هذا المباح الواقعى حراماً بعنوان كونه مقطوعاً .

قلت او لا ليس القطع مما يصير به الشىئى مختلفاً فان المفروض انه طريق محض من دون ان يكون فيه خصوصية الاحداث ارائته عن متعلقه فحينئذ لا بد من ملاحظة متعلقه وخصوصياته من غير ملاحظة القطع والمفروض ان المتعلق لم يكن حراماً واقعاً فكيف يصير حراماً بعد تعلق القطع نعم يمكن ان يكون عنوان القطع سبباً لحسن شىئى او قبحه ولكن هذا اذا كان جزءاً للموضوع على فرض قيام الدليل عليه بخلاف ما نحن فيه لان كلامنا ليس على ذلك بل على فرض الطريقة .



واما باقى الوظائف فنلتم فيها بان المصلحة انما تكون فى نفس  
جعلها لان يكون عنوان الظن او البنية موجبة لاحداث حكم ومما ذكرنا  
ظهر عدم انصاف الفعل المتجرى به بحسن و قبح وان الواقع لا يغير  
عما هو عليه من الحسن والقبح .

ولاملا كلاً للمحبوبة والمبغوضة شرعاً ضرورة عدم تغيير الفعل عما  
هو عليه من المبغوضة والمحبوبة للمولى بسبب قطع العبد بكونه محبوباً  
او مبغوضاً له.

لانها تدوران مدار الجهات المحسنة او المقبحة الكامنة فى  
الافعال الخارجية وقد عرفت عدم تغييرها بمجرد تعلق القطع بها :

فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد العبد بانه  
عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً ابداً.

ومما يؤيد ما ذكرنا من بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به  
على ما هو عليه من الحسن والقبح والوجوب والحرمة واقابل هو دليل  
عليحدة هو ما اشار بقوله .

هذا مع ان الفعل المتجرى به او المنقاد به بما هو مقطوع العرمة  
او الوجوب لا يكون اختيارياً فان القاطع لا يقصده الا بما قطع الله عليه من  
عنوانه الواقعى الاستقلالى لابن عنوانه الطارى الالى بل لا يكون غالباً بهذا العنوان  
مما يلتفت اليه .



هذا كله مع ان الفعل المتجري به او المنقاد به بما هو مقطوع  
الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً فان هذا العنوان غير ملتفت اليه  
غالباً اذا القاطع لا يقصد الفعل كشرّب ما يعتقد خمرًا الا بما قطع انه  
عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي وهو عنوان انه خمر لا بعنوانه الطاري  
الالي اي عنوان انه شرّب مقطوع الخمرية فاذا لم يكن هذا العنوان  
اختياراً ملتفتاً اليه غالباً

فكيف يكون من جهات الحُسن او القبح عقلاً ومن مناطات الوجوب  
او الحرمة شرعاً ولا يكاد يكون صفة موجبة لذلك الا اذا كانت اختيارية

والحاصل ان القطع بالقبح لا يكون في نظر العقل من العناوين  
المقبحة او مما يوجب المبعوضيه للمولى و لو سلمنا ذلك و قلنا بان  
عنوان مقطوع المبعوضيه من العناوين الموجبة للقبح او المبعوضيه  
الا انه في المقام لا يصلح لذلك لكون المقطوع غير اختياري للفاعل  
المتجري حيث ان القاطع بحرمة الخمر حين شرّبه لم يشر به بعنوان انه  
مقطوع الخمرية بل <sup>بشرّبه</sup> بعنوان انه حرام فما صدر عنه المقطوع باختيار منه  
لعدم الالتفات اليه فلا يكاد القطع بالقبح ان يكون صفتاً موجبة للقبح  
و كذلك القطع بالحسن موجبة لذلك الا اذا كانت اختياريين وقد عرفت  
عدم اختيارية المقطوع بما هو مقطوع لعدم الالتفات اليه واذا لم يكن  
اختيارياً فكيف يكون قبيحاً او حسناً عقلاً او واجباً ومحرماً شرعاً و كل  
منها مشروط بالاختيار .



ان قلت اذا لم يكن الفعل كذلك فلا وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة

القطع وهل كان العقاب عليها لاعقابا على ما ليس بالاختيار

حاصله انه اذا لم يكن عنوان مقطوع المبعوضة من العناوين

الموجبة للصبح او المبعوضة لكونه غير اختياري للفاعل المتجري بل

قد لا يكون منتهئا اليه فلا وجه لاستحقاق العقاب على مخالفة القطع

فهل كان العقاب عليه لاعقابا على ما ليس بالاختيار

قلت العقاب انما يكون على قصد العصيان والعزم على الطغيان لاعلى

الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار ولحقان ا

وحاصل جوابه عن السؤال ان العقاب لا يكون على الفعل الصادر

بعنوان انه مقطوع الحرمة حتى يقال بان القاطع بحرمة الخمر حين

شربه لم يشربه بعنوان انه مقطوع الحرمة .

بل يشربه بعنوان انه حرام فما صدر عنه المقطوع باختيار منه بل هو غالبا

يكون مما لا يلتفت اليه بل العقاب يكون على القصد والعزم على الطغيان

لا على الفعل الغير الاختياري .

ان قلت ان القصد والعزم انما يكون من مبادئ الاختيار وهي ليست

باختيارية والاتسلسل

حاصله ان القصد والعزم انما يكونان من مقدمات اختيار الفعل

لان الفعل الاختياري المتعلق به التكليف لا بد وان يصدر من مبادئه من



التصور اولا والميل ثانياً والعزم ثالثاً والعزم رابعاً والارادة خامساً.  
 نحدث ونحن المعلوم ان مبادئ الاختيار ومقدماته لا تكون اختيارية  
 فان اختيارية الافعال تكون بها فلو كانت هي اختيارية لكانت بمقدمات  
 اخرى فيتسلسل فاذا كانت مقدمات الاختيار غير اختيارية فلا بد ان  
 لا يكون العقاب على القصد والعزم.

ثالثاً فانها الله فحينئذ لا تسبقها مقدمات فمقدماتها ليست الا  
 قلت مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مبادئه  
 غالباً يكون وجوده بالأختيار للتمكن من عدمه بالتأمل فيما يترتب على ما عزم عليه  
 من تبعة العقوبة واللوم والمذمة

بمعنى ان الفعل الاختياري وان لم يكن جميع مبادئه ومقدماته  
 بالاختيار الا ان بعض مبادئه وهو العزم والعزم فيه اختياريان فحينئذ  
 تكون صحة العقوبة على الارادة الغير الاختيارية من جهة اختيارية هاتين  
 المقدمتين توضيح ذلك : ان الفعل الاختياري مسبوق بمقدمات .

بمعنى الاول حضور المراد في الذهن ثم الميل النفساني ثم العزم وهو  
 حكم القلب بما ينبغي صدوره ثم العزم وهو مرتبة الميل التي قبل الشوق  
 المؤكد وهذه المقدمات اذا وجدت كان الفعل اختيارياً وهي وان  
 لم تكن كلها اختيارية كحضوره في الذهن وكذا الميل الا ان العزم  
 امر اختياري وكذا العزم المترتب على العزم ليحوز التأمل فيما يترتب  
 على الفعل والتدبر في عواقبه وتبعاته حتى لا يعجزم او لا يعنى بتبعاته  
 فيعجزم به .  
 فالعقاب من اثار العزم لكونه اختيارياً فلا يستلزم القول باناطة  
 استحقاق الثواب والعقاب بما هو خارج عن الاختيار هذا اذا قلنا



بان العقاب لابدان يكون على الامر الاختياري

واما ان قلنا بان العقاب والثواب من تبعات الافعال الناشئة عن حسن سريرة العبد وسونها اللذان الناشئان عن نقص الذات وكماله وهما مجعولان بالجعل البسيط لا التأليف .

فيصح حينئذ العقوبة والمثوبة ولو كان الجزم خارجاً عن الاختيار فحقيقة العقوبة والمثوبة ليست الاسنخية هذا الذات مع ذلك وسنخية الاخر مع الاخر بمعنى ان ذات هذا الشخص مقتضية للقرب بالمبدء وذات الاخر مقتضية للبعد عنه وبهذا اشار بقوله .

يمكن ان يقال انَّ حُسن المؤاخذة والعقوبة انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجريه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لاغروفي ان يوجب حسن العقوبة فانه وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريره وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا

حاصل جوابه قدس سره هو منع قبح العقاب على الامر الغير الاختياري مطلقا حتى اذا كان متتهياً الى نفس العبد وكمون ذاته فاذا انتهى الامر اليه فلا قبح ولولم يكن في البين امر اختياري .

وذلك لان حسن العقوبة معلول للبعد عن المولى والموجب للبعد قد يكون بعصيانه حقيقة وفي صورة الاصابة وقد يكون بتجريه عليه وهتك حرمة و ارادة مخالفته فكما ان العصيان في صورة المصادفة يوجب بعد العبد عن سيده الموجب للعقاب كذلك لا عجب في ان يوجب التجري الهد والبعد يوجب استحقاق العقاب فحينئذ وان لم يكن باختياره الا ان العقاب ناشئة عن سوء سريره وخبث باطنه بحسب



نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا يعنى ان سوء السريرة ناش عن  
النقصان واقتضاء استعداده الذاتى وامكاناً عطفت تفسير على قوله ذاتاً .

واذا انتهى الامر اليه يرتفع الاشكال وينقطع السؤال بلم فان الذاتيات  
ضرورى الثبوت للذات

يعنى فاذا انتهى الامر الى الذاتى يرتفع الاشكال بانه لو كانت  
الارادة غير اختيارية لزم كون العقاب على الامر الغير الاختيارى وان  
كانت الارادة اختيارية لزم التسلسل اذ العقاب على ما هو من قبل الذات غير  
قبيح فامر العقاب بالاخرة ينتهى الى الذات .

لان حسن العقوبة معلول للبعدو البعد معلول للتجرى وهو ارادة  
المخالفة والتجرى معلول عن العزم والعزم معلول عن العزم والعزم  
معلول عن الميل الى القبح والميل معلول عن الشقاوة المعبر عنها بسوء  
السريرة المعلولة عن خصوص ذاته وينقطع السؤال بلم فان الذاتيات  
ضرورى الثبوت للذات

وكذا الحال فى الكفر والعصيان الحقيقيان فانهما ايضا منتهيان  
الى الذات .

وبذلك ايضا ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر والعاصى الكفر والعصيان  
والمطيع والمؤمن الاطاعة والايمان

اى بما ذكرناه فى باب التجرى من انتهاء الامر الى الذاتى ايضا  
ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر الكفر والعاصى العصيان والمطيع



الاطاعة والمؤمن الايمان ؟

حيث انه سؤال عن الذاتى والذاتى لا يعلى فحيثذلا مجال للسؤال اصلا فان السؤال عن الكافر لم يختار الكفر والمعاصى لم يختار العصيان والمطيع لم يختار الاطاعة والمؤمن لم يختار الايمان يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا بهذا اشار بقوله

فانه يساوق السؤال عن ان الحمار لم يكون ناهقا والانسان لم يكون ناطقا وبالجملة تفاوت افراد الانسان فى القرب منه جل شاناه وعظمت كبريائه والبعده سبب لاختلافها فى استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها وموجب لتفاوتها فى نيل فى الشفاعة وعدمها وتفاوتها فى ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتى لا يعلى ان قلت على هذا فلا فائدة فى بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانداز

حاصله لو كان الكفر والعصيان والاطاعة والايمان من تبعات الذات ومقتضياته فإى فائدة للتكليف بالطاعات والنهي عن السيئات وبعثه الرسل والانبياء بالمعجزات والايات اذا المومن والمطيع بومن بنفسه ويطيع .

قلت ذلك ليبتفع به من حسنت سريره وطابت طينته لتكمله به نفسه ويخلص

مع ربه انسه

حاصله ان الخصوصية الذاتية ليست علة تامه بالنسبة الى استحقاق المشوابة والعقوبة فهى من قبيل المقتضى وح يكون فائدة البعث والانداز والوعظ والارشاد فى من حسنت سريره ووصله الى كماله حتى يحصل



له استحقاق الجنة و درجاتها .

ما كنا لنتهدى لولا ان هدينا الله قال الله تبارك وتعالى فذكر فان الذكرى تنفع  
المؤمنين وليكون حجة على من سالت سريره وخبث طيبته

اى ويمن خبث طيبته اتمام الحججة عليه حتى لا يقولو ربنا لولا  
ارسلت الينارسولا من قبل ان نذل ونخزى ولم ذلك

ليهك من هلك عن بينة ويحيى من حى عن بينة كيلا يكون للناس على الله  
حجة بل كان له حجة بالغة ولا يخفى ان فى الايات والروايات شهادة على صحة ما  
حكى به الوجدان

اما الايات مثل قوله جل ذكره ولا تقف ما ليس به علم ان السمع  
والبصر والفؤاد كل اولئك كان مسئولا  
وقوله تعالى ولا يؤخذكم الله باللغو فى ايمانكم ولكن يؤخذكم  
بما كسبت قلوبكم

وقوله تعالى ولا تكتموا الشهادة و من يكتمها فانه آثم قلبه .  
وقوله تعالى ولا جناح عليكم فيما اخطاتم ولكن ما تعمدت  
قلوبكم .

واما الاخبار فقد ذكرها الشيخ ره فى بحث التجرى ومنها مارواه  
فى الفقيه وغيره القضاة اربعة ثلاثة فى النار و احد الى الجنة قاضى قضى  
بالباطل وهو يعلم انه باطل فهذا فى النار و قاضى قضى بالحق وهو  
لا يعلم انه الحق فهذا فى النار قاضى قضى بالباطل وهو لا يعلم انه باطل



فهذا فى النار و قاض قضى بالحق وهو يعلم انه حق فهذا فى الجنة فان  
القسم الثالث متجر فى الحقيقة جزماً وقطعاً .

ومثل قوله (ص) نية الكافر شر من عمله و قوله انما يحشر الناس  
على نياتهم .

وماورد من تعليل خلود اهل النار فى النار و خلود اهل الجنة فى الجنة  
بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة  
لو خلدو فى الدنيا .

وماورد من انه اذا التقى المسلمان بسيفهما فالقاتل والمقتول  
فى النار قبل يا رسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد  
قتل صاحبه .

وماورد فى العقاب على بعض المقدمات بقصد ترتب الحرام  
كغارس الخمر و الماشى لسعاية المؤمن وغير ذلك من الادلة الشاهدة  
على صحة ما حكم به الوجدان .

الحاكم على الاطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبة و المثوبة و معه لا حاجة الى

ما استدل على استحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله

انه لولا مع استحقاق العاصى له يلزم اناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج

عن الاختيار من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختياره

حاصله انه مع ان فى الايات و الروايات شهادة على صحة

العقوبة على ما حكم به الوجدان لا حاجة الى ما استدل به بعض الاعاظم

على الاستحقاق المتجرى للعقاب بما حاصله .

انه لولا استحقاق المتجرى للعقاب يلزم اناطة استحقاق العقوبة



بما هو الخارج عن الاختيار بداهة ان اتفاق المصادفة خارج عن تحت قدرته ولا آتية من قبل المكلف .

ومحصل ما يستفاد من كلامه على ما حكى عنه هو انه اذا فرضنا شخصين قطع احدهما بكون ما يعين خمر او قطع الاخر بكون ما يعين آخر كذلك فشر ما هما فانفق مصادفة احدهما للواقع دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب وهو المطلوب او لا يستحقان اصلا فيلزم عدم استحقاق العاصي للعقاب وهو فاسد او يستحق من خالف قطعه فقط دون من وافق قطعه مع الواقع وفساده اوضح او يستحق من صادف قطعه الواقع دون الاخر فيلزم اناطة استحقاق العقاب بالامر الغير الاختياري وهو اتفاق المصادفة وهو ممتنع جداً .

فتعين الاول وهو الاستحقاق للعقاب مطلقا صادف ام لم يصادف مع ان هذا الاستدلال باطل وفساد من اصله وقد اشار الى بطلانه وفساده بقوله .

مع بطلانه وفساده اذ للحضيم ان يقول بان استحقاق العاصي دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته اصلا ولو بالاختيار

حاصله ان اختيار الشق الرابع وهو استحقاق العقوبة لمن صادف قطعه الواقع دون من لم يصادف لا يستلزم اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار .

فان استحقاق من صادف انما هو لتحقق سببه وهو المخالفة عن عمد واختيار دون من لم يصادف لعدم تحقق سبب الاستحقاق فيه .



لان السبب في الاستحقاق هو الاتيان بالمنهى عنه في اعتقاد  
 الفاعل مع المصادفة ومصادفة قطعه مع الواقع وان كانت غير اختيارية  
 الا ان الامر الغير الاختياري دخيل في العقاب لا بمعنى ان العلة التامة  
 في العقاب الامر الغير الاختياري والممتنع هو الثاني دون الاول .  
 فمنشاء العقاب هو المخالفة وهي الاختيارية غاية الامر ان من جملة  
 مقدماتها مصادفة القطع مع الواقع لان منشاء العقاب هو نفس المصادفة  
 ليس الاحتمالي يلزم منه اللازم الباطل فيلتزم الخصم باستحقاق العاصي  
 دون المتجري ويمكنه التفكيك بين العاصي والمتجري واما استحقاق  
 العاصي فلمخالفته عن عمد واما عدم استحقاق المتجري فلعدم مخالفته  
 اصلا ولو عن غير عمد

نعم هذا كله فيما اذا كان الخطاء في الحكم مثل ما لو اعتقد ان  
 شرب الماء حرام فشربه فان شرب الماء صادر منه بالاختيار فحينئذ  
 قد صدر منه الفعل ولم يصدر منه مخالفة لعدم مصادفة قطعه مع الواقع  
 واما اذا كان الخطاء في الموضوع مثل ما اذا اعتقد ان الماء الخارجي  
 خمير وشربه بهذا الاعتقاد ثم تبين انه لم يكن بخمر بل كان ماءً فحينئذ  
 مضافاً الى عدم صدور مخالفة منه عدم صدور فعل منه ايضاً لانه قد شرب  
 الماء ولم يقصده وقصد الخمر ولم يشربه ما قصد لم يقع وما وقع لم  
 يقصد واليه اشار بقوله .

بل عدم صدور فعل منه في بعض افراده بالاختيار كما في التجري بارتكاب  
 ما قطع انه من مصاديق الحرام كما اذا قطع مثلاً بان ما يعاخر مع انه لم يكن بالخمر  
 فيحتاج الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية بسبب كالاتي الاختيارية كما عرفت



بما لا مزيد عليه

والحاصل ان اختيار الشق الاخير وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع لا يستلزم اللازم المحال ، وهو اناطة استحقاق العقاب بما هو خارج عن الاختيار ، فيحتاج المستدل الى اثبات ان المخالفة الاعتقادية اي التجري هي سبب كالمواقعية الاختيارية وهي المعصية

ثم لا يذهب عليك انه ليس في المعصية الحقيقية الامتناع واحد لاستحقاق العقوبة وهو تلك واحدة فلا وجه لاستحقاق عقابين متداخلين كما توهم مع ضرورة ان المعصية الواحدة لا توجب الاعقوبة واحدة

والمتموهم صاحب الفصول ره في بحث مقدمة الواجب قال ان التحقير ان التجري على المعصية معصية ايضاً لكنه ان صادفها تداخلاً وعدا معصية واحدة ولعله ره اضطر الى القول بالتداخل في صورة المصادفة من جهة حكم العقل بان تعدد السبب اي التجري ومعصية الواقعية يوجبان تعدد المسبب اي العقاب وبين ما وقع الضرورة من المذهب والاجماع عليه من كون العقاب هنا واحداً وان المعصية الواحدة لا توجب الاعقوبة واحدة .

كما لا وجه لتداخلهما على تقدير استحقاقهما كما لا يخفى

حاصله انه لا وجه لاستحقاق العقابين المتداخلين بعد اتحاد المنشأ وهو تلك واحد على تقدير استحقاقهما لا وجه لتداخلهما اذ لا معنى



لتداخلهما بعدما كان كل منهما سبباً مستقلاً للزوم الخلف .

ولأنشاء لتوهمه الأبداهة أنه ليس فى معصية واحدة الأعقوبة واحدة .

اى ولا منشاء لتوهم التداخل الاما وقع الضرورة من المذهب  
من كون العقاب هنا واحد .

مع الغفلة عن أن وحدة المسبب تكشف بنحو الان عن وحدة السبب

بمعنى انه لو التفت الى ذلك التزم بوحدة منشاء العقاب وهو هتك  
واحدلا القول بتعددده مع التداخل نعم يمكن ان يقال انتصاراً له ان هتك  
حرمة المولى مقولة بالتشكيك يختلف شدة وضعفاً به يختلف اثره من  
العقاب الشديدو الضعيف فالتجرى المصادف اشدهتك من غيره ولهذا  
كان فرق عرفاً بين من قطع بان هذا عدو للمولى فتجرى ولم يقتله فبان انه  
ابنه وبين من قطع بان هذا ابن المولى وقتله ثم بان انه ابنه ايضاً ولكن فيه  
مضافا الى انه توجيه بما لا يرضى صاحبه ان الهتك بما هو هتك لافرق فيه  
فى خصوصيات الموارد وما ترى من الفرق فى الموارد عرفاً فانما هو من  
جهة مطابقة الفعل مع الاغراض الشخصية و عدم مطابقتة معها لامن  
جهة الهتك بما هو هتك و هذه الاغراض غالباً ناشئة عن مشنهيات  
النفس تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً فلا وجه لما ذكره صاحب الفصول  
رفع مقامه .



## فى اقسام القطع

الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف اخطاء واصاب يوجب عقلا  
استحقاق المدح والثواب والذم والعقاب من دون ان يؤخذ شرعاً فى خطاب

بمعنى ان جميع ما ذكرناه سابقاً من الاحكام انما هو للقطع  
الطريقى فهو لا يؤخذ فى موضوع الحكم الشرعى بل هو محض حكم  
العقلى من دون ان يستتبع حكماً شرعياً مولوياً لعدم ملاك مولوية  
الطلب هاهنا .

وقد يؤخذ فى موضوع حكم آخر يخالف متعلقه

تفصيل ذلك ان القطع قد يكون طريقاً صرفاً الى الواقع وقد يكون  
جزءاً للموضوع اما الاول فهو ما لا يؤخذ فى موضوع الحكم الشرعى  
والثانى ما يؤخذ فى موضوع الحكم الشرعى كما فرضنا ان الشارع  
رتب على الخمر المعلوم بوصف كونه معلوماً فدخل العلم فى الموضوع  
انما كان من الشرع يعنى انه جعله جزءاً لموضوع حكمه ثم ان القطع  
المأخوذ فى الموضوع تارة يكون تمام الموضوع واخرى يكون جزءاً  
للموضوع والجزء الاخر هو الواقع الذى تعلق به القطع وهو اى القطع  
الذى كان جزءاً للموضوع بحسب الشرع باقسامه يتصور على قسمين  
الاول ان يجعل جزءاً للموضوع باعتبار انكشافه بمعنى ان المحلوظ  
بالذات هو انكشافه والثانى ان يجعله باعتبار كونه صفة خاصة مقابل



الشك او الظن جزاءه وقد يكون القطع تمام الموضوع شرعاً وعقلاً  
ولكل منها آثار واحكام واما القطع اذا كان طريقاً محضاً فلا يفرق بين  
خصوصياته من حيث القاطع والمقطوع به واسبابه وازمانه اذ المفروض  
انه طريق ولا خصوصية فيه فالمقصود اراءة متعلقه فاذا حصل من اى وجه  
كان فهو حجة ويترتب عليه احكام متعلقه ولا يجوز للشارع ان ينهى عن  
العمل به لانه مستلزم للتناقض حيث ان البول نجس واقعاً ويجب الاجتناب  
عنه واقعاً .

والمفروض ان القاطع قد علم به ويتنجز عليه الحكم بمقتضى علمه  
فحكم الشارع بانه لا تعمل بعلمك اما ان يرجع بان علمك ليس بعلم او  
ان البول ليس حكمه النجاسة ووجوب الاجتناب او ان الحكم لم يكن  
منجزاً عليك مع العلم او ان الغرض ليس العمل على الحكم المنجز  
والكل باطل اما الاول فواضح اما الثانى والثالث فلان المفروض  
ان الحكم هو هذا لا غير والحكم ايضاً كان منجزاً بحكم العقل .  
واما الرابع فلان المفروض منه كذلك غالباً بل فى كل الاحكام  
غالباً كما فى الاوامر الامتحانية فثبت ان حكمه بعدم وجوب الاجتناب  
مستلزم للتناقض او نقضاً للقرض و كل منهما باطل واما اذا كان جزءاً  
للموضوع فيصح ان يتصرف فيه الشارع لا بمعنى تصرفه فى الانكشاف  
بعد حصوله بل يتصرف فى اسبابه بمعنى ان يقول ان الخمر المعلوم من  
طريق خاص فهو حرام لا من اى طريق كان .

لأيمانه ولا يصاده كما اذا ورد مثلاً فى الخطاب انه اذا قطعت بوجوب

شيئى يجب عليك التصديق بكذا



## فى بيان احكام القطع وانسامه

حاصله انه قد يؤخذ القطع فى موضوع حكم يخالف متعلقه فهو من الصور الصحيحة للقطع الموضوعى لا يماثله بحيث يكون العلم بوجود الصلوة مثلاً موضوعاً لوجوب الصلوة ثانياً فلو قال اذا قطعت بوجود الصلوة وجب عليك الصلوة كان حكم القطع مثل حكم متعلق القطع فانه ممتنع لانه من اجتماع المثليين ولا يضاذه فلو قال اذا قطعت بوجود الصلوة حرمت عليك الصلوة كان حكم القطع مضاداً لحكم متعلق القطع فانه ايضاً يمتنع لانه من اجتماع الضدين واما اذا ورد فى خطاب انه اذا قطعت بوجود شئى يجب عليك التصديق بكذا فقد اخذ القطع موضوعاً لوجوب الصدقة التى يخالف الحكم الذى تعلق به القطع وهو وجوب الشئى ثم القطع الذى اخذ موضوعاً .

تارة بنحو يكون تمام الموضوع بان يكون القطع بالوجوب مطلقاً ولو اخطاء موجباً لذلك و اخرى بنحو يكون جزءه وقيدته بان يكون القطع به فى خصوص ما اصاب موجباً له و فى كل منهما يؤخذ طوراً بما هو كاشف و حائض عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع او المقطوع به

محصله ان المأخوذ فى الموضوع تارة يكون مطلق القطع ولو كان مخطئاً فيكون الموضوع فى هذا القسم هو مطلق انكشاف الواقع سواء طابقه ام خالفه و تارة يكون خصوص المصيب منه فالموضوع فى هذا القسم يكون هو الواقع المنكشف لا مطلق الانكشاف و كل من قسمى القطع الموضوعى تارة يؤخذ بما هو كاشف و حاكك عن متعلقه و مرآة له و تارة يؤخذ بما هو صفة خاصة للقاطع كساير الصفات النفسانية من البخل والجود والشجاعة او المقطوع كساير اوصافه مثل



السواد والبياض وامثال ذلك .

وذلك لان القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الاضافة ولذا كان العلم نوراً لنفسه ونوراً للغيره صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه او اعتبار خصوصية اخرى فيه معها

حاصله ان القطع لما كان من الصفات الحقيقية فهي الصفات المتباعدة التي تكون في قبال الصفات الانتزاعية الاعتبارية مما ليس بحدائث شيثي في الخارج سوى منشاء انتزاعه ذات الاضافة وهو الصفات الحقيقية التي يحتاج الى طرف آخر كالعلم في قبال الصفات الحقيقية التي لا يحتاج الى ذلك من الصفات القائمة بالنفس من دون حاجة الى طرف آخر .

ولذا كان نور النفسه فيكون حقيقة من الحقائق الموجودة في الخارج ونور الغيره فيكون مضاهياً الى الغير صح ان يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة بالغاء جهة كشفه وهو عدم وقوع نظر الجاعل الى جهة كاشفيته والا فجهة الكاشفية لا يعقل انفكاكها عن العلم لاستازامه استواء حالتي العلم والجهل او اعتبار خصوصية اخرى في الموضوع مع هذه الصفة الخاصة من كونه من سبب خاص او شخص مخصوص .

كما صح ان يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه وحاك عنه فيكون اقسامه اربعة مضافة الى ما هو طريق محض عقلا غير ما خوذ في الموضوع شرعاً

وملخص الكلام فيه هو ان القطع قد يكون طريقاً محضاً ولا يؤخذ



في لسان الدليل موضوعاً للحكم اصلاً كما هو الحال في اغلب التكاليف الشرعية التي لا دخل للقطع في ثبوتها اصلاً ولكنها بمرتبة من الفعلية لو علم بها لتنجزت هي بسببه وقد يكون مأخوذاً في الموضوع .  
وما كان مأخوذاً في الموضوع تارة يكون تمام الموضوع بمعنى ان يكون القطع موضوعاً للحكم ولو كان مخطئاً وتارة يكون جزءاً للموضوع بمعنى ان يكون خصوص المصيب منه موضوعاً له وكل منهما تارة يكون مأخوذاً بما هو طريق وكاشف عن الواقع واخرى بما هو صفة خاصة وحالة مخصوصة للقاطع او المقطوع به بابقاء جهة كشفه فيصير المجموع خمسة اقسام ثم قد عرفت منا ان معنى الغاء جهة كشف العلم هو عدم وقوع نظر الجاعل الى جهة كاشفيته والافجهة الكاشفية لا يمكن انفاكها عن العلم فتدبر جيداً .

## في قيام الامارات والاصول مقام القطع

ثم لأريب في قيام الطرق والامارات المعتبره بدليل حجيتها واعتبارها

مقام هذا القسم

اي ما هو طريق محض : اذ من جملة احكام القطع الطريقي المحض قيام الاماره وبعض الاصول مقامه ويستفاد ذلك من دليل اعتبار الامارة من دون احتياج الى دليل آخر حيث ان مفاد دليل الاعتبار تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع في الاثار المرتبة عليه شرعاً والمفروض ان في القطع الطريقي كان الاثر لنفس الواقع وقد عرفت ان اثره هو منجزيته للواقع على تقدير المصادفة وكونه



عذراً على تقدير المخالفة فاذا قام الدليل على حجية شيء كان ما قام عليه بمنزلة الواقع ولا ريب في ان ما هو بمنزلة الواقع كالقطع بالواقع في كونه عذراً عند الخطاء ومنجزاً عند الاصابة وهذا هو الوجه في ترتيب آثاره عليها بادلته حجيتها وهذا مما لا ريب فيه .

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الصفية من تلك الاقسام .

حاصله انه لا اشكال في عدم قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية لعدم ترتب الاثر على الواقع من حيث هو بل عليه مع خصوصية كذائية وبالامارة لا تثبت الخصوصية وبعبارة اخرى تنزيل الظن منزلة القطع المأخوذ على نحو الصفية من قبيل تنزيل المبين حيث ان مفاد ادلة حجية الامارات انما اقتضت كون الطريق والامارة منزلة القطع في الحجية والطريقة الى الواقع بمعنى الغاء احتمال الخلاف وتنزيل مؤداها منزلة الواقع وترتيب ما للواقع المكشوف من الاثار على المؤدى وليس الامر كذلك في القطع الموضوعي على نحو الصفية اذ المفروض ان الاثر الشرعي مترتب على المقطوع بما هو مقطوع للواقع فلا معنى لكون هذا القطع منجزاً للواقع حتى يقوم مقامه الظن المعبر في ترتيب الاثار .

بل لا بد من دليل آخر على التنزيل فان قضية الحجية والاعتبار ترتيبها للقطع بما هو حجة من الاثار لاله بما هو صفة و موضوع ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات .



حاصله ان مقتضى دليل الحجية والاعتبار ليس الامجرد ترتيب ما للقطع بما هو حجة وطريق من الاثار الذى ذكرناه من كونه موجبا للتنجز عند الاصابة و كونه عذراً عند الحظاء لاترتيب ما للقطع بما هو صفة خاصة وموضوع لحكم لما عرفت من ان معنى قيام الامارة مقام القطع ثبوت آثار القطع على الامارة بدليل حجيتها مقامه واذالم يكن دليل حجية الامارة متكفلاً لترتيب آثار القطع على الامارة كيف تكون قائمة مقامه اذلايستفاد من الدليل كصدق العادل او الغ احتمال الخلاف مثلاً الانتزيل الامارة منزلة القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى متعلقه وجعل مؤداها منزلة الواقع وكان القطع من هذه الجهة كساير الموضوعات والصفات فلا بد من دليل آخر دال على تنزيلها منزلة .

ومنه قد انقدح عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما اخذ فى الموضوع على نحو الكشف

اى ومما ذكرنا من ان دليل الحجية لم يكن متكفلاً لترتيب آثار القطع على الامارة حيث ان غاية ما يستفاد من الدليل هو تنزيل الامارة منزلة القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى متعلقه الراجع الى جعل مؤداها منزلة الواقع لاغيره انقدح عدم قيام الامارات بدليل حجيتها مقام ما اخذ فى الموضوع تاماً او قيداً او جزءاً على نحو الكشف ايضاً بيان ذلك ان انكشاف العلم اذا كان جزء الموضوع كان معناه ان للواقع من حيث هو له آثار ومن حيث كونه منكشفاً له آثار ايضاً فاذا قطع بكون شىء مبغوضاً للمولى فآثره من حيث الانكشاف وجوب الاحتراز عنه ومن حيث هو آثره عدم وجوب الاجتناب عنه بل يجب اتيانه لو انكشف انه كان واجباً فدليل الاعتبار اما ان يتزل الامارة مقام نفس العلم او يتزل



مؤداها منزلة المعلوم فلازم الاول ترتيب آثار المعلوم على المؤدى كما  
ان لازم الثانى ترتيب آثار العلم على نفس الامارة او ينزل الامارة و  
مؤداها منزلة العلم والمعلوم ومعناه ترتيب آثار العلم والمعلوم على  
الامارة ومؤداها اما الاول والثانى خلاف المقصود لان المقصود  
ترتيب العلم والمعلوم على الامارة ومؤداها .

و اما الثالث فان كان الدليل على التنزيل متعدداً بان ينزل  
احدهما نفس الامارة مقام العلم والثانى مؤداها منزلة الواقع المعلوم  
فلا اشكال فى قيام الامارات منزلة هذا العلم كما لا اشكال ايضاً اذا  
كان بين كلا الاثرين قدر مشترك ومفهوم جامع فيكفى (ح) تنزيل واحد  
فى كليهما وكذا اذا كان دليل التنزيل حاكياً عن التنزيل الذى وقع قبل هذا  
الدليل (ح) فيمكن ان يكون دليل واحد كاشفاً ومجزأ عن التنزيلين .  
واما اذا لم يكن الامر كذلك كما هو المفروض حيث ان الدليل  
ليس الاشئى واحد وهو قوله صدق العال او الغ احتمال الخلاف  
وليس حاكياً عن التنزيل المسبوق اذ به ينشاء التنزيل وليس ايضاً جامع  
مفهوم بينهما لان آثار احدهما لا تدخل بآثار الاخر فح لا يمكن ان يكون  
الدليل الواحد متكفلاً لكلا التنزيلين .

توضيحه انه لا بد فى التنزيل من اللحاظ ولحاظ المترل والمترل  
عليه وما هو مصحح التنزيل من الاثار ومن المعلوم ان فى تنزيل الامارة  
بماهى حاكية الراجع فى الحقيقة الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع كان  
لحاظ المتعلق بالمترل وهو الامارة والمترل عليه وهو القطع لحاظاً  
آلياً وفى تنزيل الامارة منزلة نفس القطع كان لحاظ المتعلق بهما



لحاظا استقلالياً .

ولا يتصور لحاظ خارجى جامع بين اللحاظين الامفهوم للحاظ وهو لا ينفعنا فاذا كان انشاء الجعل واحدا كما هو المفروض وهو قوله مثلا صدق العادل فليس فيه الا لحاظ واحد والواحد لا يصير اثنين فلا بد من القول بان دليل التنزيل لا يتكفل بالتنزيل واحد وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع لانه القدر المتيقن من جعل الامارة واما تنزيل الامارة منزلة القطع فى الموضوع فلا .

نعم لو كان فى الواقع تنزيلا ن اخبر الشارع عنهما بلفظ يشملهما اوبقرينة يعين ذلك مثل مقدمات الحكمة فلا بأس به لكن المفروض ان دليل الاعتبار ليس فى مقام الاخبار بل فى مقام الانشاء وليس لنا دليل آخر غيره ليحكى عن التنزيلين .

فان قلت سلمنا ان دليل الاعتبار كان ناظرا الى تنزيل واحد الا انه يدل على تنزيل المؤدى منزلة المعلوم فيدل على ان الخمر اعم من ان يكون خمراً واقعاً او خمراً اخبر به العادل فاذا ثبت هذا الجزء بالامارة ثبت جزئه الاخر وهو كونه معلوماً بالوجدان حيث انه بعد العلم بحجية الامارة وانها حجة شرعاً نقطع بان هذا خمر واقعاً واما خمريته فلقيام الامارة عليه واما كونه معلوماً فمن جهة العلم بحجية الامارة وهذا نظير استصحاب الكرية حيث انه بعد الشك فى كرية الماء المسبوق بالكرية نستصحب كرية الماء فنحرز احدا جزائه وهو الكرية بالاستصحاب وجزئه الاخر وهو ماء كرى بالوجدان فيترتب عليه الكرية من الطهارة وغيرها .



قلت هذا مغالطة محضه لانه فرق بين العلم بالخمريه والعلم بحجيه الامارة التي دلت على الخمريه والموضوع في مانحن فيه هو الاول ومعلوم ان العلم بحجيه الامارة لا يصير هذا الموضوع معلوم الخمريه بعدان فرضنا عدم تنزيل الامارة منزلة العلم .

فالتحقيق في الجواب ان يقال ان الشارع اذا قل نزلت مؤدى الامارة منزلة المعلوم كان لازمه قهراً تنزيل الامارة ايضاً منزلة العلم والايقع تنزيله لغواً حيث انه لا اثر في تنزيل المؤدى من دون تنزيل نفس الامارة وليس هذا من جهة اللحاظين بل من جهة لحاظ واحد وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع الا ان تنزيله من دون تنزيل نفس الامارة لما يقع لغواً فلا بد من تنزيل الامارة ايضاً مقام العلم .

وبالجملة ان الامارة لا تقوم مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الطريقة والكشف بعين الوجه المتقدم في قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفتية من انه يتوقف على ان يكون دليل حجيه الامارة متعرضاً لتنزيلها منزلة القطع ملحوظاً في نفسه .

وقد بينالك مفصلاً ان دليل الحجية ليس كذلك بل لا يتعرض الا لقيامها مقام القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى الواقع فيكون التنزيل راجعاً في الحقيقة الى تنزيل مؤداها منزلة الواقع فقط لانه القدر المتيقن من دليل التنزيل وهو اجنبى عن اقتضاء ترتيب آثار نفس القطع وبهذا اشار بقوله .

فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كساير ما لها دخل في الموضوعات ايضاً لا يقوم مقامه شيئاً بمجرد حجيتها اوقيام دليل على اعتباره



مالم يقم دليل على تنزيهه ودخله فى الموضوع كدخله

فتخلص مما ذكرنا عدم قيام الطرق والامارات بمجرد قيام  
الدليل على حجيتها واعتبارها مقام القطع الموضوعى مطلقاً سواء  
كان مأخوذاً بما هو كاشف او بما هو وصفة مالم يرد دليل آخر على  
التنزيل لان مقتضى دليل الحجية والاعتبار ليس التنزيل الامارة منزلة  
القطع بما انه ملحوظ طريقاً الى متعلقه الراجع الى جعل مؤداها منزلة  
الواقع وليس متكفلاً لترتيب آثار نفس القطع على الامارة وان كان  
ظاهر كلام شيخنا الانصارى قيام الامارة وبعض الاصول مقام القطع  
المأخوذ فى الموضوع على وجه الانكشاف و اشار المصنف الى  
فساده بقوله .

وتوهم كفاية دليل الاعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة  
القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان  
او موضوعاً فاسد جداً

ظاهر كلام شيخنا الانصارى قدس سره قيامهما مقامه بمجرد  
دليل اعتبارهما بمعنى انه كما يستفاد من نفس دليل الاعتبار قيامهما  
مقام القطع الطريقى الصرف كذلك يستفاد منه قيامهما مقام هذا القطع  
يعنى القطع المأخوذ فى الموضوع على نحو الانكشاف ايضاً قال  
اعلى الله مقامه ما لفظه ثم من خواص القطع الذى هو طريق الى الواقع  
قيام الامارة الشرعية والاصول العملية مقامه فى العمل بخلاف المأخوذ  
فى الحكم على وجه الموضوعية فانه تابع للدليل ذلك الحكم .



وان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقية للموضوع كالمثلة المتقدمة قامت الامارات والاصول مقامه وان ظهر من دليل الحكم اعتبار صفة القطع في الموضوع من حيث كونها صفة خاصة قائمة بالشخص لم يقم مقامه غيره كما اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه في حفظ عدد الركعات الثنائية والثلاثية والاوليين من الرباعية فان غيره كالظن باحد الطرفين او اصاله عدم الزائد لا يقوم مقامه الا بدليل خاص خارجي غير ادلة حجية مطلق الظن في الصلاة و اصاله عدم الاكثر انتهى كلامه رفع مقامه .

غاية ما يمكن ان يقال في تقريب ذلك ان مفاد تنزيل الامارة وجعلها مقام ما للقطع هو مدخليته في ترتب الاثر عليه الا ان كيفية الدخل يختلف ففي العلم الطريقي دخله باعتبار انه طريق الى الواقع وان كان الاثر لنفس الواقع وفي المأخوذ في الموضوع باعتبار انه تمام الموضوع او جزئه فدليل الاعتبار متكفل لتنزيل الامارة منزلة نفس القطع مما لهما من الاثار هذا ولكن انت خبير بما فيه من الاشكال وقد اشار اليه بقوله .

فان الدليل الدال على الغاه الاحتمال لا يكاد يكفي الا باحد التنزيين

حيث لا بد في كل تنزيل منسهما

من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظهما في احدهما آتى وفي الآخر

استقلالاً بداهة ان النظر في حجته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة

الى الواقع ومؤدى الطريق وفي كونه بمنزله في دخله في الموضوع الى

انفسهما ولا يكاد يمكن الجمع بينهما



يعنى دليل التنزيل لا يكاد يكفي الا باحد التنزيلين اما تنزيل المؤدى منزلة الواقع فحينئذ يقتضى ملاحظتهما مرآةً لمتعلقهما او تنزيل الامارة منزلة نفس القطع فحينئذ يقتضى ملاحظتهما مستقلاً حيث ان التنزيل لا بد فيه من لحاظ المنزل والمنزل عليه وما هو مصحح التنزيل من الاثار .

ومن المعلوم ان في تنزيل الامارة بما هي حاكية الراجع في الحقيقة الى تنزيل المؤدى منزلة الواقع كان لحاظ المتعلق بالمنزل وهو الامارة والمنزل عليه وهو القطع لحاظاً اليأوفى تنزيل الامارة منزلة نفس القطع كان لحاظ المتعلق بهما لحاظاً استقلالياً ولا يمكن الجمع بينهما الآتى والاستقلالى .

نعم لو كان في البين ما بمفهومه جامع بينهما يمكن ان يكون دليلاً على التنزيلين والمفروض أنه ليس

لما عرفت أنفأ من عدم تصور لحاظ خارجى جامع بين اللحاظين الامفهوم للحاظ وهو لا ينفعا .

فلا يكون دليلاً على التنزيل الأبداءك اللحاظ الآتى فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقة وصحة العقوبة على مخالفته في صورتى أصابته وخطائه بناءً على استحقات المتجرى او بذلك اللحاظ الأخر الاستقلالى فيكون مثله في دخله في الموضوع وترتيب ماله عليه من الحكم الشرعى

حاصله بعد الفراق عن عدم امكان الجمع بين اللحاظين في دليل



واحد مثل صدق العادل او الغ احتمال الخلاف مثلا لما فيه من الجمع بين اللحاظ الالى والاستقلالى فلما محالة يكون دليل التنزيل دليلا على احد التنزيلين وهو تنزيل الامارة منزلة القطع بما هو ملحوظ طريقاً الى الواقع وكاشفا عنه لافى موضوعيته للحكم الخاص .

لا يقال على هذا لا يكون دليلاً على احد التنزيلين ما لم يكن هناك قرينة في البين .

حاصله انه لو كان دليل التنزيل غير صالح للحمل على كل واحد من التنزيلين لمحذور الجمع بين اللحاظين فلا يكون دليلا على احدهما المعين ما لم يكن قرينة في البين لاجماله .

فانه يقال لاشكال في كونه دليلاً على حجتيه فان ظهوره في انه بحسب اللحاظ الالى مما لا ريب فيه ولا شبهة تعتربه وانما يحتاج تنزيهه بحسب اللحاظ الأخر الاستقلالى من نصب دلالة عليه .

حاصله انه لاشكال في حمل دليل التنزيل على ذلك اللحاظ الالى يعنى تنزيل الامارة منزلة القطع في طريقته للواقع وفي هذا التنزيل يكون كل من المنزل والمنزل عليه ملحوظاً على وجه الالية وذلك لظهور دليل التنزيل في اللحاظ الالى ولانه القدر المتيقن من جعل الامارة فلا وجه فيما عدا ذلك وهو تنزيهه بحسب اللحاظ الاستقلالى الابلقرينة

فتأمل في المقام فانه دقيق ومزال الاقدام للأعلام ولا يخفى انه لو لا ذلك لامكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام



القطع بتمام اقسامه ولو فيما اخذفى الموضوع على نحو الصفتية كان تمامه  
اوقيده وبه قوامه

اى ولو لالزوم اجتماع اللحاظين لامكن ان يقوم الطريق بدليل  
واحد مثل صدق العادل او الغ احتمال الخلاف مقام القطع المأخوذ  
فى الموضوع بتمام اقسامه ولا فرق فى ذلك .  
بين ما اخذفى الموضوع على نحو الانكشاف والطريقة وبين ما  
اخذفى الموضوع على نحو الصفتية كان القطع تمام الموضوع اوقيده  
او جزئه .

فتلخص بما ذكرنا ان الامارة لا تقوم بدليل اعتبارها الامام ما ليس  
ماخوذاً فى الموضوع اصلاً

وهو الطريقى الصرف ويستفاد ذلك من نفس دليل الامارة من دون  
احتياج الى دليل آخر حيث ان مفاد دليل الاعتبار تنزيل مؤدى الامارة  
منزلة الواقع فى الآثار المترتبة عليه شرعاً والمفروض ان فى القطع  
الطريقى كان الاثر لنفس الواقع وهذا الاشكال فيه .

واما الاصول فلامعنى لقيامها مقامه بادلتها ايضا غير الاستصحاب لوضوح  
ان المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الآثار والاحكام من تنجز التكليف  
وغيره كما مرّت اليه الاشارة وهى ليست الاوظائف مقررة للجاهل فى مقام  
العمل شرعاً وبعلاً



حاصله انه لا معنى لقيام الاصول العملية بدليل حجيتها واعتبارها  
مقام القطع الا الاستصحاب حيث انها ليست اشارة حاكية عن الواقع  
ولم تكن متعرضة للاحكام الواقعية بادلها .

وانما كان مفاد ادلتها جعل وظائف مقررة للجاهل في وعاء  
الجهل فلامعنى لقيامها مقام ماهو كاشف عن الواقع حتى يترتب عليها  
اثره وهو المنجزية عند الاصابة والمعذرية عند الخطاء .

فكيف يترتب عليها اثره مع عدم كون ادلتها متعرضة للواقع  
الا الاستصحاب فهو وان كان الشك مأخوذا في موضوعه الا انه لما  
كان بلسان تحقق احد طرفي الشك يعنى تنزيل المشكوك مترلة المتيقن  
وان السابق باق فلا جرم كان قضيته ترتيب الاثار الشرعية للبقاء عليه  
ولامعنى لقيام المقام الا ذلك .

واما غيره من الاصول فهي ليست الا وظائف مقررة للجاهل  
في مقام العمل شرعاً كقاعدة الطهارة او الحل او البرائة الشرعية  
وامثال ذلك او عقلا كالبراءة العقلية واصالة التخبير والاحتياط  
ونحو ذلك .

لا يقال ان الاحتياط لا باس بالقول بقيامه مقامه في تنجز التكليف لو كان

حاصله ان القطع كما انه يتنجز به التكليف لو كان تكليف في  
البين فكذلك الاحتياط فيقوم مقام القطع .

فانه يقال اما الاحتياط العقلي فليس الانفس حكم العقل بتنجز التكليف  
وصحة العقوبة على مخالفته لاشيء يقوم مقامه في هذا الحكم واما النقل



فالزام الشارع به وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة  
كالقطع الا انه لا نقول به في الشبهة البدوية ولا يكون بنقله في المقرونة بالعلم  
الاجمالي فافهم

حاصل جوابه قدس سره عن الاشكال هو ان الاحتياط على  
قسمين عقلي ونقله اما العقلي فمعناه ان حكم العقل بالاحتياط انما  
يكون لتحصيل العلم بالواقع المنجز عند العقل فلامعنى لقيامه مقامه  
في التنجز بل هو عين حكم العقل بتنجز التكليف وصحة العقوبة وليس  
شياء آخر يقوم مقامه في هذا الحكم فيلزم من دعوى كونه منجزاً  
كون الشيء حكماً لنفسه واما النقل فالزام الشارع بمقتضى  
الاخبار الكثيرة .

مثل قوله عليه السلام قف عند الشبهة فان الوقوف عند الشبهة  
خير من الاقتران في الهلكة ونحو ذلك من الاخبار وان كان يقتضى  
ذلك الا انه ليس له خارجة .

ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب ايضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ  
في الموضوع مطلقاً وان مثل لا تنقض اليقين لا بد من ان يكون مسوقاً اما بلحاظ  
المتيقن او بلحاظ نفس اليقين

حاصله انه قد عرفت آنفاً ان الامارات المعتبرة لم تقم بدليل حجيتها  
واعتمارها الامام القطع الطريقي المحض دون الموضوعى سواء  
كان الموضوعى مأخوذاً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه او بما هو  
صفة وحالة مخصوصة الابدليل آخر على التزليل منزلة فكذلك



الاستصحاب لا يقوم بدليل حجته واعتباره الامقام القطع الطريقي دون الموضوعى والمحدور فيه هو المحدور فيها فكما ان فى الامارة لا بد من لحاظ المتزل والمتزل عليه وما هو مصحح التنزيل من الاثار .  
وهما اما ان يكون ملحوظاً على وجه اللآلية واما ان يكون ملحوظاً على وجه الاستقلالية ولا يمكن الجمع بين اللجاطين ولا يتصور لحاظ جامع بين اللجاطين الامفهوم اللجاط وهو لا ينفعا .  
فلا بد من القول بان دليل التنزيل لا يتكفل بالتنزيل واحده وهو تنزيل المؤدى منزلة الواقع فالاستصحاب ايضاً كذلك لان اليقين فيه اما ان يكون ملحوظاً على وجه الالية الراجع فى الحقيقة الى تنزيل المؤدى فقط او الى تنزيل احتمال البقاء بمنزلة اليقين باخذ اليقين ملحوظاً باللحاظ الاستقلالى .  
وحيث لا يمكن الجمع بين اللجاطين فلا بد ان يحمل على احدهما وهو ان يكون ملحوظاً على وجه الالية وذلك لظهور الدليل فى ذلك ولانه القدر المتيقن منه .

وما ذكرنا فى الحاشية فى وجه تصحيح لحاظ واحدى التنزيل منزلة الواقع والقطع وان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المستصحب والمؤدى منزلة الواقع وانما كان تنزيل القطع فيما له دخل فى الموضوع بالملازمة بين تنزليهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة .

حاصل ما افاده قدده فى حاشيته على الرسائل هو ان دليل الاعتبار وان كان ناظرآ الى تنزيل واحد ووفاء خطاب واحد وانشاء واحد



بمتزيلين وان كان مستحيلا الا انه اذا دل بالمطابقة على تنزير المؤدى منزلة الواقع دل بالالتزام على تنزير القطع به منزلة القطع بالواقع فدليل الاعتبار اذا كان متكفلا لتزيلين بانثائين فى عرض واحد يدل على احدهما بالمطابقة وعلى الاخر بالالتزام وهو ليس بمحال .

اذ دليل الاعتبار دل على ترتيب اثار الواقع مطلقا ومنها الاثر المترتب على الواقع عند تعلق القطع وان شئت قلت بثبوت الملازمة عرفا بين التزيلين نظرا الى ان الدليل اذا دل على تنزير المؤدى منزلة الواقع او المشكوك منزلة المتيقن فقد ثبت المؤدى شرعا ولازم ثبوته تنزير القطع به منزلة القطع بالواقع والا كان التزير المذكور عاريا عن الفائدة .

اذا المفروض انه لا اثر له الا مجرد كونه جزءا او متعلقا للموضوع فلو فرض شمول ادلة الامارات لذلك فلا شك فى ان التزير فى هذا الاثر انما يجدى فيما اذا نزل القطع به منزلة القطع بالواقع .

فهناك ملازمة عرفية بين تنزير المؤدى منزلة الواقع وتنزير العلم بالمؤدى وانه بمنزلة العلم بالواقع فيتحقق كلا جزئى الموضوع بلا استلزامه الجمع بين اللحاظين الآلى والاستقلالى .

فتلخص مما ذكرناه انه لا يرى العرف التفكيك بين تنزيريهما اى تنزير المؤدى والمشكوك منزلة الواقع والمتيقن وبين القطع بالواقع تنزيلا وتعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة هذا ملخص ما افاده قدس سره فى الحاشية فى دفع الاشكال وقد اتعب نفسه الشريف كل التعب ولكن مع ذلك لا يرضى به هنا وقال وما ذكرناه فى الحاشية فى



وجه تصحيح لحاظ واحد الى اخره

لأبخل من تكلف بل تعسف فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع او قيده بما هو كذلك بل لحاظ اثره الأفيما كان جزئه الآخر اوداته محرزاً بالوجدان او تنزيلة في عرضه .

فلا يكاد يكون دليل الامارة او الاستصحاب دليلاً على تنزيل جزء الموضوع ما لم يكن هناك دليل على تنزيل جزئه الآخر فيما لم يكن محرزاً حقيقة وفيما لم يكن دليل على تنزيليها بالمطابقة كما في مانحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه اصلاً

حاصله انه لا يصح تنزيل جزء الموضوع او قيده بما هو جزؤه او قيده بل لحاظ اثره الذي رتب على الموضوع مع جزئه الاخر او قيده اى رتب على الموضوع المركب من جزئين اذا اريد تنزيل احد جزئيه بل لحاظ اثره المترتب على المجموع فلا بد من ان يكون جزؤه الاخر عند التركيب وذاته عند التقييد محرزاً اما بالوجدان او بتنزيل آخر فسى عرضه والا فيلغو التنزيل ويكون بلا اثر حيث ان الاثر الذي كان بلحاظه التنزيلان واحد فلا يعقل التعبد بذاك الواحد الا اذا كان احد الجزئين محرزاً حقيقة بحيث لا حالة منتظرة للبعد للتعبد بذلك الاثر و ترتيبه على الواقع او كان التنزيلان متقارنين .

وامام سبق احد التنزيلين ولحوق الاخر كما في مانحن فيه فلا يصح التنزيل اذ القتع بالواقع التنزيلي يكون متأخراً طبعاً عن الواقع التنزيلي والمفروض ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة



الواقع يتوقف على دلالة بالملازمة على تنزيل القطع بالواقع التنزيلي منزلة القطع بالواقع الحقيقى مع انه لا واقع تنزيلي الابهذا الدليل وان شئت قلت ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل القطع بالواقع الجعلى منزلة القطع بالواقع الحقيقى بالملازمة .

اذا المفروض انه لا اثر شرعى لمتعلق القطع الا كونه جزءاً للموضوع او متعلقه ولا بد من ثبوت الجزء الاخر وجدانا او تنزيلاً حتى يشمله دليل التنزيل للمؤدى ولادلاله له كذلك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى فيلزم الدور وقد اشار الى بيانه بقوله .

فان دلالة على تنزيل المؤدى تتوقف على دلالة على تنزيل القطع بالملازمة ولادلالة له كذلك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى فان الملازمة انما تدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي والقطع بالموضوع الحقيقى وبدون تحقق الموضوع التنزيلي التبعدى اولاً بدليل الامارة لاقطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقى وتنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى فتأمل جيداً فانه لا يخلو من دقة

نعم يرتفع محذور الدور اذا كان الدليل متكفلاً للتنزيلين فى عرض واحد اما بالمطابقة او بان يكون احداً التنزيلين مدلولاً مطابقاً والاخر مدلولاً التزامياً فيكون الدليل الواحد كاشفاً عن التنزيلين المتقارنين ولكن قد عرفت استحالة تحقق التنزيلين كذلك لما ذكرنا آنفاً من ان القطع بالواقع التنزيلي كان متأخراً طبعاً عن الواقع التنزيلي



(٥٧) لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

ودلالة دليل التنزيل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على دلالة  
الدليل بالملازمة العرفية على القطع بالواقع الحقيقي مع انه لا واقع  
تنزيلي الابهذا الدليل فكيف يعقل ان يكون احد التنزيلين المتأخر  
رتبه عن موضوعه المتأخر رتبته عن التنزيل الاخر في عرض ذلك التنزيل

ثم لا يذهب عليك ان هذا لو تم لعدم ولا اختصاص له بما اذا كان القطع

ما هو ذا على نحو الكشف

حاصله ان ما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد  
في التنزيل لو تم لعدم جميع الاقسام القطع الموضوعي ولا فرق فيه بين  
ما اخذ موضوعاً على نحو الكاشفية وبين ما اخذ موضوعاً على نحو  
الصفية فان الملازمة بين التنزيلين ان ثبتت على نحو الكشف كانت  
ثابتة على نحو الصفية ايضاً .

لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس  
هذا الحكم

الأمر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس  
هذا الحكم للزوم الدور ولأمثله للزوم اجتماع المثليين ولاضده للزوم اجتماع  
الضدين

قد عرفت ان القطع بالتكليف قد يتعلق بالحكم الشرعي الكلي



لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم (٥٨)

كالقطع بحرمة الخمر وقد يتعلق بمصداق الحرام والواجب كالقطع  
بخمريه هذا وواجبيته .

وعلى التقديرين قديكون تمام الموضوع وقديكون جزئه وقيد  
وعلى التقادير قديكون للقطع مدخلية في موضوع شخص المتعلق اذا كان  
متعلقه حكما او شخص حكم المتعلق اذا كان متعلقه موضوعاً او  
في موضوع مثل المتعلق او مثل حكم المتعلق او ضد المتعلق او ضد  
حكم المتعلق اوله مدخلية في موضوع حكم آخر لا يكون ضداً ولا  
مثلاً كما يقال ان معلوم الخمرية او الخمرية المعلومة حرمتها يجب  
التصديق به لا اشكال في صحة قسم الاخير وقد عرفت تفصيله في الامر  
الثالث في بيان القطع كما لا اشكال في "بطلان القسم الاول وهو ما  
اذا كان موضوعاً لشخص المتعلق للزوم الدور .

بيانه ان الحكم يتوقف على وجود موضوعه ووجود موضوعه  
يتوقف على الحكم فيلزم الدور فلا يمكن ان يوخذ القطع بحرمة الخمر  
مثلاً موضوعاً لشخص هذا الحكم بان يقول اذا قطعت بحرمة الخمر  
فيحرم عليك الخمر لان القطع بحرمة الخمر يتوقف على حرمة واقعاً  
ولو في نظر القاطع توقف القطع على المتطوع به وحرمة واقعاً يتوقف  
على القطع به توقف الحكم على الموضوع وهذا هو الدور المحال  
بقي قسمان اخران وهو دخل القطع في موضوع مثل المتعلق او ضده  
فان كان القطع ح جزءاً للموضوع فهو ايضاً باطل للزوم اجتماع  
المثلين او الضدين واقعاً وظاهراً .

حيث ان المسئلة تصوير من قبيل النهى في العبادات بمعنى ان



الوجوب او الحرمة قد تعلق بنفس العنوان الذى تعلق به الحكم الاولى غاية الامر صار هذا العنوان مقيداً بقيد فى المرتبة الثانية وبذلك لانصير الموضوع متعدداً وان كان تمام الموضوع فمع الخطاء وان لم يلزم اجتماع الحكمين واقعاً الا انه موجب لاجتماعه بنظر المكلف فهو لا يصدق الحكمين ومع الاصابة فالمسئلة بحسب الواقع كان مبيناً على كفاية تعدد العنوانين فى اتصافهما بالحكمين المتضادين او المتماثلين اذا تصادفا فى مورد واحد واما بحسب نظر المكلف فالمسئلة تصير من قبيل النهى فى العبادات فلا يمكن تصديقه فى هذا الحال لكلا الحكمين .

نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة اخرى منه او مثله او ضده

لما عرفت ان للحكم مراتب مرتبة الاقتضاء ومرتبة الانشاء ومرتبة الفعلية ومرتبة التنبؤ وما ذكرناه من المحذور فيما اذا كان بينهما اتحاد المرتبة واما مع اختلافهما انشاءً وفعلاً فيمكن ان يكون القطع المتعلق بمرتبة الانشاء موضوعاً لفعلية هذا الحكم او مثله او ضده وحينئذ لا تنافى بين الحكمين بعد اختلافهما فى المرتبة مثلاً يصح اخذ القطع بالمرتبة الانشائية من الوجوب فى مرتبة الفعلية بحيث يصير فعليته بمعونة العلم بها فيكون العلم بها شرطاً لبلوغه الى مرتبة الفعلية كالشرط فى الواجبات المشروطة .

وكذا يصح ان يؤخذ العلم بها موضوعاً لمثله فيكون هناك حكمان مماثلان ولا تصير الانشائية فعلية بمعونة العلم بها لان المفروض



العلم بالمرتبة الانشائية تمام الموضوع للحكم الثانى وليس متمماً لتلك المرتبة وان شئت تقول ان العلم بها يكون علة لحدوث الحكم الثانى لاشترطاً بلوغه الى مرتبة اخرى وكذا يصح اخذ العلم بها موضوعاً لصدده فافهم وتدبر .

وأما الظن بالحكم فهو وان كان كالقطع فى عدم جواز اخذه فى موضوع نفس ذلك الحكم المظنون الا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة كان جعل حكم آخر فى مورده مثل الحكم المظنون اوضده بمكان من الامكان

فمحصل كلامه قدس سره هو ان الظن بالحكم وان كان كالقطع فى عدم جواز اخذه موضوعاً لشخص هذا الحكم للزوم الدور حيث ان الحكم متوقف على وجود موضوعه وحصول الموضوع متوقف على الحكم فيلزم الدور وهذا لا يختص بالقطع والظن بل يجرى فى جميع العناوين المتأخرة عن الحكم كالكسك والوهم والغفلة والالتفات ومن المعلوم ان احتمال الدور محال فضلاً عن القطع او الظن به الا انه لما كان مع الظن بالحكم مرتبة الحكم الظاهرى محفوظة لعدم انكشاف الواقع لدى الظان تمام الانكشاف وكان الجهل لم يرتفع من اصله لبقاء احتمال الخلاف ومعه كان جعل حكم آخر فى مورده مثل الحكم المظنون اوضده بمكان من الامكان فلا يستلزم منه اجتماع المثليين او الضدين فى موضوع واحد .

ان قلت ان كان الحكم المتعلق به الظن فعلياً ايضاً بان يكون الظن متعلقاً بالحكم الفعلى لا يمكن اخذه فى موضوع حكم فعلى آخر مثله اوضده لاستلزامه الظن باجتماع الضدين او المثليين وانما يصح اخذه فى موضوع حكم آخر كما



في القطع طابق النعل بالنعل .

حاصله ان جعل حكم آخر في مورده جائز مع اختلاف المرتبة  
واما مع اتحاد المرتبة مثل ما اذا كان الظن بحكم نعلی موضوعاً لحكم  
آخر فعلى مثله اوضده كما هو الظاهر من الدعوى فللا لزوم اجتماع  
المثلين او الضدين نعم يصح اخذ الظن في موضوع حكم آخر يخالف  
متعلقه لا بمائله ولا بوضاده كما في القطع طابق النعل بالنعل .

قلت يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على  
ما هو عليه من الحال لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة ومع ذلك لا يجب  
على الحاكم دفع عذر المكلف برفع جهله لو امكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه  
فيما امكن بل يجوز جعل اصل او اماره مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى ولا يتكاد  
يمكن مع القطع به جعل حكم آخر مثله اوضده كما لا يخفى فافهم

حاصل جوابه قدس سره عن الايراد هو ان للفعلية مرتبتان فعلية  
تعليقية بمعنى انه لو تعلق به القطع لتنجز واستحق على مخالفته العقاب  
و فعلية حتمية بمعنى ان يكون للمولى ارادة فعلية توجب ان يكون في  
مقام البعث والزجر و على الثاني فلا يمكن اخذ الظن الفعلى في موضوع  
مثله اوضده للزوم المحال .

اذالظن باجتماع الضدين او المثلين كالتقطع بهما وهما محالان  
اما على الاول فيمكن اخذ الظن بالحكم الفعلى في موضوع مثله او  
ضده لعدم المنافاة بين الحكم الظاهرى والحكم الفعلى بهذا المعنى  
بيان ذلك ان عدم ارادة الفعل من المكلف وعدم توجيه البعث اليه



تارة يكون لاجل المانع مع وجود المقتضى فالحكم المنشأ على طبق المقتضى انشائي محض يتوقف بلوغه الى مرتبة الفعلية على ارتفاع المانع ومجرد علم المكلف لا يصل الى الفعلية واخرى لاجل قصور في المكلف مع تمامية المصلحة في الفعل وعدم مانع خارجي هناك واشتياق المولى اليه وان المطلوب منه فعله او تركه فللمولى في هذه الصورة ارادة شانية هي حيث تصير فعلية حتمية بمجرد تعلق علم المكلف بالحكم واقامة الحججة عليه بمعنى انه حكم لوتعلق به العلم لتنجز وهي المسماة بالفعلية التعليقية .

وفي هذه المرتبة ليس على المولى رفع المانع بغير الاسباب العادية ورفع عذر المكلف برفع جهله باى سبب كان ممكناً ويجعل لزوم الاحتياط عليه بل يجوز له ابداع المانع من الوصول الى الواقع بان يجعل اصلاً او اماراة مودية الى المخلاف الواقع احبنا لعدم لزوم نقض الغرض في كلتا الصورتين مع فرض قصور في المكلف في نظر الشارع مادام كونه جاهلاً وكانت السترة باقية بالمانع من جعل حكم آخر في حالة الظن او الشك لعدم لزوم محذور اجتماع المثليين في صورة المصادفة والضدين في صورة المخالفة .

وبالجملة ان المظنون بسبب الجهل به وعدم رفع السترة عنه يكون فعلياً غير منجز والحكم الذى قد اخذ الظن موضوعاً له يكون فعلياً منجزاً فيكون حالهما حال الحكم الواقعي والظاهري وهذا بخلافه في المقطوع فان الحكم الواقعي الفعلي على فرض وجوده اذا تعلق به القطع لتنجز ويبلغ مرتبة الحتمية ومع تنجزه لا يمكن جعل حكم آخر



لا يمكن اخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم

مثله او ضده في مورده للزوم المحال من اجتماع المثليين او الضدين و تصور اجتماع فردين من الارادة او الارادة و الكراهة في موضوع واحد و هذا هو الفارق بين العلم والظن والشك و بالجملة انه يمتنع ان يوخذ العلم موضوعاً لمثل متعلقه او ضده و ما عدا العلم ليس كذلك فيمكن ان يكون مأخوذاً في موضوع حكم مماثل او مضاد لمتعلقه بمعنى ان للشارع ان يجعل معه وظيفة مماثلة او مضادة للواقع .

نعم لو فرض تعلقه بمرتبة الحتم من الفعلية يكون كالعلم ولا يسع للشارع ابداء المانع بان يجعل حكماً آخر فعلياً في حالة الظن والشك اذ في صورة المصادفة يلزم اجتماع المثليين و في صورة المخالفة اجتماع الضدين و اجتماع فردين من الارادة او الارادة و الكراهة ظناً

ان قلت كيف يمكن ذلك وهل هو الا انه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين

او الضدين

حاصله كيف يمكن للحاكم جعل حكم آخر فعلى في حالته بمقتضى الاصل او الامارة مع كون الحكم الواقعي فعلياً في مورده ايضاً و هل هو الامتياز للمحال من اجتماع المثليين في صورته المصادفة و اجتماع الضدين في صورة المخالفة .

قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى اى لوقوع به من باب الاتفاق لتنتج مع حكم آخر فعلى في مورده بمقتضى الاصل او الامارة او دليل اخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص به على ما سيأتي من التحقيق



فى التوفيق بين الحكم الظاهرى والواقعى

ملخص جوابه عن الابراد هو مسا بينا لك آتفأمن ان الحكم الواقعى فعلى تعليقى غير منجز بمعنى انه لو قطع به لتنجز والحكم الاخر الذى فى مورده بمقتضى الاصل او الامارة او بمقتضى دليل قد اخذ فى موضوعه الظن بالحكم فعلى حتمى منجز فلا منافاة بينهما من جهة اختلاف المرتبة لِماسياتى توضيحه فى التوفيق بين الجمع بين الحكم الظاهرى والواقعى .

فى لزوم الالتزام بالتكليف

الامر الخامس هل تنجز التكليف بالقطع كما يقتضى موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً وانقياداً كما هو اللازم فى الاصول الدينية و الامور الاعتقادية بحيث كان له امتثالان و طاعتان

احديهما بحسب القلب والجنان والاخرى بحسب العمل بالاركان فيستحق العقوبة على عدم الموافقة التزاماً ولو مع الموافقة عملاً ولا يقتضى فلا يستحق العقوبة عليه بل انما يستحقها على المخالفة العملية

حاصله ان التكليف الفرعى المعلوم بالتفصيل كما يقتضى بنفسه وبحكم العقل وجوب الموافقة العملية وحرمة مخالفتها هل يقتضى بنفسه مع قطع النظر عن امر خارجى مثل تصديق ما جابهه النبى (ص) عقلاً او شرعاً وجوب الموافقة الالتزامية وحرمة مخالفتها بحيث يكون للتكليف



اطاعتان و معصيتان وبفعل احدهما وترك الاخر يكون عاصياً ومطيعاً  
اولا يقتضى الاوجوب الموافقة العملية و حرمة مخالفتها .

الحق هو الثانى لشهادة الوجدان الحاكم فى باب الاطاعة والعصيان  
بدلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده الا الموثوبة دون  
العقوبة ولو لم يكن متسلماً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له

حاصل الكلام فيه ان التكليف لا يقتضى الاوجوب العمل على  
وفقه واما اقتضائه وجوب الالتزام و عقد القلب على ثبوته بحيث كان  
له اطاعتان اجدهما بالجنان و ثانيهما بحسب العمل بالاركان فلان  
غاية ما يمكن ان يقال فى وجه وجوب الموافقة الالتزامية علاوة على  
وجوب الموافقة العملية هو ان من شئنا اطاعة الحكم الصادر من  
المولى الالتزام به على نحو يحكم العقل بوجوبه كما يحكم بوجوب  
الاطاعة العملية .

والا فادعوى اقتضائه من ناحية المولى بحيث يكون له بعثان بعث  
الى العمل وبعث الى الالتزام ينشأ من التكليف المنجز فلا شك فى  
ممنوعيته لوضوح تاخر الالتزام بشبوت الوجوب مثلما عن الوجوب رتبة  
اذ لو لم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يكن الالتزام به فطلب الفعل من  
المولى لا يكون الا بعثا وجعل الداعى على اتيان الفعل ولا يقتضى بعثا آخر  
على الالتزام .

واما ما يمكن ان يقال من اقتضائه وجوب الالتزام عقلا وانه من شئون  
اطاعة الحكم الصادر من المولى و ان العقل يحكم بوجوبه كما يحكم



بوجوب الاطاعة العملية فهو ايضاً خلاف ما حكم به الوجدان اذ قضية الطلب ليس الاجعل الداعى على اتيان الفعل وغرض المولى يحصل بمجرد ايجاده فى الخارج ولومع الالتزام على خلافه.

ومع حصول الامثال لا وجه لحكم العقل باستحقاق العقوبة على ترك الالتزام وقد عرفت فى بحث التجري ان ملاك استحقاق العقوبة انطباق عنوان هتك الحرمة والظلم على المخالفة للتكليف.

ومن الواضح ان عدم الالتزام قلبا مع كمال الاطاعة عملا لا يكون هتكاً ولا ظلماً ويرشدك الى ذلك حال الموالى العرفية بالنسبة الى عبيدهم اذا امتثلوا عملاً خوفاً من المؤاحذة لا التزاماً خصوصاً فيما لا يستلزم من المخالفة الالتزامية مخالفة العملية كما فى التوصليات وان لم يكن ذلك مختصاً بهابل يجرى فى التعبديات ايضاً.

غاية الامر بترك الالتزام فيها مستحق للعقابين اذ بترك الالتزام ترك العمل ايضاً لو قلنا بانه لا بد فيها باتيانها بداعى امرها والافلواتى خوفاً للعقاب او طمعاً فى الثواب فيمكن القول بعدمه فيها ايضاً لكن الامر فى التوصليات اوضح .

ولذا اختص شيخنا الانصارى قدس سره ذلك بالتوصلى لوضوح الامر فيه مع ان النزاع لا يختص به وكيف كان لا يجب عند العقل الالتزام بالتكليف كما يجب فعله فراراً عن خطر العقاب فيستحق العقاب على ترك فعله دون الالتزام به .

وان كان ذلك يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يلقون ان يتصف العبد به من الاعتقاد باحكام مولاه ولا نقياد لها وهذا غير استحقاق



العقوبة على مخالفته لامره او نهيته التزاماً مع موافقته عملاً كما لا يخفى.

حاصله انه قد عرفت آنفاً من ان الالتزام بثبوت التكليف ليس من شئون الاطاعة الواجبة في نظر العقل وان المدار في حسن العقاب وعدمه هو فعله وعدمه من دون دخل للالتزام به وعدمه اصلانعم الامثال بحسب الالتزام ايضاً من كمال العبودية لتفاوت الدرجات باختلاف مراتب العبودية .

ولذا يكون حسنات الابرار سيئات المقربين كما ان عدم فعله يوجب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده فقبح ترك الالتزام والانقياد قبح فاعلى يكون مذموماً على سوء سريره لا قبح فعلى هذا كله في الاحكام الفرعية واما الاصول الاعتقادية فالالتزام فيها مطلوب ذاتا بخلافه في الفرعية اذ مطلوبيته فيها بالتبع و من باب المقدمة فيما توقف العمل عليه فاذا فرض حصول ما هو المطلوب من موافقته عملاً فلامعنى لبقاء وجوبه .

ومما ذكرنا من انه لا اقتضاء لذات التكليف بالنسبة الى الموافقة الالتزامية ظهر انه لو كان دليل على وجوب الالتزام غير ذات التكليف كوجوب تصديق ما جاء به النبي خارج عما نحن فيه مع ان التصديق غير الالتزام فانه عبارة عن الاعتقاد والالتزام عبارة عن بناء القلب وعقدوه وان شئت عبر عنه بالرخصاء والتسليم وهما قد يتوافقان وقد يكون الالتزام بخلاف الاعتقاد كما في التشريع وقد يوجد الاعتقاد دون الالتزام .

ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة للالتزامية لو كان المكلف



متمكناً منها تجب ولو فيما لا يجب عليه الموافقة القطعية عملاً أولاً يحرم المخالفة القطعية عليه كذلك أيضاً لمتناعهما كما اذا علم اجمالاً بوجوب شئى او حرمة لتتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والالتقيد له والاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة

حاصله ان ما ذكرنا كله يجرى فى التكليف المعلوم بالاجمال موضوعية كانت الشبهة كالمرءة المرددة حالها بين كونها محرمة الوطى بالحلف او واجبة الوطى بالحلف ايضاً مع اتحاد زمانى الوجوب و الحرمة او حكمية كما اذا دار هذا الموضوع الكلى بين الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة فالالتزام بالاحكام تابع للعلم فان علم بها تفصيلاً وجب الالتزام بها تفصيلاً وان علم بها اجمالاً وجب الالتزام بها اجمالاً .

والحاصل انه تجب الموافقة الالتزامية على القول بها حتى فى دوران الامر بين المحذورين لتتمكن بما هو الثابت واقعاً والاعتقاد بما هو الواقع وان لا تجب فيه الموافقة القطعية العملية ولا تحرم فيه مخالفة القطعية العملية لمتناعهما عقلاً فى صورة الدوران بين المحذورين .

لان المكلف لا يخلو اما من الفعل او الترك وفى كل مهتما احتمال الموافقة والمخالفة فلا قطع بالموافقة حتى تجب ولا قطع بالمخالفة حتى تحرم ومنه يظهر بعض صور افتراق الموافقة العملية عن الموافقة الالتزامية فيجب فى الثانى دون الاول:

وان ابيت الاćen لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه لما كانت موافقته



القطعية الالتزامية ح ممكنة ولما وجب عليه الالتزام بواحد قطعاً فإن محذور  
الالتزام بضد التكليف عقلا ليس بأقل من محذور عدم الالتزام به بداية مع ضرورة  
أن التكليف لو قيل باقتضائه للالتزام لم يكديقه تضيي الالتزام بنفسه عيناً للالتزام  
به أو بضده تخبيراً

جاصله انك قد عرفت آنفاً بان الموافقة الالتزامية على تقدير  
وجوبها تجب حتى فى دوران الامر بين المحذورين حيث ان التكليف  
المنجز لو كان مقتضياً لاطاعتين الالتزام فى الجنان والعمل بالاركان  
لما سقطت احدهما بسقوط الاخر فلا يسقط لزوم الالتزام بسقوط حكم  
العمل مع امكان الالتزام فى دوران الامر بين المحذورين لانجب  
الموافقة العملية لما عرفت من ان المكلف لا يخلو من الفعل الموافق  
للوجوب او الترتك الموافق للحرمة فلا يحصل له القطع بالمخالفة  
بالفعل او بالتترك فقبل جريان الاصول الشرعية يستقل العقل بعدم الحرج  
فى الفعل والتترك .

ولكن سقوط وجوبها لا يستتبع سقوط لزوم الموافقة الالتزامية  
فيجب الالتزام بما هو الثابت واقعاً وان لم يعلم انه الوجوب او الحرمة  
ولا يجب عليه الالتزام بخصوص الوجوب او الحرمة لعدم اتمكن منه  
مع عدم العلم به .

وان آيت الاعن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه بدعوى ان  
كل تكليف كما يقتضى اطاعته عملاً بخصوصه لا اعم منه ومن غيره  
كذلك يقتضى الالتزام به بعينه لا الالتزام بعنوان اعم او بالجهة الجامعة  
بينه وبين ضده .



ففى فرض الدوران بين الوجوب و الحرمة لا يمكن الموافقة  
 الالتزامية لعدم التمكن منه هنا لان امره حينئذ دائر بين وجوب الالتزام بهما  
 والاعتقاد بكلا الضدين فى آن واحد فهو غير ممكن مع انه يحصل منه  
 مخالفة قطعية لانه التزم بغير حكم المولى وبين وجوب الالتزام باحد  
 الحكمين تخيير افه و ان كان ممكنا الا انه مستلزم لتجويز الاعتقاد بفسد  
 التكليف الواقعى لا مكان كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى  
 ومحذور الالتزام بالضد ليس باقل من محذور عدم الالتزام  
 بالتكليف مع ان التكليف المعلوم بالاجمال على القول باقتصائه الالتزام به  
 لا يقتضى الا الالتزام بنفسه لا التخيير بينه وبين الالتزام بفضده مضافا  
 الى ان الالتزام باحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه  
 غير ممكن الا تشرىعا بادهاء ان الالتزام بهما كالاتزام باحدهما بخصوصه  
 تشريع محرم .

ومن هنا قد انقدح انه لا يكون من قبل لزوم الألتزام مانع عن اجراء الاصول  
 الحكمية او الموضوعية فى اطراف العلم لو كانت جارية مع قطع النظر عنه

يعنى و مما ذكرناه من عدم قيام دليل على وجوب الموافقة  
 الالتزامية وعلى تقدير وجوبها تنجب حتى فى دوران الامر بين المحذورين  
 للتمكن من الامتثال بالالتزام على ما هو عليه من الحكم الواقعى  
 قد انقدح انه لا مانع من اجراء الاصول الحكمية او الموضوعية فى  
 اطراف العلم الاجمالى لو كانت جارية مع قطع النظر عن وجوب  
 الالتزام .

وبعبارة اوضح انه على فرض وجود المقتضى للاصل فى اطراف



العلم الاجمالي ليست المخالفة الالتزامية مانعة عنه كما كانت المخالفة العملية مانعة اذ دليل وجوب الالتزام على فرض تسليمه لا يدل الاعلى الالتزام بما هو الثابت له في الواقع من الحكم الشرعي اللهي ويجمع هذا الالتزام مع الالتزام بالتحكم الظاهري المخالف للمعلوم بالاجمال ولاضير فيه

كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور

فيه حينئذ ايضا على وجه دائر

هذا ناظر الى ما افاده شيخنا الانصارى اعلى الله مقامه في دفع محذور عدم الالتزام بان الاصول تحكم في محاربتها بانتفاء الحكم الواقعي فلا مورد للزوم الالتزام فيمكن اجراء الاصل في التكليف المعلوم بالاجمال موضوعية كانت الشبهة كالمرءة المرددة حالها بين كونها محرمة الوطى بالحلف او واجبة الوطى بالحلف ايضا او حكمية كما اذا دار هذا الموضوع الكلي بين الوجوب والحرمه حتى خرج الموضوع ببركة اجراء الاصل عن موضوع وجوب الالتزام فيقال الاصل عدم تعلق الحلف بترك وطى هذه كما ان الاصل عدم تعلق الحلف بوطئها فيخرج بذلك عن موضوع وجوب الالتزام حاصل ايراده على ما افاده الشيخ رحمة الله عليه هو انه لو فرض ان العقل حاكم بوجوب الالتزام بمحتمل التكليف كان ذلك مانعا عن اجراء الاصول في الاطراف اذ لا يدفع باجراء الاصول محذور عدم الالتزام بالتكليف لو قيل به الاعلى وجه دائر .



لان جريانها موقوف على عدم محذور فى عدم الالتزام اللازم من جريانها  
وهو موقوف على جريانها بحسب الفرض

حاصله ان جريان الاصول موقوف على عدم محذور فى عدم  
الالتزام اللازم من جريانها فلو كان عدم لزوم المحذور المذكور  
موقوفاً على جريانها لزم الدور .

اللهم الا ان يقال ان استقلال العقل بالمحذور فيه انما يكون فيما اذا لم  
لم يكن هناك ترخيص فى الاقدام والافتحام فى الاطراف ومعه لا محذور فيه بل ولا  
فى الالتزام بحكم آخر

هذا رجوع عن الاشكال على طريقة الشيخ بلزوم الدور ومحصل  
كلامه ان الالتزام بالحكم الشرعى انما يجب عقلاو عدم الالتزام به  
يعدم محذورا اذا كان الواقع فعليا ولم يكن هناك ترخيص من الشارع  
فى الافتحام فى اطراف العلم وامامع ترخيصه فيها والاذن فى الافتحام  
فى اطرافه بمقتضى ادلة الاصول العلمية وعدم كون الواقع فعليا لا محذور  
فى عدم الالتزام به بل ولا محذور فى الالتزام بحكم آخر فعلى وهو  
الحكم الظاهرى.

ولكن هذا انما يتم على مذاق الماتن من كون تأثير العلم الاجمالى  
على نحو الافتضاء وحكم الشارع بوجوب الاتباع معلق على عدم ترخيص  
من الشارع فلا دوراذا الالتزام بالحكم الشرعى انما يجب عقلا فيما اذا  
كان تنجيزيا واما اذا كان تعليقيا بمعنى ان حكمه بوجوب الالتزام بمحتمل



الواقع معلق على عدم جعل الشارع للحكم الظاهرى .  
 وعدم ترخيصه بمقتضى أدلة الاصول العملية فى الاقتحام فى  
 اطراف العلم واما مع ترخيصه فيه فلا محذور فى عدم الالتزام ولا فى  
 الالتزام بفسده اذ ادلة الاصول لما كانت مثبتة للحكم الظاهرى كانت  
 رافعة لحكم العقل بوجوب الالتزام .  
 وصرنا فى راحة بركتها عن وجوب موافقته التزاماً ولا يتم على  
 مذاق الشيخ ره القائل بكونه على نحو العلية التامة فان قضيتها عدم شمول  
 ادلة الاصول لاطراف العلم للزوم التناقض على تقدير شمولها وسياتى  
 تحقيقه عن قريب انشاء الله فانظر .

الآن الشان ح فى جواز جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى مع عدم  
 ترتب اثر عملى عليها مع انها احكام عملية كسائر الاحكام القرعية

حاصله ان الالتزام وان لم يكن مسانعاً عقلاً من جريان الاصول  
 فى اطرافه الا انها فى نفسها لا تجرى فى اطراف العلم مع قطع النظر عن  
 وجوب الالتزام وعدم اجتهات منها ما اشار بقوله الا ان الشأن والكلام  
 حين تردد الواقع فى جواز جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى  
 مع عدم ترتب اثر عملى عليها

بيان ذلك ان الاصول العملية هى التى ينتهى اليها فى مقام العمل  
 فلا بد من اثر عملى يترتب على جريانها ولا يترتب فيما دار امره بين  
 الوجوب والحرمة فى واقعة واحدة اذ المكلف لا يخلو من الفعل او  
 الترك ولا اقتضاء للتكليف لواحد منهما فجعل الاباحة خال عن الاثر العملى  
 ومعه لا وجه لجريان الاصول ومنها ما اشار بقوله



مضافاً الى عدم شمول ادلتها لا طرافه للزوم التناقض في مدلولها على  
تقدير شمولها كما ادعاه شيخنا العلامة اعلى الله مقامه وان كان محل تأمل ونظر  
فتدبر جيداً

حاصل ما افاده الشيخ ره هو ان ادلة الاستصحاب لا تشمل  
اطراف العلم الاجمالي لانه يلزم من شمولها التناقض بين صدر دليل  
الاستصحاب وذيله:

فان قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك اذا جرى في طرفي العلم  
الاجمالي نظر الى اليقين السابق والشك اللاحق لزم التناقض بين الصدر  
والذيل اذ قوله عليه السلام في ذيل تلك الرواية ولكن تنقضه بيقين آخر شامل  
للمتيقن بالاجمال وكان لازم ذلك وجوب العمل على اليقين الاجمالي كما  
ان لازم صدرها هو قوله لا تنقض اليقين بالشك جريان الاستصحاب  
والعمل على الشك في كل واحد من الاطراف.

والمضادة بين العمل على اليقين بمقتضى ذيل الرواية والعمل  
على الشك في كسل الاطراف بمقتضى صدر الرواية مما لا يخفى  
فلا يمكن الاخذ بالصدر والذيل معاً ولا مرجح لاحدهما على الاخر  
فلا بد من الحكم بسقوطهما معاً فلا يجرى الاصل في اطراف العلم  
الاجمالي ومنهما ما سياتى عن قريب من ان العلم الاجمالي علة تامة للنتيج  
كالعلم التفصيلي فلا يمكن الترخيص في اطرافه لا كلا ولا بعضاً



## في حجية مطلق القطع

الأمر السادس لانتفاوت في نظر العقل اصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلايين ان يكون حاصلًا بنحو متعارف ومن سبب ينبغي حصوله منه او غير متعارف لا ينبغي حصوله منه

قال الشيخ اعلى الله مقامه الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطع 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 او ظنه فيلغوا اعتبارهما في حقه انتهى موضع الحاجة من كلامه.

ولكن انت خبير بما فيه من الضعف حيث ان القطع الطريقي لما كان موضوعاً لحكم العقل باستحقاق العقوبة على مخالفته كحكمه باستحقاق المثوبة على موافقته فاطلاقه وتقييده كان بنظر العقل لا محالة ومن المعلوم انه لانتفاوت في نظر العقل فيما يترتب على القطع من الآثار بين افراد القطع ولا بين احواله كان الراجح الحكم بحجية القطع مطلقاً من غير فرق بين ان يكون حاصلًا من اسباب متعارفة ينبغي حصوله منها او غير متعارفة لا ينبغي حصوله منها .

كما هو الحال غالباً في القطع ضرورة ان العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغي حصوله وصحة مواخذة قاطعه على مخالفته وعدم



صحة الاعتدال عنها بانه حصل كذلك وعدم صحة المواخذة مع القطع بخلافه  
وعدم حسن الاحتجاج عليه بذلك ولومع التفاته الى كيفية حصوله

محصل كلامه قدس سره انه لافرق فى نظر العقل فى ترتيب  
الاثار المذكورة بين قطع القطاع وغيره فى المنجزية عند الاصابة  
وصحة مؤاخذه قاطعه على مخالفته والعذرية عند الخطاء ووجوب  
متابعته عند حصوله من اى سبب حصل من الاسباب ولا يحسن ان  
يحتج على القاطع الذى حصل قطعه من اسباب غير متعارفة لا ينبغي  
حصوله منها بان قطعك حاصل من الاسباب الغير المتعارفة فلم عملت  
على طبق قطعك حتى مع التفات القاطع الى كيفية حصوله ولا يسمع  
من العبد الاعتدال عن مخالفة القطع بان قطعه حصل من اسباب  
غير متعارفة .

نعم ربما يتفاوت الحال فى القطع المأخوذ فى الموضوع شرعا والمتبع فى  
عمومه وخصوصة دلالة دليله فى كل مورد

حاصله ان القطع المأخوذ فى الموضوع لا بدان يلاحظ الدليل  
الدال على اخذ القطع فى موضوع حكم كذا فربما ينصرف الدليل  
الى قطع الذى ينبغي حصوله من اسباب متعارفة فلا يشمل قطع القطاع  
لانصرافه عنه وربما لا ينصرف عنه بمعونة القرائن المحذوفة بالكلام  
وربما يكون مجملا بالنسبة الى افراد القطع فكيف كان فالمتبع فى  
عمومه وخصوصه دلالة دليله .



فربما يدل على اختصاصه بقسم في مورد وعدم اختصاصه به في آخر  
على اختلاف الأدلة واختلاف المقامات بحسب مناسبات الاحكام والموضوعات  
وغيرها من الأمارات

وبالجملة ان القطع المأخوذ في الموضوع لما كان موضوعاً  
للحكم الشرعي كان اطلاقه وتقييده كل ذلك بنظر الشارع وله التصرف  
فيه كيف شاء فلا بد في معرفة ذلك من الرجوع الى دليل ذلك الحكم  
في كل مورد فربما يدل على اختصاص الحكم بموضوع اخذه نحوه  
خاص من القطع وفي مورد عدم اختصاصه به على اختلاف الأدلة  
واختلاف المقامات ومناسبات الاحكام والموضوعات وغير الأدلة  
من الامارات فان دل الدليل على ثبوت الحكم لمطلق القطع حكم  
بموضوعيته مطلقاً وان دل على ثبوته لبعض افراده اقتصر عليه فان كان  
نفس الدليل مجملاً بالنسبة الى بعض افراد القطع الحاصل من سبب  
غير متعارف فالمرجع حينئذ الى الاصول بل الاخذ بالقدر المتيقن .

وبالجملة القطع فيما كان موضوعاً عقلاً لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع  
ولامن حيث المورد ولامن حيث السبب لعقلاً وهو واضح ولاشراً للمعارف  
من انه لاتناله يد الجعل نفيّاً ولا اثباتاً

حاصله ان القطع اذا حصل كان موضوعاً للحكم العقل بوجوب  
المتابعة وكونه موجباً للتنجز عند الاصابة وعذراً عند الخطاء ولا يكاد  
يتفاوت من حيث القاطع كان يكون حاصله بنحو المتعارف ومن سبب



ينبغي حصوله منه او غير متعارف لا ينبغي حصوله منه كقطع القطاع ومن حيث المورد كان يكون في العبادات او في المعاملات ولا من حيث السبب كان يحصل من مقدمات العقلية او غيرها لعقلا وهو واضح بعدما عرفت من ان الاثار المترتبة كانت ذاتية للقطع الطريقي لا تنفك عنه ابدأ ولا شرعاً لما عرفت سابقاً من ان القطع مما لا تناله يد الجمل لانفيا ولا اثباتاً .

وان نسب الي بعض الأخباريين انه لا اعتبار بما اذا كان بمقدمات عقلية الا ان مراجعة كلماتهم لاتساعد على هذه النسبة بل تشهد بكذبها وانها انما تكون اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيئي وحكم الشرع بوجوبه كما ينادى به باعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في باب الملازمة فراجع

حاصله انه نسب الي بعض الاخباريين بان القطع الحاصل من مقدمات العقلية لا اعتبار به الا ان كلماتهم لاتساعد هذه النسبة بل تشهد بكذبها وان كلماتهم انما تكون اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيئي وحكم الشرع بوجوبه ردأعلى القاعدة المشهورة كلما حكم به العقل حكم به الشرع كما ينادى باعلى صوته ما حكى عن السيد الصدر في شرح الوافية في باب الملازمة .

وملخص تحقيقه هناك على ما حكى عنه هو عدم كون الجهات المدركة للعقل علة تامة للحكم بل غاية ما يمكن للعقل ادراكه هو بعض الجهات المحسنة او المقبحة المقتضية له ومن الجائز ان يكون هناك جهة اخرى في الواقع لم تحصلها العقول الجزئية معارضة للجهة المذكورة كما في اكثر الاحكام في صدر الاسلام بل مطلقاً حيث لا تجري الا عند ظهور الحجة عجل الله تعالى فرجه الشريف .



وأما في مقام عدم جواز الاعتماد على المقدمات العقلية لأنها لا تفيد الاظن كما هو صريح الشيخ المحدث الامين الاستر ابادي رحمه الله حيث قال في جملة ما استدلل به في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام الرابع ان كل مسلك غير ذلك المسلك يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلوة والسلام

انما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد اثبتنا سابقا انه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه تعالى او بنفيها

وهذه الكلمات بطولها هو الكلام الاول من الكلمات الثلاث التي حكاه المصنف عن المحدث الاستر ابادي .

وقال في جملتها ايضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقيقة ما هذا لفظه واذا عرفت ما مهدها من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم السلام فقد عصمنا من الخطاء وان تمسكنا بغيره لم نعصم عنه ومن المعلوم ان العصمة من الخطاء امر مطلوب مرغوب فيه شرعاً ومقلاً الا ترى ان الامامية استدلو على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم امره تعالى عباده بايقاع الخطاء وذلك الامر معال لانه قبيح وانت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه انه لا يجوز الاعتماد على الدليل الظني في احكامه تعالى انتهى موضع الحاجة من كلامه

وهذه الكلمات بطولها هو الكلام الثاني من الكلمات التي حكاه



المصنف عن المحدث الاسترأبارى .

ومامهده من الدقية دهوالذى نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الرسالة  
وقال فى فهرست فصولها ايضاً

حاصله ان مامهده من الدقية الشريفة بزعم المحدث فقد حكاها  
الشيخ اعلى الله مقامه فى الرسائل و العمدة هو ذكر ما بعد الدقية ولم  
يذكره الشيخ وذكره المصنف قال الامين فى فهرست فصولها اى  
فصول الفوائد المدنية ايضاً .

الاول فى ابطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنية فى نفس احكامه  
تعالى شانه ووجوب التوقف عند فقد القطع بحكم الله او بحكم ورد عنهم عليهم  
السلام انتهى

وهذه الكلمات هو الكلام الثالث للمحدث الاسترأبارى .

وانت ترى ان محل كلامه ومورد نقضه وابراره هو العلى الغير المفيد  
للقطع وانما هم ائبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لقطع و كيف كان فلزوم  
اتباع القطع مطلقا وصحة المؤاخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر  
اثاره عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل

وحاصل الكلام ان النسبة صحت ام لا فالصحيح هو ما ذكرنا  
من ان لزوم اتباع القطع مطلقا سواء كان حاصله للقطع او لغيره  
وكان حاصله من مقدمات عقلية او من غيرها و صحة المؤاخذة على



مخالفة القطع عند اصابته للواقع وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاو هو العذرية عند الخطاء مما لا يكاد يخفى على عاقل فضلا عن فاضل ولا يخفى عليك ان الاثار المترتبة على القطع ثلاثة حكم العقل بوجوب المتابعة .

وقد اشار اليه بقوله بلزوم اتباع القطع مطلقا والمنجزية عند الاصابة وقد اشار اليه بصحة المؤاخذة على مخالفة القطع عند اصابته للواقع والعذرية عند الخطاء وقد اشار اليه وكذا ترتب سائر آثاره

فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك في الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلي بالحكم الفعلي لاجل منع بعض مقدماته الموجبة له ولو اجمالا فتدبر جيدا

حاصله انالو وجدنا ما يوهم المنع عن القطع الطريقي مثل ما نقله الشيخ في الرسالة فلا بد ان يحمل على المنع من حصول العلم لمنع بعض المقدمات الموجبة له قال الشيخ رحمة الله عليه ما هذا اللفظة فان قلت لعل نظر هولاء في ذلك يعنى الاخباريين فيما نسب اليهم من عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية الى ما يستفاد من الاخبار مثل قولهم عليهم السلام حرام عليكم ان تقولوا بشيء ما لم تسمعه منا وقولهم عليهم السلام ولوان رجلا قام ليله وصام نهاره وحج دهره وتصدق بجميع ماله ولم يعرف ولاية ولى الله فيكون اعماله بدلائله فيواليه ما كان له على الله ثواب وقولهم عليهم السلام من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا الى غير ذلك من ان الواجب علينا هو امثال



احكام الله تعالى المتى بلغها حجه (ع) انتهى موضع الحاجة من كلامه  
والحاصل انه لا بد فيما يوهى خلاف ذلك فى الشريعة من المنع  
عن حصول العلم التفصيلى بالحكم الفعلى من الحمل على المنع من  
حصوله لاجل منع بعض مقدماته الموجية له لانه بعد فرض حصوله  
احياناً لم يجب اتباعه شرعاً .

## فى العلم الاجمالى

الأمر السابى انه قد عرفت كون القطع التفصيلى بالتكليف الفعلى علة  
تامة لتنجزه لا يكاد تناله يد الجعل اثباتاً او نفياً فهل القطع الاجمالى كذلك فيه  
اشكال

حاصله انك قد عرفت ان القطع التفصيلى اذا تعلق بالتكليف الفعلى  
من الوجوب او الحرمة فهو منجز له بحيث لا يبقى للمكلف عذر فى تركه  
بعد قيام الحجة عليه

فان خالفه فهو يستحق العقاب و ان حجيتة ذاتية لا تناله يد  
الجعل و التشريع لا اثباتاً اذلا معنى لتشريع ما هو حاصل بذاته  
ومن جعل بنفسه ولا نفياً لعدم تخلف الذاتى عن كونه ذاتياً فهل القطع  
الاجمالى كذلك اى هل هو كما لتفصيلى فى كونه علة تامة للتنجز  
مطلقاً اولا اقتضاء له اصلا و يكون حاله حال الشبهة البدوية او هو  
مقتضى له مطلقاً بمعنى ان حكم العقل بوجوب الاتباع معلق على عدم  
ترخيص من الشارع فى طرفه او اطرافه وعدم جعل الجهل الموجود فيه



عذراً او هو علة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية وجوه بل اقوال وهذه الرجوه كلها صارت مجال تأمل واشكال ولكن مع ذلك

لا يبعد ان يقال ان التكليف حيث لم ينكشف به تمام الانكشاف وكانت مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة جاز الاذن من الشارع بمخالفته احتمالاً بل قطعاً

محصل كلامه قدس سره ان العلم الاجمالى ليس بمشابة العلم التفصيلى حيث ان مرتبة الحكم الظاهرى معه محفوظة من جهة جهل التفصيلى وجريان الاصول موقوف على وجود الجهل فى البين لكون موضوعها هو الجهل .

وهذا الشرط موجود مع الاجمال لكون كل واحد من الطرفين مشكوك التكليف فى نفسه فلا يعلم ان هذا واجب او ذلك او ان هذا حرام او ذلك فجاز حينئذ جعل الحكم الظاهرى فى كل واحد من الاطراف لجواز مخالفة ما علم احتمالاً بان يرتكب بعض الاطراف او قطعاً بان يرتكب الجميع .

وان شئت قلت ان السترة باقية مع الاجمال والشك الذى هو موضوع للاصول موجودة فى اطرافه فلان منع من جانب العلم الاجمالى من شمول ادلتها والترخيص فى ارتكابها سوى ما قديتخيل من ان الترخيص من المولى فى كل واحد من الاطراف يناقض مع المقطوع اجمالاً .

مثلاً اذا علم اجمالاً بحرمة اناء مردد بين انائين فكل واحد من



النائين مشكوك الحرمة فيمكن ان يكون موضوعاً لقاعدة الحل وهو قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فجعل الحل لكل واحد من الاطراف يناقض الحرمة المعلومة وقد اشار الى الجواب عن المناقضة بقوله .

ومحذور مناقضته مع المقطوع اجمالاً انما هو محذور مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقى

قد عرفت ان الوجوه فيه كثيرة والاقوال فيه متكاثرة حيث ذهب بعضهم الى ان العلم الاجمالى ليس بمنجز اصلاً وما الى المحقق القمى فى القوائين بتقريب ان العقل لا يحكم بقبح الاقدام الاعلى عمل يعلم انه معصية لامر المولى ونهيه وهذا العلم متوقف على العلم بتعلق الامر او النهى بعمله وهذا المعنى مفقود فى العلم الاجمالى لانه عند الاشتغال بكل طرف من اطراف العلم الاجمالى لا يعلم بان عمله معصية لامر المولى ونهيه لعدم علمه بتعلق الامر او النهى بخصوصه .

فما به الامر انه بعد الاتيان بجميع الاطراف فى الشبهة الوجوبية وترك جميع الاطراف فى التحريمية يعلم بتحقق المخالفة والعقل لا يحكم بقبح الاقتحام على ما يعلم بعد العمل بحصول المخالفة وبعضهم الى انه منجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية .

وهو مما يظهر من كلمات شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى موارد مختلفة قال فى العلم الاجمالى واما المخالفة العملية فان كانت



لخطاب تفصلى فالظاهر عدم جوازها سواء كانت فى الشبهة الموضوعية كارتكاب الانائين المشتهين المخالف لقول الشارع اجتنب عن النجس او كترك القصر والانمام فى موارد اشتباه الحكم لان ذلك ذلك معصية لذلك الخطاب لان المفروض وجوب الاجتناب عن النجس الموجود بين الانائين ووجوب صلاة الظهر والعصر وكذا الوقال اكرم زيدا واشتبه بين الشخصين فان ترك اكرامهما معصية انتهى .

وقال فى الاشتغال فى الشبهة الوجوبية اما الاول فالظاهر حرمة المخالفة القطعية لانها معصية عند العقلاء فانهم لا يفرقون بين الخطاب المعلوم تفصيلا او اجمالا فى حرمة مخالفته و فى عدها معصية انتهى وقال فى الشبهة المحصورة فى المخالفة القطعية نعم لو اذن الشارع فى ارتكاب احدهما مع جعل الاخر بدلا عن الواقع فى الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز .

فاذن الشارع فى احدهما لا يحسن الا بعد الامر باجتناب عن الاخر بدلا لظاهريا عن الحرام الواقعى فىكون المحرم الظاهرى هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهرى ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتهين انتهى .

والحاصل ان ما استفاد من مجموع الكلمات المذكورة هو ان العلم الاجمالى علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية وعدم امكان الترخيص فى تمام الاطراف كما هو ظاهر العبارتين الاوليين ومقتضى بالنسبة الى الموافقة القطعية وامكان الترخيص فى بعض الاطراف على البدل وهو الظاهر من العبارة الاخيرة .



والمصنف مال فى المتن الى انه منجز بنحو الاقتضاء اى ما لم يمنع عنه مانع عقلا او شرعاً ولكن حكى عنه انه عدل اخير آهن مختاره فى المتن الى ما ذكره فى الحاشية من ان العلم الاجمالى كالتفصيلى بلاتفاوت اصلاً تبعه بعض المخشين قال سيدنا الحكيم فى تعليقه على الكتاب ما هذا لفظه لا ينبغي التأمل فى ان العلم الاجمالى ليس الا من صنع العلم التفصيلى موجباً لارادة متعلقه وانكشافه انكشافاتاماً لا قصور فى ناحية انكشافه اصلاً فان من علم انه يجب عليه اكرام زيد بن بكر الذى لا يعرفه بعينه لا قصور فى علمه بالاضافة الى متعلقه اعنى اكرام زيد بن بكر ومجرد ترده بين شخصين لا يوجب نقصاً فى علمه بالاضافة الى متعلقه غاية الامر ان علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين .

ومن المعلوم بشهاد الوجد ان عدم دخل ذلك فى المنع من منجزية العلم اذ لا ريب فى انه بمجرد حصول ذلك العلم الاجمالى يتحرك العبد نحو موافقته بطبعه وعقله وبعده قول المولى لا تكرم كل واحد من الشخصين مناقضاً لما علم بحيث يحكم اجمالاً بان احد الكلامين ليس مطابقاً للواقع نظير ما تقدم فى العلم التفصيلى حرفاً بحرف فلا فرق بين العلمين من هذه الجهة اصلاً انتهى كلامه رفع مقامه هذا ولكن للتأمل والاشكال فى هذه الوجوه المذكورة مجال .

واما ما ذهب اليه المحقق القمى فقيه ان التكليف والالزام معلوم تفصيلاً فى مورد العلم الاجمالى وانما التردد والاجمال فى متعلقه الخارجى والعقل مستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلى الواصل الى العبد باحدى الطرق الوصول تفصيلاً كان او اجمالاً والاجمال فى المتعلق



لا يمنع عن البعث والزجر من قبل المولى ولا يمنع من الانبعاث حيث ان العقل مستقل فى كيفية الاطاعة والامثال وهى هنا مكان تحصيله بالاحتياط .

واما ما يلوح من كلمات الشيخ ره من ان الاقتحام فى الاطراف معصية مع انكشاف الواقع فيمتنع صدور الرخصة من ناحية المولى فى ارتكاب الجميع لانها اذن فى المعصية كما انه يمتنع تجويز العقل فى اتيان الجميع لانه هناك لحرمة المولى فالعقل يحكم بقبح صدور الترخيص من المولى وقبح المخالفة القطعية من العبد وليس هذا الا كون العلم الاجمالى علة تامه للتنجز فيه ان الحكم الفعلى تعليقى ولا ارادة هناك فعلا كما هو كذلك فى موارد الاصول المرخصة ومن المعلوم ان مخالفة الحكم التعليقى ليست معصية والام يجز للشارع الترخيص فى مخالفة الواقع والعمل على طبق الاصول المرخصة وان العلم الاجمالى لمكان قصور كشفه ونقصان مراتبه فى ذاته يكون مقتضيا للتنجز لولا صدور الترخيص من الشارع فللمعصية ولاهتك لحرمة المولى اصلا .

وبالجمله ان السترة مانعة عن التام الذى يدور التنجز على نحو العلية التامة مداره مع اتحاد المتعلق فيهما بمعنى ان الحكم الواقعى فعلى تعليقى فى موارد القطع التفصيلى والاجمالى وهذا الحكم تام صادر عن الشارع بداعى جعل الداعى للمكلف وان لم ينتزع منه التحريك والبحث قبل الوصول الى المكلف .

وانما يتفاوت حاله فى مقام التطبيق المتأخر رتبة عن مقام الجعل



فان تعلق العلم التفصيلى به صار فعلياً حتمياً منجزاً وان تعلق به العلم الاجمالى ولم يرد ترخيص من الشارع صار ايضاً حتمياً منجزاً والاكاب باقياً على التعليقية كما فى موارد الاصول الشرعية والعقلية المرخصة فى خلاف الواقع .

ومما ذكرنا ظهر الجواب عما فى التعليقة المسماة بحقايق الاصول من القول بان العلم الاجمالى هو كالتفصيلى فى كونه علة نامة لتنجز التكليف تبعاً لما حكى عن المصنف قدس سره فى الهامش بدعوى ان ظاهره هو العدول عما ذهب اليه فى المتن .

ولكن بعد الدقة فى كلامه ظهر لك ان مقصوده هو التنبيه على الفرق بين الحكم التعليقى والحتمى وان التعليقى لا يصل الى مرتبة الحكم الحتمى بمعونه العلم الاجمالى فيما اذا ورد ترخيص فى ارتكاب الاطراف بخلاف الحكم الفعلى الحتمى التام من جميع الجهات . فمهما علم المكلف بان هذا الحكم بهذه المرتبة من الفعلية لم يجوز للعقل الاذن من ناحية المولى فى مخالفته ولا الترخيص فى ارتكاب العلم الاجمالى بل يستقل العقل بالاحتياط حتى فى الشبهة البدوية فضلاً عما اذا كان هناك علم بالتكليف نعم لو عرض بالاحتياط عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً او عقلاً كما اذا كان مختلاً بالنظام فلا تنجز ولا حتمية حينئذ لكنه لاجل عروض الخلل فى المعلوم لا لقصور فى العلم وليس هذا عدول عما ذهب اليه فى المتن كما توهم فافهم وتدبر .

فى الشبهة الغير المحصورة بل الشبهة البدوية ضرورة عدم تفاوت فى



المناقضة بينهما بذلك اصلا فمابه التّفصّى عن المعدور فيهما كان به التّفصّى عنه  
فى القطع به فى الاطراف المحصورة ايضا كما لا يخفى

حاصل جوابه قدس سره عن المناقضة هو النقص بجواز الترخيص  
فى الشبهته الغير المحصورة حيث ان هذه الشبهة ليست بازيد عماتوهم  
بين الحكم الظاهرى والواقعى فى الشبهة الغير المحصورة التى لا يجب  
الاحتياط فيها اجماعاً بل النقص بجوازه فى الشبهة البدوية فان التكليف  
فيها مشكوك محتمل ومع احتماله يحتمل المناقضة .  
ضرورة ان احتمال المناقضة كالقطع بهامحال فلا تفاوت بين  
الشبهة الغير المحصورة والشبهة البدوية وبين المقرونة بالاجمال  
فى المحصورة بذلك اى بوجود العلم مع حصره فيه فمابه التّفصّى عن  
محدور المناقضة فى البدوية وفى المقرونة بالاجمال مع عدم حصره  
كان به التّفصّى عن محدور المناقضة فى القطع بالتكليف فى الاطراف  
المحصورة ايضا كما لا يخفى .

وقد اشرنا اليه سابقا وياتى انشاء الله مفصلاً

حاصله ان المصنف ره قد اشار الى التّفصّى فى الامر الرابع ما  
هذا لفظه قلت : يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على  
ما هو عليه من الحال لتنجزو استحق على مخالفته العقوبة .  
ومع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف برفع جهله لو  
امكن او بجعل لزوم الاحتياط فيما يمكن بل يجوز جعل اصل او امانة



مؤدبة اليه تارة و الى ضده اخرى ولا يمكن مع القطع به جعل حكم آخر  
مثله او ضده كما لا يخفى و يأتى انشاء الله مفصلا فى الجمع بين الحكم  
الظاهرى و الواقعى فانظر .

نعم كان العلم الاجمالى كالتفصلى فى مجرد الاقتضاء لافى العلية التامة

حاصل الكلام ان الاجمالى ليس بمثابة العلم التفصلى و تأثيره  
فى التنجز انما يكون بنحو الاقتضاء مطلقا بحيث لا منافاة بينه و بين  
الترخيص من قبل المولى على خلافه .

فيوجب تنجز التكليف ايضا لولم يمنع عنه مانع عقلا كما كان فى اطراف  
كثيرة غير محصورة

على ما هو التحقيق فى ضابط الغير المحصورة من كون الشئى على  
نحو من الكثرة بحيث لا يعنى بهذا العلم الواقع فيه عند العقلاء فيكون  
المانع عقليا لا شرعيا

او شرعا كما فيما اذن الشارع فى الاقتحام فيها كما هو ظاهر كل شئ فيه  
حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه

اذ ظاهر الرواية هو الاذن فى الاقتحام و ان كانت محصورة فيكون  
المانع شرعيا عقليا اللهم الا ان يقال ان ظاهر الرواية هو الاذن فى  
الاقتحام الا انه لم يعمل به احد من الاصحاب الا النادر اذ معناه انه اذا علم  
اجمالا بخبرية احدا الا نائين جاز الاقتحام فيهما وهو مشكل جدا لا



لا يلتزم به احد .

وبالجملة قضية صحة المؤاخذة على مخالفته مع القطع به بين اطراف  
محصورة وعدم صحتها مع عدم حصرها او مع الاذن فى الاقتحام فيها هو كون  
القطع الاجمالى مقتضيا للتجزؤ لاعلة تامة

حاصل الكلام فيه ان صحة المؤاخذة على مخالفة التكليف  
الواقعى فى الشبهة المحصورة كما يشهد بها الوجدان حيث ان  
العقلاء يذمون مثل هذا العبد العالم بالتكليف اجمالا مع تمكنه من  
الامثال على ترك امثال المعلوم بالاجمال وعدم صحة المؤاخذة على  
المخالفة فى الشبهة الغير المحصورة .

وجواز الاذن فى الاقتحام كما فى البدوية هو كون القطع  
الاجمالى مقتضياً للتجزؤ لاعلة تامة بحيث لا منافاة بينه وبين ترخيص من  
قبل المولى على خلافه نعم لو بلغ الحكم الواقعى الى مرتبة الحتم من الفعلية  
فمع علمه به ولو اجمالا لا يجوز للشارع الاذن فى الاقتحام فيها حتى فى  
الشبهة البدوية فضلا عما اذا كان هناك علم بالتكليف فالعلم الاجمالى  
كالتفصيلى فيما اذا كان الحكم فعليا حتمياً .

وحينئذ يمنع المنع عن لزوم العمل على طبقه عقلا وشرعاً بمجرد  
حصول العلم به ولو اجمالا وانما يتفاوت العلم الاجمالى مع التفصيلى  
فيما اذا كان الحكم فعلياً تعليقاً فان تعلق به العلم التفصيلى كان علة تامة  
لتجزؤه لانه ينكشف به انكشافاً تاماً فان تعلق به العلم الاجمالى فلا يكون  
علة تامة لتجزؤه ، بل لا يكون الامتضياً لقصور مرآيته وكشفه عن الواقع  
وبقاء السترة فى اطرافه فالتفاوت فى نحوى العلم لافى المعلوم .



واما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة الى لزوم الموافقة القطعية وبنحو  
العلية بالنسبة الى الموافقة الاحتمالية وترك المخالفة القطعية فضعيف جداً

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه المتصورة التى اشرنا اليها سابقاً  
وهو الذى اختاره الشيخ فى الرسالة و قد بينا لك انفا ان ما يستفاد من  
مجموع كلماته ان العلم الاجمالى علة تاممة بالنسبة الى حرمة المخالفة  
القطعية فلا يمكن الترخيص فى تمام الاطراف ومقتضى بالنسبة الى الموافقة  
القطعية فيمكن الترخيص فى بعض الاطراف على البدل .

ولكن ليس فى الروايات من البدلية عين ولا اثر وقد عرفت ما فى  
مختاره من الضعف ولكن المصنف اكتفى فى الايراد عليه بالنقض  
دون الحل وهو قوله .

ضرورة ان احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما فى الاستحالة فلا  
يكون عدم القطع بذلك معهما موجبا لجواز الاذن فى الاقتحام بل لو صح معها  
الاذن فى المخالفة الاحتمالية صح فى القطعية ايضا فانهم

حاصل ايراده قدس سره على مختاره هو ان المنع عن الرخصة  
فى الاطراف باجمعها ليس الا كونه موجبا للتناقض وهذا بعينه موجود  
فى الرخصة فى بعض الاطراف ايضا .

غاية الامر يلزم من الرخصة فى تمام الاطراف القطع بالمناقضة  
وفى الترخيص فى احد المحتملات احتمال المناقضة ومن المعلوم ان  
احتمال المناقضة كالقطع بهامحال ممتنع و بعبارة اخرى انه لو صح



الرخصة فى المخالفة الاحتمالية كانت صحته من جهة عدم التضاد بين الالزام المعلوم بالاجمال والترخيص بخلافه فاذا لم يكن تضاديينهما جاز الترخيص فى جميع الاطراف ايضاً .

اذلا فرق بينهما من هذه الجهة فانهم لعله اشارة الى مختارة فى الحاشية من عدم الفرق بين العلمين و ان العلم الاجمالى كالتفصيلى فى كونه علة تامة للتنجز حيث قال لكنه لا يخفى ان التفصي عن المناقضة على ما يأتى لما كان بعدم المناقاة و المناقضة بين الحكم الواقعى مالم يصرف فعلياً و الحكم الظاهرى الفعلى كان الحكم الواقعى فى موارد الاصول و الامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلى و حيثئذ فلا يجوز للعقل مع القطع بالحكم الفعلى الاذن فى مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث الموائى او زجره ولو اجمالاً بلزوم موافقته و اطاعته .

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً او عقلاً كما اذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حيثئذ لكنه لا جل عروض الخلل المعلوم لالقصور العلم عن ذلك كما كان الامر كذلك فيما اذا اذن الشارع فى الاقتحام فانه ايضاً مسوجب للخلل فى المعلوم لا المنع عن تاثير العلم شرعاً

وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً فتأمل جيداً انتهى كلامه رفع مقامه محصل كلامه على مسايلوح من ظاهر عبارته هو عدم الفرق بين القطعين ولو حصل العلم بالتكليف لكان منجزاً و كان على طبقه البعث و الزجر فلا يجوز الاذن فى المخالفة فى اطرافه كلا او بعضاً لمكان المناقضة .



ولكن قد عرفت ان هذا ليس عدولاً عما ذهب اليه فى المتن من كونه مقتضياً للتنجيز بل مقصوده التنبيه على الفرق بين الحكم التعليقى والحكم الحتمى حسب ما بينالك مفصلاً فراجع .

ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك

وإى البحث عن كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجيز او علة تامه، تعريضاً للشيوخه فى الرسائل حيث جعل البحث عن علية العلم الاجمالى لحرمة المخالفة القطعية من مباحث العلم الاجمالى و لوجوب الموافقة القطعية من مباحث البرائة و الاشتغال وقال والكلام من الجهة الاولى يقع من جهتين لان اعتبار العلم الاجمالى له مرتبتان الاولى حرمة المخالفة القطعية والثانى وجوب الموافقة القطعية .

والمتكفل للتكلم فى المرتبة الثانية هى مسألة البرائة و الاشتغال عند الشك فى المكلف به فالمقصود فى المقام الاول التكلم فى المرتبة الاولى انتهى كلامه حاصل ايراد المصنف عليه ان البحث عن علية العلم لوجوب الموافقة القطعية والبحث عن علية لحرمة المخالفة القطعية كلاهما من مباحث العلم فلا وجه للفرق بينهما بجعل الاول من مباحث الشك وجعل الثانى من مباحث العلم .

كما ان المناسب فى باب البرائة و الاشتغال بعد الفراق هيهنا عن ان تأثيره فى التنجيز بنحو الالتضاء لالعليه هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً و عقلاً وعدم ثبوته كما لا مجال بعد البناء على انه بنحو العلية للبحث عنه هناك اصلاً كما لا يخفى



اى كمان المناسب للاشتغال هو البحث عن ثبوت الترخيص  
الشرعى او العقلى فى احد الاطراف او كليهما بعد الفراغ ميهنا عن  
كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجيز لاعلة تامة كمالا مجال بعد البناء  
على انه بنحو العلية للبحث عن العلم الاجمالى فى الاشتغال اصلا لعدم  
تعقل المانع بعد البناء على عليه كما لا يخفى .

هذا بالنسبة الى اثبات التكليف وتنجزه به واما سقوطه به بان يوافقه  
اجمالاتا فلا اشكال فيه فى التوصليات .

حاصله انه اذا علم اجمالا بوجوب احد الامرين اما الظهر واما  
الجمعة فى الشبهة الحكيمية او بوجوب الصلوة الى الجهات الاربع  
عند اشتباه القبلة فى الشبهة الموضوعية .  
فهل يمكن ان يكتفى فى مقام الاسقاط والخروج عن العهدة  
بالامثال الاجمالى والاخذ بالاحتياط والاكتفاء بالاثيان الى اربع  
جهات عند اشتباه القبلة فى الموضوعية والاثيان بالظهر والجمعة معاً  
فى الحكيمية مع التمكن من العلم التفصيلى بالفحص والتتبع والسؤال  
او لا يمكن فيه اقوال اقواها الكفاية مطلقاً توصلياً كان التكليف  
او عبادياً .

واما اذا كان توصلياً فلا اشكال فى الاكتفاء به فى التوصليات لعدم  
جريان ماتوهم من ادلة المنع فيها اذا الاشكال فى كفايته فيها ان كان  
من جهة قصد التمييز فى امثال المأمور به بان يأتى مميزاً عما عداه فهو  
وان كان ممكناً الا ان الاجماع قد قام على عدم اعتباره فى التوصليات  
وهذا يكشف عن ان مقصودهم من التوصلى هو صرف حصول المأمور



به لىس الاوان كان الاشكال من جهة قصد الاطاعة ونية الوجه فلا اشكال فى عدم اعتباره فى التوصلى .

فتلخص مما ذكرناه ان المقصود فى التوصليات يحصل بمجرد حصولها فى الخارج كيف اتفق حيث ان النظر فىهما مقصور على حصول الغرض باى طريق كان هذا كله فى التوصليات .

واما فى العباديات فكذلك فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد امر عبادة بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشئى مما يعتبر او يحتمل اعتباره فى حصول الغرض منها مما لا يمكن ان يؤخذ فيها فانه نشاء من قبل الامر بها كقصد الاطاعة والوجه والتميز فيما اذا اتى بالاكثر

واما فى العبادات فالظاهر ايضا جواز الاحتياط فيها فيما لا يحتاج الى التكرار كما اذا تردد الواجب بين الاقل والاكثر كتردد الصلوة بين فاقد السورة وواجدها لعدم اخلاله بشئ مما اعتبر او يحتمل اعتباره فيها من قصد القربة والوجه والتميز خلافاً لظاهر الشيخ فى المقام حيث ان ظاهره هو جواز الاحتياط فى العبادات مطلقاً حتى فيما يحتاج الى التكرار فضلاً عمالاً يحتاج اليه قال فى الفرائد ما لفظه واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة يعنى به العباديات فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشئين يقطع بكون احدهما المأمورة ودعوى ان العلم الاجمالى بكون المأتى به مقرباً معتبراً حين الاتيان به ولا يكفى العلم بعده باتيانه ممنوعة اذ لا شاهد له بعد تحقق الاطاعة بغير ذلك ايضا فيجوز لمن تمكن من تحصيل العلم التفصيلى باداء العبادات العمل بالاحتياط وترك تحصيل العلم التفصيلى



لكن الظاهر كما هو المحكى من بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة الى ان قال واما اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلوة مع جميع ما يحتمل ان يكون جزءا فالظاهر عدم ثبوت اتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلى لكن لا يبعد ذهاب المشهور الى ذلك يعنى به المنع انتهى موضع الجاحة من كلامه

حاصل ما يستفاد من كلامه هو تحقق اطاعة فى المتباينين حيث ان الاتيان بهذا وبصاحبه لاحراز المأمور به عين اطاعة فية صد اطاعة بهذا وبصاحبه وكذا فى الاقل والاكثر لانه يأتى بالاكثر لايجاد المأمور به ويقصد به اطاعة .

نعم يشكل الامر من جهة الاخلال بالوجه والتميز لوقلنا باعتبارهما فى العبادات كما عن المشهور حيث انهم قد منعوا عن الاحتياط فى العبادات مطلقا سواء احتياج الى التكرار ام لا مستنديين فى ذلك الى الاخلال بالوجه الا ان الشيخ قد منع عن اعتبارية الوجه فى العبادات واحاله الى الفقه فى نية الوضوء :

والتحقيق ان يقال ان الامر ان كان دائراً بين الاقل والاكثر فلا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط لعدم الاخلال بشيئى اصلا حتى التميز حيث ان الاكثر مصداق للواجب على اى حال لان الزائد المشكوك ان كان واجبا فكان ما اتى به من الاكثر منطبقاً مع الواجب تمام الانطباق وان كان مستحباً او مباحاً مثلاً فزيادته غير مضره لكونه مأخوذاً بنحو اللابشرطية فيكون الاكثر ايضاً حاوياً للواجب فيكون



الاکثر مصداق للواجب على اى

نعم لو قلنا بلزوم قصد الوجه والتميز فى نفس اجراء الصلوة  
فلاحتياط مستلزم للاخلال بهما الا انه فاسد من اصله وان كان دائراً  
بين المتباينين كما اذا كان عليه فائنة مرددة بين الظهر او العصر فيشكل  
الامر فى الاحتياط لو قلنا بلزوم قصد التميز .

واما قصد الوجه كالقربة فيمكن الاتيان بهما من دون تكلف  
حيث انهما معتبران فى المأمور به لافى غيره والمأمور به هنا هى الفائنة  
بين الصلوتين فيأتى بالفائنة بداعى امرها فكان امر الفائنة محر كالاتيان  
بهذين الصلوتين ويمكن ان ينضم اليها قصد الوجه وصفا او غاية فيقصد  
الفائنة الواجبة وهى لوجوبها متقربا الى الله نعم امر التميز موجب  
للاختلال لو قلنا بوجوبه كما لا اختلال لو قلنا بعدم وجوبه .

ثم لو شككنا فى شرطية مثل قصد الوجه والتميز وغيرهما من  
الامورات الناشئة من قبل الامر وعدمها فهل لنا اصل لفظى مثل اطلاق  
المأمور به او عملى كالبرائة عقلا ونقلا حتى نتمسك به ام لا بل المرجع  
هو الاشتغال الظاهر بل المقطوع عدم شيئى فى البين غير الاشتغال .

اما الاصل اللفظى فلان مثل هؤلاء الناشئة من الامر لا يمكن اخذها  
فى المأمور به قيدياً او جزئياً للزوم الدور فلا يصح التمسك فى دفعها  
باطلاق الامر والمأمور به اذ يصح التمسك بالاطلاق فيما يصح التقييد  
فمثل هؤلاء يعنى قصد الوجه والتميز لو كان لهامدخلية واقعاً لكان لها  
دخل فى غرض المولى لافى المأمور به .

واما الاصل العملى فلا مجال له عقلا ولا شرعاً او اما العقلى فلانه فيما



لم يتم الحجّة و البرهان و لم يكن هنا ما يصح العقوبة و ما يحتج المولى على العبد و فيما نحن فيه تكون موجودة و هو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة ما علم لك تفصيلا من التكليف .

و اما النقلي فلانه فيما يمكن ثبوته بادلّة الواقعيّات حتى ندفعه عند الشك بادلّة البرائة من جهة حكومتها على ادلة الواقعيّات و قد قلنا ان ما فرضناه ممالا يمكن ثبوته بادلّة الواقعيّات و كيف كان فمع بقاء الشك لا مسرح حيثئذ الا الاشتغال اللهم الا ان يتمسك فى دفع هذا المشكوك بـ الاطلاق فى المقام المعبر عنه بالسكوت فى مقام بيان كل ما له دخل فى غرضه و مع ذلك بين شيئا و ما بين شيئا آخر .

فمقتضى هذا الاطلاق ان المشكوك ليس له دخل فى الغرض و الا لزام الاخلال بهذا الغرض يعنى الغرض فى مقام البيان فافهم .

فتمحصل مما ذكرناه انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط فيما دار امره بين الاقل و الاكثر لعدم الاخلال بشيئى مما يعتبر فى العبادات كقصد الاطاعة او يحتمل اعتباره فى حصول الغرض منها كقصد الوجه و التميز من الامور الناشئة من قبل الامر اذ الجميع حاصل فلتردد بين الاقل و الاكثر لا يمنع مع تمكن المكلف منها فيمكنه ان يأتى بالاكثر بداعى وجوبه بوصف وجوبه عالما بوجوبه فاذا جاء به المكلف على هذا الحال كان المأتى به واجداً لكل ما يعتبر فى الاطاعة فلا بد ان يسقط الامر لحصول الغرض و اعلم ان الاشياء الناشئة من نفس الامر بحيث لولاها كانت محققة فى الخارج كقصد الاطاعة و القرية و الامثال و نية الوجه و امثالها فلا يمكن ان تؤخذ هذه الاشياء فى الأمر به شطرا



او شرطاً للزوم الدور والتسلسل .

وبيانه انه اذا امر الشارع بشيئى ذواجز او مثلاً كالصلوة فلا بد ان يكون هذا الموضوع قبل تعلقه تاماً فى موضوعيته من حيث تمامية اجزائه وشرائطه ثم تعلق عليه الامر اذ تعلق الحكم مسبقاً بتحقق موضوعه واذا فرضنا ان شيئاً كقصد الاطاعة مثلاً لا يتحقق الا بالامر حيث ان الاطاعة وكذا الامتثال هو اتيان الفعل بداعى الامر وكذا نية الوجه لانها قصد الفعل الواجب لو جوبه .

ولاشك ان اتيان الفعل بداعى امره وكذا قصد الواجب متفرعان على الامر والوجوب فلو كان مع ذلك قيداً للمأمور به لزم الدور لان المفروض ان ذلك كان قيداً للمأمور به ولاشك ان الشيئى ينتفى بانتهاء احد قيوده فما دام لم يتحقق الامر لم يتحقق موضوعه اذا المفروض ان جزء الموضوع لا بد ان يتحقق بالامر وما دام لم يتحقق الموضوع لم يتحقق الامر لعدم امكان وجود الحكم قبل وجود موضوعه فالامر موقوف على متعلقه ومتعلقه موقوف على الامر وهذا دور .

نعم كلامنا هذا انما يكون فيما اذا كان الامر واحداً بمعنى انه اذا امر بالصلوة لا يمكن ان يكون ما ينشأ من الامر بالصلوة داخلاً فى الصلوة واما اذا كان شيئى قيداً للصلوة بامر آخر لا بالامر بالصلوة فسيأتى انشاء الله تعالى .

ان قلت يمكن ان يثبت قيدية نية الوجه للصلوة بنفس الامر بالصلوة تبعاً بمعنى اننا سلمنا ان نية الوجه لم تتحقق الا بالامر الا ان تقول حين



الامر بالصلوة يثبت قيديّة الوجه للمأمور به بالتبع وان شئت  
قلت اذا امر بالصلوة امر بهذا القيد ايضاً بنفس هذا الامر الا  
انه امر بنفس المقيد اصالة و امر بهذا القيد تبعاً فمقارنته الامر بالمقيد  
امر بالقيد الا ان الامر بالمقيد اصلى والامر بالقيد تبعى لهذا الامر بالمقيد  
ويثبت قيديته بهذا الامر التبعى نظير الامر بالكل فانه امر باجزائه .  
قلت هذه شبهة فى مقابلة البدية فان المأمور به على ما هو المفروض  
نفس المقيد وهو شئى واحد فان القيد والمقيد متحدان معاً وموجودان  
بوجود واحد وان كان عند العقل ينحل الى شيئين ولكن لا يخرج عن  
وحدة الوجود فانه عند الانحلال يصير ذواجزاء بحسب العقل والاجزاء  
العقلية لاتصير الشئى متعدداً و الافليس كل امر واحد وينحل عند  
العقل الى امور فاذا كان المأمور به هو المقيد وهو امر واحد .  
فلا يمكن اثبات قيده بالامر لما ذكرنا من ان المقيد الذى متعلقا  
للامر يتوقف ثبوته على الامر لانه به يثبت قيده الذى كان قوام المقيد  
بسببه والامر يتوقف ثبوته على المقيد لانه موضوعه ولا يمكن تحققه  
بدون موضوعه نعم يصح هذا الكلام فى الموجودين بوجودين كالمقدمة  
وذيها فانه يمكن ان يأمر بالمقدمة تبعاً حين الامر بذيها وهو غير مانع  
فيه وهذا واضح .

ثم ان الخصوصيات الغير الناشئة من الامر كالجحان الذاتى  
والمحبوبة والحسن الذاتى ليست من قبيل الخصوصيات الناشئة من الامر  
من عدم امكان اخذها فى المأمور به بل يمكن ان تؤخذ فى المأمور به جزءاً  
او شرطاً له فيصح ان يأمر بشئى بشرط ان يؤتى به بداعى رجحانه الذاتى



على ان يكون داعى الرجحان قيداً للمأوربه ولا يلزم المحذور حيث ان هدا ما نشاء من الامر بل الامر نشاء من الرجحان الذاتى او الامر كاشف عن الرجحان الذاتى السابق و اتيان الفعل لداعى رجحانه الذاتى عبادة حيث ان العبادة لا ينحصر فى اتيان الفعل بداعى امره .

ولذا ذكر الفقهاء ان العبادة قديوتى بهامن جهة اهلية المعبود كما يشير اليه كلام مولينا امير المؤمنين (ع) وقد يوتى بهاطمعاً لجنته وخوفاً من ناره او لداعى امره او غير ذلك وكذا الواتى به للمحبوبيته الذاتية الا ان يقال ان اتيان الفعل لداعى محبوبيته لا يصير هذا الشئى مطلقاً عبادة اذ قد يتعلق الغرض باتيان هذا المحبوب بداعى امره لامطلقاً ولو كان الغرض تكميله مثلاً .

وكيف كان فقد اختار المصنف جواز الاحتياط فى العبادات فيما لا يحتج الى التكرار نظراً الى عدم اخلاله بشئى مما اعتبر او يحتمل اعتباره فيها نعم يخل بعدم اتيان ما احتمل جزئيه كالسورة مثلاً على تقدير جزئيتها بقصد الجزئية وقد اشار اليه بقوله .

ولا يكون اخلال حينئذ الا بعدم اتيان ما احتمل جزئيه على تقديرها بقصدها

حاصله انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط الا اشكال لزوم الاخلال بقصد الجزئية على تقديرها واشار الى فساد بقوله .

وا احتمال دخل قصدها فى حصول الغرض ضعيف فى الغاية وسخيف

الى النهاية



حيث لادليل على اعتباره فى الجزء المتحقق جزئيه فضلاً عن المشكوك هذا كله فيما لا يحتاج الى التكرار من العبادات .

وأما فيما احتاج الى التكرار فربما يشك من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتمييز اخرى وكونه لعباً وعبثاً ثالثاً وانت خير بعدم الاخلال بالوجه بوجه فى الاتيان مثلاً بالصلوتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الامر أنه لا يعين له ولا تميز

حاصله انه اذا كان الامر دائر آيين المتباينين كما اذا كان عليه فائده مرددة بين الظهر والعصر فيشكل الامر فى الاحتياط لوقلنا بلزوم قصد التميز اما قصد الوجه كالقربة فيمكن الاتيان بهما من دون تكلف حيث انهما معتبران فى الأمور به لافى غيره والمأمور به هناهى الفائتة بين الصلوتين فيأتى بالفائتة بداعى امرها فكان امر الفائتة محرراً كاللآيان بهذين الصلوتين ويمكن ان ينضم الى الفائتة قصد الوجه وصفاً او غاية فيقصد الفائتة الواجبة او هى لوجوبها متقرباً الى الله نعم لا يمكن قصد التميز كما عرفت آنفاً حيث انه فيما دار الامر بين المتباينين لم يميز المأمور به عن غيره .

فالاخلاق انما يكون به واحتمال اعتباره ايضاً فى غاية الضعف لعدم عين منه ولا اثر فى الاخبار مع أنه مما يغفل عنه غالباً وفى مثله لا بد من التنبه على اعتباره ودخله فى الغرض والاخلاق بالقرض كما نبهنا عليه سابقاً

حاصله ان قصد التميز ان كان معتبراً فى العبادة فالاحتياط



مستلزم للاخلال واما احتمال اعتباره كاحتمال اعتبار الوجه فى العبادة فى غاية الضعف لعدم عين ولا اثر منه فى الاخبار مع انه كان مغفول عنه غالباً وفى مثله لابد من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والا لاخل بالغرض وهو قبيح لا يصدر من الحكيم جل ذكره .

نعم لو كان مما ىر تكز فى اذهان العامة وكان بديهيآ لجاز الاكتفاء بر كزه و بداهته ولم يلزم التنبيه عليه و حكى عن بعض ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء اذا توقف على التكرار و فيه انه ان ثبت الاتفاق فهو والا فلما منع من جواز الاكتفاء بالاحتياط فيها الا اما اشار المصنف اليه بقوله

وَأَمَّا كُونُ التَّكْرَارِ لِعِبَاءٍ وَعَيْبًا فَمَعَ أَنَّهُ رُبَّمَا يَكُونُ لِدَاعِ عِقْلَانِي أَنَّمَا يَضُرُّ إِذَا كَانَ لِعِبَاءٍ بِأَمْرِ الْمَوْلَى لِأَنِّي كَيْفِيَّةً اطَّاعْتَهُ بَعْدَ حُصُولِ الدَّاعِي إِلَيْهَا كَمَا لَا يَخْفَى ،

حاصله انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط فيما احتاج الى التكرار الا ما قد يتوهم بكونه لعباً و عيباً وهو ممنوع مطلقاً لان العامل فى هذا المحتمل تارة يعمل بالاحتياط لغرض عقلائى وتارة يعمل بالاحتياط من جهة امثال امر مولاة من هذا الطريق وان لم يكن له غرض عقلائى مثل ما لو فرضنا ان العقلاء مع التمكن من العلم لا يعملون بالاحتياط اصلاً .

وتارة يعمل به للمسامحة فى اطاعة مولاة و امره وليس له غرض عقلائى وعلى الثالث يمكن ان يكون عيباً لو لم نقل بخروجه عن الاحتياط



من الاول الا ان هذا لا اختصاص له بمورد التكراد بل يجرى فى غيره  
ايضاً كما لا يخفى .

هذا كله فى قبال ما اذا تمكّن من القطع تفصيلاً بالامثال واما اذا لم يتمكّن  
الآمن الظن به كذلك فلا اشكال فى تقديمه على الامثال الظنى لولم يقدّم دليل  
على اعتباره الا فيما اذا لم يتمكّن منه

حاصله قد تقدم الكلام فيما يمكن تحصيل العلم بالموافقة واما  
مع عدم التمكن منه ودوران الامر بين ما اذا تمكّن من الامثال التفصيلى  
بالظن و بين الامثال القطعى الاجمالى فهل يقدم على الامثال الاجمالى  
القطعى ام لا والمراد بالدوران هنا هو الدوران بينهما فى صورة الاجتماع  
كان يعلم اجمالاً وجوب اكرام عمرو المردد بين الشخصين مع  
قيام البينة على تعيينه فى واحد منهما فيبحث فى جواز الاجتزاء  
باكراهما مع التمكن عن اقامة البينة على التعيين ثم بعد قيام البينة عليه  
فهل يتعين اولا العمل بقول البينة بمعنى اتيان ما قامت عليه فى  
الواجب التعبدى .

ثم الاحتياط باتيان المحتمل الاخر ان اراد المكلف احراز  
الواقع لمكان حسن الاحتياط عقلاً او يجوز العكس بخلاف الدوران  
بين الامثال العلمى التفصيلى والاجمالى اذ لا يتصور الدوران بينهما  
فى صورة الاجتماع لوضوح عدم معقولية ذلك اذ بعد تحصيل العلم  
التفصيلى بواحد من طرفى العلم الاجمالى ينحل العلم الاجمالى لارتفاع  
الاجمال بالتفصيل .



اذا عرفت هذا فنقول ان الظن بالامثال التفصيلي له صور ثلاثة  
 لانه اما ان يكون ممالا دليل على اعتباره الا عند تعذر العلم وفي  
 هذه الصورة يقدم الامثال الاجمالي على الظني التفصيلي الا اذا لم  
 يتمكن من العلم مطلقاً لا تفصيلاً ولا اجمالاً واما ان يكون مما  
 قام الدليل على اعتباره مطلقاً كالظنون الخاصة المعبرة بآدلة  
 مخصوصة وفي هذه الصورة يجوز الاجتزاء لكل منهما كما اشار  
 اليه بقوله .

### واما لو قام على اعتباره مطلقاً فلا اشكال في الاجتزاء بالظني

ولعل السر في ذلك هو ان معنى اعتبار الطريق الغناء احتمال مخالفته  
 للواقع والعمل اولا برعاية احتمال الطريق ينافي الغناء احتمال الخلاف  
 ولكن يرد عليه بان المراد من التزليل اعني الغناء احتمال الخلاف حجية  
 الطريق و كونه بمنزلة الواقع في ترتيب آثار الواقع .  
 والمفروض العمل على طبقه بعد اتيان الطرف الاخر من المحتمل  
 ولم يقتصر على اتيان المحتمل فقط وليس في تركه عقوبة ومخالفة وانما  
 العقوبة والمخالفة من تبعات ترك الواقع فمع اتيان الواقع باتيان المحتمل  
 فلا عقوبة ولا مخالفة لحكم الشارع اصلاً .

نعم لو كان بانينا على اقتصار المحتمل من دون اتيان طرف الاخر  
 من المحتمل فيشكل الحكم بصحته ولومع انكشاف مصادفته للواقع  
 نظراً الى كون القصد مشوباً بالتجربى والاختلاط بالتجربى ينافي قصد  
 الاطاعة كما لا يخفى والثالث من الصور المتصورة في الظن بالامثال  
 التفصيلي هو ان يكون معتبراً بمقدمات الانسداد وفي هذه الصورة يجوز



الاجتزاء ايضاً بكل منهما ان كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط  
واليه اشار بقوله :

كما لا اشكال فى الاجتزاء بالامثال الاجمالى فى قبال الظنى بالظن  
المعلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على ان يكون من مقدماته عدم وجوب  
الاحتياط .

حاصله انه لو قلنا بان من جملة مقدمات دليل الانسداد عدم وجوب  
الاحتياط من جهة ان فى وجوبه العسر والجرح وهما مرفوعان لافى  
جوازه فلا وجه لتقديمه على الاحتياط والحق هو ذلك اذ مع قطع النظر  
عن العسر والجرح لا اختلال فى النظم .

واما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المعقل بالنظام اولانه  
ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل هو نحو لعب وعبث بامر المولى فيما اذا  
كان بالتكرار كما توهم فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا الى الظن كذلك

حاصله انه لو قلنا بان من جملة مقدمات دليل الانسداد هو بطلان  
الاحتياط رأساً وعدم العمل به اصلاً من لزوم اختلال النظام فى العمل به  
اولانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل لعب وعبث بامر المولى  
فيما احتاج الى التكرار او الاخلاص بالوجه والتميز فلا اشكال فى عدم  
الاكتفاء بالاحتياط فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا عند عدم تمكنه  
الى الظن كذلك اى تفصيلا واسقاط العلم الاجمالى من البين اذا تمكن .



وعليه فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة تارك طريقى التقليد  
والاجتهاد وان احتاط فيها كما لا يخفى

اى وبناء اعلى التترل من القطع التفصيلى الى الظن التفصيلى  
المطلق فلا مناص عن الذهاب الى بطلان عبادة من ترك طريقى التقليد  
والاجتهاد فى العبادات ولو كان محتاطاً فيها .

فتحصل من جميع ما ذكرنا ان الدوران اذا كان بين الامثال  
الاجمالى<sup>١</sup> التفصيلى يجوز الاكتفاء بالعلم الاجمالى ولا يجب تحصيل  
العلم التفصيلى واذا كان بين الظن الخاص المعبر والامثال الاجمالى  
وقد مر جواز الاكتفاء بالامثال الاجمالى واذا كان الدوران بين  
العلم الاجمالى مع التمكن من تحصيل الظن المطلق على نحو الكشف  
او الحكومة فى حال الانسداد فان كان من مقدماته بطلان الاحتياط  
لاستزامة العسر المخل بالنظام كان المتعين هو الامثال الظنى وان  
كان من مقدماته عدم وجوب الاحتياط لا بطلانه فلا اشكال فى الاجترار  
بالامثال الاجمالى وعدم لزوم تحصيل الظن كما لا اشكال بالامثال  
الظنى ايضاً .

هذا كله بناءً على عدم لزوم قصد الوجه و التميز اما على القول  
بلزومهما فالظاهر انه لا يمكن فى العمل بالمظنون الذى ثبت حججه ظنه  
بدليل الانسداد بناءً على الحكومة لان العمل بالظن المطلق انما يكون  
بحكم العقل والعقل انما يحكم بوجوب اتباع الظن فى حال الانسداد  
ولا يحكم بان هذا الظن الذى ظن بوجوبه واجب شرعاً وهو حكم الله



ولذالم يحدث حكماً ظاهرياً شرعياً لو تخلف عن الواقع .  
 والحاصل ان نية الوجه لو كانت واجبة للزم فى الواجب الشرعى  
 ولوظاهراً والظن المطلق ليس كذلك اذ العقل يحكم بوجوب اتباع  
 الظن لان هذا المظنون واجب شرعاً ولذا لا يصح للظن المطلق ان تقول  
 هذا ما ادى اليه ظنى وكل ما ادى اليه ظنى فهو حكم الله فى حقى اذ كبراه  
 كاذبة بل لا بد ان تقول هذا ما ادى اليه ظنى وكل ما ادى اليه ظنى فيجب  
 متابعتة بحكم العقل وليس حاله حال الظن الخاص اذ الظن الخاص  
 حجة شرعاً فى عرض العلم لو لم يكن حجيتة مشروطة بعدم التمكن من العلم  
 وليس معنى حجيتة الا الغاء احتمال خلافه ومعنى الغاء احتمال خلافه  
 وجوب هذا المظنون ظاهراً فيمكن فيه قصديتة الوجه بخلاف الظن المطلق  
 فان حجيتة ليس معناه الغاء احتمال خلافه بل حجيتة وجوب اتباعه مع  
 احتمال الخلاف وهو غير ملازم مع وجوب المظنون .

هذا بعض الكلام فى القطع مما يناسب المقام ويأتى بعضه الآخر فى مبحث

### البرائة والاشتغال

وقد اشار اليه سابقاً ان المناسب للمقام هو البحث عن تأثير العلم  
 الاجمالى فى التنجيز بنحو العلة التامة او لا اقتضاء له كما ان المناسب  
 فى باب البرائة والاشتغال بعد الفراغ هنا عن التأثير بنحو الاقتضاء هو  
 البحث عن ثبوت المانع شرعاً او عقلاً عن التأثير فى التنجيز خلافه  
 لشيخنا العلامة اعلى الله مقامه فجعل البحث فى المقام فى حرمة  
 المخالفة القطعية وفى البرائة والاشتغال فى وجوب الموافقة القطعية  
 فراجع و تدبر .



فيقع المقال فيما هو المهم من عقده هذا المقصود هو بيان ما قيل باعتباره  
من الامارات اوصح ان يقال

ستعرف بيان ما قيل باعتباره او صح ان يقال انشاء الله تعالى  
من قريب فانتظر .

بسم الله الرحمن الرحيم

## في الامارة الغير القطعية

وقبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم امور احدها انه لا ريب في ان  
الامارة الغير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها  
بنحو العلية

حاصله قبل الشروع لابدان يعلم ان الظن ليس كالعلم بان يقتضى بنفسه  
وبحيال ذاته الحجية مع قطع النظر عن كل موجود ومعدوم بان يحدث في  
نفس الظان من جهة كونه ظانا محرك عقلائي يدعوه نحو الفعل بحيث  
يترتب على موافقته ومخالفته المشوبة والعقوبة مع كون الظان محتمل  
لخلافه كما كان القطع كذلك لما عرفت انه بعد حصول القطع يحدث  
في نفس القاطع محرك عقلي وملزم عقلائي بحيث يرى نفسه مذموماً في



مخالفة قطعه و ممدوحاً في العمل على وفقه وهذا معنى وجوب اتباعه  
فالحجية تكون من لوازم القطع و من البين ان هذه خصوصية خاصة  
بوجود القطع يمتاز بها عن الظن والشك و الامارات الظنية كالخبر الثقة  
وظواهر الكلام و الاجماع و امثال ذلك ليست كالقطع من ان الحجية  
من لوازمها بنحو العلية .

بل مطلقاً وان ثبوتها لها محتاج الى جعل او ثبوت مقدمات وطرو  
حالات موجبة لاقتضاءها الحجية عقلاً بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو  
الحكومة

اي ليست الحجية من لوازم الامارة الغير العلمية لانبحو العلية  
ولا بنحو الاقتضاء بان تكون حجة بذاتها لكنها مشروطة بعدم المنع من  
الشارع اذ لو كان له اقتضاء الحجية لكان يكفي في اعتبارها مجرد  
عدم المانع عن الحجية وعدم ردع ومنع من الشرع عن العمل بهامع  
انه لا يكفي قطعاً بل ثبوت الحجية لها محتاج الى جعل من الشارع بان  
يكون الظن طريقاً مجعولاً من قبل الشرع او طرو حالات موجبة لاقتضاءها  
الحجية عقلاً على تقدير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة بان تكون  
نتيجة مقدمات الانسداد هو العمل بالظن عقلاً لا للكشف اذ بناء على  
الكشف يكون الظن طريقاً مجعولاً من الشارع كيف وعدم كونه حجة  
بنفسه ليس لاقتضاء ذاته عدمها حتى يكون ممتنعاً بل لعدم الاقتضاء فيه  
بطرفي النقيض بان لا يابى عن كل واحد منهما ويقبل كل منهما مع  
وجود مرجح اقتضى ترجيح احدهما على الاخر .



وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجة بدون ذلك ثبوتاً  
بلاخلاف ولأسقوطاً

اي وذلك معلوم بالوجدان واستقلال العقل بانه ليس فيه اقتضاء  
للحجية وانه اذا حصل الظن بالتكليف لا يحكم العقل بكونه منجزاً عند  
الاصابة وذرأ عند الخطاء مع دعوى نفي الخلاف فيه ثبوتاً اي في مقام  
ثبوت التكليف واما في مقام اسقاطه كما لو قام على الفراق واداء  
المكلف به فقد ظهر الخلاف فيه عن بعض المحققين و اشار المصنف  
اليه بقوله .

وان كان ربما يظهر من بعض المحققين الخلاف والاكتفاء بالظن بالفراغ  
ولعله لاجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل فتأمل

قال المحقق الخوانساري على ما حكى عنه في باب الاستصحاب  
اذا كان امراً ونهى لفعل الى غاية معينة مثلاً فعند الشك في حدوث تلك  
الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامثال والخروج  
عن العهدة ومالم يحصل الظن لم يحصل الامثال فان ظاهره كفاية الظن  
بسقوط الواقع بعد العلم بثبوته ولعل وجه اكتفائه بالظن هو انه اذا ظن  
بالفراغ كان احتمال عدم الفراغ ضعيفاً فيكون الضرر محتملاً حينئذ  
فاذا بنى على عدم لزوم الضرر المحتمل لم يجب الاعتناء باحتمال عدم  
الفراق وهو معنى حجية الظن .

هذا ولكن انت خبير بما فيه وان الاكتفاء بالظن بالفراغ نظراً



الى عدم لزوم دفع الضرر المحتمل كما عن المحققين لا يرتبط بباب الحجية التي هي محل الكلام اذ المراد من كون الظن حجة في مقام الفراغ ان الاعتماد عليه موجب للامن من الضرر بل القاطع بعدمه حيث ان شأن الحجية ان يقطع بعدم الضرر لا انه محتمل معها الضرر ولا يلزم دفعه بحكم العقل و لعل قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرنا مع احتمال ان يكون اشارة الى ممنوعة صغرى تلك القاعدة في باب الفراغ لكون الضرر قطعياً بركة استصحاب عدم اتيانه فلا تغفل.

## في امكان التعبد بالامارة الغير القطعية

ثانيها في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبال دعوى استحالته للزومه

ذهب المشهور الى الاول و المحكى عن ابن قبة هو الثاني ولا بد ان يعلم اولاً ان المراد بالامكان المتنازع فيه ليس هو الامكان الذاتي الذي عبارة عن كون الشيء في حد ذاته غير ارباب عن الوجود و العدم وهذا معنى كونه لا اقتضاء له بالنسبة اليهما و يقابله الامتناع الذاتي وهو كون الشيء في حد ذاته آيأ عن التحقق و الثبوت كاجتماع الضدين او ارتفاع التقيضين و ذلك معلوم بالضرورة من الوجدان حيث ان الظن كما عرفت آنفاً ليس مما يبي ذاته عن الحجية و يكون حاله حال ساير الممكنات الذاتية مع انه مناف لما يظهر من دليل ابن قبة في وجه الامتناع من كون الحجية مستلزماً لترتب المحال عليها وهو تحليل الحرام و عكسه فانه



صريح فى الامتناع الوقوعى من جهة ان المحال مترتب على وقوعه كما انه من المعلوم انه ليس المراد بالامكان الاحتمالى الذى عبارة عن عدم الجزم بكونه ممكناً او ممتمناً فيما اذا احتمل كل واحد منهم فى الشئى الفلانى بمعنى ان الشئى الذى يحتمل ان يكون ممكناً واقعاً و يحتمل ان يكون ممتمناً واقعاً لا يحكم جزماً بامتناعه بمجرد كونه امر آغريباً عندك ولا بامكانه بل يحتمل امكانه و يحتمل امتناعه حتى ينهض على احدهما قائم البرهان وهذا معنى كلام المحكى عن شيخ- الرئيس كلما قرع سمعك من عجائب الاوهام فذره فى بقعة الامكان مالم يذك عنه قائم البرهان وذلك واضح اذ يكفى فى الحكم بهذا الامكان عدم الدليل على امتناعه او امكانه ولا يحتاج الى نجشم الاستدلال مع ان المشهور القائلين بامكان التبعء به وابن قبة القائل بامتناعه يستدلون على مطلبهم فتعين ان يكون المراد بالامكان هو الوقوعى وهو مالم يلزم من فرض وجوده محال ويقابله الامتناع الوقوعى والامكان بهذا المعنى فلا بد وعلى مدعيه اقامة البرهان ويكفيه عدم العلم بالامتناع وحيث ان تمكنا من اقامة برهان على امكان حجية الظن بهذا المعنى بحيث يحصل لنا القطع بذلك من ذلك البرهان والافان اقام دليل قطعى على الوقوع فهو دليل على الامكان ايضاً لاخصية الوقوع من الامكان والافخيلينا واحتمال الصرف فلان حكم عليه بالامكان الوقوعى وترتيب آثاره عليه ولا بالامتناع ثم انه لو فرضنا عدم حصول القطع بامكان حجية الظن وبقي شاكاً فى انه ممكن وقوعاً او ممتمن فمهل لنا اصل ترجع اليه عند الشك ام لا بل لم يكن فى البين الامكان الاحتمالى الا ان يرد



دليل على الوقوع حتى يستكشف منه الامكان الوقوعي ظاهر كلام شيخنا العلامة هو الاول حيث قال في الرسائل ما هذا الفظه واستدل المشهور على الامكان باننا قطع بانه لا يلزم من التعبد به محال ثم قال وفي هذا التقرير نظر اذا قطع بعدم لزوم المحال في الواقع موقوف على احاطة العقل بجميع الجهات المحسنة والمقبحة وعلمه بانتفائها وهو غير حاصل فيما نحن فيه فالاولى ان يقرر هكذا اننا لانجد في عقولنا بعد التأمل في ما يوجب الاستحالة وهذا طريق يسلكه العقلاء في الحكم بالامكان ومحصله انه جعل الاصل هو الامكان عند الشك فحكم بان طريقة العقلاء الحكم بامكان شئى الذى لا يجدون وجهاً لاستحالاته ولكن المصنف لم يرض بهذا القول وقال .

وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقا اصل متبع عند العقلاء في مقام احتمال ما يقابله من الامتناع لمنع كون سيرتهم على ترتيب آثار الامكان عند الشك فيه ومنع حجيتها الواسم ثبوتها لعدم قيام دليل قطعى على اعتبارها والظن به لو كان فالكلام الان في امكان التعبد بها وامتناعه فما ظنك به

حاصل الكلام فيه ان الامكان بهذا المعنى وهو ما لا يلزم من فرض وجوده محال الذى قد عرفت انه معنى الامكان الوقوعي . بل مطلقا ولو بمعنى الامكان الذاتى ليس اصلا متبعاً عند العقلاء في مقام الشك في الامكان لان غاية تقريره على ما يظهر من كلام شيخنا الانصارى وهذا طريق يسلكه العقلاء ان بناء العقلاء وسيرتهم على ترتيب آثار الامكان الوقوعي على ما يحتملون امكانه وامتناعه وقوعاً



فيعاملون معه معاملة القطع بالامكان ولكن فيه اولا منع السيرة.  
وثانياً ان هذه السيرة لو سلم ثبوته ليس على حجيتها واعتبارها  
دليل قطعي والظن باعتبار هذه السيرة لا يجدى لان الكلام فعلا في امكان  
التعبد بالظن فلا يمكن ان يستدل على الامكان المذكور بالظن الاعلى  
وجه دائر لان جواز الاعتماد على الظن المذكور يتوقف على حجيته  
وحجيته يتوقف على امكان التعبد به وامكان التعبد به يتوقف على حجية  
السيرة وحجية السيرة تتوقف على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها  
فيلزم منه الدور المحال و ثالثاً ان عمل العقلاء لعل لرجاء ادراك  
الواقع لانهم يترتبون عليه آثار الامكان والحكم به وهذا واضح جداً .

لكن دليل وقوع التعبد به من طرق اثبات امكانه حيث يستكشف به  
عدم ترتب محال من تالي باطل فيمتنع مطلقا وعلى الحكيم تعالى فلا حاجة  
معه في دعوى الوقوع الى اثبات الامكان وبدونه لا فائدة في اثباته كما هو واضح

حاصله انه لو كان الدليل عليه هو القطع ففيه منع الصغرى ولو كان  
هو الظن فثبوت امكان حجيته وقوعاً اول الكلام بل يلزم الدور .

كما اشرنا اليه آنفاً والمصنف استدل عليه بدليل الوقوع اي  
وقوع التعبد بالامارة الغير العلية شرعاً ومن الواضح ان الوقوع من  
طرق اثبات الامكان بل هو من اقوى الدليل عليه حيث يستكشف به  
عدم ترتب محال من تال باطل فيمتنع مطلقا على الحكيم وعلى غيره  
كما في اجتماع الضدين او ارتفاع النقيضين اذ هما محالان ذاتاً او يمتنع  
على الحكيم خاصة كما في الالغاء في المفسدة او تفويت في المصلحة



وان لم يمتنع عن غيره .

ومن المعلوم ان دليل الوقوع يكشف عن عدم المحال لكونه صادراً عن الحكيم ومعه فلا حاجة في دعوى الوقوع التي اثبات الامكان لان الغرض من اثبات امكان التعبد بالامارات الغير العلمية هو اثبات وقوعه خارجاً ومع وقوع التعبد به خارجاً لا حاجة الى اثبات الامكان اصلاً فان ادل الدليل على امكان الشيء وقوعه كما انه بدون اثبات وقوع التعبد بالامارة لافائدة في اثبات الامكان ضرورة انه ليس مستلزماً للوقوع والذي ينفعناني مبحث الامارات هو وقوع التعبد بها لكي تقع في طريق الاستنباط .

وقد انقدح بذلك ما في دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون

الامكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع اصلاً

اي وما ذكرنا من منع السيرة او منع حجيتها لو سلم ثبوتها قد انقدح ما في دعوى شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من كون الامكان اصلاً بحيث اذا شكونا في امكان شيء او امتناعه بنوا على امكانه و من المعلوم ان هذا الاصل لا دليل عليه الا السيرة العقلائية التي ادعاها ولكن قد عرفت بما فيه اولاً بمنع السيرة وثانياً ان هذه السيرة ليست على حجيتها دليل قطعي والظن بحجيتها لا يجدي الاعلى وجه دائر .

والامكان في كلام الشيخ الرئيس كلما قرع سمعك من الغرائب فذره

في بقعة الامكان ما لم يدركه وواضح البرهان بمعنى الاحتمال المقابل للقطع والايقان ومن الواضح ان لاموطن له الا الوجدان فهو المرجح فيه بلايينه وبرهان



دفع لما قد يتوهم من انه لو لم يكن الامكان اصلاً عند الشك في  
امكان شيئي وامتناعه لما كان للقاعدة المذكورة في كلام الشيخ الرئيس  
كلمات سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان مالم يزدك عنه  
واضح البرهان معنى وليس هذا الادليلاً على ما ادعاه الشيخ اعلى الله  
مقامه من الحكم بالامكان عند الشك وانه طريق يسلكه العقلاء .

وقد دفعه المصنف بان المراد في كلامه من الامكان هو الامكان  
الاحتمالي الذي عبارة من عدم الجزم بكونه ممكناً او ممتنعاً فيما اذا  
احتمل كل واحد منهما في الشيئي الفلاني بمعنى ان الشيئي الذي  
يحتمل ان يكون ممكناً واقعاً ويحتمل ان يكون ممتنعاً لا يحكم جزماً  
بامتناعه بمجرد كونه امراً غريباً عندك ولا بامكان ما يحتمل امكانه  
او امتناعه حتى ينهض على احدهما قاطع البرهان فالمراد من كلامه  
هو الاحتمال المقابل للقطع والايقان .

ومن الواضح ان الامكان الاحتمالي من الامور الوجدانية  
لا يحتاج اثباته الى اقامة البرهان بل يكفي فيه الرجوع الى الوجدان  
وبعبارة اخرى ان هذا المعنى غير قابل للتزاع لكون موطنه الوجدان  
وما كان موطنه الوجدان فهو غير قابل لاقامة البرهان والنقض والابرار  
بين الاعلام .

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

من المحال او الباطل ولو لم يكن بمحال امور

قد عرفت آنفاً ان مذهب المشهور هو امكان التعبد بالامارات  
الغير العلمية شرعاً وعدم لزوم محال منه عقلاً في قبالة دعوى استحالته



وامتناعه وهو المحكى عن ابن قبة وما يظهر من كلامه في وجه الامتناع  
امور من نفويت المصلحة والالتقاء في المفسدة ونقض الغرض  
واجتماع المثلين وطلب الضدين عدا التصويب فهو من الباطل الذي  
ليس بمحال .

هذا حاصل ما قيل مما يلزم التعبد بغير العلم واما ما يمكن ان  
يقال فهو عبارة عما اضافه المصنف الى ما ذكرنا من المحاذير المتوهمه  
في التعبد بها مما سيأتي مشروحاً انشاء الله وقد شرع المصنف في بيان  
المحاذير المتوهمه في التعبد بالامارات الغير العلمية .

احدها اجتماع المثلين من ايجابين او تحريمين مثلا فيما اصاب  
اوضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين  
بلاكسر وانكسار في البين فيما اخطاء او التصويب وان لا يكون هناك غير  
مؤديات الامارات احكام .

الاول من المحاذير المتوهمه هو اجتماع المثلين او الضدين او  
التصويب على سبيل منع الجمع والخلولانه لو ثبت التعبد بالظن فلا شبهة  
في جعل حكم ظاهري من قبل الامارة فحينئذ فلو كان الواقع مجعولا  
وكان باقيا بعد جعل الثاني للزم اجتماع المثلين من ايجابين او تحريمين  
في صورة الاصابة واجتماع الضدين من ايجاب وتحريم ومن ارادة  
وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلاكسر ولا انكسار في صورة  
الخطاء وعدم الاصابة ولو لم يكن الواقع مجعولا بل كان تابعا لجعل  
الامارة للزوم التصويب وهو ان لا يكون هناك حكم غير ما ادت اليه  
الامارة وما في المتن بملزمتين بلاكسر ولا انكسار .



والظاهر انه قيد للمصلحة والمفسدة حيث ان المصلحة والمفسدة اذا لم يقع بينهما كسر ولا انكسار من حيث المقدار في الحكم الشرعي فاجتماعهما هو المحال لاستلزامه اجتماع الوجوب والحرمة والا فاجتماع المصلحة والمفسدة مع كسر وانكسار بمكان من الامكان وليس بينهما تضاد .

ثانيها طلب الضدين فيما اذا اخطأ وادى الى وجوب ضد الواجب

الثاني من المحاذير اللازمة للتعبد لزوم طلب الضدين فيما ادى الى وجوب ضد الواجب وهذا المحذور انما يلزم في الضدين كالجمعة والظهر مثلاً فيما اذا كان الظهر واجباً وقامت الامارة على وجوب الجمعة لوضوح لزوم كونهما واجبين على المكلف في زمان واحد .

ثالثها تفويت المصلحة او الالقاء في المفسدة فيما ادى الى عدم وجوب ما هو واجب او عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام

الثالث من المحاذير الواردة على التعبد بغير العلم هو تفويت المصلحة اذا ادى الى عدم وجوب ما هو واجب وكونه محكوماً بسائر الاحكام والالقاء في المفسدة اذا ادى الى عدم حرمة ما هو حرام وكونه محكوماً بسائر الاحكام ايضاً والسرفى ذلك انه لو لاجل الامارة لعمل المكلف بعلمه و اذا جعلها يكون التفويت والالقاء من قبل الجاعل فهما قبيحان لا يصدر من الحكيم و لقد اجاب المصنف عن المحاذير الثلاثة بقوله .



والجواب ان ما ادعى لزومه اما غير لازم او غير باطل

حاصله ان المحاذير المتوهمة فى التعبد بها هى بين ما لا يلزم وان كان باطلا فهو اجتماع المثليين او الضدين وطلب الضدين وبين ما ليس بباطل وان كان لازماً فهو تفويت المصلحة واللقاء فى المفسدة فالباطل منه غير لازم واللازم منه غير باطل .

وذلك لان التعبد بطريق غير علمى انما هو جعل حجتيته والحجبة المفعولة غير مستتعة لانشاء احكام تكليفية بحسب مادى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف به اذا اصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطا وكون مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً عدم اصابته كما هو شان الحجبة الغير المفعولة فلا يلزم اجتماع حكمين مثليين او ضدين ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة والمصلحة ولا الكراهة و الارادة كما لا يخفى

حاصله ان الحجبة امر اعتبارى قابل لتعلق الجعل بها ابتداءً كالولاية والزوجة والملكية ونحوها او موضوعها نفس الظن و اثرها عقلاً تنجز الواقع عند الاصابة والعذر عنه عند المخالفة وكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجريباً كالحجبة الذاتية الغير المفعولة كالقطع فكما تترتب هذه الاثار على الحجبة الذاتية تترتب على الحجبة المفعولة .

وليس معنى التعبد بالظن الا ذلك من دون استتباع الحجبة



المجمولة لانشاء حكم تكليفى ظاهرى على طبق مؤديات الطرق فى قبسال الاحكام الواقعية كسى يلزم منها اجتماع المثلىن عند الاصابة واجتماع الضدين من ايجاب وتحريم و ارادة و كراهة و مصلحة و مفسدة عند الخطاء و طلب الضدين اذا ادت الامارة الى وجوب ضد الواجب .

وذلك لان المصلحة مهما اقتضت و الحكمة اذا دعت الى جعل طريق ظنى حجة فلا محالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به و يكون قاطعاً للعدرو مع كونه حجة من قبل المولى لا يبقى عذر للعبدى فى المخالفة و يكون مذموماً على ترك العمل على طبقه .

ومتى كان العبد بصددا لاطاعة و الانقياد كفى به داعياً و باعثاً على اتيان ما قامت عليه الحجة من دون حاجة الى جعل حكم ظاهرى بداعى البعث و التحريك .

و اما تفويت مصلحة الواقع او الالتقاء فى مفسدته فلا محذور فيه اصلاً اذا كانت فى التعبد به مصلحة غالبية على مفسدة التفويت او الالتقاء

نعم يبقى اشكال التفويت و الالتقاء و نقض الغرض ولكن يدفع بانه لو كان فى فعل الشارع و هو جعل هذا حجة مصلحة اقوى و اهم تسهيلا كان او غيره من مصلحة ادراك الواقع فلا قبح فى جعله طريقاً الى الواقع ولو كان تفويتا و الالتقاء بل القبح فى ترك جعل هذا حجة و ليس كل تفويت او القاء حرام .

كيف و يختلف الحسن و القبح بالوجوه و الاعتبار .  
و بهذا يعلم انه لا حاجة الى الالتزام بالمصلحة المتداركة الكائنة



في نفس المؤدى بناءً أعلى السببية أو في السلوك أو في التعبد تفضلاً حيث أنه يكفي في الخروج عن القبح أن يكون لفعل الشارع مصلحة مجوزة له عاد إلى المكلف شيئاً أم لم يعد وليس هذا النقض للغرض أحياناً في صورة المخالفة قبيحاً بعد مزاحمته بغرض أقوى منه واتم .

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية أو بآنه لأعني لجعلها الآ جعل تلك الأحكام فاجتماع حكمين وإن كان يلزم إلا أنها ليساً بمثلين أو ضدّين

قد مر غير مرة أن المجمعول في باب الطرق والامارات ليس حكماً تكليفاً حتى يتوهم التضاد بينه وبين الحكم الواقعي بل المجمعول هو الحجية ابتداءً وهي من الأحكام الوضعية المتأصلة مما تنا لها يدالجعل بتتميم كشفها فإنه لا بد في الطريق الغير العلمي من أن يكون له جهة كشف عن الواقع كشفاً ناقصاً فائمة الشارع بجعل الحجية له وتنزله منزلة العلم بتتميم نقص كشفه واحرازه من غير أن يستتبع جعل احكام ظاهرية على طبق مؤديات الطرق والامارات من وجوب او حرمة او غيرهما .

وهو مختاره في المتن خلافاً للشيخ حيث ذهب إلى أن الأحكام الوضعية كلها منتزعة عن الأحكام التكليفية التي تكون في مورد هافعلي مختاره في المتن فليس في باب الطرق والامارات حكم ينافي الواقع ليقع في المحاذير المتوهمة من التضاد أو التصويب بل ليس حال الطريق الغير العلمي المخالف الاحمال العلم المخالف فلا يكون في البين الا الحكم الواقعي فقط اصاب او لم يصب فإنه عند الاصابة يوجب



تنجز الواقع وصحة المؤاخذة عليه و عند عدم الاصابة يوجب  
المعدورية وعدم صحة المؤاخذة عليه من دون ان يكون هناك حكم  
آخر كالعلم .

هذا كله على القول بان نفس الحجية امر اعتبارى قابل لتعلق  
الجعل به ابتداءً من دون استتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية واما  
على القول بانه لا معنى لجعل الطرق والامارات الاجل تلك الاحكام  
بان تكون الحجية من الوضع المتترع من التكليف فالمجوعول حقيقة  
هو التكليف او قيل بانه لا معنى لجعل الحجية الاجل تلك الاحكام بمعنى  
ان جعل تلك الاحكام يستتبع جعل الحجية لامحالة فهما متلازمان  
لا ينفك احدهما عن الاخر .

فيتوجه اشكال التضاد ولا بد من دفعه وقد اجاب المصنف  
عن الاشكال بان المجعول وان كان حكماً تكليفاً الا ان مثل هذا الحكم  
لا ينافي الحكم الواقعي ولا يلزم من جعله احداً المحاذير المتوهمة من  
اجتماع المثليين او الضدين .

لان احدهما طريقى عن مصلحة في نفسه موجبة لانشائه الموجب  
للتنجز او لصحة الاعتذار بمجردّه من دون ارادة نفسانية او كراهة كذلك  
متعلقة بمتعلقه

حاصله ان الاحكام الظاهرية المجعولة على طبق مؤديات الطرق  
والامارات احكام طريقية ناشئة عن مصلحة في نفسها وموجبة لتنجز  
التكليف الواقعي عند الاصابة وصحة الاعتذار عند المخالفة من



دون ان تكون عن مصلحة او مفسدة فى متعلقاتها من الاحكام الواقعية اذا الطريقة متقومة بعدم مصلحة ماوراء مصلحة الواقع فى متعلقها .

وحيث انه ليس فى مورد الامر الطريقي مصلحة زائدة عن مصلحة الواقع فلا يعقل ان تكون فى مؤرده ارادة اخرى وان يكون فى مؤرده بعث آخر فلا محالة يكون الانشاء بداعى تنجز الواقع فلا دعوة لنفسه بما هو .

ولذا ليس لهذا الامر الطريقي بما هو ، مخالفة او موافقة نعم هو موجب لتنجز الامر الواقعى بمعنى ان مخالفة التكليف الذى قام عليه الطريق خروج عن رسوم العبودية فيكون ظلماً على المولى وموجباً لاستحقاق الدم والعقاب وبهذا التقريب يندفع المحاذير كلها هذا حاصل ما افاده قدس سره فى الجواب عن الاشكال هنا وقد اجاب عنه فى حاشيته على الرسائل ما لفظه .

اعلم ان كثير آمن الاشكالات على التعبد بالظن و ماتقدم من وجوه التفصلى عنها انما يبنى على كون ما يؤدى اليه الامارات فى صورة الخطاء احكاماً حقيقية شرعية .

واما بناء على كون مودياتها فى الصورة احكاماً صورية كما هو التحقيق ناشية من اطلاق اعتبار حجيتها من دون الاناطة بصورة الاصابة لعدم امكان هذه الاناطة لعدم التميز بين الصورتين والا كان المقصود الاصلى هو التوصل بها الى الاحكام الواقعية فى صورة الاصابة ولا ينافى ذلك جعلها حجة ولو مع التمكن منها فى صورة انفتاح باب العلم



بها اذا كانت هناك حكمة موجبة لذلك .

فلا مجال لتوهم الاشكال بلزوم التصويب او اجتماع الحكامين المتضادين والمصلحة والمفسدة والمجوبية والمبغوضية انتهى كلامه .  
حاصل ما افاده قدس سره هو ان الامر الطريقي وان كان امرا مولويا حقيقة الا ان موافقته ومخالفته بعين موافقة الواقع ومخالفته فمخالفته عند عدم الاصابة تكون تجريباً لاعصياناً وكذا موافقته كذلك تكون انقياداً لاطاعة .

وهذا يكشف عن ان الانشاء فى صورة الخطاء يكون حكماً صورياً ولامراً حقيقياً فان قضية عدم التمييز بين صورة الصواب والخطاء جعل - الانشاء بحيث يشمل صورة الخطاء فان المقصود من قوله «ع» صدق - العادل تنجز الواقع فى صورة الاصابة الا انه عند عدم امكان قصر الامر على هذه الصورة لمكان عدم التمييز عند المكلف عمم الحكم الى صورة الخطاء ومن الواضح عدم لزوم المحاذير فى صورة الخطاء مع انتفاء الطلب الحتمى وعدم الارادة وعدم المصلحة فى الجعل وعدم المجوبية فى هذه الصورة .

وبهذا البيان وان كان يرتفع الاشكال من اجتماع الحكامين المتضادين والمصلحة والمفسدة والمجوبية والمبغوضية الا انه لا ينهض دفعاً لمحدور اجتماع المثليين فى صورة الاصابة فلا محالة لا ينطبق على ما افاده فى هذا المقام فانه قدس سره بصدده اثبات امرين يدفع به المحاذير المتوهمه باسرها .

واما على التقريب المتقدم من عدم البعث فى الامر الطريقي



وعدم الارادة والكراهة في موردہ مطلقا اخطاء او اصاب يندفع المحاذير كلها ومما ذكرنا ظهر لك ان الفرق بين الحكم الحقيقي والطريقي هو ان الاول معه ارادة وكراهة والثاني لا ارادة ولا كراهة معه ولكن .

فيما يمكن هنا نقدا حهما حيث انه مع المصلحة او المفسدة الملزمين في فعل وان لم يحدث بسببها ارادة او كراهة في المبدء الاعلى الا انه اذا اوحى بالحكم الثاني من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي او لهم به الولي فلامحالة ينقدح في نفسه الشريفة بسببها الارادة او الكراهة الموجبة للانشاء بعنا اوزجراً .

حاصله ان الفرق بين الحكم الحقيقي والطريقي بالنحو الذي ذكرنا وان الاول معه ارادة او كراهة والثاني لا ارادة معه ولا كراهة ليس بالاضافة الى المبدء الاعلى جل جلاله بل بالنسبة الى النبي او الولي والا فلا فرق بين الحكمين بالاضافة الى المبدء الاعلى في عدم انقداح ارادة او كراهة فانه جل جلاله ليس محلاً للحوادث كالارادة والكراهة ونحوهما بل تكون الارادة والكراهة فيه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة وبالمفسدة والعلم عين ذاته .

والحاصل ان الفرق بين الحكمين بالارادة والكراهة انما هو فيما يمكن انقداحهما في مثل النبي (ص) او الولي (ع) فان الحكم الحقيقي يقترب بالارادة في نفس النبي والولي الموظف لتبليغ الاحكام او انشائها وذلك بخلاف الحكم الطريقي بالمعنى الذي ذكرناه فلا ارادة ولا كراهة لمتعاقب الحكم الطريقي في نفوسهما ايضاً كما لا تكون في المبدء الاعلى واليه اشار بقوله



وبالجملة انه مع المصلحة الملزمة في فعل كصلوة الواجب المشتملة على المصلحة الملزمة و مع المفسده الملزمة في فعل كالخمر المشتملة على المفسدة الملزمة و ان لم يحدث بسببهما ارادة او كراهة في المبدء الاعلى الا انه اذا اوحى بالحكم الشأني من قبل تلك المصلحة او المفسدة الى النبي او الهم به الوصي فلماحالة ينقدح في نفسيهما الشريفة بسبب هذه المصلحة او المفسده الارادة او الكراهة الموجبتان للانشاء بعنا وجرأ.

بخلاف ما ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق بل انما كانت في نفس انشاء الامر به طريقاً والاخر واقعي حقيقي .

اي بخلاف الحكم الطريقي الذي ليس هناك مصلحة او مفسدة في المتعلق بل انما كانت المصلحة في نفس الامر به طريقاً الى الواقع وكان اثره تنجز التكليف الواقعي عند الاصابة والاعتذار عند المخالفة فان قلت هذا الفعل الذي اخبر بوجوده العادل مع حرمة واقعا هل معه ارادة من المكلف من جهة كون ايجاد هذا الفعل محقق لتصديق العادل ام لا ارادة له حقيقة فعلى الاول لزم اجتماع الارادتين وعلى الثاني لزم القول بان الحكم الظاهري انشاء محض فيرجع الامر الى الالتزام بفعلية الحكم الواقعي وانشائه الحكم الظاهري الطريقي . وهذا وان يرتفع به التناقض لكن الامر الانشائي المحض لا يترتب عليه اثر تنجز الواقع قلت ليس هذا الحكم انشائيا محضاً حتى لا يترتب عليه اثر بل هو فعلي ايضاً .

غاية الامر حقيقة فعلية الامر الطريقي ان ينشاء وجوب تصديق



العادل بداعي حفظ الواقع مع تعلق الارادة الجدية بهذا الانشاء كما ان حقيقة الامر الامتحاني هو انشاء الوجوب بداعي الامتحان مع تعلق الارادة الجدية بهذا الانشاء .

غاية الامر لكل انشاء اثر مرغوب لا يترتب على الاخر فائز الانشاء الشريقي هو تنجز الواقع به مع الاصابة والعذر على المخالفة ولا يترتب عليه العقوبة والثبوت بل هما من آثار الواقع كما ان اثر الانشاء بداعي ارادة الجدية بالمنشاء به هو الثواب على الموافقة والعقاب على المخالفة والتنجز على فرض تعلق العلم به فهذا الانشاء الطريقي حكم فعلى طريقى والحاصل ان اجتماع الحكمين وان كان يلزم الا انهما ليسا بمثلين ولا بضدين بل كان احد الحكمين وهو المستفاد من قول الزرارة المجعول حجة طريقيا صوريا وكان الاخر واقعيًا حقيقيًا ناش .

عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشاءه بعثا اوزجراً في بعض المبادئ العالية وان لم يكن في المبدء الاعلى الا العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا .

اي الحكم الحقيقي هو الناشئ عن مصلحة او مفسدة في متعلقه وتلك المصلحة او المفسدة كانت موجبة لارادته و كراهته وتلك الارادة والكراهة كانت موجبة لانشاءه بعثاً لو كان المتعلق ذا مصلحة او زجراً لو كان المتعلق ذا مفسدة والارادة والكراهة تكونان في بعض المبادئ العالية كالنبي والولي وان لم يكن في المبدء الاعلى الا العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا اليه سابقاً من ان الله تعالى جلاله ليس محلاً للحوادث كالارادة والكراهة ونحوهما فلا محالة تكون الارادة



والكراهة فىه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة او بالمفسدة  
والعلم عين ذاته .

فلا يلزم ايضاً اجتماع ارادة وكراهة وانما لزم انشاء حكم واقى  
حقيقى بعنا اوزجراً .

وانشاء حكم آخر طريقى ولا مضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا ولا يكون  
من اجتماع المثليين فيما اتفقاً ولا ارادة ولا كراهة اصلاً بالنسبة الى متعلق  
الحكم الواقى فافهم .

حاصله ان كان مفاد دليل الامارة جعل الحكم الظاهرى  
المولوى الطريقى فيندفع به المحاذير المتقدمة كلها حيث انه لا اجتماع  
هنا حقيقة لافى مقتضيات الحكم من المصلحة والمفسدة ولا فى نفسه  
ولا فى اثره اما فى الاول فلان المصلحة المسببة عنه الحكم الظاهرى  
انما تكون فى غير الفعل يعنى فى الجعل والمصلحة المسببة عنه الحكم  
الواقى انما تكون فى نفس الفعل وهو الصلوة .

ثم المصلحة الواقعية تصير سبباً لانشاء الحكم الواقى كما  
تصير المصلحة فى الجعل سبباً لانشاء الحكم الطريقى ومن المعلوم  
انه لا منافات بين الانشائين ولا بين المصلحتين .

واما فى الثانى فلان حقيقة الحكم عبارة عن الارادة الجدية  
وهى فى الله عين العلم بالاصح ومن البديهى انه لا تنافى بين العلم  
بالمصلحة الثابتة فى نفس الفعل وبين العلم بالمصلحة الكائنة فى غيره .  
واما فى الثالث فلان اثر حكم الواقى هو تنجزه على فرض



تعلق العلم به واثـر الحكم الطريقي ايضاً تنجز الواقع على الاصابة  
والعذر على المخالفة ولا متافاة بين الاثرين ايضاً فان اثر الثاني من  
من مقتضيات اثر الاول هذا غاية ما يقال في توجيه مرامه قدس سره .  
ولكن بشكل بيان الحكم الذي لا يكون حاكياً عن الارادة والكرهه  
لا يكون موضوع اثر في نظر العقل ولا يترتب عليه شيئ من الحركة  
والسكون اصلاً فكيف يترتب عليه تنجز الواقع او العذر في مخالفته  
ولعل ما في عبارته فافهم اشارة الى ما ذكرنا .

نعم بشكل الامر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الشرعية

حاصله انه بشكل الامر في الاحكام الغير الطريقية المجعولة  
لموضوع المشكوك بوصف كونه مشكوك كاصالة الاباحة الشرعية  
المستفادة من قوله كل شيئ لك حلال و اصالة اليراثه ونحوهما حيث  
انه لم يلاحظ فيها جهة حفظ الواقع حتى يجرى فيها ما يجرى في الامر  
الطريقي فالحلية المجعولة في اصالة الحل تناقض الحرمة الواقعية اذ  
لو شككنا في شيئ و كان محرماً واقعاً لزم كونه حلالاً لقوله كل شيئ  
لك حلال و حراماً لفرض انه محرم في الواقع .

فان الاذن في الاقدام و الاقتحام ينافي المنع فعلاً كما في ما صادف العوام  
وان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه للأجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في  
المأذون فيه

بداية ان الاذن في الاقدام و الاقتحام في المشكوك المستفاد من



دليل الحل ينافي المنع فعلا كما في ما صادف الحرام وان كان الترخيص والاذن لاجل مصلحة في نفس الاباحة لالاجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في المأذون فيه فاذا شك في خميرية ما بيع مثالا فالاذن والترخيص في شربه وان كان لاجل مصلحة في نفس الاذن لالعدم مفسدة في الفعل. ولكن مع ذلك ينافي الحرمة الواقعية على تقدير كون المايح خمرا واقعا ثم انه قدس سره لم يتعرض لسائر الاصول كالاتصحاب وقاعدة التجاوز واصالة الصحة وامثال ذلك من الاصول العلمية التي لها جهة كشف وارانة الى الواقع لامكان ان نلتزم فيها بجعل احكام ظاهرية بطريقة كما في الامارات فيكون حالها كحال الامارات من حيث جريان الجواب فيها.

هذا بخلاف مثل قاعدة الحل واصالة البرائة ونحوهما مما لا نظره الى الواقع اصلا فيختص الاشكال به دون ماله جهة كشف وارانة الى الواقع ومجرد كون الاذن لاجل مصلحة في نفسه لالاجل مفسدة ملزمة او عدم مصلحة في المأذون فيه لا ينهض لدفع الاشكال.

فلامحيص في مثله الاعن الالتزام بعدم اقتداح الارادة والكره في بعض المبادئ العالية ايضا كما في المبدء الاعلى

حاصله اننا نلتزم بان الحكم الواقعي شأنى في مورد هذه الاحكام كما هو قضية ادلة الاصول مثل كل شئى حلال حتى تعلم انه حرام حيث ان الغاية تدل على انه لا حرمة حيث لا علم بل بالعلم ثبت الحرمة فلا يكون معه ارادة ولا كراهة في جميع المبادئ العالية اذلا يمكن ان يكون



مثل النبي «ص» قد اذن حقيقة بفعل ما اراد تركه حقيقة بقي هنا اشكال وهو انه اذا كان الحكم الواقعي شانياً ولا يكون معه ارادة ولا كراهة في جميع المبادئ العائلية كيف يتنجز بقيام الامارة عليه وقد اجاب عنه المصنف بقوله .

لكنه لا يوجب الالتزام بعدم كون التكليف الواقعي بفعل بمعنى كونه على صفة ونحو لو علم به المكلف لتنجز عليه كسائر التكاليف الفعلية التي تنجز بسبب القطع بها وكونه فعلياً انما يوجب البعث او الزجر في النفس النبوية او الولوية فيما اذا لم ينقدح فيها الاذن لاجل مصلحة فيه

حاصله ان الاحكام الواقعية التي قامت الامارة او الاصل على خلافها فعلية غير منجزة والاحكام الظاهرية كلها فعلية منجزة ومعنى فعلية الاحكام الواقعية هنا حسب ما بيناه في بحث القطع مفصلاً هو وصولها الى مرتبة الابلاغ والاجراء والانفاذ ومن المعلوم ان الحكم اذا بلغ هذه المرتبة بحيث صار الشارع بصدد ابلاغه للناس وانفاذه فيهم صار فعلياً بحيث لو تعلق به العلم لتنجز وللمولى في هذه المرتبة من الحكم ارادة انشائية وكراهة وبعث وزجر كذلك كما هو الظاهر من عبارته السابقة مالم يلفظ اذا التكليف مالم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصير فعلياً ومالم يصير فعلياً لم يبلغ مرتبة التنجز واستحقاق العقوبة على المخالفة .

فظهر انه لا معنى لحمل الحكم الواقعي على الشانين الصرف ضرورة ان الحكم الانشائي الصرف لا معنى لجعل الطريق اليه لعدم



ترتب اثر على الحكم الانشائي من حيث هو بل يكون فعليا غير منجز ويكون على طبقه ارادة شأنية وكرامة وبعث وزجر كذلك .

ومع العلم يصير فعليا منجزاً نعم يمتنع البعث والزجر قبل حصول العلم وقبل اوان وصول التكليف الى المكلف لعدم الانبعث من ناحية بعث الشارع قبله .

ولكن مع ذلك ليس وزان الاحكام الواقعية وزان الانشاء المحض فانها احكام بنية لاحالة منتظرة فيها الاجهل المكلف بها فلامحاله تكون في موردها ارادة انشائية في النفس النبوية والولوية بحيث اذا وصل الحكم الى المكلف وعلم به صارت الارادة فعلية في نفس النبي والولي فالحكم الواقعي في قوة ان يصير منجزاً بعد العلم فلا بد ان يكون بعثاً شأنياً وفي مورده ارادة شانبة قبل العلم به وبالعلم يبلغ الى المرتبة الفعلية بعثاً واردة .

فلا يرد عليه ماتوهمه بهض الاعاظم من المحشين قال الحكيم في تعليقه على الكفاية ما هذا الفظه .

نعم يبقى الاشكال في انه اذا كان الحكم الواقعي ليس معه ارادة ولا كراهة كيف يتنجز بالعلم مع ان الحكم الفعلي انما يتنجز بالعلم باعتبار كونه حاكياً عن الارادة او الكراهة وليس له موضوعية في المحركة فالالتزام بعدم الارادة والكراهة الحقيقيتين مع كونه بحيث لو علم به لمتنجز التزام بالمتنافيين الى ان قال .

ومنه يظهر ان قيام الامارة على تلك الاحكام لا يكون منجزاً لها ولو مع الاصابة اذ ليس حال الامارة اولى من العلم في المنجزية فالتنجز



لايستند الى الامارة القائمة عليها اصلا كما هو ظاهر بالتأمل .  
 ومنه يظهر انه لاوجه لتسمية الحكم المذكور فعليا بكل معنى  
 الامجرد اصطلاح ويكون حينئذ تسميته بالفعل محض تسمية بلاخارجية  
 انتهى كلامه رفع مقامه .  
 حيث ان مراده من نفى الارادة و الكراهة هو نفى الفعلية  
 لانفى الانشائية .

ومراده من نفى البعث والزجر هو نفى الفعلية فقط بداهة ان الحكم  
 الواقعي ليس انشائيا محضاً ولم يحدث الحكم الفعلي دفعة من كتم العلم  
 الى دار الوجود بمجرد علم المكلف بل صار ذلك الحكم فعليا بعد تعلق  
 العلم به فالحكم الواقعي كما بيناه آنفاً في قوة ان يصير فعليا حتما بعد تعلق  
 فلا بد ان يكون بعثاً شائياً وفي مورده ارادة شأنية قبل العلم به وبالعلم به يبلغ  
 الى المرتبة الفعلية بعثاً وزجراً .

فانقدح بما ذكرنا انه لايلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في  
 مورد الاصول والامارات فعلياً كي يشكل تارة بعدم لزوم الاثبات حينئذ بما  
 قامت الامارة على وجوده ضرورة عدم لزوم امتثال الاحكام الانشائية ما لم  
 تصر فعلية ولم تبلغ مرتبة البعث والزجر ولزوم الاثبات به مما لايعتاج الى مزيد  
 بيان واقامة برهان

اي قدانقدح مما ذكرنا من ان التكاليف الواقعية التي قامت الامارات  
 او الاصول على خلافها فعلية منجزة بمعنى كونها على صفة لو علم بها  
 المكلف لتنجزت عليه انه لايلزم من الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي



فعلياً ان يكون الحكم الواقعي انشائياً محضاً حتى يرد عليه ان القول بشأنية الحكم الواقعي في موارد الطرق غير نافع .

حيث ان الحكم الانشائي الصرف لا معنى لجعل الطريق اليه لعدم ترتب اثر على الحكم الانشائي من حيث هو وعدم لزوم امثال الاحكام الانشائية المحضة | ما لم تبلغ مرتبة الفعلية، لما يبيانه من انه ليس وزان الاحكام الواقعية وزان الانشاء المحض فانها احكام بنية لا حالة منتظرة فيها الاجهل المكلف بها فالحكم الواقعي في قوة ان يصير منجزاً بعد العلم .

لا يقال لامجال لهذا الأشكال لو قيل بانها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية تبلغ تلك المرتبة

حاصله اننا نلتزم بان الاحكام الواقعية في موارد الطرق والامارات انشائية محضة و لكن لا مجال للاشكال بان شانية الحكم الواقعي في موارد الطرق غير نافع لعدم ترتب اثر عملي على الحكم الانشائي وعدم لزوم الاتيان حينئذ بما قامت الامارة على وجوبه لان الاحكام الواقعية وان كانت قبل تعلق الامارة بها وادائها اليها انشائية ولكنها باداء الامارة اليها تصير فعلية .

فانه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة على حكم انشائي لاحقيقة ولا تعبداً الأحكام انشائي تعبداً الأحكام انشائي ادت اليه الامارة ما حقيقة فواضح واما تعبداً فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤدائها هو الواقع تعبداً الواقع الذي ادت اليه الامارة فافهم



حاصله انه اذا قام الامارة على حكم انشائي لا يحرز بقيامها عليه -  
 الاحكم انشائي تعبداً لاحكم انشائي متصف بكونه ادت اليه الامارة  
 اذ غاية ما تقضيه ادلتها ثبوت مؤدى الامارة على ما هو عليه فلو ادت الامارة  
 الى حكم انشائي كان قيام الامارة موجياً لثبوت حكم انشائي فكيف  
 يكون فعلياً بذلك نعم لودل دليل على ان كل حكم انشائي قامت على ثبوته  
 الامارة يكون فعلياً كان قيام الامارة من متممات فعلية الحكم ولكن  
 الفعلية والتنجز حينئذ يكونان مستندان الى الدليل الثاني لادليل  
 حجته الامارة .

والحاصل ان الامارة لا يحرز بها الحقيقة ولا تعبداً الا ما هو الثابت  
 في الواقع والمفروض ان الثابت في الواقع هو الانشائي المحض ولا  
 يحرز بها الحكم الانشائي الذي ادت اليه الامارة حتى يكون الحكم  
 الانشائي ببركة هذا القيد فعلياً بحيث لو قامت الامارة على الانشائي الذي  
 ادت اليه الامارة فقد قامت على الحكم الفعلي فيتنجز .

وقوله فافهم لعله اشارة الى ان قيام الطريق على الحكم لو فرض  
 اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف كونه مما قامت عليه الامارة لم ينفع في  
 اثبات الفعلية ما لم يقم دليل آخر على ان كل حكم انشائي قامت عليه الامارة  
 يثبت فعلياً تعبداً ولو فرض قيام دليل آخر على ان كل حكم انشائي قامت  
 على ثبوته الامارة يكون فعلياً ويثبت وان كان موجياً لفعلية الواقع الا  
 ان فعليته يكون مستنداً الى هذا الدليل لادليل حجته الامارة .

اللهم الآن يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي

صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء



يعنى ان دليل حجية الامارات القائمة على الاحكام الواقعية كاشف عن بلوغ الحكم الانشائي الى رتبة الفعلى و ان الامارة فى صورة الاصابة كاشفة عن الارادة الفعلية و البعث و الزجر بالنسبة الى الحكم الواقعى و لولا ذلك كان التعبد بهالغوا لايليق بالمولى الحكيم فبدلالة الاقتضاء و صون كلام الحكيم من اللغوية لا بد من حمل دليل الحجية على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذى ادت اليه الامارة اى الواقع الذى بلغ من رتبة الانشائي الى رتبة الفعلى لا الانشائي الصرف حتى يكون التنزيل بلا فائدة .

لكنه لا يكاد يتم الا اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية اثر اصلا و الا لم يكن لتلك الدلالة مجال كما الأبخفى

حاصله ان دلالة الاقتضاء انما يتم اذا لم يكن للاحكام بمرتبها الانشائية اثر اصلا و اما اذا كان لها اثر يصح جعل الحجية للامارة بلحاظ ذلك الاثر فلا مجال لتلك الدلالة يعنى دلالة الاقتضاء و صون كلام الحكيم من اللغوية و قد عرفت من ان موافقة الحكم الانشائي مما يوجب استحقاق المثوبة و ان لم يوجب مخالفته استحقاق العقوبة فيكون حكم الانشائي ذا اثر شرعى و لكن قد عرفت منا ان الانشائي ليس حكما حقيقة فضلا عن كونه ذا اثر شرعى

واخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية او جزئية فى موارد الطرق و الاصول العملية المتكلفة لاحكام فعلية



حاصله ان موضوع الاصول يكون هو الشك في الحكم الواقعي والتعبد بالامارات يكون في حال الجهل بالواقع وان لم يكن الجهل بالواقع موضوعاً لها ولكن من المعلوم ان المراد من الشك والاحتمال في الحكم الواقعي ليس هو الشك والاحتمال في الحكم الواقعي الشأني الانشائي .  
وليس هذا موضوعاً للاصول ولا مورد اللامارات لوضوح ان مقصود الشارع من جعل الطرق والاصول الترخيص في ارتكاب المشكوك توسعة ومنة على المكلف في الاصول الشرعية وتنجيز الواقع في الامارات ولا يكون ذلك في صورة كون حكم الواقعي انشائياً لا يجب امتثاله ولا يوجب كلفة على المكلف في صورة العلم به فضلاً من صورة الشك والاحتمال فلا محالة يكون الموضوع هو الشك في الحكم الواقعي الفعلي فحينئذ يلزم احتمال المتنافيين .

ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما  
فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد  
الطرق انشائياً غير فعلي

اي كما لا يمكن القطع بالمتنافيين كذلك لا يمكن احتمالهما فلا يصح  
التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعي الذي يكون مورد  
للطرق انشائياً فينحصر التفصي بما بيناه لك وهو كون الحكم الواقعي  
فعلياً تعليقياً لاحتمالاً تنجيزياً ولا يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام  
بكون الحكم الواقعي انشائياً كما ذهب اليه الشيخ (ره)

كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة بل في مرتبتين



ضرورة تأخر الحكم الظاهري عن الواقعي بمرتين

هذا وجه آخر لتصحيح الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية وهو المنقول عن السيد محمد الاصفهاني قدس سره حاصله انه لا تنافي بين الاحكام المذكورة من جهة اختلافها في الرتبة وتوضيح التوفيق ان الحكم الظاهري متأخر عن الشك في الحكم الواقعي تأخر الحكم عن الموضوع والشك في الواقعي متأخر ايضاً عن الواقعي نظير تأخر العلم عن المعلوم فيكون الظاهري . تأخراً عن الواقعي بمرتين .  
 فاذا كان متأخراً في المرتبة فليس هو في عرضه حتى يتنافيا ويتضادا او هذا توضيح التوفيق بين الحكم الظاهري والواقعي بمثبوتة تأخر الرتبة فيهما والتقضي عن محذور لزوم التضاد بين الحكم الظاهري والواقعي مع كونهما حكيمين فعليين .

وذلك لا يكاد يجدي فان الظاهري وان لم يكن في تمام مراتب الواقعي الا انه يكون في مرتبته ايضاً وعلى تقدير المنافات لزوم اجتماع المتنافيين في هذه المرتبة فتأمل فيما ذكرنا من التحقيق في التوفيق فانه دقيق وبالتأمل حقيق

حاصل جوابه قدس سره عن الاشكال ان الظاهري وان كان متأخراً عن الواقعي بمرتين وسلمنا ان الحكم الظاهري ليس في تمام مراتب الحكم الواقعي لانه مختص بحال الشك ولا يشمل حال العلم بالحكم الواقعي الا ان الحكم الواقعي يكون في مرتبة الحكم الظاهري لانه ثابت للذات مطلقاً ولو في رتبة الشك فالواقعي موجود محفوظ في مرتبة الظاهري فاذا يجتمع الحكمان فاذا كانا متنافيين لزوم اجتماع



المتنافيين في رتبة الشك فيعود المحذور .

قال بعض المحققين من المحشين في توضيح جواب المصنف عن الاشكال ما هذا لفظه اقول مراده ان الحكم الواقعي سار في مرتبة الحكم الظاهري ويلزم منه اجتماع الحكمين الفعليين المتنافيين في هذه المرتبة وان لم يسر الحكم الظاهري الى مرتبة الحكم الواقعي توضيحه ان الاطلاق ينقسم الى اطلاق لحاظي واطلاق ذاتي والمراد من الاول ان يكون سريان الحكم الى قيود الموضوع بمعونة اللحاظ وهذا انما يتأتى في الحالات المقارنة للموضوع المتحدة معه رتبة كالاتفاق في قوله اعتقر رتبة بالنسبة الى الايمان والكفر ونحوهما من الحالات التي يمكن لحاظها عند لحاظ الرتبة .

والمراد من الثاني ان يكون مركز الحكم نفس الطبيعة بحيث يكون للحاظ مقصوراً عليها ويجعل الحاكم حكمه ملازماً لها ايما تسرى الطبيعة ولا حاجة في هذا القسم من الاطلاق الى لحاظ كل واحدة من الحالات خاصة واسراء الحكم اليها وليس معنى هذا الاطلاق الاثبوت الحكم في حالة العلم والجهل على نحو القضية الحينية وان لا مدخلية لواحد من العلم والجهل في الطلب ولا في المطلوب ويكفي في سريان الحكم الى تينك الحالتين كون الطبيعة تمام الموضوع للحكم في نظر الحاكم وحق يقع زمام التسرية بيد العقل الى كل قيد لا يدخل له في غرض الحاكم وان لم يسع للحاكم تسرية حكمه الى ما هو متأخر عن حكمه .

فظهر مما ذكرنا ان الطبيعة المحكومة بالحرمة الواقعية مثلاً



محفوظة فى ضمن الطبيعة المعجولة حرمتها فمع جعل حكم آخر مخالف للحكم الواقعى يلزم اجتماع المتنافيين فى موضوع واحد .

والذى يشهد على ثبوت الحكم الواقعى فى حالة العلم به ان العلم به ان العلم به موجب بلوغه الى مرتبة التنجز فلا بد من ان يكون الحكم سارياً اليها ثابتاً فيها كى يتعلق العلم به فيصير عند العلم به موضوعاً لحكم العقل بالتنجز وكذا فى حالة الجهل كى يتعلق الشك به فيصير حينئذ موضوعاً للاصل العملى انتهى كلامه رفع مقامه .

والحاصل ان الحكم الظاهرى وان لم يكن فى مراتب الحكم الواقعى التى من جملتها حال العلم به اذ ليس فى مرتبة العلم بالحكم الواقعى حكم ظاهرى الا ان الحكم الواقعى يكون فى مرتبة الحكم الظاهرى فعلى تقدير المنفاة بين الحكمين لزم اجتماع المتنافيين فى مرتبة الحكم الظاهرى وهو رتبة الشك فتأمل فيما ذكرناه من التحقيق فى التوفيق بين الحكم الواقعى ومؤدى الامارة والاصل فانه دقيق وبالتامل حقيق .

## فى تأسيس الاصل فيما لا يعلم

ثالثها ان الأصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يحوز التعبد به واقعاً

عدم حجيته جزماً بمعنى عدم ترتب الاثار المرغوبة من الحجّة عليه قطعاً فانها

لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجّية فعلاً ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا احرز

التعبد به وجعله طريقاً متبعاً



قد عرفت سابقاً أن الحجية قابلة لتعلق الجعل بها وتكون منشأاً  
 للآثار من تنجز الواقع عند الإصابة والعذر عند المخالفة وتكون موافقتها  
 انقياداً أو مخالفتها تجريباً ومن المعلوم أن هذه الآثار مترتب على الحجية  
 الواصلة إلى المكلف لا مجرد جعلها واقعاً إذا لم تؤخذ والعقوبة متوقفة  
 على وصول البيان من المولى والا كانت عقوبة على الواقع المجهول  
 فالحجة الواصلة هي المصححة للمواخذة والعقوبة وبها تتم البيان وينقطع  
 بها العذر وبها يصح الاعتذار من العبد عند المولى لدى مخالفة الماني به  
 للواقع ويكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجريباً.  
 ومن المعلوم أنه عند الشك في حجية شيء وعدمها فلا أصل لنا  
 حتى نعول عليه كاستصحاب عدم الحجية وأمثاله حيث أنه بمجرد  
 الشك في تحقق هذه الآثار نقطع بعدمها ولا نصل التوبة إلى التثبيت بذيل  
 أصالة عدم الحجية أصلاً لما قلنا من أن موضوعها صفة العلم وهو  
 مرتفع قطعاً بمجيب الشك.

ضرورة أنه بدونها لا يصح المواخذة على مخالفة التكليف بمجرد أصابته  
 ولا يكون عذر الذي مخالفته مع عدمها ولا يكون مخالفته تجريباً ولا يكون موافقته  
 بما هي موافقة انقياداً وإن كانت بما هي محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت  
 بوجاء أصابته.

حاصله أن الحجية صفة اعتبارية عبارة عن صلاحية الشيء  
 للاحتجاج به وهي مأخوذة من الحجية بمعنى الغلبة كما نص عليه أهل  
 الميزان وكون الشيء بحيث يصح الاحتجاج به وكونه قاطعاً للعذر



فهما احرز الحججة فلا محالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به به ويكون قاطعاً للعدرو مع كونه حجة من قبل المولى لا يبقى عذر للبعد فى المخالفة و يصح للمولى مواخذته على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ويكون مخالفته تجريباً عند عدم الاصابة وموافقته انقياداً واما بدون الاحراز لا يصح المؤاخذة على مخالفة التكليف بمجرد اصابته ولا يكون عذراً عند المخالفة بحيث لا يحسن عقابه ما لم يحرز البعد كون الطريق معتبراً ولا يكون مخالفته عند الخطاء تجريباً وموافقته بما هى محتملة لموافقة الواقع انقياداً نعم اذا وقعت برجاء اصابته بمعنى انه قد وافقه لا بعنوان انه موافقته بل برجاء اصابته للواقع كان ذلك انقياداً ايضاً .

فمع الشك فى التعبد به يقطع بعدم حجتيه وعدم ترتيب شئى من الآثار عليه للقطع بانتفاء الموضوع معه ولعمري هذا واضح لا يحتاج الى مزيد بيان او اقامة برهان

فتحصل مما ذكرناه انه مع الشك فى التعبد بالظن يقطع بعدم حجتيه وعدم ترتيب شئى من الآثار المرتبة على الحجية عليه للقطع بانتفاء الموضوع والموضوع كما اشير اليه هو ما انصف بالحججة فعلا و احرز التعبد به شرعاً وهو مرتفع قطعاً بمجيب الشك .

واما صحة الالتزام بما ادى اليه من الأحكام وصحة نسبتها اليه تعالى فليسا من آثارها ضرورة ان حجية الظن عقلا على تقرير الحكومة فى حال الانسداد لا توجب صحتهما .



قد عرفت ان العلم بالحجية يكون موضوعاً لترتب الاثر لما تقدم  
آنفاً من ان الاثر مترتب على الحجية الواصلة المعلومة للمكلف فمجرد  
الشك في جعلها يحصل القطع بعدم الموضوع و بعدم ترتيب الاثر  
ومع القطع بعدم لا معنى لتعبد الشارع بعدم الحجية ظاهراً .

وبعبارة اخرى ان الشك في جعلها يستتبع العلم بعدم الموضوع  
اعني الحجية الواصلة المعلومة للمكلف لعدم الوصول وجداناً ومعه  
يحصل القطع بعدم فحيث لا يتعقل التعبد بعدم ظاهراً .

فالاصل عند المصنف هو الظن الذي لم يحرز التعبد به خلافاً  
للشيخ ره حيث قد جعل مجرى الاصل هو الظن الذي لم يرد دليل على  
اعتباره واحرز عدم التعبد به فالاصل هل يقتضى جواز العمل بمثل هذا  
الظن ام لا فاختر اعلى الله مقامه حرمة واستدل الله بالادلة الاربعة .

ثم قال بعد كلام طويل ولكن حقيقة العمل بالظن هو الاستناد  
اليه في العمل والالتزام بكون موداه حكم الله في حقه وهو الذي يحرم  
بالادلة الاربعة .

وحاصل ايراد المصنف عليه هو انه لا ملازمة بين الحجية وجواز  
التعبد والالتزام بمادته من الاحكام لجواز التفكيك بينهما كما في الظن  
على الانسداد والحكومة فانه حجة عقلاً كالعلم في حال الانفتاح مع انه  
لا يجوز التعبد والالتزام بكون المظنون حكيم الله ولا يصح نسبته الى الله  
تعالى فلو كان الالتزام والنسبة من آثارها لما جاز التفكيك بين الموضوع  
وآثاره فعليه بالاستدلال على عدم الحجية بمادل على حرمة الالتزام  
وحرمة النسبة ليس في محله .

فلو فرض صحتهما شرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية



شيئاً مالم يترتب عليه ما ذكر من آثارها ومعه لما كان يضر عدم صحتهما اصلاً  
كما اشرنا اليه آنفاً.

محصل الكلام ان الالتزام والنسبة على فرض صحتهما مع  
الشك في الحجية لم ينفع في الحجية لما عرفت من انه مالم يكونا  
من آثار الحجية بل النافع فيها هو ترتب الاثار المرغوبة من المنجزية  
والعذرية ومع ترتب تلك الاثار لم يضر عدم صحتهما كما اشرنا اليه آنفاً  
من جواز التفكيك بينهما كما في الظن الانسداد على الحكومة .

فبيان عدم صحة الالتزام مع الشك في التعبد وعدم جواز الاستناد اليه تعالى

غير مرتبط بالمقام

فلا يكون الاستدلال عليه بهم كما تعجب به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه  
الزكية بما اطلب من النقض والابرام فراجع بما علقناه عليه وتامل

فتحصل مما ذكرنا ان الاستدلال على عدم الحجية بمادل على  
حرمة الاستناد في العمل والالتزام يكون موداه حكم الله في حقه مع  
الشك في التعبد غير مرتبط بالمقام اذ صحة الامرين مع الشك في الحجية  
لم ينفع فيها كما عدم صحتهما لم يضر فيها والنافع والقادح هو ترتب  
الاثار المرغوبة وعدمها فما تعجب به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه نفسه الزكية  
بما اطلب من النقض والابرام في غير محله .

وقد اتقدح بما ذكرنا ان الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير

الاصل فتدبر جيداً



اي قد انقدح من جميع ما ذكرنا ان الصواب في تقرير الاصل هو  
ما ذكرنا من ان الاصل مما شكك في التعديبه هو عدم الحجية .

اذا عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الاصل اوقيل بخروجه  
نذكر في ذيل فصول

اي اذا عرفت ان الاصل فيما شكك اعتباره هو عدم الحجية فما  
خرج موضوعاً عن تحت هذا الاصل اوقيل بخروجه و ان لم يكن  
مختارنا نذكر في ذيل فصول .

## في حجية الظواهر

فصل لاشبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة  
لاستقرار طريقة العقلاء على اتباع الظهورات في تعيين المرادات مع القطع  
بعدم الردع عنها لوضوح عدم اختراع طريقة اخرى في مقام الافادة لمرامه  
من كلامه كما هو واضح

اختلفوا في ان الظهور حجة من باب الظن النوعي او الظن  
الشخصي والمراد من الظن النوعي هو كون اللفظ بنفسه لو خلى وطبعه  
مفيدا للظن بالمراد بمعنى كونه كاشفاً عن المراد بالنظر الى نفس الوضع  
وان كان محفوفا بما يصلح ان يكون قرينة فان الاقتران به لا يكون مانعاً  
عن الكشف الذاتي كالعام المتعقب بضمير يرجع الى بعض افراده  
وكالجملة المتعقبه بالاستثناء .



وقد يراد من الظن النوعى الظهور العرفى وهو كون الكلام بحىث  
يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المكتتفة بالكلام  
والمحكى عن جماعة اشتراط الظن الشخصى فى حجفة الظواهر  
كالمحقق الخونسارى والسيد فى المفاتيح وشريف العلماء والمحكى  
عن بعض اشتراط عدم قيام الظن الشخصى على خلاف الظاهر مطلقاً  
او بشرط حصوله من امارة لم يقم دليل قطعى على عدم اعتبارها  
بالخصوص كالقياس .

وكيف كان لاشبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى تعيين  
مراده فى الجملة لامرين احدهما استقرار السيرة وطريقة العقلاء على  
اتباع الظهورات فى تعيين المرادات بمعنى انه قد استقر بناء العقلاء  
على اتباع الظهور من لدن آدم (ع) الى زماننا هذا وثانيهما عدم ردع  
الشارع عنها لوضوح عدم اختراعه طريقة اخرى فى مقام الافادة  
لمرامه من كلامه فحيث لم يخترع تقطع بانه لم يردع .

وبالجملة السيرة المستمرة الى زمن الشارع مع عدم ردعه  
عنها تدل على حجفة الظهور واعتباره فى الجملة انفاقاً هذا  
مما لا اشكال فيه ولا شبهة تعريه انما الاشكال والخلاف فى كيفية  
اعتباره بالكشف والظن النوعى كان هناك ظن شخصى غير معتبر على  
الخلاف ام لم يكن او فى خصوص صورة عدم الظن الشخصى على  
الخلاف مطلقاً او بشرط حصوله من امارة لم يقم دليل قطعى على عدم  
اعتباره بالخصوص .

او باعتبار حصول الظن الشخصى من نفس اللفظ فلا يصح البناء



عليه مع عدم الظن المذكور اذا استند الى ما لم يقم دليل على اعتباره بالخصوص كالقياس مثلاً او اذا استند الى وجود حجة شرعية في المسئلة كما لا يصح البناء عليه اذا حصل الظن الشخصي بالمراد من غير جهة نفس اللفظ كفهم الراوى او مذهبه او استناد المشهور او فهم الاكثر او غير ذلك .

او باعتبار الظن الشخصي مطلقاً و لو من الامور الخارجية او باعتبار الظهور العرفي من اللفظ وهو كون الكلام بحيث يحمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المكتنفة بالكلام او باعتبار انه بنفس وضع اللفظ من غير اعتبار كشف وظن في ذلك وهو مختاره هنا و اشار اليه بقوله .

والظاهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييد بافادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة انه لا مجال عندهم للأعتذار عن مخالفتها بعدم افادتها للظن بالوفاق ولا بوجود الظن بالخلاف

والحاصل انه قد استقر بناء العقلاء على اتباع الظهور من غير اشتراط بحصول الظن بالوفاق و لا بعدم الظن بالخلاف بل الظن بالوفاق لا يزيد الظهور قوة كما لا ينقص الظن بالخلاف عن مرتبه و يشهد لذلك سلوك الموالى مع عبيدهم فى او امرهم ونواهيهم لوضوح انه لا مجال لاعتذار العبيد عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق او بوجود الظن بالخلاف فاذا امر المولى عبده باكرام الصلحاء ولم يحصل للعبد ظن بارادة المولى اكرام الجميع او ظن بكون المراد خصوص العلماء من الصلحاء فاكرامهم خاصة فلا ريب انه لا يسمع منه



ذلك وكان مستحقاً للذم والتوبيخ .

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد افهامه ولذا أيسمعت اعتذار من لا يقصد افهامه اذا خالف ما تضمنه ظاهر كلام المولى من تكليف يعقده او يخصه ويصح به الاحتجاج لدى المخاصمة واللجاج كما تشهد به صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه ولو قصد عدم افهامه فضلاً عما اذا لم يكن بصدد افهامه

وهذا التفصيل منسوب الى المحقق القمي قدس قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه واما التفصيل الاخر فهو الذى يظهر من صاحب القوانين قدس في آخر مسألة حجية الكتاب و فى اول مسألة الاجتهاد والتقليد وهو الفرق بين من قصد افهامه بالكلام .

فالظواهر حجة بالنسبة اليه من باب الظن الخاص سواء كان مخاطباً كما فى الخطابات الشفائية ام لا كما فى الناظر فى الكتب المصنفة لرجوع كل من ينظر اليها وبين من لم يقصد افهامه بالخطاب كما مثلاً بالنسبة الى اخبار الاثمة الصادرة عنهم فى مقام الجواب عن السؤال السائلين وبالنسبة الى الكتاب العزيز بناءً على عدم كون خطابه موجّهة اليه وعدم كونه من باب تأليف المصنفين فالظهور اللفظى ليس حجة حيثئذ لنا الامن بساب الظن المطلق الثابت حجيته عند انسداد باب العلم انتهى .

ثم ان الشيخ بعد ما وجه هذا التفصيل قال ما هذا الفظه .

ولكن الانصاف انه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظى و اصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه ويين من لم يقصد فان جميع مادل من اجماع العلماء واهل اللسان على حجية الظواهر بالنسبة الى



من قصد افهامه جار فيمن لم يقصد لان اهل اللسان اذا نظر والى كلام صادر من متكلم الى مخاطب يحكمون بارادة ظاهره منه اذا لم يجدوا قرينة صارفة بعد الفحص في مظان وجودها ولا يفرقون في استخراج مرادات المتكلمين بين كونهم مقصودين بالمخاطب وعدمه .

فاذا وقع المكتوب الموجه من شخص الى شخص بيد ثالث فلا يتأمل في استخراج مرادات المتكلم من الخطابات الموجه الى المكتوب اليه فاذا فرضنا اشتراك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيسما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامثال بعدم الاطلاع على مراد المولى وهذا واضح لمن راجع الامثلة العرفية هذا حال اهل اللسان في الكلمات الواردة اليهم .

واما العلماء فلا خلاف بينهم في الرجوع الى اصالة الحقيقة في الالفاظ المجردة عن القرائن الموجهة من متكلم الى مخاطب سواء كان ذلك في الاحكام الجزئية كبالوصايا الصادرة عن الموصى المعين الى شخص معين ثم مست الحاجة الى العمل بها مع فقد الموصى اليه فان العلماء لا يتأملون في الافتاء بوجوب العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود

وكذا في الاقارير ام كان في الاحكام الكلية كالاخبار الصادرة عن الائمة مع كون المقصود منها تفهيم مخاطبهم لا غير فانه لا يتأمل احد من العلماء في استفادة الاحكام من ظواهرها معتذرا بعدم الدليل على حجية اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير المخاطب او من قصد افهامه انتهى موضع الحاجة من كلام رفع مقامه



وبالجملة ان الظاهر يكون حجة ويجب اتباعه من غير تفصيل بين ما كان موجبا للظن الفعلي وبين ما قام على خلافه ظن غير معتبر وبين من قصد افهامه وبين من لم يقصد .

ولأفرق في ذلك بين الكتاب المبين واحاديث سيد المرسلين والائمة الطاهرين وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب

والوجه في نفي هذا التفصيل هو الوجه في نفي ساير التفاصيل التي ذكرناه آنفاً وهو استقرار بناء العقلاء على التمسك بالظهورات في جميع هذه الموارد وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهر الكتاب كما هو المحكى عن الاخباريين منا .

حيث انهم قد ذهبوا الى عدم حجيته بدون التفسير من اهل البيت عليهم السلام خلاف ما ذهب اليه الاصوليون من حيث انهم لم يفرقوا بين حجيته وبين سائر الظواهر .

وقد ذكر المنصف للاخباريين وجوها خمسة الاول الاخبار وهي بين ما يدل على اختصاص فهم القرآن بمن خوطب به وبين ما يدل على النهي عن تفسير القرآن بالرأى وأشار المنصف الى الفرقه الاولى من الاخبار بقوله .

أما بدعوى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به كما يشهد به ماورد في ردع ابي حنيفة وقتاده عن الفتوى به

وحاصل هذا الوجه ان القرآن العزيز من سنخ المرموزات التي



قصد بها افهام من خوطب بها وهم الائمة عليهم السلام ويدل عليه ما في  
مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبد الله (ع) انه قال لابي حنيفة انت فقيه  
اهل العراق قال نعم قال (ع) فبم تفتيهم قال بكتاب الله وسنة نبيه قال  
قال يا ابا حنيفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ والمنسوخ قال نعم  
قال يا ابا حنيفة لقد ادعيت علماً وملكاً ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب  
الذين انزل عليهم وملك لا وهو الا عند الخاص من ذرية نبينا محمد (ص)  
وماورئك الله من كتابه حرفاً .

وفي رواية زيد الشحام قال دخل قتاده ابن دعامة على ابن جعفر (ع)  
فقال يا قتاده انت فقيه اهل البصرة فقال هكذا يزعمون فقال ابو جعفر (ع)  
بلغني انك تفسر القرآن فقال له قتاده نعم فقال له ابو جعفر «ع» فان  
كنت تفسره يعلم فانت انت وانا اسألك الى ان قال ابو جعفر «ع»  
ويحك باقتادة انما يعرف القرآن من خوطب به وفي رواية اخرى وقد  
جعل للقرآن ولعلم القرآن اهلاً وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة  
بسؤالهم .

او بدعوى انه لاجل احتوائه على مضامين شامخة ومطالب غامضة  
عالية لا يكاد تصل اليها ايدي افكار اولى الانظار الغير الراسخين العالمين  
بتاويله كيف ولا يكاد يصل الي فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل  
فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شئى .

هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الخمسة التى ذكره المصنف  
للاخباريين ولعل هذا الوجه من الامين الاستر ابادى فى محكى فوائدة



قال ان القرآن فى الاكثر ورد على وجه التعمفة بالنسبة الى اذهان السرفة انتهى .

ووجه التعمفة كونه محتوباً على مطالب غامضة لا يكاد يصل اليها ايدى اولى الازهان المتعارفة من السرفة والسرفى غموضها ان للقرآن ظاهراً وليس فى ظهوره قصور لعدم اشتماله على ما يتنافى بالبلاغة من التعقيد والغرابة ونحوها وله بطن لا يصل اليه الافهام والنبي وخلفائه مرارة مجلولة شطر الحق تنعكس فيها الحقايق ولا بد للسرفة من الاقتباس عن مشكوتهم .

او بدعوى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظواهر لاقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه واجماله

هذا هو الوجه الثالث من الوجوه الخمسة وقد تشبث بذلك السيد الصدر فى شرح الوافية .

وقد ذكر الشيخ (ره) ملخص كلامه فى فرائده قال ما هذا الفظه الثانية ان المتشابه كما يكون فى اصل اللغة كذلك يكون بحسب الاصطلاح مثل ان يقول احدنا استعمل العمومات وكثيراً ما اريد الخصوص من غير قرينة وربما اخاطب احداً واريد غيره ونحو ذلك فحينئذ لا يجوز لنا القطع بمراده ولا يحصل لنا الظن به و القرآن من هذا القبيل لانه نزل على اصطلاح خاص

لاقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه مجازات لا يعرفها العرب ومع ذلك قد وجدت فيه كلمات لا يعلم



المراد منها كالمقطعات ثم قال قال سبحانه منه آيات محكمات هن  
 أم الكتاب وآخر متشابهات 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 والنبي منى الناس عن التفسير بالاراء وجعلوا  
 الاصل عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل اذا تمهده المقدمتان فتقول  
 مقتضى المقدمة الاولى العمل بالظواهر ومقتضى الثانية عدم العمل لان  
 ما صار متشابها لا يحصل الظن بالمراد منه وما بقي ظهوره مندرج في  
 الاصل المذكور فنطالب بدليل جواز العمل لان الاصل الثابت  
 عند الخاصة هو عدم جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل .

لا يقال ان الظاهر من المحكم ووجوب العمل بالمحكم اجماعى  
 لاننا نمتنع الصغرى اذا المعلوم عندنا مساوات المحكم للنص واما شموله  
 للظاهر فلا الى ان قال لا يقال ان ما ذكرتم لو تم لدل على عدم جواز العمل بظواهر  
 الاخبار ايضاً لما فيها من الناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه  
 والعام والخاص والمطلق والمقيد .

لانا نقول اننا لو خيلنا وانفسنا العملنا بظواهر الكتاب والسنة جميعاً  
 مع عدم نصب الحرية على خلافها ولكن منعنا من ذلك في القرآن للمنع  
 من اتباع المتشابه وعدم بيان حقيقته الى ان قال واما الاخبار فقد سبق  
 ان اصحاب الائمة كانوا هم الذين باخبار واحد من غير فحص عن مخصص  
 او معارض ناسخ او مقيد ولولا هذا الكنا في العمل بظواهر الاخبار ايضاً  
 من المتوفقين انتهى والظاهر من عبارة السيدانه لم يدع شمول المتشابه  
 الممنوع للظواهر وانما احتمال لتشابه المتشابه .



اوبدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي  
بطروا والتخصيص والتقييد والتجوز في غير واحد من ظواهره كما هو الظاهر

هذا رابع الوجوه الخمسة التي ذكرها المصنف للاخباريين  
حاصله ان ظاهر الكتاب وان لم يكن من المتشابهات ذاتاً الا انه صار  
من المتشابهات عرضاً من جهة طروا المخصصات والمقيدات  
والتجوزات فظواهر الكتاب تارة داخلية في المتشابه ذاتاً كما ذهب اليه  
السيد الصدر و اخرى داخلية فيها عرضاً لاجل العلم الاجمالي الموجب  
للاجمال الموجب لدخول الظواهر في المتشابه .

اوبدعوى شمول الاخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى لحمل الكلام  
الظاهر في معنى على ارادة هذا المعنى

هذا خامس الوجوه الخمسة التي ذكره المصنف للاخباريين وهو  
الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى وهي كثيرة مثل ما رواه في الوسائل  
في القضاء في باب عدم جواز القضاء والحكم بالرأى عن الرضا (ع)  
عن ابيه عن آبائه عن امير المؤمنين (ع) قال قال رسول الله (ص) ما آمن  
بى من فسر برأيه كلامى الحديث وما رواه في الباب ايضاً عن محمد بن  
مسعود العياشى في تفسيره عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله (ع) قال  
سأل عن الحكومة فقال من حكم برأيه بين اثنين فقد كفر من فسر برأيه  
آية من كتاب الله فقد كفر .

وما رواه في القضاء ايضاً في باب عدم جواز الاستنباط الاحكام



النظرية من القرآن عن عبدالرحمن بن سمرة قال قال رسول الله (ص)  
لعن الله المجادلين في دين الله الى ان قال ومن فسر القرآن برأيه فقد  
افتري على الله الكذب .

وما ذكره الشيخ في الرسائل قال وعن ابي عبدالله (ع) من فسر  
القرآن برأيه ان اصاب لم يوجرو ان اخطأ سقط ابعده من السماء وما  
في النبوي العامي من فسر القرآن برأيه فاصاب فقد اخطأ وعن مجمع -  
البيان انه قد صح عن النبي «ص» وعن الائمة القائمين مقامه ان تفسير -  
القرآن لا يجوز الا بالاثر الصحيح والنص الصريح قال وقوله «ع» ليس  
شيئى ابعده من عقول الرجال من تفسير القرآن ان الاية يكون اولها في  
شيئى و آخرها في شيئى .

وهو كلام متصل ينصرف الى وجوه انتهى الى غير ذلك من الاخبار  
المشتملة على النهى عن تفسير القرآن بالرأى ربما تبلغ حد التواتر  
ولازم شمول التفسير بالرأى للحمل على الظاهر هو ان النهى عنه كاشف  
عن ان مقصود الشارع ليس تفهيم مقاصده بنفس كلامه وليس من سنخ  
المحاورات العرفية .

ولا يخفى ان النزاع يختلف صغراً وكبراً وبحسب الوجوه فبحسب  
غير الوجه الاخير والثالث يكون صغراً وكبراً ما بحسبهما فالظاهر انه كبروى ويكون  
المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعاً او احتمالاً او لكون حمل الظاهر على  
ظاهره من التفسير بالرأى وكل هذه الدعاوى فاسدة

حاصله ان النزاع بحسب الوجه الاول وهو ما دل على اختصاص



فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به والوجه الثانى وهو احتواء الكتاب على مضامين شامخة ومطالب غامضة عالية يكون التراع صغروباً لان معنى اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به ومعنى احتوائه على مضامين شامخة ومطالب عالية غامضة ان غيرهم لا يفهمون شيئاً من الكتاب .

لوضوح ان احتواء الكتاب على مضامين شامخة عالية مانع عن فهم مقاصده فهناك تخيل الظهور فيما يترأى منه فى بادى الرأى ولا ظهور حقيقة فيما يتخيل من المعانى كما هو قضية اختصاص فهم القرآن باهله فهم ينكرون الظهور للقرآن ونحن ندعى وجوده وبحسب الوجه الرابع وهو العلم الاجمالى بطروالمخصصات والمقيدات والتجوزات والوجه الخامس وهو كون حمل اللفظ على معناه الظاهر فيه داخلا فى التفسير فى الرأى يكون التراع كبيروباً بمعنى انهم يعترفون بتحقيق الظهور لقرآن المجيد بحيث لو خيلنا وانفسنا ولم يرد المنع عن العمل به لكان يجب علينا العمل على طبةه وينكرون حجىته لورود المنع عن العمل بظواهر الكتاب لاجل كونها متشابهات اولاجل كون اللفظ على معناه الظاهر فيه داخلا فى التفسير بالرأى ولكن نحن ندعى حجىة ظواهر الكتاب كحجىة ساير الظواهر فىكون التراع كبيروباً وعلى كل حال فجميع هذه الدعاوى فاسدة .

اما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته وممكناته بدهاة ان فيه ما لا يختص به كما لا يخفى .



حاصله ان المراد مما يدل على اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحكماته وذلك لبداهة ان في القرآن ما لا يختص علمه بهم صلوات الله عليهم كيف و قد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته قد ذكرها الشيخ ره في الرسائل مثل قوله (ع) في رواية عبد الاعلى في حكم حكم من عثر فوق ظفره فجعل على اصبعه مرارة ان هذا وشبهه يعرف من كتاب الله ما جعل عليكم في الدين من حرج وقوله (ع) في مقام نهى الدوانيقي عن قبول خبر التمام انه فاسق وقال الله ان جائكم فاسق ببناء فنيبوا .

وقوله (ع) لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول يومن بالله ويومن للمومنين فاذا شهد عندك المومنون فصدقهم اى غير ذلك من الارجاع والاستدلالات التي ذكرها الشيخ ره فلو اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله ومن خوطب به ولم يكن لغير من خوطب به حظ من فهم الكتاب لم يكن وجه لارجاعهم الى الكتاب ولا استدلالهم به .

وردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى به انما هو لاجل الاستقلال في الفتوى بالرجوع اليه من دون مراجعة اهله لأعن الاستدلال بظاهره مطلقا ولومع الرجوع الى رواياتهم والفحص عما ينافيه والفتوى به مع الياس عن الظفر به كيف وقد وقع في غير واحد من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد عن آياته .

ولقائل ان يقول ان فهم القرآن لو لم يختص باهله ومن خوطب به



فلم قدر دع الامام (ع) (ابا حنيفة وقتاده عن الفتوى به قال المصنف في مقام دفعه وردع ابي حنيفة وقتاده عن الفتوى به انما هو لاجل استقلالهما بالفتوى من دون مراجعة الى الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة في تفسيره لاعن الاستدلال بظاهر الكتاب بعد المراجعة الى الاثمة (ع) ورواياتهم وعدم الظفر فيها بما ينافيه كيف .

وقد وقع كثير من الروايات الارجاع الى الكتاب والاستدلال بغير واحد من آياته فردع ابي حنيفة وقتاده عنه مما لا يدل على عدم جواز الاستدلال بظاهرة بعد المراجعة الى رواياتهم والفحص عما ينافيه بحد اليأس .

واما الثانية فلان احتوائه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للاحكام وحجيتها كما هو محل الكلام

حاصلة ان اختراع القرآن على المضامين العالية الغامضة مما لا يمنع عن فهم الظواهر المتضمنة للاحكام وحجيتها والعمل بهامالا عموض فيها تعرفها اهل العرف واللسان الا اذا ادعى الحضم ان مضامين القرآن كلهم عامضة عالية لاتصل اليها افهام العرف اصلا وهو كما ترى

واما الثالثة فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه فان الظاهر كون المتشابه هو خصوص المعجل وليس بمتشابه ومجمل

حاصله ان الظاهر ليس داخل في المتشابه فان الظاهر ان المتشابه هو خصوص المعجل وليس الظاهر بمتشابه ومجمل فليست آيات الاحكام



الفرعية الظاهرة فيها داخلية في المتشابه لعدم القطع بعدم ارادة ظواهرها ولو بعد الظفر على المخصصات والمقيدات .

وربما يلوح من كلام السيد الصدر على ما حكى عنه انه لا يكفي عدم كون الظاهر داخل في المتشابه في الحجية بل لا بد من احراز دخوله في المحكم كي يكون حجة ولعل وجهه شمول الايات الناهية عن العمل بالظن له بدعوى ان الاجماع قام على اتباع المحكم خاصة وفيه ان الظاهر حجة بنفسه ولا حاجة الى ادخاله في المحكم .

ولا بد للمانع من اقامة الدليل ومجرد احتمال دخول الظواهر في المتشابه لا يكون دليلا عليه اذ لا وجه لرفع اليد عن حجية الظهور الا بنهوض حجة اقوى على خلافه والايات الناهية عن اتباع الظن لا يكون ردعاً لبناء العقلاء والسيرة المستمرة على حجية الظواهر من القرآن وغيره اذ حين نزول تلك الايات لم ينقدح في اذهان الصحابة احتمال المنع عن العمل بالظواهر المتعلقة للاحكام بل كانوا يعملون على وفقها بلا استعلام عن حالها .

وكذا عمل اصحاب الائمة سلام الله عليهم اجمعين بظواهر الروايات هذا كله تدل على ان العمل بها امر أمر كوز آفي اذهانهم بالنسبة الى مطلق الظهور الصادر من المتكلم ومنها ظاهر الكتاب .

فظهر من جميع ما ذكرناه ان ظواهر الايات كساير الظواهر من الروايات وغيرها حجة ولا وجه للتفكيك بينهما اصلا ثم ان الظاهر ان المجمل مرادف مع المتشابه وان كان يظهر من اهل التفسير انه اعم منه فتأمل .



وأما الرابعة فلأن العلم اجمالاً بطروا ارادة خلاف الظاهر أنما يوجب الأجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد ارادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالاجمال مع أن دعوى اختصاص اطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به غير بعيدة فتأمل جيداً

حاصل جوابه قدس سره عن الرابعة ان العلم الاجمالي بمخالفات الظواهر في القرآن الحكيم لا يوجب اجمالها وعدم جواز التمسك بها لان العلم الاجمالي بالمخصصات والمقيدات امره مردد بين الاقل والاكثر ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقن وبعد الظفر به ينحل العلم الاجمالي لمكان انطباق المعلوم بالاجمال على المتيقن .

والسرفي ذلك ان المعلوم بالاجمال لما لم يكن معنواً بعنوان خاص ليس له واقع معين من حيث انه معلوم بالاجمال بان يشار اليه بانه كذلك واقعاً حتى يكون معيناً واقعاً وغير معين ظاهراً .

فلا جرم ان المعلوم بالاجمال ينطبق على المقدار المحصل بعد الفحص فلا يجب عقلاً الفحص عن الزائد المشكوك لان التكليف قد كان منجزاً بالمقدار المعلوم بالاجمال بما هو معلوم كذلك .

والمفروض الظفر على هذا المقدار الذي يكون المعلوم بالاجمال منطبقاً عليه فلا مزم عقلاً شيئاً للفحص عن الزائد فلا وجه للتوقف عن العمل بالظواهر بعد الظفر على المقدار المعلوم بالاجمال وعلى هذا التقرير يتوقف جواز العمل بواحد من الظواهر على الفحص عن



المقدار المعلوم بالنسبة الى جميعها .

ولا يكفي قصر الفحص على ما يتعلق بذلك الظاهر خاصة ولو مع الظفر على ما يخالف ذلك الظاهر تخصيصاً او تقييداً او نسخاً اذ بمجرد ذلك لا يخرج عن الطرفية مع امكان انحصار اطراف المعلوم بالاجمال بما في ايدينا بحيث لو تفحصنا عما يخالف ظواهر ايات الكتاب من النسخ والتخصيص والتقييد لظفرنا به .

وعليه ففي كل ظاهر من ظواهر الكتاب اذا تفحصنا عما يخالفه في الروايات ولم نظفر عليه جاز لنا التمسك بذلك الظاهر اذ ينحل العلم الاجمالي بالنسبة اليه وجاز العمل به وان كان العلم باقياً بالنسبة الى البواقي اذ المفروض انحصار ما يخالفه في تلك الروايات خاصة ولا محالة ينحل به العلم فيها ولو حكماً واحتماله في غيرها احتمال بدوى لا اثر له .

والفرق بين الجوابين هو ان متعلق العلم الاجمالي يكون مردداً بين مطلق الامارات في الاول ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمتيقن وبعده الظفر به ينحل العلم من اصله وفي الثاني يكون متعلق العلم مردداً بين الامارات التي بايدينا بحيث لو تفحصنا عما يخالف ظواهر الايات من النسخ والتخصيص والتقييد لظفرنا به ومقتضاه هو الفحص في خصوص ظاهر من الظواهر ولا يجب الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقن بل اذا تفحصنا في خصوص ظاهر من الظواهر ولم يظفر فيه بشئى جاز العمل به وان كان العلم الاجمالي بالنسبة الى سائر الظواهر باقياً على حاله .



وأما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير فإنه كشف القناع ولاقناع للظاهر .

وقد اجاب المصنف عن الدعوى الخامسة اى دعوى شمول الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى للاخذ بالظاهر بوجوده الاول فيمنع كون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لان التفسير لغة عبارة عن كشف القناع ولاقناع للظاهر حتى يكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير ويشمله الاخبار الناهية قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه

والجواب عن الاستدلال بها يعنى الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى انها لا تدل على المنع عن العمل بالظواهر الواضحة المعنى بعد الفحص عن نسخها وتخصيصها واردة خلاف ظاهرها فى الاخبار .  
اذ من المعلوم ان هذا لا يسمى تفسيراً فان احداً من العقلاء اذا رأى فى كتاب مولاه انه امره شئى بلسانه المتعارف فى مخاطبته له عربياً او فارسياً او غيرهما فعمل به وامثله لم يعد هذا تفسيراً اذا التفسير كشف القناع انتهى الثانى من الوجوه فهو ما اشار بقوله .

ولو سلم فليس من التفسير بالرأى اذ الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار الظنى الذى لا اعتبار به وانما كان منه حمل اللفظ على خلاف ظاهره لرجحانه بنظره او حمل المعنى على محتمله بمجرد مساعدة ذلك الاعتبار عليه

حاصله انه لو سلم ان حمل الظاهر على ظاهره من التفسير لكنه ليس من التفسير بالرأى المحرم فان التفسير بالرأى هو حمل اللفظ على خلاف



ظاهرة بمجرد الاعتبار الظني الذي لا اعتبار به لرجحانه بنظره او حمل  
المجمل على محتمله بمجرد مساعدة هذا الاعتبار الظني عليه .

من دون السؤال عن الاوصياء وفي بعض الاخبار انها هلك الناس في  
المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا حقيقته فوضوا له تأويلا من عند انفسهم  
بارائهم واستغنوا بذلك عن مسألة الاوصياء فيعرفونهم

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ثم لو سلم كون مطلق حمل  
اللفظ على معناه تفسيرا لكن الظاهر ان المراد بالرأى هو الاعتبار العقلي  
الظني الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل ظواهر الكتاب على  
معانيها اللغوية والعرفية وحينئذ فالمراد بالتفسير بالرأى اما حمل اللفظ  
على خلاف ظاهره او احد احتماليه لرجحان ذلك في نظره القاصر  
وعقله الفائز ويرشد اليه المروى عن مولينا الصادق (ع) قال في حديث  
طويل وانما هلك الناس في المتشابه لانهم لم يقفوا على معناه ولم يعرفوا  
حقيقته فوضوا له تأويلا من عند انفسهم بأرائهم واستغنوا بذلك عن  
مسئلة الاوصياء انتهى والثالث من الوجوه التي ذكرها المصنف  
في الجواب عن الدعوى الخامسة هو ما اشار بقوله .

هذا مع انه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به  
على ذلك ولو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره ضرورة انه قضية التوفيق  
بينها وبين ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل على  
التمسك به والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد شروط المخالفة له :



حاصله انه لو سلمنا وفرضنا شمول الروايات الناهية عن التفسير بالرأى لحمل الظاهر على ظاهره فلامحيص عن حمل التفسير بالرأى فيها على ما ذكرنا من حمل اللفظ على خلاف ظاهره بمجرد الاعتبار الظنى او حمل المعمل على محتمله بمجرد مساعدة هذا الاعتبار الظنى واخراج حمل الظاهر على ظاهره عن تحت الاخبار الناهية وتخصيص اطلاقها جمعاً بينها وبين مادل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين ومادل على وجوب العمل بالقرآن والتمسك به وعرض الاخبار المتعارضة عليه ورد الشروط المخالفة له فحمل الظاهر على ظاهره خارج عن تحت الاخبار الناهية تخصيصاً جمعاً بين الروايات قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه .

هذا كله مع معارضة الاخبار المذكورة باكثر منها مما يدل على جواز التمسك بظاهر القرآن مثل خبر الثقلين المشهور بين الفريقين وغيره مما دل على الامر بالتمسك بالقرآن والعمل بما فيه وعرض الاخبار المتعارضة بل ومطلق الاخبار عليه ورد الشروط المخالفة للكتاب فى ابواب العقود انتهى كلامه رفع مقامه .

وغير ذلك مما لامحيص عن ارادة الارجاع الى ظواهره لخصوص نصوصه

اى وغير ذلك مما دل على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وفعلاً وتقريباً بمعنى تمسكهم بظاهر القرآن فى مقام الاستدلال وهى كثيرة مثل قوله (ع) لما قال زرارة اين علمت ان المسح ببعض الرأس فقال لمكان الباء فعرفه مورداً استفاده الحكم من ظاهر الكتاب وقول الصادق (ع) فى مقام نهى الدوائقى عن قبول خبر النمام انه فاسق



وقال الله تعالى ان جائنكم فاسق ببناء الآية وقوله (ع) لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول (يؤمن بالله ويومن للمؤمنين فاذا شهد عندك المومنون فصدقهم الى غير ذلك من الاخبار ومثل تقريره (ع) التمسك بقوله تعالى والمحصنات من الذين اتوا الكتاب وانه نسخ بقوله تعالى ولا تنكحو المشركات او بالعكس بمعنى تقريره التمسك بقوله تعالى ولا تنكحو المشركات وانه نسخ بقوله تعالى والمحصنات على اختلاف الروايات في ذلك من الاخبار مما لا محيص عن كون المراد بها الارجاع الى ظواهر الكتاب لا خصوص نصوصه .

ضرورة ان الايات التي يمكن ان تكون مرجعاً في باب تعارض الروايات او الشروط او يمكن ان يتمسك بها ويعمل بما فيها ليست الاظاهرة في معانيها وليس فيها ما كان نصاً كما لا يخفى

ومن البدهة ان هذه الايات ليست نصاً في معانيها بل تكون ظاهرة فيها فلواريد مما دل على جواز التمسك بالقرآن من النبوي المشهور بين الفريقين من خبر الثقلين ومادل على وجوب عرض الاخبار المتعارضة بل مطلق الاخبار على الكتاب والاخذ بما وافقه والطرح لما خالفه ومادل على عرض الشروط على الكتاب وان ما خالفه فهو فاسد ومادل من الاخبار الواردة عن الائمة عليهم السلام على جواز التمسك بظاهر القرآن قولاً وفعلاً وتقريراً الارجاع الى خصوص نصوصه دون ظواهره لزم حمل الاخبار المذكور على النادر وهو كما ترى فاسد .

فتلخص مما ذكرنا ان الاخبار الناهية عن التفسير بالرأى معارضة



باكثر منها مما بدل على جواز التمسك بظواهر الكتاب ولما كانت الاخبار المتعارضة متواترة من الطرفين فلا يمكن الترجيح بحسب السند فلا تكون الكثرة هنا من احد الطرفين مجدفة فنعين الترجيح بحسب الدلالة فان الاخبار الدالة على الجواز نص فى المدعى كما عرفت فلا بد من التصرف فى الاخبار المانعة فتأمل جيدا .

ودعوى العلم الاجمالي بوقوع التحريف فيه بنحو اما باسقاط او بتصحيح

وان كانت غير بعيدة

قال فى المجمع تحريف الكلام تغييره عن مواضعه وفى تاج العروس والتحريف التغيير والتبديل ومنه قوله تعالى ثم يحرفونه وقوله تعالى ايضا يحرفون الكلم عن مواضعه وهو فى القرآن والكلمة تغيير الحرف عن معناه والكلمة عن معناها وهى قريبة الشبه كما كانت اليهود تغير ما فى التوراة بالاشباه انتهى .

قال فى المجمع والتصحيح تغيير اللفظ حتى ما يتغير المعنى واصله الخطاء يقال صحفه فتصحيف اى غيره فتغير حتى التبس انتهى وفى تاج العروس والتصحيح الخطاء فى الصحيفه باشباه الحروف مولدة انتهى كذا فى شرح القاموس .

وكيف كان فقد انكر بعض الاصحاب وقوع التحريف فى الكتاب المجيد قال الطبرسى فى مجمعه فى الفن الخامس فاما الزيادة فمجمع على بطلانه واما النقصان فقد روى عن جماعة من اصحابنا وقوم من حشوية العامة منه ان فى القرآن تغييرا ونقصانا والصحيح من مذهب اصحابنا خلافه وهو الذى نصره المرتضى قدس الله روحه كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار



واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات وذكر في مواضع ان العلم بصحة نقل القرآن كالعلم بالبلدان والحوادث الكبار والوقائع العظام والكتب المشهورة واشعار العرب المسطورة . فان العناية اشتدت والدواعى توفرت على نقله وحرصته وبلغت الى حد لم يباغ فيه ما ذكرناه لان القرآن معجزه النبوة ومأخذ العلم الشرعية والاحكام الدينية وعلماء المسلمين قد بالغوا في حفظه وحمايته الغاية حتى عرفوا كل شئى اختلف فيه من اعرابه وقرائنه وحروفه وآياته فكيف يجوز ان يكون مغيراً او منقوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد وذكر ايضا رضى الله عنه ان القرآن كان على عهد رسول الله (ص) مجموعاً مؤلفاً على ما هو عليه الان .

واستدل على ذلك بان القرآن كان يدرس ويحفظ جميعه في ذلك الزمان حتى عين على جماعة من الصحابة في حفظهم له وانه كان يعرض على النبي (ص) وينلى عليه وان جماعة من الصحابة مثل عبد الله بن مسعود وابى كعب وغيرهما ختموا القرآن على النبي (ص) عدة ختمات كل ذلك يدل بادنى تأمل على انه كان مجموعاً مرتباً غير متبور ولا مبثوث وذكر ان من خالف في ذلك من الامامية والحشوية لا يعتد بخلافهم فان الخلاف في ذلك مضاف الى قوم من اصحاب الحديث نقلوا اخباراً ضعيفة ظنوا صحتها لا يرجع بمثلها عن المعلوم المقطوع على صحته

انتهى ما في المجمع وانتصر شيخ الطائفة مذهب علم الهدى في محكى تبيانه اما الكلام في زيادته ونقصانه فالظاهر ايضاً من مذهب المسلمين خلافه وهو الايق بالصحيح من مذهبنا كما نصره المرتضى وهو الظاهر



من الروايات غيرانه رويت روايات كثيرة من طرق العامة والخاصة بنقصان كثير من آي القرآن ونقل شيئي منه من موضع الى موضع لكن طريقها الاحاد التي لا توجب علماً فالاولى الاعراض عنها وترك التشاغل به لانه يمكن تأويلها ولو صحت لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين .

فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه احد من الامّة ولا يدفعه ورواياتها متناصرة بالبحث على قرائته والتمسك بما فيه ورد ما يرد من اختلاف الاخبار في الفروع اليه و عرضها عليه الى آخر كلامه و ذهب اليه الصدوق في محكي كلامه في اعتقاداته وكاشف الغطاء في محكي كلامه في كشف الغطاء ومما ذكره السيد يظهر لك الضعف فيما ذكره المصنف به بقوله ويساعده الاعتبار .

كما يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار .

اما الاخبار فكثيرة منها ما روى مستفيضاً بل متواتراً كما قيل عن امير المؤمنين (ع) حيث سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم الا تقسطوا بين التيامي وبين قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء قال (ع) قد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن .

ومنها ما روى مستفيضاً ان آية الغدير نزلت هكذا يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في علي فان لم تفعل ومنها ما عن تفسير العياشي عن ابي جعفر (ع) قال لولاه زيد في كتاب الله ونقص ما خفي حقنا على ذي حجي ولوقام قائمنا فنطق صدقه القرآن و الاعتبار يساعده على ذلك ايضاً .



حيث انه لا ارتباطا ظاهر آبين الجملتين في بعض آيات القرآن مما  
 يحتمل اسقاط شيئي بينهما كما توهم في قوله تعالى في سورة النساء وان  
 خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء ووجه التوهم  
 عدم المناسبة بين الشرط والجزء المنافي للبلاغة .  
 وكيف كان فقد دفع المصنف هذا التوهم اما اولابانا نعلم  
 اجمالا بوقوع التحريف في القرآن كما يشهد به الاخبار ويساعد  
 عليه الاعتبار.

الا انه لا يمنع عن حجية ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل فيها بذلك اصلا

حاصله ان العلم الاجمالي بوقوع التحريف في القرآن لا يوجب  
 المنع عن ظواهره لعدم العلم بوقوع الخلل في الظواهر بسبب التحريف  
 اذ من المحتمل وقوع التحريف في المتشابهة وفيبقى ظواهر القرآن سليمة  
 عن الخلل نعم لو استلزم ذلك العلم العلم بوقوع الخلل في الظواهر  
 فهو مما يمنع عن التمسك بظواهره ولكنه ممنوع جداً .

ولو سلم فلا علم بوقوعه في آيات الاحكام

اي ولو سلم الاستلزام المذكور فلا يوجب المنع عن العمل بظواهر  
 آيات الاحكام لانا لانعلم بوقوع الخلل في آيات الاحكام وان علمنا  
 بوقوعه في ظواهر القرآن اذا الروايات المشتملة على ذلك جلهما ولم يكن  
 كلها في غير آيات الاحكام مما تكون في ثبوت الولاية والامامة فان  
 الداعي لهم الى ذلك اخفاء فضائل امير المؤمنين والائمة عليهم السلام بعده



والقاء الشبهة بين الامة في امامتهم ولم يكن داع الى اخفاء الاحكام الفرعية مع شدة حاجتهم اليها في الوقايح الحادثة في الكتاب وهو لم يكن مانعاً عن التمسك بآيات الاحكام فيما يستفاد منها من المسائل .

هذا ولكن مجرد احتمال كون الظاهر المصروف عن ظاهره هو غير ظواهر آيات الاحكام مما لا يخرج الظواهر المتعلقة بالاحكام عن كونها طرفاً للعلم الاجمالي والعلم الاجمالي بوقوع التحريف في آيات الاحكام وفي غيرها من الايات كاف في عدم جواز التمسك بآيات الاحكام لانها صارت طرفاً للعلم ولا فرق في المنع بين العلم بوقوع التحريف في آيات الاحكام في نفسها وبين العلم بوقوعه فيها وفي غيرها فعاد المحذور وقد اجاب المصنف عنه بقوله .

والعلم بوقوعه فيها وفي غيرها من الايات غير ضار بحجية آياتها لعدم حجية ظاهر ساير الايات والعلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجيتها اذا كانت كلها حجة وآلا لا يكاد ينفك ظاهر عن ذلك كما لا يخفى فافهم :

حاصله ان العلم بوقوع الخلل بالتحريف في آيات الاحكام او في غيرها من الايات الواردة في قصص الامم الماضية او الحكم او المواعظ او غير ذلك بحيث يكون آيات الاحكام طرفاً للعلم الاجمالي غير ضار بحجيتها لعدم حجية ظواهر سائر الايات لانها خارجة عن محل الابتلاء ولما كانت الظواهر المذكورة خارجة عن محل الابتلاء لم يكن العلم الاجمالي منجزاً ومانعاً من الرجوع الى الاصل فيما هو محل



الابتلاء من ظواهر الكتاب .

وبالجملة ان العلم الاجمالي بوقوع الخلل في الظواهر انما يمنع عن حجية آيات الاحكام اذا كانت الظواهر كلها حجة وان لم يكن كلها حجة فلا يستلزم العلم الاجمالي سقوط آيات الاحكام عن الحجية اذ لا يكاد ينفك عن ذلك اى عن كونه طرفاً للعلم الاجمالي الذى يكون بعض اطرافه خارج عن محل الابتلاء ففى الحقيقة

يكون هذا العلم دائر آيين ما له اثر وهو الظاهر الذى يكون حجة كآيات الاحكام وبين ما لا اثر له وهو ما لا يكون حجة كآيات القصص والسير فتأمل جيداً .

وقوله فافهم لعله اشارة الى دعوى وجود اثر عملى بالنسبة اليها ايضاً وهو جواز النقل والحكاية على نحو البت والدراية .

نعم لو كان الخلل المحتمل فيه اوفى غيره بما اتصل به لاخل بحجيتها لعدم انعقاد ظهور له وان انعقد له الظهور لولا اتصاله .

نعم لو كان الخلل المحتمل فى آيات الاحكام اوفى غيرها بما متصلة  
اتصل بآيات الاحكام لاخل بحجيتها مثلاً لو كانت آية من آيات الاحكام بآية من القصص و علم بسقوط شئى من واحدة منهما بمعنى حصول العلم الاجمالي بزيادة متصلة باحدى الايتين حين نزولها واسقاطها بعد النبى «ص» حين جمع القرآن كما هو معنى التحريف فلامحالة لا ينعقد ظهور لآية الحكم اما فى المطلق فلعدم احراز كون الشارع فى مقام



البهان بهذه الجملة لوضوح ان المتكلم انما يكون فى مقام البهان بعد الغاء كلامه بتمامه .

والمفروض العلم بعد تمامفة هاتفن الافتن اللفن هما بمتزلة كلام واحد واما فى العام فلان المفروض العلم بكون ذلك الخلل مما يصلح للقربنة لو كان مذكور فى الكلام فحفظ لا يصلح التمسك بالعموم مع العلم بذلك لعدم احراز بناء العقلاء على جعله طريقاً للمراد الجدى فى صورة العلم بذلك بخلاف صورة الشك فى القربنة المتصلة .  
وقد عرفت سابقاً أن الظهور حجة عند الشك فى وجود القربنة متصلة كانت او منفصلة اما اذا كان الشك فى قربنة الموجود كما فى ما نحن فىه فهو مما يخل به لعدم انمقاد الظهور معه .

## فى اختلاف القراءات

ثم ان التحقيق ان الاختلاف فى القراءة بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل يطهرون بالتشديد والتخفيف يوجب الاختلاف بجواز التمسك والاستدلال

حاصله ان الاختلاف فى القراءات بما يوجب الاختلاف فى الظهور مثل يطهرون بالتشديد الذى هو مفاده حرمة مقاربة المرأة اذا اخرجت من الحيض قبل الاغتسال لقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن



وبالتخفيف الذى مفاده جواز المقاربة قبل الاغتسال لان الطهر عبارة  
 عن النقاء عن الحيض يوجب الاخلال بجواز التمسك بالظاهر  
 والاخلال بجواز الاستدلال به واما اذا لم يكن موجباً للاختلاف  
 فى الظهور فلا اشكال فى جواز العمل به بعد البناء على حجبة ظواهر  
 الكتاب للعلم بكوبه قرآنا لتواتره ثم ان الشيخ ربه قال فى الرسالة انه  
 اذا اختلف القراءة فى الكتاب على وجهين مختلفين فى المؤدى كما  
 فى قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر فى  
 الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهر فى النقاء عن الحيض فلا يخلو واما  
 ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان  
 الاختلاف فى المادة اى لافى الهيئة كالاختلاف فى الاعراب واما ان  
 لانقول كما هو مذهب جماعة فعلى الاول فهما بمنزلة آيتين تعارضتا  
 ولا بد من الجمع بينهما بحمل الظاهر على النص او على الاظهر  
 ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى غيرهما وعلى  
 الثانى فان ثبت جواز الاستدلال بكل قراءة كما ثبت بالاجماع جواز  
 القراءة بكل قراءة كان الحكم كما تقدم والافلابد من التوقف فى محل  
 التعارض والرجوع الى القواعد مع عدم المرجح او مطلقاً بناء على ثبوت  
 الترجيح هنا كما هو الظاهر انتهى موضع الحاجة من كلامه .  
 ولكن المصنف اختار عدم القول بتواتر القراءات وعدم جواز  
 الاستدلال بها ايضاً .

لعدم احراز ما هو القرآن ولم يثبت تواتر القراءات ولا جواز الاستدلال بها



حاصله انه لو كان بين القرائتين تناقض عند اهل اللسان فلامحالة يحصل العلم بعدم كون واحدة منهما قرآناً اذا الضرورة قاضية بعدم الاختلاف في القرآن كما في قوله تعالى لو كان من غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً ومن البين ان عدم احراز ما هو القرآن واقعاً يلزم الاخلال بجواز الاستدلال فتكونان ساقطتين عن الحجية في خصوص مودبهما فيرجع الى الاصل الموافق فيما اذا علم بكون واحدة منهما قرآناً والى الاعم منه فيما اذا لم يعلم ذلك ولا معنى لثبوت تواتر القرائات في المتعارضين اذ لو ثبت التواتر وجواز الاستدلال لما اخل الاختلاف في القرائة بجواز التمسك به مع ان الاخلال به ضروري ولا بد من التوقف والرجوع الى الاصل

وان نسب الى المشهور تواترها لكنه مما لا اصل له

اعلم ان المشهور كما قيل تواتر قرائات السبع بل ادعى جماعة الاجماع عليه كالشهيد الثاني والمحقق الثاني والاردبيلي وازضاف بعضهم القرائات الثلاث الى السبعة وادعى تواترها ايضاً كالشهيدين في الذكري والروضة فقال القمي وهو المشهور بين المتأخرين واستدلوا عليه بوجوه كثيرة منها الاجماع المنقول عن العلامة في جملة من كتبه والشهيدين في الذكري والروضة والمحقق الثاني والشيخ حر العاملي والاردبيلي ومنها الاخبار الدالة على نزول القرآن على سبعة احرف مثل النبوي العامي ان القرآن نزل على سبعة احرف كلها كاف وشاف وادعى بعضهم تواتره وفي الخصال انه قال رسول الله (ص) اتاني ات من الله فقال ان الله يامر بك ان تقرء القرآن على سبعة احرف منها الخبر المروي في بعض كتب العامة والخاصة كصاحب المدارك ان القرائة سبعة متبعة ثم ان الشيخ (ره)



ومنها قضاء العادة بالنقل ولو كان الصادر عنه غير هذه القراءات  
فلو كان بعض هذه غير صادر عنه (ص) لنقل الينا لشده اهتمامهم ونهاية  
رعايتهم في حفظ القرآن وضبطه حتى ان بعض الناس قد عد آياته  
وكلماته وحروفه .

ولكن كلها مخدوشة لان دعوى التواتر مبنية على الحدس  
والاجتهاد ومثلها لا يفيد القطع لنا وان بلغ عدد المدعين حد التواتر  
والاجماع المنقول غير مفيد في المقام وان قلنا بحجته اذ المقصود  
دعوى القطع بتواتر السبع لا اثباتها بدليل ظني معتبر والنبوى ضعيف  
سنداً مع انه مجمل لاحتمال ان يراد به نزوله على سبع لغات العرب من  
قريش وهذيل وهوازن ويمن وهكذا ولو سلم ان المراد نزوله على  
قراءات السبع يحتمل ان يكون المراد غير السبع المشهورة بان يكون عند  
اهل البيت قراءات مخصوصة غير السبع المعروفة .

ولو سلم فمعارض باقوى منه وهو ما رواه الكليني عن الفضيل  
بن يسار قال قلت لابي عبدالله ان الناس يقولون ان القرآن نزل على  
سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله لكنه نزل على حرف واحد عند واحد .  
وروى ايضاً باسناده عن زرارة عن ابي جعفر (ع) قال ان القرآن  
واحد نزل من عند واحد ولكن الاختلاف يجيىء من قبل الرواة واما  
قضاء العادة وتوفر الدواعى على نقل القراءات على وجه يحصل  
به التواتر ممنوع فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا وجه لدعوى ثبوت تواتر  
القراءات لان ادلة مدعى ثبوت التواتر ضعيفة جداً .



وانما الثابت جواز القراءة بها ولا ملازمة بينهما كما لا يخفى

قد ادعى الشيخ قده في القراءة الاجماع على جواز القراءة بكل قراءة من القراءات السبع مع التأمل في جواز الاستدلال بكل قراءة منها اذ لا ملازمة بين جواز القراءة بواحدة من القراءات السبع وجواز العمل بها او كونها حجة على الواقع .

والمهم اثبات ذلك ولادلالة في الروايات على ذلك ومثله قوله (ع) للراوى اقرء كما يقرء الناس وقوله (ع) اقرؤا كما علمتم وقوله (ع) اقرؤا كما تعلمون فيجيبكم من يعلمكم فان اقصى ما يستفاد منها جواز كل من القراءات السبع المعروفة فما بين الناس في اعصار الائمة (ص) ولا شبهه في كفاية كل واحد منها لا مكان دعوى القطع بامضائهم لذلك .

ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل في تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية في خصوص المودى بناء على اعتبارها من باب الطريقية والتخيير بينها بناء على السببية

حاصله انه لو بيننا على جواز التمسك والاستدلال بالقراءات السبع كجواز القراءة بها وفرضنا قيام الدليل عليه فلا شك انه باطلاقه يشمل القرائتين المتعارضتين فيكونان كالخبرين المتعارضين في كونهما حجة شاننا .

فمقتضى القاعدة الجمع الدلالي لو كانو مع عدم الجمع العرفي هو سقوطهما عن الحجية في خصوص مؤديهما اذ ظهور القرائتين



المتعارضتين حجة من باب الطريقة عند العقلاء لا من باب السببية وهذا بخلاف خبر الواحد اذ يحتمل ان يكون مصلحة في سلوكه داعية لتعبد الشارع به والحكم حينئذ التخيير بينهما وعلى كل حال السقوط على الطريقة والتخيير على السببية هو الاصل فيهما .

ومما ذكر ظهر انه لا وجه لملاحظة الترجيح في هذا القرائين عند تعارضهما كما هو المشهور في تعارض الخبرين نظر الى ان الاخبار العلاجية الواردة فيها الامرة بالترجيح لوجهين الاول ان الاصل في تعارض الامارتين التساقط ان قلنا بانهما طريقا الى الواقع والتخيير ان قلنا بان لهما الموضوعية والسببية وعلى اى التقديرين فلا وجه لملاحظة الترجيح الامر الثانى هو ما اشار بقوله .

مع عدم دليل على الترجيح في غير الروايات من ساير الامارات فلا بد من

الرجوع حينئذ الى الاصل او العموم حسب اختلاف المقامات

اى مع ان ادلة الترجيح انما هي في الروايات المتعارضة اما ساير الامارات كالظواهر والشهرة في الفتوى والاجماع المنقول ونحو ذلك فلا بد من الرجوع الى الاصل العملى من براءة واستصحاب او احتياط او تخيير او اللفظى من عموم ونحوه حسب اختلاف المقامات والحاصل انه لا وجه للرجوع الى المرجحات السندية في حال التعارض بين القراءات لان ذلك خلاف الاصل في المتعارضين لا يجوز ارتكابه الا بدليل والدليل الذى قام عليه يختص بالروايتين المتعارضتين فلا يشمل القرائتين بل المرجع فيهما هو الاصل العمل او اللفظى حسب اختلاف المقامات .



## فى احتمال وجود القرينة

### وا احتمال قرينة الموجود

فصل قد عرفت حجبة ظهور الكلام فى تعيين المرام فان احرز بالقطع وان المفهوم منه جزماً بحسب متفاهم اهل العرف هو ذاك الكلام

قد عرفت فى الفصل السابق ان كل ظاهر حجة من باب بناء العقلاء والسيرة وفى هذا الفصل فيما يشخص به الظهور الذى يكون متعلق السيرة وبناء العقلاء فنقول ان احرز الظهور بالقطع بحيث لو القى اللفظ الينا كان بمقتضى وضعه اللغوى او انصرافه العرفى ظاهراً فى معنى فلا كلام فيه ويكون الظهور الفعلى طريقاً عندهم لاحراز مراد المتكلم .

والافان كان لاجل احتمال وجود قرينة فلا خلاف فى ان الاصل عدمها لكن الظاهر انه معه يبنى على المعنى الذى لولاها كان اللفظ ظاهراً فيه ابتداءً الا انه يبنى عليه بعد البناء على عدمها كما لا يخفى فافهم

وان لم يحرز الظهور بالقطع فان كان عدم الاحراز والشك لاجل احتمال وجود قرينة صارفة عن هذا الظاهر فلا خلاف فى ان الاصل عدمها ولكن الظاهر ان اللفظ مع احتمال وجود قرينة صارفة يبنى على المعنى الذى لولا القرينة كان ظاهراً فيه ابتداءً لان اللفظ



يبني على المعنى الظاهر بعد البناء على عدم القرينة  
 وبعبارة اخرى ان المورد وان كان مورد أصالة عدم القرينة  
 الا ان الاخذ بالظهور في هذه الصورة ايضاً من جهة بناء العقلاء على  
 الاخذ به ابتداءً لاجل البناء على الاصل اولا ثم الاخذ بالظهور ثانياً بل  
 يخدم من الاول بالظهور فلا احتاج الى ضم الاصول اللفظية فيه بل ضم  
 الاصول الى الظهور في نظر العرف كالعدم بمعنى انهم يحكمون بان  
 الاخذ بمذلول اللفظ عمل بمحض الظهور لانه عمل به وبالاصل فافهم  
 هذا كله فيما كان الشك لاجل احتمال وجود قرينة صارفة  
 عن هذا الظاهر

وان كان لاحتمال قرينة الموجود فهو وان لم يكن يخال عن الاشكال بناءً على  
 حجية اصالة الحقيقة من باب التبعيد الآن الظاهر ان يعامل معه معاملة المجمل  
 واذا كان عدم الاحراز لاجل احتمال قرينة الموجود اى الامر المتصل  
 بالكلام بمعنى كون الكلام محفوظاً بما يصلح للقرينة فالظاهر ان  
 يعامل معه معاملة المجمل ان قلنا بحجية اصالة الحقيقة من باب الظهور  
 وذلك لان الكلام لما كان محفوظاً بما يصلح للقرينة ليس له  
 ظهور فعلى اذ وجود ما يصلح للقرينة مانع من انعقاد الظهور في  
 الكلام فلامحاله كان اللازم المحكم بالاجمال والتوقف نعم ان قلنا  
 بان اصالة الحقيقة حجة من باب التبعيد كان اللازم الحمل على المعنى  
 الحقيقي وعدم الاعتناء باحتمال قرينة الموجود لان بنائهم على  
 حجية الظواهر والعمل بمقتضاها حتى تقوم حجة اخرى قاضية بالخروج  
 عنها وترك ما يستفاد منها ولا يخفى ان في العبارة خلل واضطراب والصحيح  
 هو هكذا فهو وان لم يكن مجال للاشكال



وان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او المفهوم منه عرفاً  
فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن في انه ظاهر ولادليل الأعلى حجية  
الظواهر

واذا كان عدم الاحراز لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او فيما هو  
المفهوم منه عرفاً كما لو لم يعلم المعنى اللغوي للصعيد مثلاً وان لفظ الصعيد  
هو مطلق وجه الارض او التراب الخالص او وقوع الامر عقيب الحضر  
هل يوجب ظهوره في الاباحة المطلقة او ان الشهرة في المجاز هل توجب  
احتياج الحقيقة الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب  
من الشهرة

فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن بانه ظاهر ومن المعلوم  
ان الظن بالظهور غير الظهور ولا يستلزم حجية الظهور حجية الظن  
با لظواهر

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه والقسم الثانى ما يعمل لتشخيص  
اوضاع الالفاظ و تشخيص مجازاتها عن حقائقها و ظواهرها عن  
خلافها كتشخيص ان لفظ الصعيد موضوع لمطلق وجه الارض او التراب  
الخالص وتعيين ان وقوع الامر عقيب الحضر هل يوجب ظهوره في  
الاباحة المطلقة

وان الشهرة في المجاز المشهور هل توجب احتياج الحقيقة  
الى القرينة الصارفة من الظهور العرضي المسبب من الشهرة نظير احتياج  
المطلق المنصرف الى بعض افراده ثم قال بعد كلام طويل والافق  
بالقواعد عدم حجية الظن هنالان الثابت المتيقن هي حجية الظواهر



واما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكرها  
 في اثبات جزئى من هذه المسئلة وهى حجية قول اللغويين انتهى .  
 وبالجملة ان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوى  
 بان الصعيد لمطلق وجه الارض او التراب الخالص الموجب للظن بظهوره  
 فيه او وقوع الامر عقيب الحضر الموجب للظن بظهوره فى الاباحة  
 المطلقة دون الوجوب او كالمشهرة فى المجاز الموجبة للظن بظهور  
 اللفظ فيه دون المعنى الحقيقى مما لا دليل على اعتباره فان المتيقن هو  
 حجية الظواهر لا الظن بان هذا ظاهر .

## في بيان حجية قول اللغويين

نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوى بالخصوص فى تعيين الاوضاع

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الفرائد ما لفظه فان المشهور  
 كونه يعنى قول اللغويين من الظنون الخاصة التى ثبتت حجيتها مع قطع  
 النظر عن انسداد باب العلم فى الاحكام الشرعية الى ان قال وكيف كان  
 فقد استدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء  
 على الرجوع اليهم فى استعمال اللغات والاستشهاد باقوالهم فى مقام  
 الاحتجاج ولم ينكر ذلك احد على احد انتهى و اشار المصنف اليه بقوله

واستدل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك حيث لا يزالون يستشهدون  
 بقوله فى مقام الاحتجاج بلانكار من احد ولو مع المخاصمة واللجاج وعن  
 بعض دعوى الاجماع على ذلك .



استدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل العقلاء  
و المراد به الاجماع العملي المعبر عنه بالسيرة كما ان المراد من  
الاجماع في قوله و عن بعض دعوى الاجماع على ذلك الاجماع  
القولى بمعنى صدور الفتوى من جميع العلماء وهو المحكى عن السيد  
اعلى الله مقامه

قال الشيخ وقد حكى عن السيد في بعض كلماته دعوى الاجماع  
على ذلك بل ظاهر كلامه المحكى اتفاق المسلمين انتهى و عن الفاضل  
السبزواري على ما حكى عنه ان صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات  
البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل  
عصر و زمان انتهى

و عن اشارات الاصول بعد دعوى اطباق العلماء على ذلك قال  
بل يمكن ان يقال ان العمل بالظن في اللغات سيرة كافة الانام مع علم  
النبي ص و اوصيائه بذلك قطعاً و مع ذلك قرروهم عليه و لولا جواز ذلك للزم  
عليهم تنبيه الناس بان هذا لا يجوز في الموضوعات المتعلقة بالاحكام انتهى  
و عن المحقق الاصفهاني في حاشيته على المعالم دعوى الاجماع  
على ذلك و زاد فيها مضافاً الى ان حجية اخبار الاحاد في الاحكام مع  
ما فيها من وجوه الاختلال و شدة الاهتمام في معرفتها يشير الى حجيتها  
في الاوضاع بطريق اولى انتهى

و كيف كان فقد استدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء  
بل العقلاء بمعنى ان سيرتهم قد جرت على المراجعة الى القول للغوي  
ولا يزالون يستشهدون بقول اللغوي في مقام الاحتجاج من غير انكار



من احد على احد ولومع المخاصمة واللجاج بحيث لوتناز عافى امر  
تحاكما الى اللغة

وخرج المعنى مما يؤيد احدهما اقتنع الاخر فلولم يكن قول  
اللغوى حجة لم يكن وجه للاحتكام ولا لاقتناع الحضم مضافاً الى  
ما حكى عن السيدره دعوى الاجماع على ذلك

وفيه ان الاتفاق لوسلم اتفاقه غير مفيد

حاصل جوابه عن الاستدلال لهم باتفاق العلماء بل العقلاء بان الاتفاق  
لوسلم اتفاقه على النحو الذى ادعاه المستدل بقوله بان اتفق العلماء بل العقلاء  
جميعاً على المراجعة الى اللغويين فى استعمال اللغات و الاستشهاد  
باقوالهم فى مقام الاحتجاج فهو غير مفيد لاجمال جهة عملهم  
و عدم احراز ان بنائهم الرجوع اليهم من حيث قولهم بلا  
ملاحظه شئى آخر مضافاً الى ما فى الحقايق من ان حجة مثله تنوقف  
على الامضاء من قبل الشارع وهو غير معلوم كيف و من مقدمات  
اثبات الامضاء ثبوت السيرة فى زمن المعصوم وهو فى المقام غير ثابت  
او ثابت العدم انتهى

مع ان المتيقن منه هو الرجوع اليه مع اجتماع شرائط الشهادة  
من العدد والعدالة

هذا جواب ثانى عن الاستدلال لهم باتفاق العلماء بل العقلاء  
حاصله هو المنع عن اتفاق هذا الاتفاق بهذه السعة والاطلاق بل له قدر  
متيقن اذ المتيقن من هذا الاتفاق هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط



الشهادة من العدد والعدالة فيؤخذ بالقدر المتيقن  
قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه وفيه ان المتيقن من هذا الاتفاق  
هو الرجوع اليهم مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد والعدالة و  
نحو ذلك لا مطلقا الا ترى ان اكثر علمائنا على اعتبار العدالة فيمن  
يرجع اليه من اهل الرجال بل وبعضهم على اعتبار التعدد والظاهر اتفاقهم  
على اشتراط التعدد والعدالة في اهل الخبرة في مسألة التقويم وغيرها  
انتهى

والاجماع المحصل غير حاصل والمنقول منه غير مقبول

واما الجواب عن الاجماع الذي ادعاه السيد به بيان المحصل  
منه غير حاصل اما لعدم الاتفاق في محل الكلام و اما لعدم الكشف  
عن رأى الامام عليه السلام والمراد بالاجماع المحصل هو الاتفاق  
الكاشف وهو في المقام غير حاصل واما المنقول منه غير مقبول لعدم  
الدليل على حجيته

ولو فرض حجيته فانما هي فيما لم يحتمل المدرك فان الاجماع  
انما يكشف عن رأى المعصوم عليه السلام اذ لم يكن هناك امر محتمل  
كونه مدر كاله و الا فلا يكشف عن رأيه و قد اشار المصنف الى ما  
يحتمل كونه مدر كالا لاجماع بقوله

خصوصاً في مثل المسئلة مما احتمل قريباً ان يكون وجه ذهاب الجبل لولا  
الكل هو اعتقاد انه مما اتفق عليه القلاء من الرجوع الى اهل الخبرة  
من كل صنعة فلهما اختصاصها



اذيحتمل ان يكون مستندا للمجمعين هو اعتقاد كون الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها وان اللغوى من اهل الخبرة ولذا يرجعون اليه ومن المعلوم ان هذا يضر بحجته قطعاً فان الاجماع انما يكشف عن رأى المعصوم ع اذا لم يكن هناك امر يَحتمل كونه مدركاً له والا فلا يكون كاشفاً عن رضا المعصوم ع ومجرد الاتفاق بلا كشف غير مفيد

ولا يخفى ان بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها لو تم لكان الرجوع الى قول اللغوى من باب الرجوع الى اهل الخبرة فيكون قوله حجة بلا اشكال كما لا اشكال فى حجة قول اهل الخبرة

هذا دليل ثالث فى المسئلة نقله الشيخ ره فى الفرائد عن الفاضل السبزوارى قال على الله مقامه مانصبه قال الفاضل السبزوارى فيما حكى عنه فى هذا المقام ما هذا لفظه صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات البارزين فى صنعتهم البارعين فى فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق عليه العقلاء فى كل عصر وزمان انتهى وقد اجاب المنصف ره عنه بقوله

والمتيقن من ذلك انما هو فيما اذا كان الرجوع موجبا للوثوق والاطمينان

حاصله ان بناء العقلاء على الرجوع الى اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها انما هو فيما اذا كان الرجوع مما يوجب الوثوق والاطمينان ولا ضير للعمل بقول اللغوى ولا بغيره اذا حصل منه الوثوق والاطمينان

ولأنه لا يحصل من قول اللغوى وثوق بالاً واطمينان



## في بيان حجية قول اللغويين

انكار الوثوق من قول اللغوي مطلقا خلاف الانصاف كما ان  
الايبات كذلك مما لا يصح

بل لا يكون اللغوي من اهل خبرة ذلك بل انما هو من اهل خبرة موارد  
الاستعمال بداهة ان همه ضبط موارد له لتبين ان ايمانها كان اللفظ فيه  
حقيقة او مجازا والاولى لذلك علامة

هذا جواب ثان عن الدليل الثالث وهو الجواب بمنع الصغرى  
اي بمنع كون اللغوي من اهل خبرة ذلك بل انما هو من اهل خبرة موارد  
الاستعمالات لاتعيين ان ايمانها حقيقة وايمانها مجاز فلو كان هم اللغوي  
تعين الحقيقة والمجاز لو وضعوا لذلك علامة فلا يعرف الحقيقة عن  
المجاز بقول اللغوي

وليس ذكره او لاعلامه كون اللفظ حقيقة فيه لانتقاض بالمشترك

دفع لما قديتهم من ان ذكر المعنى اولا هو علامة كون اللفظ حقيقة  
فيه فقوله والاولى وضعوا لذلك علامة مما لا وجه له فاجاب عنه بانه ليس  
ذكر المعنى اولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لانتقاضه بالمشترك اللفظي  
فان المعنى الثاني فيه ايضا حقيقة كالأول فلا تتم العلامة

وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى لان سد ادباب العلم  
بتفاصيل المعاني غالباً بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك او خروجه وان كان  
المعنى معلوماً في الجملة

هذا رابع الوجوه التي استدلت على حجية قول اللغوي حاصله  
ان طرح قول اللغوي الغير المفيد للعلم في الفاظ الكتاب والسنة مستلزم  
لانسداد طريق الاستنباط في غالب الاحكام بداهة انه لو بنى على الاقتصار



على العلم فى اللغات ولم يرجع الى قول اهل اللغة وجب التوقف فى اكثر المقامات لقلّة الموارد التى يحصل فيه العلم ويلزم من ذلك مخدور العسر والخرج من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به فدلّل العسر والخرج يقتضى جواز الرجوع اليهم .

واجاب المصنف عن دعوى الانسداد بان ذلك اى كون موارد الحاجة الى قول اللغوى اكثر من ان تحصي بقوله .

لا يوجب اعتبار قوله مادام انفتاح باب العلم بالأحكام كما لا يخفى

حاصل جوابه قدس سره ان مادعاة المتوهم من انسداد طريق الاستنباط فى غالب الاحكام عند طرح قول اللغوى ولزوم العسر والخرج من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به فهو فى غير محله اذ لا شبهة ان بيان الاحكام الشرعية انما ورد على حسب افهام او اسط الناس لانهم عليهم السلام بصدد افهام الاحكام فمعانى اكثر تلك الالفاظ معلومة عند اهل اللسان ويحصل العلم بها لغيرهم بالرجوع اليهم .

فحينئذ لا حاجة الى التمسك بقول اللغوى و لو بقى موارد قليلة محتاجة الى ذلك لم يلزم مخدور العسر والخرج بالاحتياط عند الشك فى المكلف به ومما ذكرنا ظهران دليل الانسداد لا يوجب اعتبار قول اللغوى مادام انفتاح باب العلم بالاحكام الشرعية لعدم تمامية مقدمات الانسداد فى الاحكام .

ومع الانسداد كان قوله معتبراً اذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن

وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاضيلها فيما عدا المورد

يعنى مع تمامية مقدمات الانسداد فى غالب الاحكام كان قول اللغوى



معتبراً إذا افاد الظن من باب حجية مطلق الظن فان قلنا بالانسداد في الاحكام كان مطلق الظن حجة ومنه الظن بالحكم الحاصل من قول اللغوي ولو كان باب العلم في اللغة نوعاً مفتوحاً فيما عدا هذا المورد وان لم نقل بانسداد باب العلم في غالب الاحكام لم يكن مطلق الظن حجة وان فرض انسداد باب العلم في اللغات غالباً اذ لو توقفنا في اللغات مع انسداد باب العلم فيها بعد فرض انفتاح باب العلم في غالب الاحكام لم يلزم منه مخدر .

فلا فائدة في انسداد باب العلم باللغات مجرداً عن الانسداد في باب الاحكام ومع الانسداد في الاحكام لا حاجة الى ملاحظة الانسداد في باب اللغات.

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل

اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة

قد عرفت آنفاً ان العبرة في الانسداد هو انسداد باب العلم في الاحكام فلا فائدة في انسداد باب العلم باللغات مجرداً عن الانسداد في باب الاحكام نعم لو دل دليل على اعتبار قول اللغوي بالخصوص لا يبعد ان يكون انسداد باب العلم باللغات حكمة لا اعتباره لاعلته والفرق بين الحكمة والعلة انه لا بد ان يدور الحكم مدار العلة وجوداً و عدماً بخلاف الحكمة فان الحكم يكون موجوداً في مورد وجود الحكمة ولكن لا يكون معدوماً في مورد عدمها وتظهر الثمرة بينهما في الموارد التي كان باب العلم فيها مفتوحاً فعلى الاول قول اللغوي حجة



فيها وعلى الثاني لا يكون قوله حجة فيها.

لا يقال على هذا لافائدة في الرجوع الى اللغة فإنه يقال مع هذا الأيكاد تخفى الفائدة في المراجعة اليها فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد ظاهر في معنى بعد الظفر به وبغيره في اللغة وان لم يقطع بأنه حقيقة فيه او مجاز كما اتفق كثير او هو يكفي في الفتوى

لا يقال على هذا اي بناء على عدم اعتبار قول اللغوي لافائدة في الرجوع الى اللغة فإنه يقال مع هذا لا يكاد تخفى الفائدة في المراجعة الى كتب اللغة اذ قد يحصل العلم بالمعنى اللغوي بسبب الرجوع اليها. وقد يحصل العلم بان اللفظ في المورد الكذائي ظاهر في معنى بعد الظفر بهذا المعنى وبغيره من سائر المعاني في كتب اللغة وان لم يقطع بان اللفظ حقيقة فيه او مجاز وهو يكفي في الفتوى لابتناء الفتوى على الظهور ولو بالقرينة لاعلى الحقيقة فقط.

## في حجية الاجماع المنقول

فصل الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص من جهة انه من افراده من دون ان يكون عليه دليل بالخصوص ومن الظنون الخاصة التي ادعى حجيتها بالخصوص الاجماع المنقول وكان ينبغي تأخير البحث عنه عن حجية الخبر الواحد



فانه لا دليل على حجية الاجماع المنقول الا توهم اندارجه في الخبر الواحد فيعمه ادلته ولكن الشيخ قدس سره قدم البحث عنه واقتنى المصنف ره اثره.

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه و من جملة الظنون الخارجة عن الاصل الاجماع المنقول بخبر الواحد عند كثير ممن يقول باعتبار الخبر بالخصوص نظراً الى انه من افراده فيشملة ادلته والمقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية الخبر وحجيته انتهى

ومما ذكره قدس سره يظهر انه لو اخره عن بحث خبر الواحد كان انسب واولى ولكن المقصود من ذكره هنا مقدماً على بيان الحال في الاخبار هو التعرض للملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول وعدمها بمعنى انه اذا قلنا بحجية خبر الواحد فهل هي تستلزم حجية الاجماع المنقول نظراً الى كونه من افراده ومصاديقه فتشملة ادلته ام لا تستلزم

فلا بد في اعتباره من شمول ادلة اعتباره له بعمومها واطلاقها

قد عرفت انه لا دليل على اعتبار الاجماع المنقول الا توهم اندارجه في الخبر الواحد فلا بد في اعتبار الاجماع من شمول ادلة الدالة على اعتبار الخبر الواحد للاجماع المنقول بعمومها واطلاقها

وتحقيق القول فيه يستدعي رسم امور الأول ان وجه اعتبار الاجماع هو

القطع برأى الامام



حاصله ان الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع حتى يكون في عرض الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل حيث ان الاجماع منحصّل من تراكم الحكايات عن الحكم الواقعي الذي ليس من سنخ المحسوسات فلا محالة يكون نفس تراكم الحكايات اجماعاً على حكم شرعي معدوداً من الادلة الاربعة فلو فرضنا استناد كل واحد من احاد المجمعين الى ما ترجح في نظره من الرأي فليس تراكمه و تكثيره مستلزماً إعادة للصواب لوضوح ان حصول الاتفاق بين الاراء اتفاقاً ومجرد عدم تواطئهم على الكذب عملاً لا ينهض شاهداً على الصواب اذ يكون هناك آراء متوافقة يحتمل خطأ كل واحد من ذويها

وهذا بخلاف ما اذا كان المنقول من المحسوسات اذ بلوغ كثرة الناقلين الى حد يمتنع عادة تواطئهم على الكذب يقوم شاهداً على كون المنقول حقاً مطابقاً للواقع ولاجل اختلال ركنه اعنى الحكاية عن المحسوس ليس هو دليلاً بنفسه في قبال الادلة الثلاثة و لم يستقل العقل على صحته كالكتاب المجيد والسنة الصادرة عن النبي ص فانهما حجة بالضرورة من الدين

بداهة ان الاتفاق بما هو لا يبلغ حد الضرورة بحيث يكون منكراً ككفر آخارجا عن رتبة الاسلام فلا جرم انه لا بد من اقامة الدليل على حجيته ونحن والجمهور في ذلك سواء

وكيف كان فقد اختلف العامة والخاصة في تحديد الاجماع هل على اقوال فعن الغزالي انه عرف الاجماع بانه اتفاق محمد ص على امر من الامور الدينية وعن الفخر الرازي انه اتفاق اهل الحل والعقد



من امة محمدص على امر من الامور وذكر و ان مراده من اهل الحل  
والعقد المجتهدون

وعن الحاجبي انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة على امر وعن  
داود و كثير من اصحاب الظاهر ان اجتماع الصحابة هو الحجة دون  
غيرهم من اهل الاعصار وعن مالك ومن تابعه ان الاجماع المرعى  
هو اجماع اهل المدينة دون غيرهم غير انه حجة في كل عصر  
وربما كنفى بعض الجمهور منهم باجماع الفقهاء الاربعة و  
باجماع الشيخين و بقول واحد لثاني له في عصره من العلماء مع عدم  
عصمته و بقول اثنين يتحقق بهما مسمى الاتفاق لثالث لهما في وقتها  
هذا حال الاجماع عند الجمهور

وقد احتجوا على حجيتهم بعدة من الايات وبالرواية المعروفة عندهم  
وهي لا تجتمع امتي على الذطاء ولم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء  
ونحو قوله تعالى و من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير  
سبيل المؤمنين نوله ما نولى و نصله جهنم فان النهى عن متابعة غير سبيل  
المؤمنين امر بفضده فتكون متابعة المؤمنين مأمورا بها تعبداً فيكون  
الاجماع حجة تعبداً كخبر الواحد وكذا الكلام في الرواية المعروفة

وربما يتشبهون بذيل الاجماع على حجة الاجماع و يسمونه  
دليل العقل و يتعذرون عن محدد دور الدور بانه كاشف عن نص خفي و  
كيف كان فقد ذكر شيخ الطائفة في العدة كلاماً من دليلهم العقلي و النقلى  
مع ماله من الجواب مشروحاً فراجع

هذا حال الاجماع عند العامة الذين هم الاصل له وهو الاصل لهم



واما عند الخاصة فلا يكون الاجماع بما هو حجة لاشراً ولا عقلاً وانما وجه اعتباره وحجته هو القطع برأى الامام عليه السلام

ومستند القطع به لحاكيه على ما يظهر من كلماتهم هو علمه بدخوله عليه السلام في المجمعين شخصاً ولم يعرف عيناً

ان الخاصة في مدرك حجية الاجماع المحصل الذي هو احد اداة الاربعة طرق ثلاثة الاول الدخولى التضمنى بمعنى ان الاجماع يكشف عن قول الامام عليه السلام بدلالة تضمنية وهذه مختار الشيخ الطائفة فى العدة ونسبه بعض الاعلام الى العلامة وجماعة قال ان الامة اذا قالت بقول فقد قال المعصوم به ايضا لانه من الامة يل سيدها ورئيسها والخطاء مأمون عليه انتهى وصاحب المعالم فى المعالم ويظهر من الشيخ انه دل عليه كلام المفيد والمرضى وابن زهره والمحقق والعلامة والشهيد بن و من تأخر عنهم

قال فى العدة والذي نذهب اليه ان الامة لا يجوز ان تجتمع على الحظاء وان ما يجمع عليه لا يكون الا صواباً وحجة لان عندنا انه لا يخلو عصر من الاعصار من امام معصوم حافظ للشرع يكون قوله حجة يجب الرجوع اليه كما يجب الرجوع الى قول الرسول ص وقد دللنا على ذلك فى كتاب تلخيص الشافى واستوفينا كل ما يسأل عن ذلك من الاسئلة واذا ثبت ذلك فمتى اجتمعت الامة على قول فلا بد من كونها حجة لدخول الامام المعصوم فى جملتها

وفى المعالم ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية كما حقق مستقصباً فى كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام



حافظ للشرع يحب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها والخطاء مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة

وحاصل هذه الطريقة على ما استفاد من مجموع كلماتهم ان الامام موجود في كل عصر و متى اتفقت الامة في زمان من الازمنة على حكم شرعي كان قول الحجة داخلا في اقوالهم وان لم يعرف عيناً فانه منهم و سيدهم و رئيسهم فلامحالة يكون اجماعهم حجة لتضمنه على قول الامام عليه السلام

وقد اشتهر هذا الطريق بالاجماع التضمني وهذا الطريق مما لا سبيل اليه في زمان الغيبة بل ينحصر ذلك في زمان الحضور الذي كان الامام عليه السلام يجالس الناس ويعيش في جملتهم و يجتمع معهم في المجالس فيمكن ان يكون الامام عليه السلام احد المجمعين و كان فتواه داخلا في فتاويهم اذا فتوا بشي و اجمعوا على امر و اما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة و ان كان يتفق في زمان الغيبة لاحدوى التشرف بخدمته و اخذ الحكم منه عليه السلام فيدعى الاجماع عليه و لكن اين هذا من دعوى كون مبنى الاجماع على دخول شخصه في المجمعين

او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه ٣ عقلاً من باب اللطف

قد عرفت ان للخاصة في مدرك الاجماع طرق ثلاثة الاول الدخولي و قدمريانه مفصلاً الثاني اللطفي و هذه طريقة الشيخ و مختاره في العدة و استفاد من مواضع متعددة من كلامه فيه و تبعه جماعة منهم المحقق الداماد على ما حكى عنه بل ربما يستظهر من كلام السيد المرتضى



المحكى في العدة في رده هذه الطريقة كونها معروفة قبل الشيخ ايضاً  
وقال في العدة على ما حكى عنه في العناية في حكم ما اذاختلف  
الامامية على اقوال مالفظه ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد  
من الاقوال و لم يكن هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز  
للإمام المعصوم حينئذ الاستتار ووجب عليه ان يظهر و يبين الحق في  
تلك المسئلة او يعلم بعض ثقاته الذي يسكن اليه الحق من تلك الاقوال حتى  
يؤدي ذلك الى الامة و يقترن بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن  
كذلك لم يحسن التكليف ثم قال بعد ذلك بقليل ما لفظه

فان قيل فاذا اتفق ما اجرتموه من القسمين اى اتفق القسم الجايز  
كيف يكون قولكم فيه قيل متى اتفق ذلك فان كان على القول الذي  
انفرد به الامام عليه السلام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب  
عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان الموجود من الدليل كاف في  
ازاحة التكليف ومتى لم يكن عليه دليل وجب عليه الظهور او اظهار  
من يبين الحق في تلك المسئلة الى ان قال

وذكر المرتضى على بن الحسين الموسوى قدس الله روحه انه  
يجوز ان يكون الحق عند الامام والاقوال الاخر كلها باطلة ولا يجب  
عليه الظهور لانا اذا كنا نحن السبب في استناره فكل ما يفوتنا من  
الانتفاع به وبما يكون معه من الاحكام قد فاتنا من قبل انفسنا و لو  
ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به و ادى الينا الحق الذي كان عنده  
قال وهذا عندى غير صحيح لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع  
الطائفة اصلاً لانا لانعلم دخول الامام عليه السلام فيها الا بالاعتبار



الذى بينا ومنى جوزنا انفرادة بالقول وانه لايجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالازماع

وقريب من ذلك ما افاده فى او اخر بحث الازماع ما لفظه اذا ظهر بين الطائفة القول ولم يعرف له مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا فقال ما ملخصه ان كان هناك ما يطابقه من الدليل الموجب للعلم عرفنا صحته وان كان هناك ما يخالفه من الدليل الموجب للعلم عرفنا فساده فان عدنا الطرفين معاً ولم نجد ما يبدل على صحة ذلك ولا على فساده وجب القطع على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم عليه السلام لانه لو كان قول المعصوم مخالفاً له لوجب ان يظهره والالكان يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه انتهى كلامه رفع مقامه

فتحصل من مجموع كلامه ان الامة اذا انفقت على حكم و لم يكن فى الكتاب والسنة المقطوع بهما ما يبدل على خلافه تعين ان يكون حقاً والاوجب على الامام عليه السلام ان يظهر ويظهر خلافه ولو باعلام بعض ثقافته حتى يؤدى الحق الى الامة ولا بد<sup>ان</sup> تكون معه معجزة تدل على صدقه ليتمكن التعويل على دعويه

واحتج عليه بالعقل والنقل اما العقل فبقاعدة اللطف لان التكليف بما يقتضيه الواقع لطف والاخلال باللطف فيبح وهو موقوف فى محل الفرض على البيان بالوجه المذكور

واما النقل فبالروايات المستفيضة لولم تكن متواترة منها ماورد فى جملة من الاخبار من ان الزمان لا يخلو عن الحجاة ان زاد المؤمنون شيئاً



زدهم وان نقصوا اتم لهم و لولا ذلك لاختلط على الناس امورهم  
ومنها ماورد في تفسير قوله تعالى انما انت منذر ولكل قوم هاد ان  
المنذر رسول الله ص وفي كل زمان امام منا يهديهم الى ما جاء به النبي  
ص وعن ابي عبد الله عليه السلام لو كان الناس رجلين لكان احدهما  
الامام وقال ابن اثير من عصبوت الامام لثلايحجج احد على الله عز وجل  
انه تركه بغير حجة لله عليه

هذا ولكن انت خبير بما في هذا المسلك من الضعف لانه مبني على انه  
لزم على الامام عليه السلام القاء الخلاف بين الامة اذا اتفقت الامة على حكم  
ولم يكن الحكم المتفق عليه من احكام الله تعالى وذلك باطل من اصله  
فان الواجب على الامام عليه السلام انما هو بيان الاحكام بالطرق  
المتعارفة وقد ادى الامام عليه السلام ما هو وظيفته وعروض الاختفاء  
لها بعد ذلك لبعض موجبات الاختفاء لادخل له بالامام عليه  
السلام حتى يجب عليه القاء الخلاف

## او عادة

الثالث من الطرق الحدسي قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في  
الفرائد ما لفظه الثالث من طرق انكشاف قول الامام ع لمدعى الاجماع  
الحدسي وهذا اعلى وجهين احدهما ان يحصل له ذلك من طريق لو علمنا به  
ما خطانا في استكشافه وهذا اعلى وجهين احدهما ان يحصل له الحدسي  
الضروري من مبادي محسوسة بحيث يكون الخطاء فيه من قبيل



الخطاء 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 الخطاء لكن ليس اخبارهم لازوماً عادة للمطابقة لقول الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضاً

الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية و اجتهادات كثيرة. الخطاء بل علمنا بخطاء بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد آخر وسيجئني جملة منها. اذا عرفت ان مستند خبر المخبر بالاجماع المتضمن للاخبار من الامام ع لا يخلو من الامور الثلاثة المتقدمة وهي السماع عن الامام ع مع عدم معرفته بعينه واستكشاف قوله من قاعدة اللطف و حصول العلم من الحدس

وظهر لك ان الاول هنا غير متحقق عادة لاحد من علمائنا المدعين للاجماع وان الثاني ليس طريقاً للعلم فلا يسمع دعوى من استند اليه فلم يبق مما يصلح ان يكون المستند في الاجماع المتداوله على السنة ناقلاً الا الحدس

و عرفت ان الحدس قد يستند الى مباد محسوسة ملزومة عادة لمطابقة قول الامام عليه السلام نظير العلم الحاصل من الحواس الظاهرة و نظير الحدس الحاصل لمن اخبر بالعدالة والشجاعة لمشاهدته اثارها



المحسوسة الموجبة للانتقال اليهما بحكم العادة او الى مبادئ المحسوسة  
الموجبة لعلم المدعى بمطابقة قول الامام (ع) من دون ملازمة هادية  
وقد يستند الى اجتهادات وانظار وحيث لا دليل على قبول خبر  
العادل المستند الى القسم الاخير من الحدس بل ولا المستند الى الوجه  
الثانى ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستنداً الى القسم الاول  
من الحدس وجب التوقف فى العمل بنقل الاجماع كساير الاخبار  
المعلوم استنادها الى الحدس المررد بين الوجوه المذكورة انتهى مورد  
الحاجة من كلامه

فنهصل من مجموع كلامه ان الاجماع الحدسى على وجوه اذ  
قد يحصل الحدس لمدعى الاجماع من مبادئ محسوسة ملزومة عادة  
لمطابقة رأى الامام عليه السلام كما اذا حصل الحدس من اتفاق الكل  
من الاول الى الاخر وقد يحصل من مبادئ محسوسة غير ملزومة عادة  
لمطابقة رأى الامام عليه السلام وقد يحصل من مقدمات نظرية و  
اجتهادات كثيرة

وقوله او عادة اشارة الى الوجه الاول من الوجوه المذكورة  
اذ المراد من هذا الوجه ان يحصل له العلم بمقالة المعصوم (ع) من فتاوى  
من كان ارائهم من اللوازم العادية لرأى الامام عليه السلام بحيث يعلم  
ان توافقهم فى المسئلة النظرية لا يكون عادة الا من جهة متابعة رأى الامام  
الواصل اليهم يداً بيد فهو الداعى على اتفاقهم فى المسئلة مع شدة  
اختلافهم فى اكثر المسائل وتباين افكارهم وانظارهم



والظاهر انه يعتبر في هذا الطريق اتفاق جميع العلماء  
في جميع الاعصار و الامصار من الاول الى الاخر فان اتفاقهم  
كذلك مما يوجب الحدس و اليقين برأى المعصوم (ع) لا مجرد  
اتفاقهم في عصر

ولا بد ان يكون طريق الناقل اليها الوجدان والتتبع والاطلاع  
الحسى وان يكون تلك الفتاوى بحيث لو اطلع عليها غير الناقل يحصل  
العلم له من طريق الحدس برأيه عليه السلام وان قولهم نشاء من قوله و  
رأيهم من رأيه بان حصل له العلم بقوله (ع) من وجدان فتاوى جميع اهل  
الفتوى ممن عاصره وتقدم عليه مع كثرة المفتين

ولكن تحصيل ذلك اى اتفاق العلماء باجمعهم و الاطلاع على  
فتاوى جميع اهل الفتوى ممن عاصره وتقدم عليه مع كثرة المفتين مشكل  
جدأ بل محال عادة كيف و تحصيل فتاوى علماء عصر واحد في غاية  
الاشكال فكيف باتفاق العلماء في جميع الاعصار و تمام الامصار و الافلا  
اشكال في كون هذه المرتبة والدرجة سبباً للعلم بمقالة المعصوم عليه السلام  
لكل من وقف بها و اطاع عليها كما ذكره بعض المحققين و نسبه المحقق  
القمي الى جماعة من محققى المتأخرين و نسبه صاحب الفصول على  
ما حكى عنه في العناية الى معظم المحققين

قال في الفصول الثالث وهو الطريق المعزى الى معظم المحققين  
ان يستكشف عن قول المعصوم باتفاق علمائنا الاعلام الذين ديدتهم  
الانقطاع الى الائمة في الاحكام و طريقتهم التحرز عن القول بالرأى  
و مستحسانات الاوهام فان اتفاقهم على قول و تسالمهم عليه مع ما يرى



من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما يؤدى بمقتضى العقل والمادة عند اولى الحدس الصائب والنظر الشاقب الى العلم بان ذلك قول ائمتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم اما بتنصيب او بتقرير انتهى

او اتفاقا من جهة الحدس برأيه وان لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولاعادة

كما هو طريقة المتأخرين في دعوى الاجماع

قد عرفت ان الحدس على ما يظهر من شيخنا العلامة اعلى الله مقامه على وجهين ثانيهما ان يحصل الحدس له من اخبار جماعة اتفق له العلم بعد عدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوماعادة للمطابقة لقول الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم كما حصل لنا قل بمعنى ان الوجه الثانى من وجوه الاجماع الحدسى هو الحاصل من اتفاق جماعة اتفاقا وهو طريقة المتأخرين

حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية و لا الملازمة العادية غالبا

وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام فى المجمعين عادة يحكون الاجماع كثيرا

تعليل لقوله المتقدم كما هو طريقة المتأخرين حاصله ان

المتأخرين مع عدم اعتقادهم بالملازمة العقلية كما هو مبنى اللطفى

اذ مبنى اللطفى على ثبوت الملازمة العقلية وقد عرفت ان قاعدة اللطف

لا تكون وافية للمرام ومع عدم اعتقادهم بالملازمة العادية غالبا

اذ يعتبر فيها اتفاق جميع العلماء فى جميع الاعصار والامصار وان يكون

طريق الناقل اليها الوجدان والتتبع والاطلاع الحسى



وان يكون تلك الفتاوى بحيث لو اطلع عليها غير الناقل يحصل العلم من طريق الحدس بمقالة الامام عليه السلام بان حصل له العلم بمقالته (ع) من وجدان جميع اهل الفتوى ممن عاصره وتقدم عليه مع ان تحصيل اتفاق جميع العلماء و تحصيل فتاوى جميع اهل الفتوى مع كثرة المقتنين مشكل جداً ومع عدم العلم بدخول جنبه عليه السلام في المجمعين كما هو مبنى الدخولى اذ مبنى الدخولى على دخول شخص الامام او قوله في المجمعين ولا علم لهم بدخول جنبه (ع) في المجمعين ولكن مع ذلك كله يحكون الاجماع كثيراً فلا محالة تكون اجماعاتهم المنقولة محمولة على الحدس الاتفاقى اى الحاصل من فتوى جماعة اتفق لهم العلم بعدم اجتماعهم على الخطاء كما انه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بانه معلوم النسب انه استند في دعوى الاجماع الى العلم بدخوله عليه السلام

قال المحقق في المعتبر واما الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة باعتبار قوله انتهى وقال في المعالم ولا يخفى عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه نعم يتصور وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد من ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملة المجمعين اذ مع العلم باصل الكل ونسبهم يقطع بخروجه عنها انتهى

ولا يضر على هذه الطريقة خروج معلوم النسب بل يعتبر فيها ان يكون في المجمعين مجهول النسب ليتمكن انطباق الامام عليه السلام



عليه فلا يعتذر عن المخالف بكونه معلوم النسب يكون ظاهرا في -  
الاجماع التضمني

وممن اعتذر عنه بانقرض عصره انه استند الى قاعدة اللطف

لان وجود المخالف مطلقا سواء كان معلوم النسب او مجهوله  
قادح على هذه الطريقة الا اذا انقرض عصره فلا يعتذر عن المخالف  
بانقرض عصره يكون ظاهرا في الاجماع اللطفي

هذا مضافا الى تصريحاتهم بذلك على ما يشهد به مراجعة كلماتهم

اي مضافا الى ما ذكرنا من ان المتأخرين يحكون الاجماع مع عدم  
اعتقادهم بالملازمة العقلية ولا الملازمة العادية غالباً وعدم العلم بدخول  
جناية عليه السلام في المجمعين تصريحاتهم بالاجماع الحدسي الاتفاقي  
على ما يشهد به مراجعهم كلماتهم و يرد عليه ان مثل هذا الاتفاق  
و الاجماع فهو مما يلزم رضا الامام عليه السلام قال الشيخ اعلى  
الله مقامه الظاهر من الاجماع اتفاق اهل عصره و احدا  
جميع الاعصار كما يظهرون من تعاريفهم ومن كلماتهم ومن المعلوم  
ان اجماع اهل عصره و احدهم قطع النظر عن موافقة اهل الاعصار  
المتقدمة ومخالفتهم لا يوجب عن طريق الحدس العلم الضروري به صدور  
الحكم عن الامام عليه السلام

ولذا قد يتخلف لاحتمال مخالفة من تقدم عليهم او اكثرهم نعم  
يفيد العلم من باب وجوب اللطف الذي لانقول بجريانه في المقام مع



ان علماء العصر اذا كثروا كما في الاعصار السابقة بتعدد او بتعسر الاطلاع عليهم حساً بحيث يقطع بعدم من سواهم في العصر الا اذا كان العلماء في عصر قليلين يمكن الاحاطة برأيهم في المسئلة فيدعى الاجماع الا ان مثل هذا الامر المحسوس لا يستلزم عادة لموافقة المعصوم فالمحسوس المستلزم عادة لقول الامام عليه السلام مستحيل التحقق للنقل والممكن المتحقق له غير مستلزم عادة فتلخص مما ذكرنا ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن نفس رضا المعصوم (ع) بل غايته انه يكشف عن وجود دليل معتبر عند الكل اذا لم يكن في المورد اصل وقاعدة فانه لا يمكن الاتفاق في الفتوى اقتراحاً بلا مدرك فلا وجه لعد الاجماع دليلاً برأسه في مقابل الادلة الثلاثة فانه على جميع الطرق لا يكون الاجماع مقابلاً للسنة فتأمل جيداً

وربما يتفق لبعض الا وحدى وجه آخر من تشرفه برويته ٤ واخذه الفتوى من جنابه و انما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء

هذا طريق رابع ذكره العلامة الطباطبائي في قواعد علي ما حكى عنه قال ربما يحصل لبعض حفظة الاسرار من العلماء الابرار العلم بقول الامام عليه السلام بعينه على وجه لا ينافي امتناع الرؤية في مدة الغيبة فلا يسعه التصريح بنسبة القول اليه فيبرز في صورة الاجماع جمعاً بين الامر باظهار الحق والنهي عن اذاعة مثله بقول مطلق لكن هذا على تقديره طريق آخر بعيد الوقوع مخصص بالا وحدى من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا يتنقض به ما قررناه انتهى و حكاية تشرّف بعض الا وحدى في خدمة الامام عليه السلام مشهورة



مذكورة في الكتب و ينقل ذلك عن المقدس الادريبيلى قدس سره و  
احتمل مثله في بعض اجماعات السيدبحر العلوم رحمة الله عليه نعم  
يلزم في دعوى الاجماع على هذا الطريق اتفاق جماعة يكون مصححا  
للاخبار كذلك لكيلا يكون كذبا ولا ضير في اطلاق الاجماع على اتفاق  
طائفة يكون الامام (ع) داخلا فيهم لمكان تنزيل المخالف منزلة العدم  
نظرا الى ثبوت الملاك و وجه الحجية في قولهم فتأمل

الأمر الثاني انه لا يخفى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه في ضمن

نقله حدسا كما هو الغالب

يختلف نقل الاجماع بشهادته حال الناقل وان غرضه تارة يتعلق  
بنقل المسبب والمسبب معا كان ينقل قول الامام عليه السلام في ضمن  
حكاية الاجماع مثل ما اذا قال اجمع المسلمون والمؤمنون كافة و  
اهل الحق قاطبة او نحو ذلك مما ظاهره ارادة الامام عليه السلام معهم  
واخرى يتعلق بنقل السبب فقط مثل ما اذا قال اجمع فقهاءنا و علماءنا  
او اصحابنا او نحو ذلك مما ظاهره من عدى الامام عليه السلام و من  
نقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله الاجماع تارة يكون مدرك نقله هو  
الحدس المقابل للحس كما هو الغالب في نقل رأى الامام (ع) مقابل  
النادر وهو نقله عن حس من غير فرق بين ان يكون من جهة الملازمة  
العقلية بين اتفاق العلماء في عصر واحد وبين رأى المعصوم (ع) عقلا  
بقاعدة اللطف كما هو مبنى اللطفى او من جهة الملازمة العبادية بين  
اتفاق الكل

و بين رأى المعصوم (ع) عادة او من جهة الملازمة الاتفاقية



بين فتوى جماعة وبين رايه (ع) اتفاقاً كما هو مبني الحدسي و تاره  
 يكون مدرك نقله هو الحس والسماع من الامام عليه السلام بنفسه  
 ولو في ضمن الاشخاص كما هو مبني الدخولي اذ الدخولي ينقل رأى  
 الامام عليه السلام في ضمن آراء العلماء الذين يكون الامام داخل فيهم  
 وقد اشار الى ذلك بقوله

اوحساً وهو نادر جداً

اذ لا يتفق نقل قول الامام عليه السلام في زمان الغيبة لعدم تمكن  
 الامة من التشرف الى حضرته عليه السلام في هذه الازمنة وقد نقل المحقق  
 السلطان عن ابن زهره في الغيبة خلاف ذلك قال فان قيل كيف يمكنكم  
 القطع على ان قول الامام الغائب عليه السلام  
 في جملة اقوال الامامية مع عدم تميزه ومعرفته ومع استناره  
 وغيبته قلنا قدينا فيما مضى ان امام الزمان (ع) عندنا بوجود العين  
 فينا وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لانعرفه بعينه ولانميزه عن غيره  
 ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول غير متميز الشخص فلا نريد بذكر الغيبة  
 انه بحيث لا يرى شخصه

ولا يسمع كلامه وما منزلته عندنا في حال الغيبة الامتزلة كل مالا  
 نعرفه بنسبه من جملة الامامية و اذا كنا نعرف اجماع المسلمين على  
 المذهب الواحد ونقطع عليه و اكثرهم لا نعرفه ولانلقاه ولانشاهده  
 فما المنكر من معرفة اجماع الامامية  
 والامام (ع) من جملتهم على مذهبهم بعينه وهل الامام (ع) من  
 جملة الامامية الا بامتزلة من لانعرفه من جملة المسلمين انتهى كلامه



واجاب عنه في شرحه على الكتاب ما لفظه وفيه انه لا يجب على الامام الغائب (ع) تعليم الاحكام واظهار الحق في زمن الغيبة على القاء رأيه فيما بين الازمان ولم تجر العادة بذكر شيء من اقواله في المسائل بعد الغيبة على طول المدة ولا اقوال اتباعه المشاهدين له حتى يجعل عدم نقل خلافه وخلافهم دليلاً على الموافقة لغيرهم فالطريق للدخول مسدود في زمان انتهى

### واخرى لا ينقل الآما هو السبب عندنا قلّه عقلاً او عادة او اتفاقاً

قد عرفت آنفاً ان نقل الاجماع يختلف بشهادة حال الناقل وان غرضه تارة يتعلق بنقل السبب والمسبب معاً وتارة يتعلق بنقل السبب خاصة الذي هو سبب عندنا قلّه عقلاً او عادة او اتفاقاً كما اذ قال اجمع علماءنا واصحابنا او اتفق علماء الامامية او اجمعت علماء الشيعة ونحو ذلك مما ظاهره من عدى الامام عليه السلام هذا كله يبين حال النقل ثبوتاً وان غرض الناقل قد يتعلق بنقل السبب والمسبب معاً واخرى يتعلق بنقل السبب خاصة وما يبين حاله اثباتاً فقد اشار اليه بقوله

واختلاف الفاظ النقل ايضاً صراحة وظهوراً واجملاً في ذلك اي في

انه نقل السبب او نقل السبب والمسبب

حاصله ان لفظ النقل تارة يكون ظاهراً في نقل السبب والمسبب معاً كما اذا قال اجمع جميع الامة او قال اجماعاً او قال اجمع المسلمون او المؤمنون او اهل الحق قاطبة ونحو ذلك مما كان ظاهره ارادة الامام (ع) معهم وتارة يكون ظاهراً في نقل السبب خاصة كما اذا قال اجمع



عليه الاصحاب تارة يكون صريحا فيهما كما اذا قال اجمع جميع الامم  
من الامام وغيره وتارة يكون ظاهرا في السبب كما اذا قال اجمع مثلا  
وتارة يكون مجملا

## في بيان القسام الحجة من الاجماع المنقول

الأمر الثالث أنه لأشكال في حجة الاجماع المنقول بأدلة حجة  
الخبر اذا كان نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب عن حسن لولم نقل بان  
نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جداً

لأشكال في حجة الاجماع المنقول بعين ادلة حجة الخبر الواحد  
اذا كان الناقل ينقل السبب والمسبب جميعاً عن حسن لكونه من افراد  
خبر الواحد ومن مصاديقه فيشمل ادلته

اذا لفرق في الاخبار عن قول المعصوم (ع) اخبارا بالمطابقة  
وبالتضمن فلا اشكال لشمول ادلته بعمومه و اطلاقه لمثل هذا الخبر لولم  
نقل بان نقله كذلك اى نقل قول الامام عليه السلام عن حسن في زمان  
الغيبة موهون جداً لعدم الوثوق بصدق الناقل بل الوثوق  
على خلافه

وكذا اذا لم يكن متضمناً له بل كان محتضاً لنقل السبب عن حسن  
الآنه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً عقلاً او عادة او اتفاقاً فيعامل مع المنقول  
معاملة المحصل في الالتزام بهسببه باحكامه واثاره

وكذا الاشكال في الحجة اذا لم يكن نقله متضمناً لنقل السبب والمسبب



بل ينقل السبب فقط ونقله عن حسن وكان السبب تاما بنظر الناقل والمنقول اليه جميعاً فيعامل حينئذ مع الاجماع المنقول معاملة الاجماع المحصل الذي حصله المنقول اليه بنفسه في الالتزام بمسببه وهو قول الامام عليه السلام اى في الالتزام باثارة قوله (ع) واحكامه المشكوف عن الاجماع فيشملة ادلة حجة الخبر

اذلا فرق في اثبات الخبرين مدلوله المطابقي و التضمني والالتزامى بمعنى انه لا فرق في نقل قول المعصوم عليه السلام بين ان يكون بالمطابقة كما فى الروايات او بالالتزام كما فى المقام او بالتضمن فالكل اخبار عن قوله عليه السلام

واما اذا كان نقله للمسبب لاعتن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل بوجه

دون المنقول اليه

واما اذا كان نقل الاجماع للمسبب وهو قول الامام عليه السلام لاعتن حسن بل بملازمة ثابتة عند الناقل دون المنقول اليه كما اذا حصل القطع برأى الامام عليه السلام للناقل بوجه من الوجوه الثلاثة اما بالملازمة العقلية او العادية او الاتفاقية ثم نقل الاجماع على نحو يشمل قوله الامام عليه السلام وهذه الملازمة لم تكن ثابتة عند المنقول اليه وهو ممن لا يرى الملازمة التى قد ارأها الناقل

ففيه اشكال اظهره عدّم نهوض تلك الأدلة على حجّيته اذ المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك كما ان المنصرف من الآيات والروايات على تقدير دلالتها ذلك خصوصاً فيما اذ ارأى المنقول اليه خطأ الناقل فى اعتقاد الملازمة



حاصله ان الاظهر عدم نهوض ادلة الحجية لمخبر الثقة على حجة الاجماع المنقول الذي كان مستنداً الى امر غير محسوس اذالم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول اليه بحيث لو احسبه المنقول اليه لحصل القطع برأى الامام عليه السلام ايضاً كالناقل اذ المتيقن من بناء العقلاء هو الرجوع الى خبر الثقة في المحسوسات او الحدسيات المستندة الى امور محسوسة لو احسوها بانفسهم لقطعوا بالمخبر به مثل ما قطع الناقل كما ان الايات والروايات على فرض دلالتها على حجة الخبر منصرفه عن هذا النوع من الاخبار عن حدس اذ الايات والروايات مسوقة لامضاء طريقة العقلاء فلا محالة يكون مقدار دلالتها على قدر حجة الخبر عند العقلاء مضافاً الى غلبة الاخبار الحسية الموجبة للانصراف الى الخبر الحسى هذا فيما اذا احتمل المنقول اليه الصواب في نقل الناقل فيمحص البعث عن اختصاص الادلة بما اذا كان المنقول حسياً او نعم الحدسى واما فيما اذا راي المنقول اليه خطأ الناقل في دعوى الملازمة فلا اشكال في عدم نهوض ادلة حجة الخبر له اذ الناقل انما ينقل رأى المعصوم (ع) وهذا الخبر كذب عند المنقول اليه فكيف يعمه ادلة حجته

هذا فيما انكشف الحال واما فيما اشبهه فلا يبعد ان يُقال بالاعتبار

هذا كله فيما انكشف الحال وانه نقل المسبب وهو قول الامام عليه السلام مستنداً الى الحس او الحدس فعلى تقدير كونه مستنداً الى الحس تشمله ادلة الدالة على حجة خبر الواحد وعلى تقدير كونه مستنداً الى الحدس لا تشمله الادلة واما فيما اشبهه الحال اى وفيما اذا شك في كون نقل المسبب مستنداً



الى الحس او الحدس فلا يبعد ان يقال بالاعتبار وشمول ادلة اعتباره له  
وانه يصح الاخذ بقوله وترتيب اثار قول الامام (ع) على نقله

فان عمدة ادلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء وهم كما يعملون بخبر الثقة  
اذا علم انه عن حس يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس حيث انه ليس بنائهم  
اذا خبروا بشي على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حس بل العمل على  
طبقه والجري على وفقه بدون ذلك

حاصله ان عمدة ادلة حجية الاخبار هو بناء العقلاء واستقرار سيرتهم  
والايات والروايات الدالة على حجية خبر الثقة تكون امضاعاً  
لسيرتهم وليس مفادها جعلاً مستقلاً في مقابلتها و العقلاء كما  
يعملون بخبر الثقة اذا علموا انه عن حس كذلك يعملون بخبر الثقة فيما  
يحتمل كون الخبر عن حدس او حس حيث انه ليس بنائهم اذا خبروا  
بشيء على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حس ليأخذ بالثاني دون  
الاول بل استقرار بنائهم في مثل هذه الاخبار المحتملة على العمل  
على طبقه فيرتبون الاثر عليه بدون التوقف والتفتيش

نعم لا يبعد ان يكون بنائهم على ذلك فيما لا يكون هناك اشارة على الحدس او  
اعتقاد الملازمة فيما لا يرون هناك ملازمة

قد عرفت ان بنائهم على العمل بخبر الثقة فيما يحتمل كون الخبر  
عن حس او حدس لكن لا مطلقاً بل فيما لا يكون هناك اشارة على الحدس  
كما اذا كان الخبر مقترناً بالامارة الدالة على انه عن حدس ولا



فيما لا يرون العقلاء الملازمة ولكن الملازمة ثابتة عند الناقل كما اذا حصل اقوال جماعة من العلماء وقطع برأى الامام عليه السلام للملازمة ثم نقل الاجماع على نحو يشمل قول الامام .

هذا لكن الأجماعات المنقولة في السنة الاصحاح غالباً مبنية على حدس الناقل او اعتقاد الملازمة عقلاً .

هذا ولكن الاجماع المنقولة في السنة الاصحاح غالباً مبنية على حدس الناقل وهو الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او مبنية على اعتقاد الناقل بالملازمة عقلاً قال المصنف في التنبية الاول على ماسياتي انشاءً عن قريب ما انفظه انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بحدس رأيه (ع) من فتوى جماعة وهو غالباً غير مسلمة .

واما كون مبنى العلم بدخول الامام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل جداً في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح كما لا يخفى ولعل مراده من الاجماع المتداولة في السنة الاصحاح هي المتداولة في السنة المتأخرين و الاصل الاجماع المتداولة في السنة المتقدمين من الاصحاح فهي مبنية على العلم بدخول الامام عليه السلام في المجمعين شخصاً لتصريحهم بطريقهم في وجه اعتبار الاجماع المحصل مع دعوى ان الاجماع المنقولة في السنة المتأخرين فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية ويشهد على ذلك مانسبه المحقق القمي الى جماعة من محققى المتأخرين ونسبه الفصول الى معظم المحققين قال في الفصول



بما حاصله ان اتفاق جميع العلماء مع ما هم عليه من اختلاف  
الانظار والافكار ومع تجنبهم عن الاستحانات الظنية والاعتبارات  
الوهمية وتحرزهم عن القول هو العمل بغير العلم او العلمى مما يوجب  
الحدس القطعى واليقين العادى براى الامام عليه السلام وان الحكم  
قد نشأ من جانبه ووصل اليهم من قبله بلغهم ذلك خلفاً عن سلف انتهى  
وان ابيت الاعن ان الاجماعات المنقولة فى السنة الاصحاب  
مبنية على حدس الناقل اى الحاصل من فتوى جماعة اتفاقا او اعتقاد  
الملازمة عقلا كما هو الظاهر من كلامه هنا.

#### فلا اعتبارها .

اى فلا اعتبار للاجماعات المنقولة فى السنة الاصحاب المبنية  
غالباً على حدس الناقل او على اعتقاد الملازمة عقلا ما سياتى من  
تصريح المصنف به فى التنبيه الاول ما ملخصه ان الملازمة العقلية لقاعدة  
اللطف باطلة والملازمة الاتفاقية لحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة  
غير مسلمة انتهى والحاصل انه لا اعتبار لتلك الاجماعات .

#### فالم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحسن

بان ينقل السبب وكان تاماً بنظر المنقول اليه كما كان السبب  
تاماً بنظر الناقل كما اذا نقل اتفاق الكل من الاول الى الاخر عن حس و  
المنقول اليه ايضاً يرى ان لازمه العادى هو قول الامام عليه السلام و  
الا فيحتاج الى الضميمة بان يضم اليه المنقول اليه ما يتم به السبب فى نظره  
ويرتب على المجموع لازمه و هو قول الامام عليه السلام.



فلا بد فى الاجماع المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة  
الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل

حاصله انه بعد ما عرفت انه لا اعتبار لتلك الاجماع مالم ينكشف  
ان نقل السبب كان مستنداً الى الحس فلا بد فى الاجماع المنقولة من  
ملاحظة مقدار دلالة الفاظها وملاحظة حال الناقل وملاحظة حال المسئلة  
التي نقل فيها الاجماع فان الفاظ الاجماع تختلف فى القوة والضعف  
بعضها نص فى الاتفاق وبعضها ظاهر فيه كلفظ الاجماع و الاتفاق و  
كلفظ اجمع الاصحاب و كلفظ لاخلاف اولم تعرف خلافا وكما  
يقولون فى مقام المبالغة ان المسئلة كادت ان تكون اجماعاً ويجعلونه  
فى مقابل الشهرة و بعضها لا ظهور لها فى الاتفاق كقولهم ظاهر  
الاصحاب او ظاهر المذهب .

فانه يحتمل ان يكون المراد ان مقتضى اصول المذهب وقواعده  
ذلك لانه مجمع بينهم وملاحظة حال الناقل فهما نقل الاجماع من يرى  
امتناع العلم بالاجماع لعدم امكان اتفاق الكل من الاول الى الاخر  
عنده لانتشار العلماء فى الامصار فلا يؤخذ بظاهر كلامه ولا يعول  
على نقله .

والمحكى عن جماعة كالشيخ والسيد وابن زهره وابن ادريس  
انه متى كان دليل معتبر ولم يكن له معارض انهم كانوا يادرون الى نقل  
الاجماع عليه وربما تتكلمون فى دعوى الاجماع على كون الحكم  
من القطعيات .

وقد ينقل الاجماع من يعلم من حاله قصور باعه انه لم يقف على  
ارائهم واتفاقهم وكان قاصراً من التبع فى كتبهم واقوالهم وكان







فلا يجدي ما لم يضم اليه مما حصله المنقول اليه بنفسه  
او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات ليكون سبباً تاماً تترتب  
عليه الثمرة .

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الرسائل ما لفظه مثلاً اذا ادعى  
الشيخ قدس سره يعنى الشيخ الطائفة الاجماع على اعتبار طهارة مسجد  
الجبهة فلا قل من احتمال ان يكون دعواه مستنداً الى وجدان المحكم  
في الكتب المعدة للفتوى وان كان بايراد الروايات التي يفتى المؤلف  
بمضمونها فيكون خبره المتضمن لافتاء جميع اهل الفتوى هذا المحكم  
حجة في المسألة فيكون كما لو وجدنا الفتاوى في كتبهم بل سمعناها  
منهم .

و فتويهم وان لم تكن بنفسها مستلزمة عادة لموافقة الامام عليه السلام  
الا اذا ضممنا اليها فتوى من تأخر عن الشيخ من اهل الفتوى وضم الى  
ذلك امارات اخرى فربما حصل من المجموع القطع بالحكم لاستحالة  
تخلف هذه جميعها عن قول الامام عليه السلام انتهى  
وبالجملة ان المنقول اليه اذا ضم اليه مما حصله .

او نقل له من سائر الاقوال او سائر الامارات من الشواهد  
الخارجية المويده بالاجماع المنقول ربما يتم له السبب الملازم لرأى  
الامام عنده فكان المجموع كالمحصل وقوله فافهم اشارة الى الفرق  
بين السبب والمسبب .

فان الغلبة في الحدس ثابتة في المسبب دون السبب فنقل السبب  
مع الشك في كونه مبنياً على الحدس حجة بخلاف نقل المسبب ان الغلبة  
في الحدس فيه مزيلة للظهور رأساً .



فتلخص بما ذكرنا ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته  
 رأى الامام (ع) بالتضمن او الالتزام كالخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل  
 اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه (ع) وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاجمال  
 وتعمه ادلة اعتباره وينقسم باقسامه ويشاركه فى احكامه

قد هرفت سابقا ان الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع فى عرض  
 الادلة الثلاثة بل حججته من جهة كشفه وحكايته عن رأى الامام عليه السلام  
 فالاجماع المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته عن رأى الامام عليه السلام  
 بالتضمن كما اذا كان الاجماع نقلا للسبب والمسبب او الالتزام اذا  
 كان نقلا للسبب الذى يلزمه قول الامام عليه السلام عقلا او عادة او اتفاقا  
 هو كخبر الواحد عينا اذا كان المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين رأيه  
 عليه السلام من الاقوال بنحو الجملة والاجمال بمعنى ان الملازمة ثابتة عند  
 المنقول اليه اذا يرى الاقوال المنقولة بنحو الاجمال كما هى ثابتة عند  
 الناقل فتعمه ادلة اعتبار الخبر وينقسم باقسامه من الصحيح والموثق و  
 الحسن والقوى والضعيف .

وباعتبار نفس النقل الى كونه خبرا واحدا او كونه مستفيضا  
 او متواترا ونحو ذلك ويشاركه فى احكامه فى وجوب متابعتة عقلا و  
 المنجزية عند الاصابة والغدرية عند الخطا والاخذ به عملا .

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الرسائل ان ظاهر اكثر  
 القائلين باعتبار الاجماع المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على حجة  
 خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند لان مدعى الاجماع  
 يحكى مدلوله ويرويه عن الامام بلا واسطة يعنى به على مبنى المتقدمين



من الاجماع التضمنى ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام انتهى.

والآلم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية

اى وان لم يكن المنقول اليه ممن يرى الملازمة بين ما نقله الناقل من الاقوال بنحو الجملة والاجمال وبين رأى الامام (ع) لم يكن الاجماع المنقول مثل الخبر في الاعتبار من جهة حكايته عن رأى الامام عليه السلام .

واما من جهة نقل السبب فهو في الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال التى نقلت اليه على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع مثل ما اذا نقلت على التفصيل.

قد عرفت سابقاً ان تراكم الاجماعات المنقولة و تضافر الحكايات والاراء المتكاثرة فى مسألة من مسائل الشرعية ليست خالية عن الجدوى بالنسبة الى المنقول اليه و لو لم يرى الملازمة بين الاقوال المنقولة ورأى الامام عليه السلام بل يوجب ذلك المقدار من الاقوال التى نقلت على الاجمال بالفاظ نقل الاجماع .

وبالجملة لو نقل الناقل الاجماع ولم يكن متضمناً لقول الامام عليه السلام و لم يرى المنقول اليه الملازمة بين الاقوال و بين رأيه عليه السلام فهو اى الاجماع فى الاعتبار بالنسبة الى مقدار من الاقوال نقلت على الاجمال بالفاظ الاجماع الى المنقول اليه وله ان يعتد على هذا النقل ويكون قول الناقل .



والمسئلة اجماعية بمنزلة ان يقول الناقل ذهب اليه الشيخ وابن  
هزروه والسلار والعلامة والشهيدان وامثالهم رضوان الله عليهم.

فلو ضم اليه مما حصله او نقل له من اقوال السائر اوسائر الامارات مقدار  
كان المجموع منه وما نقل بلفظ الاجماع بمقدار السبب التام كان المجموع  
كالمحصل ويكون خاله كما اذا كان كله منقولاً.

والحاصل ان المقدار من الاقوال التي نقلت على الاجمال بلفظ  
الاجماع معتبر بحيث لو ضم اليه مما حصله المنقول اليه بنفسه او نقل له  
من اقوال السائر اوسائر الامارات من الشواهد الخارجية المؤيدة  
للاجماع المنقول تم به السبب و كان المجموع كلاجماع المحصل و  
يكون حاله كما اذا كان كله منقولاً.

ولافتاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه او ما له دخل

فيه وبه قوامه

ولقائل ان يقول ان نقل الاجماع اذا لم يكن متضمناً للنقل جزء  
السبب كما هو المفروض ولا يترتب عليه رأى المعصوم الابضية  
الاقوال فهو غير معتبر شرعاً اذ لا يترتب عليه الاثر فيكون التعبد به لغواً  
اجاب عنه المصنف بانه لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به  
تمام السبب او ما له دخل في السبب وبه قوامه بحيث لو انضم اليه مما حصله  
او نقل له تم السبب و يترتب عليه رأى الامام عليه السلام فان هذا  
المقدار من الاثر مما يكفي في صحة التعبد به فلا يكون التعبد به  
لغواً وعبثاً.



كما يشهد به حجته بلا ريب في تعيين حال السائل و خصوصية القضية الواقعة المسئول عنها وغير ذلك مما له دخل في تعيين مراده من كلامه

ويشهد بما ذكرناه من انه لا تفاوت في اعتبار الخبر بين ما اذا كان المخبر به تمامه او ماله دخل فيه وبه قوامه حجية الخبر في تعيين حال السائل من انه ثقة او ممدوح او ضعيف كما لو اخبر رجل عن الامام (ع) ثم اخبرنا عدل بان الرجل الواقع في سند هذا الخبر ثقة او في خصوصية القضية الواقعة المسئولة عنها مثل ما اذا اخبر رجل عن حرمة شئ ثم اخبر الثقة بان ذلك في الواقعة الكذائية او نحو ذلك مما له دخل في ثبوت رأى الامام عليه السلام او في تعيين مراده بعد ثبوت كلامه فلو لم يكن الخبر حجة الا فيما اذا كان المخبر به تمام السبب لم يكن حجة في هذه الموارد .

### في تنبيهات المسئلة

وينبغي التنبيه على امور الاول . انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة او اتفاقاً بهدس رايه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة .

قد مر ان الاجماع المنقوله في السنة الاصحاح فهي مبنية غالباً على اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة لما ذكرنا



من ان الواجب على الامام عليه السلام انما هو بيان الاحكام بالطرق المتعارفة وقد ادى الامام عليه السلام ما هو وظيفته و عروض الاختفاء لادخل له بالامام عليه السلام حتى يجب عليه القاء الخلاف او الاعتقاد بالملازمة اتفاقاً اى الحاصل من فتوى جماعة اتفق لهم العلم بعد اجتماعهم على الخطاء وهى غالباً غير مسلمة لما بيناه لك سابقاً من ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن رضاء المعصوم عليه السلام كما افاده سيدنا الاستاذ العلامة المحقق السيد محمد رضا الكلبي گاننى اطال الله عمره الشريف على ما استفاد من مجموع كلامه فى البحث وحاصل ما افاده دام ظله ان مثل هذا الاتفاق لا يكشف عن رضاء الامام (ع) نعم يمكن ان يقال انه يكشف عن وجود دليل معتبر اذا لم يكن فى المورد اصل ولا قاعدة نظر الى انه بعيد غاية البعد بل كاد ان يكون محالاً عايداً بالاتفاق فى الفتوى منهم افتراضا والحاصل ان نقل الاجماع لا يجدى الامن جهة نقل السبب فقط وهو سبب ناقص يحتاج الى ضم سائر الاقوال والامارات ليكون سبباً تاماً يكشف عن رضاء المعصوم .

واما كون المبنى العلم بدخول الامام بشخصه فى الجماعة او العلم برايه للأطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً فى الاجتماعات المتداولة فى السنة الاصحاب كما لا يخفى .

واما لو كان مبنى دعوى الاجماع العلم بدخول الامام (ع) بشخصه فى الجماعة كما هو طريقة الدخولى او العلم برأى الامام (ع) للإطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى كما هو احد الوجهين لمدعى الحدس كان يحصل له العلم برأية من طريق لو علمنا به ما خطا ناه فى استكشافه فقليل جداً فى الاجتماعات المتداولة فى السنة الاصحاب كما لا يخفى على من راجع و اطلع على مواضع دعواهم للاجماع .



بل لا يكاد يتفق العلم بدخوله عليه السلام على نحو الاجمال في الجماعة  
 في زمان الغيبة وان احتمل تشرك بعض الاوحدى بخدمته ومعرفة احباً  
 قد عرفت سابقاً ان طريقة الدخولى والعلم بدخوله في المجمعين  
 مما لا سبيل اليه في زمان الغيبة بل ينحصر ذلك في زمان الحضور  
 الذى كان الامام يجالس الناس ويعيش في جمالتهم ويجمع معهم في  
 المجالس فيمكن ان يكون الامام (ع) احداً المجمعين وكان فتواه داخلاً  
 في فتاويهم اذا افتوا بشيخ واما في زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك و  
 ان كان قد يتفق في زمان الغيبة لا وحدى التشراف بخدمته واخذ الحكم  
 منه عليه السلام فيدعى الاجماع عليه ولكن اين هذا من كون مبنى دعوى  
 الاجماع على دخوله في المجمعين وعليه.

فلا يكاد يجدى نقل الاجماع الامن باب نقل السبب بالمقدار الذى احرز  
 من لفظه بما اكتنف به من حال او مقال ويعامل معه معاملة المحصل.

فتلخص مما ذكرنا من ان دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد  
 الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف او اتفاقاً بحدس راية عليه السلام من فتوى  
 جماعة وان الملازمة العقلية باطلة والاتفاقية غير مسلمة ان نقل الاجماع  
 لا يجدى الامن باب نقل السبب بالمقدار الذى احرز من لفظ النقل و  
 هو سبب ناقص يحتاج الى الضميمة من حال او مقال فيعامل معه  
 معاملة المحصل.

الثانى انه لا يخفى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها واكثر فلا يكون

التعارض الا بحسب الميسبب



حاصله انه اذا تعارض اجماعان لا يكون التعارض الابهسب  
 المسبب لانهما خبران بالالتزام من حكمين متباينين من الامام عليه السلام  
 ولا يمكن ان يكون رايه عليه السلام في مسألة واحدة متعددا فيقع  
 التعارض بينهما

و اما بحسب السبب فلا تعارض في البين لاحتمال صدق الكل

قد عرفت من مطاوي كلماتنا سابقا ان نقل الاجماع وان كان  
 ظاهرا في نقل اجماع الكل الا انه لما كان ملاك حجيته موجوداً مع  
 اطباق جماعة يكون كاشفاً عن قول الامام (ع) دخولا او عقلا او حدسا  
 تسامحا وعلى اطلاق لفظه اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام (ع)  
 فحينئذ لا يكون في نقل السبب تعارض لاحتمال صدق الكل بمعنى  
 انه اطالع كل من ناقل الاجماع على خلاف الاخر على اتفاق عدة  
 من آراء العلماء تكون سبباً تاماً عنده لكشف راي الامام (ع) فاطلق  
 الاجماع على ذلك الاتفاق تنزيلا للخلاف منزلة المعدوم فلا يصح  
 نسبة الكذب والخطأ الى الناقلين فلا تعارض بينهما واما بحسب المسبب  
 فيتعارضان اذا المفروض ان اطباق هؤلاء الجماعة على حكم سبب تام  
 كاشف عن رايه (ع) عند الناقل فلا محالة ينقل كل واحد من الناقلين  
 راي الامام (ع) على خلاف الاخر فيقع التعارض بين الناقلين

لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لان يكون سبباً  
 ولا جزء سبب لثبوت الخلاف فيها

حاصله انه قد عرفت ان المراد من لفظ الاجماع اتفاق جماعة



يكشف عن رأى الامام (ع) عند الناقل فلازمه ذهاب جماعة الى حكم في واقعة وذهاب جماعة اخرى الى خلافه في تلك الواقعة فتكون المسئلة مختلفة فيها فح لا يكون نقلا للسبب التام حتى يكون حجة تعبد أعلى رأى الامام (ع) للمنقول اليه ولا نقلا للجزء السبب اى نقل اتفاق جماعة قابلة للضميمة الملازمة لرأى الامام (ع) عند المنقول اليه وانما يكون نقل اتفاق جماعة قابلا للضميمة فيما اذا كان خاليا عن مخالفة الاخرى والمفروض نقل الخلاف على خلافه فحيث لا يكون نقل كل واحد من الناقلين حجة تعبدأ من باب نقل جزء السبب لعدم كونه قابلا للضم سائر الاقوال او سائر الامارات حتى يكشف منه قول الامام عليه السلام

الا اذا كان في احد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأيه (ع) لو اطلع عليها ولو مع اطلاعه على الخلاف

هذا كله فيما لم تكن خصوصية زائدة في واحد من المنقول واما اذا كان في احد المتعارضين خصوصية ملازمة لرأى الامام عليه السلام عند المنقول اليه فيكون لازم ثبوته له هو التعبد برأى الامام (ع) فيكون نقل الاخر ساقطا رأسا اذا الخصوصية والمزية ثابتة في نفس المنقول الملازمة لرأى المعصوم (ع) بحيث لو اطلع المنقول اليه عليها لحصل القطع برأيه عليه السلام فح يكون لازم ثبوتها بنقل الناقل الثقة التعبد برأى الامام عليه السلام

وهو ان لم يكن مع الاطلاع على الفتاوى على الاختلافها مفصلا يعبد

حاصله ان اشتغال احد النقلين على خصوصية موجبة لقطع برأيه (ع) انما ينشأ في نقل الفتاوى مفصلا فاذا اطلع المنقول اليه على



الفتاوى وعثر على مزية وخصوصية في واحد من المنقولين كجلالة المفتين وعلو قدرهم ومبلغ علمهم وسعة باعهم الى الاخرين مثل ما اذا اطلع ان في احد الطرفين فتاوى مثل الشيخ والمفيد والسيد والسلار والكلينى والصدوقين وامثالهم من الاعلام وان في الطرف الاخر فتاوى من لم يكن مثلاً هؤلاء بحيث يكون اتفاق اراء مثل الشيخ والمفيد ونظائرهم واقوالهم ملازماً لرأى الامام (ع)

عند المنقول اليه تعين حجية هذا النقل عنده دون الاخر والحاصل ان اشتمال احد الخبرين على خصوصية موجبة للقطع برأى الامام عليه السلام وان لم يكن مع اطلاع المنقول اليه على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد

الآن مع عدم الاطلاع عليها كذلك الامجملا بعيد فافهم

حاصله انه اذا كان الاتفاق المنقول مفصلاً امكن ان يكون ذا خصوصية في نظر المنقول اليه لجلالة المفتين وعلو قدرهم علماً و عملاً بالاضافة الى الاخرين المنقولة فتاويهم مفصلة في نقل آخر و اما مع الاجمال وعدم تعيين الاشخاص فلا سبيل الى احراز هذه المرتبة فيكون النقلان متعارضتين بلا ثبوت مزية في احدهما الموجبة لقطع المنقول اليه برأيه عليه السلام لو اطلع عليها وفيه ان ذلك كما يحصل مع اطلاع المنقول اليه على الفتاوى على التفصيل فكذلك قد يحصل مع اطلاعه عليها على الاجمال نعم ينحصر الترجيح في نقل الاجماع مجملاً بحسب حال الناقلين بان يكون واحد من الناقلين



متبحرا ما هرا في جميع الاقوال والاخر قليل البضاعة وقد يكون ناقل الاجماع في احد الطرفين في اقصى مرتبة التبعية وطول الباع وسعة الاطلاع وفي الطرف الاخر بعكس ذلك فربما يحصل للمنقول اليه الحدث برايه عليه السلام بنقل احد الاجماعين دون الاخر مع عدم اطلاعه على الفتاوى على التفصيل في شيء منها هذا ولكن رب عالم قليل البضاعة قد استفرغ وسعه في الفحص واستقصى في جمع الاقوال نهاية الاستقصاء لأعبرة بالمهارة وفور العلم والدراية ولعل قوله فافهم اشارته الى ما ذكرنا

الثالث أنه يتقدح معاً ذكرنا في نقل الاجماع حال نقل التواتر وأنه من حيث المسبب لا بدقياً اعتباره من كون الاخبار به اخباراً على الاجمال بمقدار يوجب قطع المنقول اليه بما خبر به لوعلم به

ومما ذكرنا في نقل الاجماع وانه يختلف بشهادة حال الناقل وان غرضه تارة يتعلق بنقل السبب والمسبب معاً وتارة يتعلق بنقل السبب خاصة انقدح حال نقل التواتر وانه من حيث المسبب اي المخبر به فلا بد وان يكون نقل التواتر اخباراً على الاجمال عن اخبارات كثيرة بمقدار لو علم المنقول اليه بذلك المقدار تفصيلاً لقطع بالمخبر به ولو لم يكن ملازماً للقطع عادة بحيث يقطع كل احد بوقوعه عند هذا المقدار من الاخبار ضرورة فلو كان الناقل قطعاً حصل له القطع بالمخبر به بسبب اخبار عديدة لم تبلغ حد النصاب ولكن كان الاخبار به بمقدار يوجب قطع المنقول اليه لو فرض اطلاعه بمعنى انه يرى المسبب ملازماً للسبب و ان لم يكن



## داخلا في التواتر فيشملة دليل الحجة لنقل المسبب

ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا  
اخبر به على التفصيل فربما لا يكون الآدون حد التواتر فلا بد في معاملته معه  
معاملته من لعوق مقدار آخر من الاخبار يبلغ المجموع ذلك الحد

واما من حيث السبب فيثبت بنقل التواتر كل مقدار كان اخبار  
المخبر بالتواتر دالا عليه فحينئذ ان لم يكن هذا المقدار ملازماً لثبوت  
المسبب عند المنقول اليه على تقدير اطلاعه عليه تفصيلاً فلا بد من تحصيل  
عدة اخبار اخرى وضمها اليه ليكمل به السبب ويثبت به المسبب فيكون  
مركباً من المنقول والمحصل

وقد عرفت وجه حجة خبر الواحد في جزء السبب في الاجماع  
وان كان دالا على مقدار من الاخبار لو اطلع عليه المنقول اليه لحصل  
له العلم عادة بالمخبر به كان حجة كما عرفت

نعم لو كان هناك اثر للمخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب  
ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما به حد التواتر من المقدار

نعم لو كان هناك اثر للمخبر المتواتر في الجملة ولو عند المخبر  
مثل ما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة او يجمعها ويكتبها في رسالة  
فلا بد من الوفاء بنذره وترتب ذلك الاثر بمجرد ثبوت التواتر بمعونة  
خبر الثقة عنه بلا حاجة الى الضميمة وبالجملة لو كان هناك اثر للمخبر  
المتواتر في الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيب ذلك الاثر على هذا  
الخبر الذي هو متواتر عنده ولو لم يدل خبره على ما به حد التواتر من المقدار



## فى الشهره فى الفتوى

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهره فى الفتوى ولا يساعده دليل

الشهره على اقسام ثلثة الاولى الشهره فى الرواية فهى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها وتكررها فى الاصول والكتب وهذه الشهره هى التى تكون من المرجحات فى باب التعارض المقصوده من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك

الثانية الشهره فى العمل فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية و الاستناد اليها فى مقام الفتوى وهذه الشهره هى التى تكون جابرة لضعف الرواية اذا كانت الشهره بين المتقدمين القريبين من عهد الحضور لمعرفة فهم بصحة الرواية وضعفها وما اذا كانت الشهره العملية بين المتأخرين فلا عبرة بها خصوصاً اذا خالفت شهره المقدماء

والثالثة الشهره فى الفتوى فهى عبارة عن اشتهار الفتوى فى مسألة بلا استناد الى رواية وهذه الشهره لا تكون جابرة لضعف الرواية اذا الجبر انما يكون بالاستناد الى الروايه ولا اثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد اليها

والكلام هنا فى الشهره الفتوية وفيها اقوال حجيتها مطلقا وهو المحكى من الشهيد فى الذكرى وعدم حجيتها مطلقا ونسبه فى المفاتيح الى المشهور والقول بالتفصيل بينها قبل زمان الشيخ قدوه بعده وانها



حجة قبله ولا بعده ونسبه الى صاحب المعالم والتفصيل بين الشهرة المقرونة بوجود خبر ولو فى كتب العامة وعدمها بالقول بحجيتها فى المقرونة وعدمها فى غير المقرونة وهو المحكى عن الرياض وبه جمع بين القول بحجية الشهرة وشهرة القول بعدمها بتخصيص الاول بصورة وجود الخبر والثانى بغيرها وليس ذلك الخبر منجبراً بالشهرة لان المفروض عدم استناد المشهور اليه واختار المصنف الثانى من الاقوال وهو عدم حجيتها مطلقاً و اشار بقوله ولا يساعده دليل وذلك لعدم دلالة ما توهم دلالة على حجية الشهرة فى الفتوى من ادلة حجية الخبر الواحد و من المقبولة والمشهورة

وتوهم دلالة ادلة حجية الخبر الواحد عليه بالفحوى لكون الظن الذى تفيدته اقوى مما يفيدته الخبر فيه ما لا يخفى

بتقريب ان مناط حجية خبر العادل بقريئة تعليل الحكم فى طرف المنطوق بمعرضية الاصابة بالخطاء فى آية البناء هو مجرد ابعديه خبر العادل عن الاصابة بالخطاء من خبر الفاسق فيدل على اولوية الحكم فيما كان ذلك فيه اشد و اقوى و من البين ان اطباق فتاوى جل العلماء العدول على حكم شرعى ابعده عن الاصابة بالخطاء عن مجرد خبر واحد من العدول به فتكون الشهرة حجة بالاولى

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه ثم ان منشاء توهم كونها من الظنون الخاصة يعنى الشهرة فى الفتوى امران احد هما ما يظهر من بعض ان ادلة حجية خبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منه الظن الاقوى من الحاصل من خبر العادل انتهى واورد عليه المصنف بقوله



ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره افادته الظن غاية تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الآلظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتباره

حاصل ما افاده من الايراد هو ان اداة اعتبار خبر الواحد لم تدل على كون مناط اعتباره هو افادته الظن حتى يكون الشهرة فى الفتوى اولى بالاعتبار نظر الى ان الظن الحاصل من الشهرة الفتوائية اقوى من الظن الحاصل من الخبر الواحد غاية تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتباره وبالجملة لو فرض هناك الاولوية الظنية لم تنهض دليلا اصلا اذ هي من باب النشئ بذيل الظن لاعتبار الظن الاخر وكلاهما مثلان فى وصف الحجية

مع ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة

قال الشيخ قده فى الرسالة ما لفظه مع ان الاولوية ممنوعة رأساً للظن بل العلم بان المناط والعادة فى حجبة الاصل يعنى به خبر الواحد ليس مجرد افادته الظن انتهى ومن المعلوم انه ولو كان المناط فى حجبه الظن للزم دوران الحجية مداره والحال انه حجة ولو لم يحصل الظن على طبقه بل لو حصل الظن على خلافه لم يسقط عن الحجية

واضعف منه توهم دلالة المشهوره والمقبولة عليه

واما المشهوره فهى مرفوعة زرارة قال فيها قلت جعلت فداك يأتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايـهما نعمل قال عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدي



انهما معاً مشهوران مؤثوران عنكم قال خذ بما يقوله اعدلهما الخبر  
و حاصل ماتوهم ان الموصول فى قوله عليه السلام خذ بما اشتهرين  
اصحابك مطلق اى المشهور رواية او فتوى فكل منهما حاجة  
و اما المقبولة و هى مارواه المشايخ الثلاثة باسنادهم عن  
عمر بن حنظلة قال فيها قلت فانهما يعنى الحاكمين عدلان مرضيان عند  
اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الاخر قال ينظر الى ما كان من روايتهم  
عنا فى ذلك الذى حكما به المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به  
من حكمهما

ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه  
لا ريب فيه الى ان قال قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد روا  
هما الثقات عنكم قال ينظروا ووافق حكمه حكم الكتاب والسنة الحديث فان  
التعليل 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 فى الرواية والمراد من  
المجمع عليه فى الرواية هو المشهور بقربة اطلاق المشهور عليه فى قوله  
عليه السلام ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور بل وفى قول الرواى ايضا  
فان كان الخبران عنكم مشهورين فيرجع مفاد التعليل الى ان المشهور  
مما لا ريب فيه وعموم التعليل يشمل الشهرة الفتوائية وان كان المورد  
الشهرة الروائية

لوضوح ان المراد بالموصول فى قوله فى الاولى خذ بما اشتهرين  
اصحابك وفى الثانية ينظر الى ما كان من روايتهم عننا فى ذلك الذى حكما به



المجمع عليه بين اصحابك فىؤخذ به هو الرواية لأما يعم الفتوى كما هو الواضح  
من ان يخفى

حاصله ان المراد من الموصول هو الرواية لا ما يعم الفتوى اذ  
الموصول واحد من المعارف وافادة التعريف باعتبار معهودية الصلة  
ومن البين ان المعهود مما اشتهر بين اصحاب الائمة هو الروايات ولم  
يكن فى ذلك الزمان خبر عن اشتهار الفتوى ومما اجمع عليه هو الرواية  
التي اجمع رواة المشتهر ورواة النادر على روايته لا مطلق ما اجمع  
عليه اى ما اشتهر

واورد عليه بان قضية التعليل فى قوله (ع) فان المجمع عليه لا ريب  
فيه ان المشهور مطلقا مما يجب العمل به وان كان مورد التعليل خصوص  
الشهرة فى الرواية واجيب عنه بان العلة تارة تكون من نسخ المصالح  
او المفاسد الكامنة فى افعال المكلفين بحيث يكون تقريب المكلف  
منها او تبعيده عنها داعيا لجعل الحكم فتكون داخلية فى العلة الغائية  
كقوله لا تشرب الخمر لانه مسكر

وتاره تكون نفس الموضوع كان يقال اكرم المعممين لانهم  
علماء فان العالم موضوع وعنوان المعممين معرف لهم فيدور الحكم  
مدار العالمية سواء كان معمماً ام لا و المدار على عموم العلة فى  
هاتين الصورتين

وتارة يكون المقصود من التعليل ترجيح بعض افراد الموضوع  
على بعض آخر ويكون لام التعليل داخلية فى ذى المزية من الافراد ومن  
الواضح انه لا وجه للتعدى الى ما هو خارج عن حيط الموضوع فى هذه



الصورة كما اذا قيل في الجواب عن سؤال المزبة في اداء الصلوة في بعض المساجد الصلوة في المسجد الكذائي افضل لان الاجتماع فيه اكثر فليس مفاده ان الصلوة في كل مكان كذا افضل وما نحن فيه من هذا القبيل

لان السؤال عن الترجيح في افراد الروايات والتعليل مسوق لذلك خاصة فلا وجه لدعوى شموله للشهرة الفتوائية

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيتهم بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان

نعم لا يبعد بناء على حجية الخبر من باب بناء العقلاء دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر الواحد فقط بل على حجية كل امارة مفيدة للظن ومن تلك الامارات الشهرة ولكن بناء العقلاء على حجية كل امارة مفيدة للظن ولو لم تفد الاطمينان بالواقع غير معلوم

#### لكن دون اثبات ذلك خرط القناد

ظاهر العبارة هو منع كون حجية الخبر من باب بناء العقلاء بمعنى ان دون اثبات ذلك القول وهو حجية الخبر من باب بنائهم خرط القناد الا انه مناف لمأسياتي من المصنف ره من تمامية ذاك البناء وحجية الخبر من باب بناء العقلاء نعم لا يبعد كون المقصود من لفظة ذلك هو دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجية الخبر بل على حجية كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان و لكنه مما لا يصح ايضاً لمنافاته مع نفى البعد عنه ولا بقوله لا يبعد



## فى حجبة خبر الواحد

### فصل المشهور بين الاصحاب حجبة خبر الواحد

المشهور بين اصحابنا الامامية قديما وحديثا حجبة خبر الواحد بل عن الشيخ اعلى الله مقامه دعوى الاجماع عليه والمراد منه هو الخبر الغير المفيد للعلم اذ المفيد للعلم كالمتواتر المفيد للعلم بالمخبر به من كثرة المخبرين فهو خارج عن محل البحث فيشمل ما ليس بمتواتر وان تعددت رواته فالمتعدد الذي لم يصل حد التواتر يقع فيه الكلام ولو وصل حد الاستفاضة وهو ما زاد راوية على الاثنى او الثلاثة لعدم افادته العلم من كثرة المخبرين

### فى الجملة بالخصوص

اشارة الى الاختلافات التى هى بين القائلين باعتبار خبر الواحد فقد ذكرها الشيخ ره فى الرسائل ما لفظه واما القائلون بالاعتبار فهم مختلفون من جهة ان المعبر منها كل ما فى الكتب المعبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضا و تبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور او ان المعبر بعضها وان المناط فى الاعتبار عمل الاصحاب كما يظهر من كلام المحقق او عدالة الراوى



او وثاقته او مجرد الظن بصدور الرواية من غير اعتبار صفة  
فى الراوى.  
او غير ذلك من التفصيلات فى الاخبار والمقصود هنا بيان اثبات  
حجبه بالخصوص فى الجملة فى مقابل السلب الكلى انتهى.  
واما قوله بالخصوص فمعناه ان الادلة الخاصة تدل على حجبه.  
وتكون موجبة لمخروجه عن تحت الاصل لان باب حجبة مطلق الظن  
من حيث الانسداد.

### ولأبغى أن هذه المسئلة من أهم المسائل الاصولية

اذ على الخبر الواحد يدور رضى الفقه والاجتهاد فان الاخبار  
المتواتر او المحفوظة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تفى بمعظم الفقه  
بل استفادة غالب الاحكام انما تكون من الخبر الواحد فجل الفقه لولا  
الكل محتاج اليه فلا بد من اثبات حجبه

وقد عرفت فى أول الكتاب ان الملاك فى الاصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة  
فى طريق الاستنباط ولولم يكن البحث فيها عن الأدلة الاربعة وان اشهر  
فى السنة الفحول كون الموضوع فى علم الاصول هى الأدلة

قد عرفت سابقا ان موضوع علم الاصول على المشهور هو الادلة  
الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والخبر الواحد ليس  
واحدان الاربعة اذ ما يحتمل كون الخبر منه هو السنة



والخبر الواحد ليس من السنة لان السنة قد فسرت بقول المعصوم او فعاه او تقريره وهو حاك عنها وليس هو السنة بذاتها  
واجاب عنه المصنف بان الملاك فى المسئلة الاصولية وقوع  
نتيجتها فى طريق الاستنباط للاحكام ولو لم يكن البحث فيها عن الادلة  
الاربعة

وذلك لما عرفت من عدم اختصاص موضوع علم الاصول  
بالادلة الاربعة حتى يجب ان يكون المسئلة الاصولية باحثة عن احوالها  
وعوارضها بل موضوع علم الاصول هو نفس موضوعات مسائله التى  
تشارك فى كون نتائجها تقع فى طريق الاستنباط  
و من المعلوم ان نتيجة البحث عن خبر الواحد تقع فى طريق  
الاستنباط لان استنباط كثير من الاحكام يتوقف على حجبه كيف لا و  
قد بنى على حجبة خبر الثقة معظم الفقه من الطهارات الى الديات والحاصل  
ان حجبة خبر الواحد لما كانت مما تقع فى طريق الاستنباط فتكون مسئلة  
من مسائل الاصولية بلا تكلف وتجشم

وعليه لأيكاد يفيد فى ذلك اى كون هذه المسئلة اصولية تجشم دعوى  
ان الحبث عن دليية الدليل بحث عن احوال الدليل

اى بناء على ما اشتهر من ان الموضوع لعلم الاصول هو الادلة الاربعة  
لايكاد يفيد تكلف كون البحث عن دليية الدليل بحثا عن احوال  
الدليل فى جعل حجبة الخبر من مسائل الاصول فان البحث عن حجبة الخبر  
الواحد ليس بحثاً عن حجبة السنة الواقعية حتى يكون بحثاً عن دلييلة  
السنة وهى احدى الادلة الاربعة و انما هو بحث عن حجبة الخبر



ضرورة أنّ البحث فى المسئلة ليس من دليلة الأدلة بل عن حجبة

الخبر الحاكى عنها

والحاصل ان البحث عن حجبة الخبر الواحد ليس عن دليلة احدى  
الادلة الاربعة بل هو بحث عن حجبة الخبر الحاكى لاحدى الادلة و ما  
تجشمه صاحب الفصول فى دفع الاشكال من ان البحث عن دليلة الدليل  
بحث عن حال الدليل ليس له مساس لدفع الاشكال لان البحث  
عن حجبة الخبر

وان كان بحثا عن دليلة الخبر لكنه ليس بحثا عن دليلة احدى الادلة  
الاربعة بل هو بحث عن دليلة الحاكى لاحدى الادلة الاربعة نعم لو كان  
مراده من السنة ما يعم السنة المحكية والحاكية لم يرد عليه الاشكال  
لكنه مخالف لما صرحوا به من كون السنة قول الامام (ع) او فعله او  
او تقريره وليس هو احدها وانما هو حاك عن احدها

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم وعوى أنّ مرجع هذه المسئلة الى ان السنة  
وهى قول الحجّة او فعله او تقريره هل تثبت بالخبر الواحد او لا تثبت الا بما يفيد  
القطع من التواتر او القرينة

هذا التجشم من الشيخ قدس سره حيث اجاب عن الاشكال بان مرجع  
البحث فى المقام الى ان السنة اعنى قول المعصوم وفعله وتقريره هل  
يثبت بخبر الواحد فيكون البحث حينئذ بحثا عن عوارض الدليل وهو السنة  
قال فى الرسائل ما لفظه فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعنى قول الحجّة  
او فعله او تقريره هل تثبت بخبر الواحد



ام لا يثبت الابما يفيد القطع من التواتر او القرينة  
ومن هنا يتضح دخولها فى مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال  
الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلة الدليل بحث عن  
احوال الدليل انتهى واجاب عنه المصنف بقوله

فان التعبد بثبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار به ليس من عوارضها بل  
من عوارض مشكوكها كما لا يخفى

حاصله ان التعبد بثبوت السنة مع الشك فى السنة لدى الاخبار  
بالسنة ليس من عوارض السنة بل من عوارض المشكوك السنة بمعنى  
ان المشكوك كونه سنة اذا تعلق به خير العدل هل يكون سنة تعبداً ام لا  
فالثبوت المبحوث عنه ليس هو الثبوت الواقعى حتى يكون البحث عنه  
من عوارض السنة بل كان

هو الثبوت التعبدى الراجع الى وجوب العمل وترتيب آثاره وهذا  
المعنى من الثبوت ليس من عوارض السنة اذلا كلام فى وجوب العمل  
بالسنة الواقعية بل من عوارض مشكوك السنة الذى هو ودى  
الخبر فتدبر

مع انه لازم لما يبحث عنه فى المسئلة من حجفة الخبر والمبحوث عنه  
فى المسائل انما هو الملاك فى اتهام المباحث او من غيره لاما هو لازم كما  
هو واضح

لا يخفى ان المصنف قد اجاب عما تجشمه الشيخ ره فى صدر الكتاب



بما هو لفظه ورجوع البحث فيهما في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد وبإي الخبيرين في باب التعارض فإنه أيضاً بحث في الحقيقة عن حجية الخبر في هذا الحال غير مفيد فإن البحث عن ثبوت الموضوع وما هو مفاد كان التامة ليس بحثاً عن عوارضه فإنها مفاد كان التامة لا يقال هذا في الثبوت الواقعي واما الثبوت التعبدى كما هو المهم في هذه المباحث فهو في الحقيقة يكون مفاد كان الناقصة فإنه يقال نعم لكنه مما لا يعرض السنة بل الخبر الحاكى لها فإن الثبوت التعبدى يرجع إلى وجوب العمل على طبق الخبر كالسنة الحاكية به وهذا من عوارضه لا من عوارضها انتهى حاصل ما أفاده قدس سره في صدر الكتاب هو أن المراد من ثبوت السنة بخبر الواحد أن كان هو الثبوت الواقعي فهو مفاد كان التامة وليس من العوارض وأن كان هو الثبوت التعبدى فمرجه إلى وجوب العمل بخبر الواحد وحجيته وهو من عوارض الخبر لا من عوارض السنة وقد أشار إليه المصنف هنا بقوله فإن التعبد بثبوتها الخ ولكنه قد أجاب عنه في المقام بوجه آخر وهو ما أشار بقوله مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسئلة من حجية الخبر الخ حاصله أنه يرد عليه أشكال أخرى وهو أن الثبوت التعبدى ليس هو المبحوث عنه في المسئلة بل المبحوث عنه فيها هو الحجية ومن لوازمها الثبوت التعبدى فإن الخبر أن كان حجة شرعاً لزمه ثبوت السنة به تعبداً والأفلا والملاك الذى تعد به المسئلة من مسائل الفن كون نفس عنوانها المبحوث عنه من عوارض الموضوع لا ما هو لازم فلا



يكفى كون لازمه من العوارض  
وكيف كان فالمحكى عن السيد والقاضى وابن زهره والطبرسى وابن  
ادريس عدم حجبة الخبر

وكيف كان سواء كانت مسئلة خبر الواحد من المسائل الاصولية  
ام لم تكن فقد وقع الخلاف فى حجبه فالمحكى عن السيد انترضى والقاضى  
ابن البراج وابن زهره والطبرسى وابن ادريس عدم حجبة الخبر الواحد  
قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الفرائد ما لفظه

الثانى انها مع عدم قطعية صدرها معتبرة بالخصوص ام لا فالمحكى  
عن السيد والقاضى وابن زهره والطبرسى وابن ادريس قد هم المنع قديما  
وربما نسب الى المفيد قدس سره حيث حكى عنه فى المعارج انه قال  
ان خبر الواحد القاطع للعدز هو الذى يقترن اليه دليل يفضى بالنظر  
الى العلم

وربما يكون ذلك اجماعاً او شاهداً من عقل وربما ينسب الى  
الشيخ كما سيحى عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه  
فى الوافية انه لم يجد القول بالحجبة صريحاً ممن تقدم على العلامة وهو  
عجيب انتهى موضع الحاجة من كلامه

واستدل لهم بالأيات الناهية عن اتباع غير العلم

واستدل لهم بالكتاب والسنة والاجماع واما الكتاب فالآيات  
الناهية عن العمل بما وراء العلم كقوله تعالى ولا تنفق ما ليس لك به علم  
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا وقوله تعالى



ومالهم بذلك من علم انهم الايظنون  
 وقوله تعالى وان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني عن الحق شيئا  
 وقوله تعالى ولا تقولوا لما تصف السنتكم الكذب هذا حلال وهذا حرام  
 وقوله تعالى ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين الى  
 خير ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن  
 وعدم الاعتماد عليهم قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه اما حجة  
 المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بما وراء  
 العلم والتعليل المذكور في آية النبأ على ما ذكره امين الاسلام من ان فيها  
 دلالة على عدم جواز العمل بخبر الواحد انتهى

والروايات الدالة على رد مال يعلم انه قولهم عليهم السلام

واما السنة فيدل عليه طوائف من الروايات مثل ما دل على رد مال  
 يعلم انه قولهم عليهم السلام وهو ما رواه في الوسائل في القضاء في  
 باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة من ان محمد ابن عيسى  
 كتب الى علي ابن محمد عليه السلام يسأله عن العلم المنقول البنا عن  
 آباءك واجدادك عليهم السلام قد اختلف علينا فيه فكيف العمل به على  
 على اختلافه او الرد عليك فيما اختلف فيه فكتب عليه السلام ما علمتم انه  
 قولنا فالزموه و مالهم تعلموا فردوه البنا

اولم يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان

ومادل على رد مال يكن عليه شاهد من كتاب الله او شاهدان مثل  
 ما رواه في الوسائل مسندا عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال اذا



جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين من كتاب الله فخذوا به  
والا فقفوا عنده حتى يستبين لكم ومثل ما رواه فيه ايضاً مسنداً عن ابن ابي  
يعفور قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن اختلاف الحديث يرويه من  
نثق به ومنهم من لا نثق به قال اذا ورد عليكم حديث فوجدتم له شاهداً  
من كتاب الله او من قول رسول الله صلى الله عليه واله وسلم فخذوا به و  
الا فالذي جائكم به اولى

### اولهم يكن موافقاً للقرآن اليهم

ومادل على رد ما لم يكن موافقاً للقرآن مثل ما رواه في الوسائل  
مسنداً عن ايوب بن راشد عن ابي عبد الله عليه السلام قال ما لم يوافق  
من الحديث القرآن فهو زخرف ومثل ما رواه في الوسائل ايضاً مسنداً  
عن جابر عن ابي جعفر عليه السلام في حديث قال انظروا امرنا وما  
جائكم عنافان وجدتموه للقرآن موافقاً فخذوا به وان لم تجدوا موافقاً  
فردوه وان اشتبه الامر عليكم فقفوا عنده وردوه الينا حتى نشرح لكم من  
ذلك ما شرح لنا

### او على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله

ومادل على بطلان ما لا يصدقه كتاب الله مثل ما ذكره الشيخ في  
الفرائد قال وقوله يعني ابا عبد الله عليه السلام ما جائكم من حديث لا يصدقه  
كتاب الله فهو باطل

### او على ان ما لا يوافق كتاب الله زخرف



و ما دل على ان مالا يوافق كتاب الله فهو زخرف مثل ما رواه في  
الوسائل عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلام يقول كل شئ  
مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف

او على النهي عن قبول حديث الاما و افاق الكتاب او السنة الى غير ذلك

و ما دل على النهي عن قبول حديث الاما و افاق الكتاب والسنة مثل  
ما نقله الشيخ رحمه في الفرائد قال وصحيفة هشام بن الحكم عن عبد الله  
عليه السلام لا تقبلوا علينا حديثاً الا ما وافق الكتاب والسنة او تجدون  
معها شاهداً من احاديثنا المتقدمة فان المغيرة بن سعيد لعنة الله دس  
في كتب اصحاب ابي احاديث لم يحدث بها ابي فاتقوا الله  
ولا تقبلوا علينا ما خالف قول ربنا وسنة نبينا صلى الله عليه واله  
وسلم و مثل ما رواه في الوسائل عن سدير قال ابو جعفر و ابو عبد الله  
عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما وافق كتاب الله وسنة نبيه صلى الله  
واله وسلم الى غير ذلك من الاخبار الواردة بهذه المضامين كالاخبار  
الامرّة بطرح ما خالف كتاب الله او سنة نبيه مثل ما رواه في الوسائل مسنداً  
عن جميل ابن دراج عن ابي عبد الله عليه السلام قال الوقوف عند الشبهة  
خير من الاقتحام في الهلكة ان على كل حق حقيقة و على كل صواب نوراً  
فما وافق كتاب الله فخذوه و ما خالف كتاب الله فدعوه

و ما رواه في الباب عن ابي عبد الله عليه السلام قال رسول الله  
صلى الله عليه وآله وسلم ان على كل حق حقيقة و ساق الحديث الى آخره  
و ما رواه في الباب عن هشام ابن الحكم وغيره عن ابي عبد الله عليه السلام  
قال خطب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمعنى فقال ايها الناس ما جاءكم



عني يوافق كتاب الله فاناقلته

و ما جائكم يخالف كتاب الله فلم اقله الى غير ذلك من  
الروايات الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة قال شيخنا  
العلامة اعلى الله مقامه في الفرائد ما هذا لفظه  
والاخبار الواردة في طرح الاخبار المخالفة للكتاب والسنة  
لومع عدم المعارض متواترة جدا انتهى كلامه رفع مقامه

و الاجماع المحكى عن السيد في مواضع من كلامه بل حكى عنه انه جعله  
بمنزلة القياس في كون تركه معروفا من مذهب الشيعة

واما الاجماع فالمحكى عن السيد المرتضى ره في مواضع من  
كلامه دعواه صريحا بل حكى عنه انه جعله بمنزلة القياس في كون تركه  
معروفا من مذهب الشيعة قال الشيخ ره في الفرائد واما الاجماع فقد ادعاه  
السيد المرتضى قدس سره في مواضع من كلامه  
وجعله في بعضها بمنزلة القياس في كون ترك العمل به معروفا من  
مذهب الشيعة وقد اعترف بذلك الشيخ يعني به الشيخ الطائفة على ما يأتي في  
كلامه الا انه اول معقد الاجماع بارادة الاخبار التي يرويها المخالفون و  
وهو ظاهر المحكى عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل  
بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقسيم المتلفات واروش  
الجنابيات انتهى

والجواب اما عن الايات فبان الظاهر منها او المتيقن من اطلاقها هو اتباع  
شير العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية



حاصل الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية ان الظاهر منها والمنتفق من اطلاقاتها لو لم يكن الظاهر منها هو النهي عن اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية و حرمة العمل بالظن فيها لا ما يعم الفروع الشرعية

ولو سلم عمومها لنهايها مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار

اي وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية فغايبته ان تكون دلالتها على المنع عن العمل بالظن الحاصل من الخبر الواحد وغيره بالعموم فيخصص بما سيأتى من الأدلة القائمة على حجية خبر الواحد وجواز العمل على وفقه بل نسبة الأدلة الى الآيات نسبة الحكومة فان تلك الأدلة تقتضى القاء احتمال الخلاف وجعل الخبر محرز اللواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا تنعمه الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم لاحتياج الى التخصيص حتى يقال ان مفاد الآيات الناهية آتية عن التخصيص مضافا الى امكان دعوى ان مفاد الآيات الناهية ليس حرمة العمل بالظن مطلقا بل الظن الذى لا يكون حجة لاشراً ولا عند العقلاء فلا تشمل هذه النواهي الا غير العلم الذى لا يثبت حجتيه لاشراً ولا عقلاً فحينئذ فلا تنافي بين ادلة المنع عن الظن فى كونه ليس فى نفسه من حيث كونه ظناً حجة وبين ادلة الحجية الدالة على انه من حيث كونه ظناً خاصاً حجة

وأما عن الروايات فبان الاستدلال بها خال عن السداد فانها اخبار أحاد

لا يخفى عليك ان الاستدلال فى المسئلة بالاخبار منعا او اثباتا لا



يجوز الالبما يكون قطعي الصدور باحد اسبابه من التواتر اللفظي او المعنوي او الاجمالي الراجع الى الثاني بالاعتبار والاختلاف بالقرينة او التعاضد بما يوجب العلم بصدوره فيما فرض ذلك فليس للمانعين عن حجية خبر الواحد ان يستندوا بتلك الاخبار لانها احاد ولا يمكن الاستدلال باخبار الاحاد على عدم حجية اخبار الاحاد ثم ان القائلين بحجية اخبار الاحاد

ومنها تلك الاخبار المانعة عن العمل بغير العلم لا بد لهم من ان تجيبوا عنها ويجمعوا بينها وبين ما دل على حجية اخبار الاحاد والافيقح التعارض بينهما وقد اجاب عنه بعض الاعلام بان الروايات المذكورة على اختلاف مضامينها وتفاوت العناوين الماخوذة فيها هي بين ما لا يقبل التخصيص مثل قوله (ع) ما لم يوافق من الحديث القران فهو زخرف وامثال ذلك و بين ما يقبل التخصيص اى الحمل على خبر الثقة مثل قوله (ع) وما لم تعلموا فردوه الينا او اذا جائكم عنا حديث فوجدتم عليه شاهداً او شاهدين امن كتاب الله فخذوا به والافقوا عنده حتى يستبين لكم الى غير ذلك بحمل الطائفة الاولى على ما مخالف نص الكتاب وصرح به والشاهد لهذا الحمل هو القطع بصدور كثير من الاخبار الصحيحة الواردة في تفسير الكتاب وتأويل معانيه المخالفة لظواهره بنحو التباين فضلاً عن العموم المطلق او من وجه والطائفة الثانية على خبر غير الثقة المأمون عن الكذب جمعاً بين هذه الطائفة من الاخبار وبين الاخبار المتواترة الدالة على حجية قول الثقة الصادق المأمون عن الكذب من غير تقييد فيها بشيخ

لأقال نها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالي بصدور بعضها لامحاله

التواتر على اقسام ثلاثة لفظي ومعنوي واجمالي واللفظي هو



تواطؤ المخبرين على لفظ واحد كعبارة من كنت مولاه فعلى مولى فان  
المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ والمعنى هو تواتر الاخبار  
على معنى مشترك بين العبارات المختلفة كنجاسة ماء القليل المفهوم  
من الروايات مثل قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شبيبي  
وقوله (ع) الا ان يكون الماء كثيراً قدر كر ومثل ان يخبر جماعة  
بكون زيد في مكان خاص من المدينة واخبر طائفة اخرى بكونه في  
المدينة

في مكان خاص آخر وثالثة بكونه في المدينة في مكان آخر بحيث  
يحصل التواتر بكون زيد في المدينة والاجمالي وهو اخبار جماعة متعددة  
يمكن حصول القطع اجمالاً بصدق تلك الاخبار في واحد غير معين منها بان  
ينتزع من المجموع قدر جامع مفهومى منتزع منها و يضاف القطع  
اليه اذ لو كانت الاخبار متشعبة كلياً واحداً منها و ارد في واقعة خاصة بحيث  
لا يمكن انتزاع جامع مفهومى اصلاً لا متنع حصول العلم الاجمالي  
اصلاً ولا يصحى الى ما قبل من عدم حصول القطع من التواتر الاجمالي  
وانكار كونه من التواتر لعدم عده في كلماتهم بدادة حصول القطع الاجمالي  
بالوجدان من تراكم الاخبار الى حد يمنع تواطئهم على الكذب

اذا عرفت ماتمهدنا ذلك فنقول ان تلك الروايات الناهية عن  
العمل بغير العلم باجماعهم وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لعدم  
تطابقها على لفظ ولا على معنى فان بعضها يمنع عما لم يعلم انه قولهم و  
بعضها عماليس عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول رسول (ص)  
وبعضها عماليس يوافق القرآن وبعضها عما يخالف الكتاب ولكنها



متواترة اجمالاً بمعنى ان بين الكل قدر جامع مفهومى منتزع منها و  
يضاف القطع اليه وكل منها تقول بذلك الجامع فتكون حجة بالنسبة اليه  
نظراً الى تواتره

و بعبارة اخرى قد حصل العلم بالقدر الجامع من تلك الاخبار بعد  
ما بلغ عددهم حداً يقطع بعدم تواطئهم على الكذب اذ كل من تلك الاخبار  
الممانعة وان لم يثبت به شئ من تلك المضامين المختلفة و لكن بمجموعها  
يثبت الجامع بين الكل وهو العنوان الذى ينطبق عليه جميع العناوين  
مثل عنوان المخالف للكتاب و انه مما لم يعلم انه قولهم ولم يوافق القران  
وليس عليه شاهد او شاهدان من كتاب الله او من قول الرسول (ص)  
و الحاصل ان ما ادعاه المصنف من عدم جواز استدلال المانعين  
بروايات الناهية عن العمل بغير العلم على عدم حجبة خبر الواحد نظراً  
الى كونها اخبار آحاد فى غير محله اذ الروايات الممانعة و ان لم  
تكن متواترة لفظاً و لا معنى و لكنها متواترة اجمالاً و اجاب عنه  
المصنف بقوله

فانه يقال انها وان كانت كذلك الا انها لانفرد الا فيما توافقت عليه

وهو غير مفيد فى اثبات السلب كلياً كما هو محل الكلام و مورد النقض

و الابرام

حاصل الجواب ان الروايات الممانعة و ان كانت متواترة  
اجمالاً الا انها لانفرد الا فيما توافقت الكثرة المذكورة عليه اذ مقتضى  
التواتر الاجمالى هو الاخذ باخص الطوائف التى تقطع اجمالاً بصدور  
بعضها لتوافق الكل فيه و هو غير مفيد فى اثبات المدعى وهو السلب



كلياً كما هو محل الكلام ومحل النقض و الابرام يعنى الاخذ بما هو  
الاخص مضموناً لا ينفع فى نفسى اثبات الحجية عن كل فرد فرد من  
الخبر كما هو مدعى النافين وانما ينفع فى نفى الحجية عن نوع خاص  
منه وهو الخبر المخالف للكتاب والسنة اذ هو القدر الجامع بين الكل  
وهذا المقدار مما لا يفيد النافى المدعى للسلب الكلى اى عدم حجبة  
الخبر رأساً كما لا يضر القائل بحجبة خبر الواحد اذ المثبت لا يدعى  
حجبه مطلقاً حتى يضره ذلك وبالجملة ان تلك الاخبار وان كانت  
متواترة اجمالاً لكنها مما لا تفيد الا فيما توافقت عليه وهو غير مفيد فى  
اثبات السلب كلياً

و انما تفيد عدم حجبة الخبر المخالف للكتاب والسنة والالتزام به

ليس بضائر

هذا بيان لما انفقت عليه الاخبار الواردة فى الباب وانه عدم  
حجبة المخالف للكتاب والسنة لانه هو المتوافق عليه جميع تلك الاخبار  
والالتزام بكون الخبر المخالف للكتاب والسنة ليس بحجة غير ضائر  
اذ المدعى للحجبة انما يدعى الايجاب الجزئى فى مقابل السلب الكلى  
و الايجاب الجزئى لا ينافى السلب الجزئى وبالجملة ان تلك  
الروايات الواردة فى عدم حجبة خبر الواحد لا تنهض حجة على السلب الكلى  
بمعنى عدم حجبة خبر الواحد الغير العلمى مطلقاً بل تقتضى السالبة الجزئية  
وهى عدم حجبة خبر الواحد المخالف للكتاب والسنة اذ هو اخص  
مضموناً بالنسبة الى الجميع لوضوح انه هو القدر المتيقن مما علم بصدوره



من بين الروايات المانعة ومن الواضح ان السالبة الجزئية لاتنافي الموجبة الجزئية التي يدعيها المثبت و هو حجة خبر الواحد في الجملة ولو لبعض افراده

بل لامحيص عنه في مقام المعارضة

بل لامحيص عن عدم الحجية في مقام المعارضة عند من صار الى الجحجة ايضا وذلك لمناسياتى انشاء الله تعالى من ان موافقة الكتاب من جملة المرجحات المنصوصة لاحد المتعارضين على القول بالترجيح ثم ان الظاهر ان المراد بالمخالف بشهادة سياق تلك الروايات وبضميمة حصول القطع بصدور كثير من الروايات التي تكون النسبة بينها و القرآن المجيد عموم و خصوص هو خصوص المخالفة على وجه التباين و الايلزم التخصيص المستهجن بالنسبة الى اخراج تلك الاخبار الكثيرة المقطوع الصدور عنها مع ابائها عن التخصيص بملاحظة صبها مصب التخدير عن الوقوع في خلاف كتاب الله تعالى الموافق لحكم العقل و دعوى ان معنى قوله زخرف او باطل او لم اقله و نحوها هو البناء في مرحلة الظاهر على كونه زخرفاً او باطلا او غير ذلك فلا مانع من التزام التخصيص فيها بعيد الى الغاية و سخييف الى النهاية لا يساعده الذوق السليم كما ان المراد مما لا يوافق الكتاب هو المخالف له على نحو السالبة بانتفاع المحمول لابانتفاع الموضوع بمعنى انها تدل على طرح ما لا يوافق الكتاب و لو لاجل انه لا يكون في الكتاب بحسب الظاهر حكم اصلا لا مثله ولا ضده و لانقيضه اذ لا يمنع عن العمل بالخبر المتكفل لحكم لم يكن القرآن متعرضاً له فيبقى ما كان مخالفا له فيكون القرآن



متعرضاً له

ولا يخفى عليك انه بناء على قصر المخالف على المتبائن الكلى و عدم دخول العموم والخصوص مطلقاً فيه نظر إلى كثرة صدورهم منهم عليهم السلام فلا محالة يكون الخبر المخالف للكتاب بالعموم من وجه حجة بالنسبة الى مادة الافتراق من جانب مدلول الخبر قطعاً وانما نرفع - اليه من مادة الاجتماع المخالف للكتاب لكون الكتاب طعنى السند والخبر ظني السند مع فرض تكافئهما في الظهور

واما عن الاجماع فبان المحصل منه غير حاصل

واما الجواب عن الاجماع الذى ادعاه السيد ربه على عدم حجية خبر الواحد فبان المحصل منه غير حاصل قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه واما الجواب عن الاجماع الذى ادعاه السيد المرتضى والطبرسى - قدس سرهما فبان انه لم يتحقق لنا هذا الاجماع يعنى به عدم حصوله لنا

والمنقول منه للاستدلال به غير قابل

لما عرفت في بحث الاجماع المنقول من عدم حجيته وان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلية لقاعدة اللطف وهي باطلة من اصله او اتفاقاً بحدس رآه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة واما كون المبنى العلم بدخول الامام عليه السلام بشخصه في الجماعة او العلم برآيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل في الاجماع المتداولة في السنة الاصحاب فلا يكاد يجدى نقل الاجماع الا من باب نقل السبب بالمقدار



الذى احرز من لفظه والحاصل ان الاجماع المنقول مما لا يجدى من باب نقل المسبب وهو رأى المعصوم عليه السلام وانما يجدى من باب السبب الناقص المحتاج اليه ضميمة سائر الاقول وسائر الامارات

خصوصاً فى المسألة كما يظهر وجهه للمتاثل

وجه الخصوصية ان التمسك بالأجماع المنقول فى المسئلة مبني على حجىة خبر الواحد لانه من صفريات خبر الواحد ولا يمكن الاستناد بخبر الواحد على حجىة خبر الواحد فيلزم المصادرة

مع أنه معارض بمثله وموهون بذهاب المشهور الى خلافه

اى مع ان الاجماع الذى ادعاه السيد معارض بمثله لدعوى جماعة منهم الشيخ الاجماع على حجىة الخبر الواحد قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الفرائد ما هذا لفظه مع معارضته بما سيحجى من دعوى الشيخ المعتضدة بدعوى جماعة اخرى الاجماع على حجىة خبر الواحد فى الجملة انتهى وموهون بذهاب المشهور على خلافه قال الشيخ ره فى الفرائد بعد قوله مع معارضته بما سيحجى من دعوى الشيخ الى اخره ما لفظه

وتحقق الشهرة على خلافه بين القدماء والمتأخرين واما نسبة بعض العامة كالحاجبى والعضدى عدم الحجىة الى الرافضة فمستندهما رأو من السيد من دعوى الاجماع بل ضرورة المذهب على كون خبر الواحد كالمقياس عند الشيعة انتهى

وقد استدل للمشهور بالأدلة الاربعة



هذا الذي ذكرنا كله أفى بيان ادلة النافين و اما المبتون لحجية-  
الخبر الواحد فقد استدلو بالادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع  
و العقل

## في الايات التي استدل بها على حجية خبر الواحد

فصل في الايات التي استدل بها منها آية النباء قال الله تبارك وتعالى ان  
جائكم فاسق بنباء فتبينوا

قد عرفت انهم استدلو على حجية الخبر الواحد بالادلة الاربعة  
اما الكتاب فبايات منها آية النباء قال تعالى عزم قائل في سورة  
الحجرات ان جائكم فاسق بنباء فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على  
ما فعلتم نادمين قال في المجمع نزلت الاية في الوليد بن عقبة ابي معيط بعثه  
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

في صدقات بنى المصطلق فخرجوا يتلقوا نه فرحابه و كانت بينهم  
عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله صل الله عليه وآله  
وسلم وقال انهم منعوا صدقاتهم و كان الامر بخلافه فغضب النبي ص  
وهم ان يغزوهم فنزلت الاية وهذا الوليد اخو عثمان لاه و ولاه عثمان  
الكوفة فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعاً ثم قال هل ازيدكم  
كذا في الكشاف

ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط



وتقريب الاستدلال بها من وجوه الاول من جهة مفهوم الشرط بان يكون الموضوع في الاية هو البناء يعنى البناء المحقق واىكون الجائى فاسقا او عادلا من حالاته فيكون معناها ان البناء ان جاء به فاسق فتبينوا ويكون مفهومه ان جاء به عادل فلا تبينوا

الثانى من جهة مفهوم الوصف حيث حكم فيها بالتبين على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف

الثالث من جهة اقتران وجوب التبين بالفسق الذى له كمال مناسبة مع عدم القبول بدون التبين فهذا الافتراق يدل على ان الفسق علة لوجوب التبين لا البناء بما هو نداء والا لوجب التعليل به اذ التعليل بالذاتى اولى من التعليل بالعرضى و ان شئت عبر عنه بدلالة الايماء و التنبيه

الرابع من جهة انه تعالى عز اسمه علل وجوب التبين بقوله جل جلاله لثلاث تصيبوا قوما بجهالة فيدل على ان عدم القبول يحتاج الى علة و اما القبول فهو على وفق الاصل فما يحتاج الى العلة فهو المخالف للاصل وما لا يحتاج فهو الموافق للاصل فيتم المدعى

الخامس من جهة لفظ التبين حيث انه اعم من العلمى و الاطمينانى بل الظنى و يقابله لفظ الجهالة فمعنى الاية انه ان جائكم فاسق ببناء فحصلوا العلم او الاطمينان لثلاث تصيبوا قوما عن غير علم او اطمينان و من المعلوم ان الخبر الواحد المطمئن بصدوره الموثق به من جهة عدالة راويه لا يحتاج الى التبين لانه متبين بنفسه ولا يحتاج فى حجية الخبر الواحد الى ازيد من الاطمينان بالصدور او الوثوق به اذ ليس كلامنا فى هذا



المبحث في مبحث الدلالة بل في تصحيح السند كما لا يخفى  
السادس من جهة انه تعالى صار بصدد الردع عن العمل بالخبر و  
ما ذكر شيئا الا الفاسق فيعلم منه انه لا مانع في الخبر العادل والآل ردع  
عنه ايضا هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب الاستدلال بالاية الشريفة  
من وجوه الستة اظهرها من جهة مفهوم الشرط

وان تعليق الحكم بايجاب التبين عن النبأ الذي جيئ به على كون الجائي

به الفاسق يقتضى انتفائه عند انتفائه

حاصل هذا التقريب لمفهوم الشرط هو ان يكون الموضوع  
في الاية هو النبأ يعني النبأ المحقق ويكون الجائي به فاسقا او عادلا  
من حالاته فيكون معناها والله العالم ان النبأ ان جاء به فاسق فتبينو او  
يكون مفهومه ان النبأ ان جاء به عادل فلا تبيينوا اذ قضية المفهوم بقاء  
الموضوع فيه على ما كان في المنطوق مع اختلاف حكمه معه ايجابا و  
سلبا وهو ايضا كذلك وبهذا انقذ فيما يقال فيه من ان المفهوم عدم  
مجيشي الفاسق بنبأ وهو اعم من مجيشي العادل بالنبأ ومن عدم وجود  
مخبر اصل لعدم التبين هنا لاجل عدم وجود النبأ لاجل مجيشي العادل  
بالنبأ وذلك مضافا الى تمامية المدعى معه ايضا على  
فرض دخول مجيشي العادل في عدم مجيشي الفاسق بالنبأ و لكن بضم  
مقدمة خارجية كما قيل من ان العادل اذا اخبر بشئ فاما  
ان يجب القبول فهو المطلوب او الرد من دون التبين فيكون العادل  
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل ولكن الموضوع ان كان النبأ المحقق  
كما قلنا فلامعنى لفرض عدم البناء اذ ليس هذا الاخلاف وبالجملة ان الحكم  
بوجود التبين عن النبأ الذي جيئ به



معلق في الآية على كون الجائي به فاسقاً فيقتضي هذا التعليق انتفاء إيجاب التبين عند انتفاء كون الجائي به الفاسق<sup>١</sup>

ولأيخفى أنه على هذا التقرير لا يرد أن الشرطي القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم

هذا لا يرد من الشيخ قدس سره من أن القضية سيقت لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها بل مفهومها هو السالبة بانتقاع الموضوع قال في فرائده ما لفظه و كيف كان فقد أورد على الآية إيرادات كثيرة ربما تبلغ إلى نيف وعشرين إلا أن كثير منها قابلة للدفع فلنذكرها إلا ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر ما أورد من الإيرادات القابلة للدفع أماماً لا يمكن الذب عنه فإيراد أن الاستدلال أن كان راجعاً إلى اعتبار مفهوم الوصف عن التصق ففيه أن المحقق في محله عدم اعتبار المفهوم في الوصف خصوصاً في الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما في ما نحن فيه فإنه أشبه بمفهوم اللقب إلى أن قال

وإن كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكي عن جماعة ففيه أن مفهوم الشرط عدم مجئى الفاسق بالبناء و عدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما في قول القائل إن رزقت ولداً فاختته وإن ركب زيد فخذركابه وإن قدم من السفر فاستقبله إلى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة بأن عدم مجئى الفاسق يشمل ما لوجوه



العادل ببناء فلا يجب تبينه فيثبت المطلوب واخرى ان جعل مدلول  
الاية هو عدم وجوب التبين في خبر الفاسق لاجل عدمه بوجوب حمل  
السالبة على المتنتفية بانتفاء الموضوع وهو خلاف الظاهر وجه الفساد  
ان الحكم اذا ثبت لخبر الفاسق بشرط مجيب الفاسق به كان المفهوم  
بحسب الدلالة العرفية او العقلية انتفاء الحكم المذكور في المنطوق  
عن الموضوع المذكور فيه عند انتفاء الشرط المذكور فيه ففي فرض  
مجيب العادل ببناء عند عدم الشرط وهو مجيب الفاسق بالبناء لا يوجب  
انتفاء التبين عن خبر العادل

الذي جاء به لانه لم يكن مثبتاً في المنطوق حتى ينتهي في المفهوم  
فالمفهوم في الاية واماها ليس قابلاً لغير السالبة بانتفاء الموضوع  
انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه حاصل ايراده قدس سره  
علي الاية هو ان القضية الشرطية سقت لبيان تحقق الموضوع مثل  
ان رزقت ولذا فاختمته ولا مفهوم حقيقتها بان يرتفع الحكم عن الموضوع  
الذي كان ثابتاً في المنطوق بل مفهومها هو السالبة بانتفاء الموضوع  
وهذا المعنى لا يثبت المدعى اذ عدم وجوب التبين حيث لا اجل عدم  
الموضوع حاصل جواب المصنف عن الايراد هو ان لفظة ببناء واقمه  
في سياق اداة الشرط و ليس مضافاً الى الفاسق فيكون المراد منه  
طبيعة البناء على نحو السريان وهي الموضوع الثابت في طرفي المنطوق  
والمفهوم وهي التي تطرأ عليها حالتان فان كان الجائي بها فاسقاً  
لم يكن البناء حجة و الا يكون حجة

وعلى هذا التقريب ليست القضية مسوقة لبيان تحقق الموضوع



فلا يرد عليه ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلما مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاع الموضوع والفرق بين القضية المسوقة لبيان تحقق الموضوع وغيره ان ما يلي ان واخواته ان كان غير موضوع الحكم و لكن علق اثبات الحكم لموضوعه على ما يلي ان واخواته غير مسوقة لتحقيق الموضوع و كان لها مفهوم على القول به مثل قوله ان جائك زيد فاكرمه حيث ان المعلق عليه الواقع بعد ان غير الموضوع بل حال من حالاته و الموضوع هو اكرام زيد

وهو الذي تعلق به الوجوب الا ان اثبات الوجوب لاكرام زيد قد علق على المجيء وان كان ما يلي ان نفس الموضوع وما به قوامه فهي التي سبقت لبيان الموضوع مثل قوله ان ركب الامير فخذركابه فان ما به قوام الموضوع وهو ركب الامير قد وقع عقيب ان وجبت لذ لا مفهوم لها حيث ان الفرض من التعليق اثبات الحكم لموضوعه وانما جيئ بالتعليق

مع ان دوران الحكم مدار موضوعه نفيًا و اثباتًا عقلي لعدم امكان تعلق الحكم الفعلي على الموضوع لكونه معدوماً فعلا فعلقه بان يعني ان وجد فهذا الحكم ثابت له فعلا على فرض وجوده فالحق بعد الغض عما ذكره المنصف من التقريب انه لا مفهوم لمثل هذه القضايا بما التي سبقت لبيان تحقق الموضوع لان لها مفهوم

واكن تكون السالبة بانتفاع الموضوع كما يظهر من كلام مولينا الانصاري ولعل قوله فافهم اشارة الى ان انتفاء الحكم بانتفاء



موضوعه انما هو بحكم العقل في كل قضية ملفوظة او معقولة شرطية او  
 عملية لو ضوح انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وهذا ليس من المفهوم  
 اذ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم عند انتفاء الشرط لكونه علة منحصرة  
 بمعونة دلالة اداة الشرط فيكون انتفاء سنخ الجزاء بانتفاء الشرط من  
 المدليل اللفظية حتى لو دل دليل على خلاف المفهوم لكان معارضاً له  
 بخلاف ثبوت الحكم في مورد انتفاء شخص الحكم

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئني الفاسق به كانت القضية  
 الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع

بان يكون ما يلي ان نفس الموضوع وما به قوامه فهي التي  
 سيقت لبيان الموضوع مثل ان رزقت ولدأ فاختنه وحيثنلا مفهوم  
 للقضية الشرطية حسب ما بيناه آنفاً  
 ثم ان المصنف لم يتعرض لتمام الوجوه التي اشار اليها بقوله  
 ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه ولكنه اشار بقوله اظهرها الي  
 ما فيها من الاشكال اذ الباقي من الوجوه التي ذكرناه في شرح قوله و  
 يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه فالاشكال فيها اوضح من ان يخفى  
 ولا بأس بالاشارة اليها وما فيها الوجه الاول من جهة مفهوم الوصف  
 حيث علق وجوب التبين فيها على خبر الفاسق فينتفي عند انتفاء الوصف و  
 فيه ان القضية الوصفية ليست ذات مفهوم خصوصاً في الوصف الغير  
 المعتمد على الموصوف فان ذلك اقرب الي مفهوم اللقب ومجرد  
 ذكر الوصف في القضية لا يقتضي انتفاء سنخ الحكم بانتفاء الوصف  
 بل غاية وان يكون الحكم المذكور في القضية لا يشمل الموصوف



الفاقد للوصف يعنى عدم التعرض لحكمه.

وهذا غير المفهوم مع انه بعد تسليم ثبوت المفهوم للوصف انما يكون فيما يلزم عراء الوصف عن الفائدة لولم نقل بالمفهوم ولا يلزم ذلك فيما نحن فيه اذ لعل ذكر الفاسق هنا يكون تنبيهاً على فسق الوليد الوجه الثاني: من جهة اقتران وجوب التبين بالفسق الذى له كمال مناسبة مع عدم القبول بدون التبين فهذا الاقتران يدل على ان الفسق علة لوجوب التبين لا النبأ بما هو نبأ والا لوجب التعليل به اذ التعليل بالذاتى اولى من التعليل بالعرضى

وان شئت عبر عنه بدلالة الايماء والتنبيه وفيه ان الاقتران يدل على علية الفسق لوجوب التبين لولم يكن ذكر هذا العنوان تنبيهاً على فسق الوليد الوجه الثالث من جهة ان الله تعالى عز اسمه علل وجوب التبين بقوله جل جلاله لئلا تصيبوا قوماً بجهالة فيدل على ان علم القبول يحتاج الى علة واما القبول فهو على وفق الاصل فما يحتاج الى العلة فهو المخالف للاصل.

وما لا يحتاج فهو الموافق للاصل فيتم المدعى وفيه ان التعليل ليس علة لعدم قبول خبر الفاسق بل علة لاشتراط قبول خبر الفاسق بالتبين ومعه لادلالة بقبول قول العادل مطبقاً.

الوجه الرابع: من جهة لفظ التبين حيث انه اعم من العلمى و الاطمينانى بل الظنى ويقابله لفظ الجهالة فمعنى الاية انه ان جائكم فاسق بنىء فحصلو العلم والاطمينان لئلا تصيبوا قوماً عن غير علم واطمينان ومن المعلوم ان الخبر الواحد المطمئن بصدوره والموثوق



به من جهة عدالة راويه لا يحتاج الى التبين لانه متبين بنفسه .  
ولا يحتاج في حجية الخبر الواحد الى ازيد من الاطمينان بالصدور  
او الوثوق به اذ ليس كلامنا في هذا المبحث في مبحث الدلالة بل في تصحيح  
السند وفيه منع كون التبين اعم بل هو خصوص العلمي اما التبادر ذلك  
منه عرفا وبقرينة لفظ الجهالة فان الجهالة عدم العلم ولو قلنا ظهور التبين  
في الاعم فحمله هنا على خصوص العلمي مقتضى الجمع حيث ان الجهالة  
اظهر في معنى عدم العلم من لفظ التبين في الاعم فالنصرف في الظاهر  
اهون في النصرف في الاظهر.

الوجه الخامس: من جهة انه تعالى صار بصدد الردع عن العمل  
بالخبر وما ذكر شيئا الا الفاسق فيعلم منه انه لا مانع في الخبر العادل  
والالردع عنه ايضا وفيه انه لم يحرز انه تعالى تصدى للردع عن كل ما  
ليس بحجة من الاخبار لكي يستكشف منه حجية خبر العادل عنده تعالى و  
بعبارة اخرى منع كونه تعالى بصدد الردع عن كل شئ مانع من القبول  
بل كان بصدد الردع في الجملة.

مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة  
في انحصار موضوع وجوب التبين في البناء الذي جاء به الفاسق فيقتضى  
انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر فقد تبرر  
قد عرفت ان الموضوع في آية البناء نفس طبيعة البناء بلا اضافة الى الفاسق  
وقد سبقت اداة الشرط فيها لافادة اختلاف حال الموضوع وانه ان كان  
الجماعي به فاسقا وجب التبين والافلا لايان تحقق الموضوع ومع التبريل و



تسليم كونها لبيان تحقق الموضوع يمكن القول بالمفهوم نظراً الى ان الاية ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبين ببناء الفاسق فقط ومقتضاه انه اذا نفي بآ الفاسق وتحقق موضوع آخر مكانه كبناء العادل لم يجب التبين عنه

وبعبارة اخرى ان المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المتعلق لموضوعه عن مورد المنطوق مع عدم تحقق المعلق عليه لاشخصه حيث ان ارتفاعه مما لا ريب فيه عند العقل فاذا علمنا من الخارج ان سنخ هذا الحكم ونوعه دائر مدار هذا الموضوع و منحصر فيه كما اذا فرضنا ان طبيعة الحرارة منحصرة في النار فلا اشكال في انتفاء هذه الطبيعة بانتفاء هذا الموضوع وكذا لو فرضنا ان طبيعة وجوب الختان منحصر في الولد المرزوق للمخاطب فمعناه انتفاء اصل وجوب الختان بانتفاء هذا الولد

واذا ظهر ذلك فلا اشكال في ثبوت المفهوم اذا فهمنا هذا المعنى من ادواة الشرط كان يقال انها موضوع او تدل و لو بالاطلاق على علاقة لزومية بين الشرط والجزاء ومعنى العلاقة اللزومية انتفاء سنخ الجزاء بانتفاء الشرط ففي قولك ان رزقت ولدأ فاختنه فشخص الحكم وهو وجوب الختان المتعلق بولد المخاطب منتف قطعاً واما سنخه هو مطلق وجوب الختان المتعلقة باولاد غير المخاطب فهم منتف ايضاً بمقتضى اطلاق القضية اذ مقتضى اطلاقها ان رزق ولدك موجب للختان سواء فرضنا كل موجود معدوم او كل معدوم موجود فلو كان غيره ايضاً سبباً فلامعنى لاستناد المسبب اليه مطلقاً حيث ان وجوب الختان امر واحد فسيبه اما ان يكون منحصرأ في هذا المذكور فهو المطلوب واما ان يكون



غيره اما بنحو الاشتراك او يكون العلة هو الجامع بينهما و على  
ايحال

فلا معنى لاستناد المسبب الى المذكور مطلقاً بل لا بد من تقييد الاطلاق في  
الاول بكلمة او غيره وفي الثاني بذكر الجامع لاذكر هذا المذكور فاذا كان  
مقتضى الاطلاق كذلك فيستفاد منه ان وجوب الختان الثابت لغير  
هذا الموضوع على فرض تعلقه به منتف عن موضوعاته بارتفاع  
هذا الموضوع و هذا كما ترى سالبته بانتفاع المحمول لا بانتفاء  
الموضوع

ولكنه يشكك بانه ليس لها حجة مفهوم ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم  
لان التعليل باصالة القوم بالجهالة المشترك بين المفهوم والمنطوق يكون قرينة  
على انه ليس لها مفهوم

حاصل الاشكال ان المفهوم في الاية على تقدير ثبوته يكون معارضاً  
بعموم التعليل في ذيل الاية وهو قوله تعالى ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصيبوا  
على ما فعلتم نادمين فان المراد من الجهالة عدم العلم مطابقتة المخبر به  
للواقع وهو مشترك بين خبر العادل و الفاسق فعموم التعليل يقتضي  
وجوب التبين عن خبر العادل ايضاً فيقع التعارض بينه وبين المفهوم  
والترجيح في جانب عموم التعليل لانه اقوى ظهور من ظهور القضية الشرطية  
في المفهوم

وبعبارة اخرى انه لو سلم ان الاية تدل مفهوماً على ان خبر العادل  
حجة ولكن التعليل بقوله تعالى ان تصيبوا قوماً بجهالة مما يدل منطوقاً



على ان المخبر الذي لا يؤمن لمن العمل به الوقوع في الندم ليس بحجة ولو كان المخبر عادلا فيقع التعارض بين المفهوم المقتضى لجواز العمل بمخبر العادل والتعليل المانع عنه اذ الوجه في وجوب التبين هو اصابة قوم بجهالة والوقوع في خلاف الواقع

ومن الواضح ان هذا المانع لا يختص بمخبر الفاسق بل يعم مخبر العادل فيدل التعليل على المنع عن العمل بمخبر العادل ولا ريب في تقدم عموم التعليل لكونه اقوى ظهورا من ظهور الشرط في المفهوم خصوصاً على القول بكون ظهوره في المفهوم بمعونة مقدمات الحكمة وحيثئذ يؤخذ بظهور التعليل في العموم ويتعدى الى كل ما لا يؤمن فيه عن الوقوع في الندم ومن المعلوم ان العلة تارة تعمم كما في لا تشرب الخمر لانه مسكروا اخرى تخصص كما في لا تاكل الرمان لانه حامض فكذا الحان في المقام يقتضى تعميم المنع لمخبر العادل ايضا

لا يقال ان النسبة بين المفهوم والتعليل العموم والخصوص المطلق فان المفهوم يختص بمخبر العدل الغير المفيد للعلم لان المخبر المفيد للعلم خارج عن المنطوق والمفهوم معاً بدهة ان الموضوع في القضية هو المخبر القابل لان يتبين عنه وهو ما لا يكون مفيد للعلم فالمفهوم خاص بمخبر العدل الذي لا يفيد العلم والتعليل عام لكل ما لا يفيد العلم فلا بد من تخصيص عموم التعليل بالمفهوم والا يبقى المفهوم بلا مورد كما هو الشأن في جميع موارد العموم والخصوص فانه يقال هذا مسلم اذ انعقد الظهور في المفهوم والمفروض ان اقوائية ظهور التعليل في العموم تمنع عن انعقاد الظهور للقضية في المفهوم فلا يكون لهما مفهوم حتى يختص



عموم التعليل به خصوصاً في مثل المقام مما كان التعليل متصلاً بالقضية الشرطية فإن احتفاف القضية بالتعليل يوجب عدم ظهورها في كونها ذات مفهوم فلا يبقى مجال لثبوت المفهوم.

وهذا لا ينافي ما تقدم من أن التسالم على جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف فإن الكلام فيه بعد تكافؤ الظهورين في انفسهما مع كون المفهوم اخص بالنسبة الى عموم العام لا في مثل المقام مما كان التعليل متصلاً بالقضية ويكون العام علة لما تضمنه القضية فينحصر جواز تخصيص العام بمفهوم المخالف فيما اذا كان العام منفصلاً عن القضية التي تكون ذات مفهوم و لم يكن العام علة لما تضمنه القضية من الحكم

واجاب عنه بعض الاعلام بوجه آخر لا بأس بالاشارة اليه وما فيه من الاشكال قال في التقريرات بعد تقرير الاشكال ما هذا القظه الانصاف انه لا وقع لاصل الاشكال لما فيه اولاً انه مبني على ان يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشارك خبر العادل مع الفاسق في ذلك وليس الامر كذلك بل الجهالة بمعنى السفاهة والركون الى ما لا ينبغي الركون اليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا شبهة في انه يجوز الركون الى خبر العدل والاعتماد عليه كما عليه طريقة العقلاء بخلاف خبر الفاسق فان الاعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق في العلة بل هو خارج عنهما موضوعاً الى ان قال وثانياً انه على فرض ان يكون معنى الجهالة عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع لا يعارض عموم التعليل للمفهوم بل المفهوم يكون حاكماً على العموم لانه يقتضي الغاء احتمال مخالفة



خبر العادل للواقع و جعله محرزاً له

وكاشفا عنه فلا يشملها عموم التعليل لاجل تخصيصه بالمفهوم  
لكى يقال انه يابى عن التخصيص بل لحكومة المفهوم عليه فليس خبر العدل  
من افراد العموم لان اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء  
العلم والمفهوم يقتضى ان يكون خبر العدل علماً فى عالم التشريع فلا  
يعقل ان يقع التعارض بين المفهوم و عموم التعليل لان المحكوم لا  
يعارض الحاكم.

ولو كان ظهور المحكوم اقوى من ظهور الحاكم او كانت بينهما  
العموم من وجه والسرفى ذلك هو ان الحاكم انما يتعرض لعقد وضع  
المحكوم اما بتوسعة الموضوع بادخال ما ليس داخله واما بتقيصه  
باخراج ما ليس محارجه عنه كما ذكرنا تفصيله فى الجزء الرابع والمفهوم  
فى الاية يوجب تضييق موضوع العام واخراج خبر العادل عنه موضوعاً  
بجعله محرزاً للواقع فان قلت ان ذلك كله فرع ثبوت المفهوم للقضية  
الشرطية والمدعى هو ان عموم التعليل

واتصالها بها يمنع عن ظهور القضية فى المفهوم قلت المانع من  
ثبوت المفهوم ليس الاتوهم منافاته لعموم التعليل وعمومه يقتضى عدم  
كون القضية ذات مفهوم والا فظهورها الاولى فى المفهوم مما لا سبيل  
الى انكاره وبالبيان المتقدم ظهر انه لا منافات بين المفهوم وعموم التعليل  
لان ثبوت المفهوم للقضية لا يقتضى تخصيص عمومه بل العموم على حاله  
والمفهوم يوجب خروج خبر العادل عن موضوعه لامن حكمه ولا يكاد  
يمكن ان يتكفل العام ببيان موضوعه من وضع او رفع بل انما تكفل حكم



الموضوع على فرض وجوده

والمفهوم يمنع عن وجوده ويخرج خبر العادل عما وراء العلم  
الذي هو الموضوع في العام فلا يعقل ان يقع التعارض بينهما انتهى كلامه  
والحاصل من كلامه بطوله هو ان المفهوم يكون حاكما على العموم  
لانه يقتضي الغاء احتمال مخالفة خبر العادل للواقع وجعله محرزا و  
كاشفائه فلا يشمل عموم التعليل فليس خبر العدل من افراد العموم لان  
اقصى ما يقتضيه العموم هو عدم جواز العمل بما وراء العلم والمفهوم  
يقتضى ان يكون خبر العدل علما في عالم التشريع

فلا يكون العمل به موجبا لاصابة القوم بجهالة بل يكون يعلم وفيه  
انه يمنع ثبوت الحكومة للمفهوم المعلل منطوقه بما يكون مانعا عن  
اقتضاء المفهوم كي يكون دليلا في مقام الاثبات على جعل الطريقة  
لقول العادل اذ العلة لمكان اقوائية ظهوره من ظهور المنطوق في المفهوم  
تكون مانعة عن انعقاد الظهور لدلالة المنطوق على المفهوم فليست  
المطاردة بين ظهور المفهوم بعد انعقاده وظهور العلة كي يكون لسان  
المفهوم حاكما على العموم مضافا الى ما في حقايق الاصول بعد تقرير  
حكومة المفهوم على التعليل في المقام قال في جوابه الاصل في التعليل  
ان يكون ارتكازا بالاعتديا والارتكاز العقلاني يقتضى كون المنع من جهة  
كون خبر الفاسق جهلا حقيقة بذاته وهذا المانع بعينه حاصل في خبر العادل  
ولو بالنظر الى المفهوم لان المفهوم انما يقتضى كونه علما تعبد الا حقيقة  
وكونه علما تعبد الا بوجوب ارتفاع المخدور المدكور في التعليل كما هو  
ظاهر انتهى .



ولايخفى ان الاشكال انما يبنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم

حاصله انه لا يخفى ان الاشكال مبنى على ان يكون معنى الجهالة عدم العلم ليشترك خبر العادل مع الفاسق فى ذلك وليس الامر كذلك اذا كان الجهالة بمعنى السفاهة والركون الى ما لا ينبغي الركون اليه والاعتماد على ما لا ينبغي الاعتماد عليه ولا ريب فى انه يجوز الركون الى خبر العدل والاعتماد عليه بخلاف خبر الفاسق فان الاعتماد عليه يعد من السفاهة والجهالة فخبر العادل لا يشارك خبر الفاسق فى العلة بل هو خارج عنها موضوعاً

مع ان دعوى انها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل

غير بعيدة

قد عرفت انفا ان الاشكال المذكور وهو ان التعليل يدل على ان مطلق الخبر الغير العلمى لا يجوز الاخذ به قبل التبين سواء كان المخبر فاسقا او عادلا مبنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم كما هو ظاهر لفظ الجهالة واما لو كان الجهالة بمعنى السفاهة فيرتفع الاشكال مع ان دعوى ان الجهالة بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة فاذا كان معنى الجهالة هو السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل فلا يكون التعليل مشتركا بين الفاسق والعادل كى يصير قرينة على عدم المفهوم فاله معنى حيث لا يجب التبين عند مجيب الفاسق بالنبأ مثلا نصيبوا قوما بجهالة اى قوما بعمل لا يكون بناء العقلاء الاقدام عليه ومن المعلوم ان العمل بخبر العادل لا يكون اصابة قوم بعمل



لا يكون بناء العقلاء الاقدام عليه فلا يوجب العمل به الندم  
وان ايت الاعن عدم ظهور الاية في احدى المعنيين فلا اقل من  
الاجمال والتردد بينهما فلا بدان يعامل معه معاملة المجمل ان لم يكن  
في البين قدر متيقن و هو هنا موجود اعنى وجوب التبين عند مجيئ  
الفاسق قال الحكيم في حقايق الاصول في شرح قوله غير بعيدة بل هي  
بعيدة بسلا حظة مورد نزول الاية و هو العمل بخبر الوليد لعنة الله انتهى  
توضيحه انه لو لم يصح الاعتماد على خبر الفاسق فكيف اعتمدت  
الصحابة على خبر الوليد الفاسق و ارادوا تجهيز الجيش على قتال  
بنى المصطلق عند اخبار الوليد بارتدادهم و امتناعهم عن اداء الصدقة  
قالا اقدام على مقتضى قول الوليد لم يكن سفاهة قطعاً كيف وان العقلاء  
لا يقدمون على امر من دون وثوق بخبر المخبر به فقيه ان اعتماد الصحابة  
على خبر الوليد الفاسق و اقدامهم على مقتضى قوله فلعله لاجل اعتقادهم  
بعده الله و من ثم و لاه النبي (ص) لامر الصدقات و صدقه في اخباره بارتداد  
بنى المصطلق و عزم على قتالهم قبل نزول الاية فلم يكن العمل  
بقول الوليد سفاهة قبل انكشاف الخلاف و ظهور حاله في العدالة فنزلت  
الاية لسلب اعتقادهم عن عدالة الوليد وبالجملة ان دعوى ان الجهالة  
بمعنى السفاهة وان الاعتماد على الفاسق يكون من الجهالة دون خبر -  
العاذل غير بعيدة

ثم انه لو سلم تماهية دلالة الآية على حجية خبر العدل ربما اشكل  
شعور مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة او وسائط  
اشارة الى اشهر الاشكالات التي لا تختص بآية النبأ و هو



اشكال شمول ادلة الحجية للاخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام  
بواسطة او وسائط كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار  
عن العسكري عليه السلام ويمكن تقريب الاشكال من وجوه الاول ما  
اشار اليه المصنف بقوله

فانه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس الابعنى وجوب  
ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب فيما كان المخبر  
به خبير العدل او عدالة المخبر

حاصل الاشكال انه لاشبهة في ان جعل الحجية للمخبر والحكم  
بوجوب تصديقه في فرض يكون للمخبر به اثر شرعى اذلا معنى لجعل  
الحجية له الا ترتيب آثاره الواقعية الثابتة له شرعا عليه فاذا اخبر عادل  
بان هذا خمر مثلا فالحكم بوجوب تصديقه ليس الا بلحاظ الاثر الشرعى  
المرتب على الخمر وهو الحومة فالاثر الشرعى للمخبر به لا بد ان يكون متقدما  
على الحجية ووجوب التصديق تقدم الموضوع على الحكم اذ كل من الخبر  
وعدالة المخبر وكون المخبر به ذا اثر موضوع فيجب تحقق هذه  
الامور الثلاثة متقدما على وجوب التصديق ووجوب التصديق متأخر  
رتبة عنها تاخر الحكم عن موضوعه فلا بد وان يكون ترتيب الاثر على  
الموضوع مقرر وغاينه ليصح الحكم بوجوب تصديقه فاذا كان الخبر  
بلا واسطة كاخبار زرارة عن الصادق عليه السلام بوجوب شئى او حرمة  
فلا اشكال في صحة التبعيد بقول الزرارة والحكم بوجوب تصديقه  
لانه يترتب على ذلك قول الصادق عليه السلام من وجوب الشئى او حرمة



واما اذا كان الخبر مع الواسطة كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري عليه السلام فالتعبد بخبر الشيخ ووجوب تصديقه في اخباره عن المفيد مما لا يترتب عليه اثر شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه اى بلحاظ وجوب التصديق وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع فتحصل مما ذكرنا انه لا يمكن الحكم بوجوب التصديق الذى ليس الا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الاثر الشرعى بلحاظ نفس هذا الوجوب لان الاثر الشرعى عين هذا الوجوب فكيف يكون وجوب التصديق ثابتاً بلحاظ نفسه وموضوعه عا ل نفسه ولا فرق في ذلك بين ما اذا كان المخبر به خبر العدل كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري عليه السلام او عدالة المخبر كما اذا اخبر عادل عن عدالة المخبر لزم عين المخدور ايضاً

لانه وان كان اثر اُشْرَعِيًّا لهما آلا انه بنفس الحكم فى مثل الآية بوجوب

تصديق خبر العدل حسب الفرض

قد عرفت بان التعبد بخبر الشيخ ووجوب تصديقه في اخباره عن المفيد مما لا يترتب عليه اثر شرعى سوى نفس هذا الحكم وهو وجوب التصديق ووجوب التصديق وان كان من الاحكام والاثار الشرعية لهما اى لخبر العدل او عدالة المخبر الا ان هذا الاثر لم يكن ثابتاً له مع قطع النظر عن دليل اعتبار قوله والحكم بوجوب تصديقه بل جاء من نفس وجوب التصديق فيلزم ان يكون الاثر الذى بلحاظه وجوب تصديق العادل هو



نفس وجوب التصديق وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع

نعم لو انشاء هذا الحكم ثانياً فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضاً حيث انه صار اثره اجعل آخر فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما اذا لم يكن هناك الا جعل واحد فتدبر

يعنى لو كان هناك انشاء ان احدهما انشاء وجوب التصديق لاختبار الصفار مثلاً والثاني انشاء وجوبه لاختبار المفيد الحاكي لاختبار الصفار صح ولم يتوجه الاشكال اذ دليل الاول يشمل خبر الصفار لاحتقق اجزاء موضوعه في نفسه والدليل الثاني يثبت حجية قول المفيد لكون المخبر به وهو اخبار الصفار اذا اثر بالدليل الاول فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع فيصح ان يكون احدهما موضوعاً للآخر ومصححاً له

و يمكن الذب عن الاشكال بأنه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية والحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر بل بلحاظ افراده والآفال حكمه بوجوب التصديق يسرى اليه سراية حكم الطبيعية الي افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع

حاصله ان الاشكال انما يرد اذا اخذت قضية صدق العادل قضية خارجية قد حكم فيها على خصوص افراد الموضوع الموجودة في الخارج فعلاً متقدماً على الحكم بداهة ان المخبر بخبر العدل او عدالة المخبر لم يكن قبل مجيئى دليل الاعتبار اذا اثر كى يكون مصححاً لجعل الحجية ووجوب تصديقه اذ معنى حجية الخبر ووجوب تصديقه هو



ترتيب ما كان مترتباً على المخبر به على تقدير ثبوته من المحمولات الشرعية الواقعية النفس الامرية في مرحلة الظاهر كما هو معنى حجية غيره من الامارات المعتبره

ومن الواضح ان المراد من الاثر الشرعي للمخبر به غير ما ثبت بنفس الاية والمفروض انه لا يترتب شرعاً على خبر الواسطة الا وجوب التصديق المجعول بنفس الاية فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظ نفسه وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع واما ان لم تؤخذ القضية خارجية بل طبيعية قد حكم فيها على طبيعة عنوان الموضوع بحيث يسرى الحكم عن الطبيعية الى افراده المحققة الوجود او المقدرة الوجود فلا يلزم الاشكال اذ الحكم بوجوب التصديق يسرى الى ما صار بوجوب التصديق اثره سراية حكم الطبيعة الى افراده بلا محذور لزوم اتحاد الحكم والموضوع

هذا حاصل ما افاده المصنف قدس سره في دفع الاشكال ولكنه غير واف بتمام مقصود المستشكل اذ لو كان مقصوده من الاشكال من حيث شمول الاية لخبر من يخبرنا من الواسطة كخبر الشيخ في المثال المتقدم نظر الى ان معنى حجية الخبر ووجوب تصديقه هو ترتيب ما كان على المخبر به على تقدير ثبوته من الاثار الشرعية النفس الامرية في مرحلة الظاهر ومن المعلوم ان المراد من الاثر الشرعي للمخبر به غير ما ثبت بنفس الاية وانه لا بد من اثر جديد آخر لكان الجواب بمحلله فحينئذ يصح ان يقال في جوابه ان الاشكال انما يرد اذا اخذت القضية خارجية قد حكم فيها على خصوص افراد الموضوع الموجودة في الخارج



فعلامتقد ماعلى الحكم واما ان لم توخذ القضية خارجية بل حقيقية قد حكم فيها على طبيعة عنوان الموضوع بحيث يسرى عنها الى افرادها الخارجية المحققة الوجود والمقدرة فلا ضير حينئذ في ان يكون هو الاثر المترتب على المخبر به.

واما لو كان مقصوده من الايراد من حيث شمولها لخبر الواسطة نظراً الى ان طريق اثباته نفس الاية فكيف تشمله حيث ان الموضوع لا بد ان يكون مفروغ الثبوت مع قطع النظر عن المحمول واذا فرض ثبوته بالمحمول المتأخر عنه فلا يمكن شموله له والفرق بينهما ان الاول راجع الى عدم امكان صيرورة الاية واسطة لاثبات خبر الواسطة. والثاني راجع الى عدم امكان شمول الاية لخبر الواسطة بعد فرض ثبوته بالاية والغرض عن الاشكال الاول و من المعلوم ان هذا الاشكال ممالا يجديه من الجواب لو كان مقصود المستشكل هو الثاني فانه لا يثبت به التباين والاثنية بين الحكم والموضوع ولا تقدم لاحدهما على الاخر <sup>رتبة</sup> اصلاً والتحقيق في حل الاشكال هو ان يقال ان دليل الاعتبار وان كان بحسب الصورة قضية واحدة الا انه ينحل الى قضايا متعددة جزئيته بتعدد الافراد والمصاديق ويكون لكل منها اثر يخصه غير الاثر المترتب على الاخر فان المخبر به بخبر الصفار الحاكي لقول العسكري (ع) لما كان حكماً شرعياً من وجوب الشيشي او حرمة وجب تصديق الصفار في اخباره عن الامام (ع) لمقتضى ادلة خبر العادل فيكون وجوب تصديق الصفار من الاثار الشرعية على خبر الصفار فالصدوق الحاكي لقول الصفار قد حكى موضوعاً ذا اثر شرعي فيعم قول الصدوق دليل الاعتبار ويجب تصديقه في اخبار الصفار له فيكون وجوب التصديق اثرأ شرعياً ترتب على قول



الصدوق ثم ان المفيد الحاكى لقول الصدوق قد حكى موضوعاً  
 ذا اثر شرعى فيجب تصديقه الى ان ينتهى الى قول الشيخ المحرز  
 بالوجدان و بالجمله ان كل لاحق يخبر عن موضوع سابق ذى اثر  
 غايته ان الاثار تكون من سنخ واحد ولا محذور فى ذلك اذا انتهت  
 الاثار الى اثر مغاير و هو وجوب الشىء او حرمة الذى حكاه عن  
 الامام عليه السلام فح يرتفع الاشكال ولا يلزم ان يكون الاثر الذى  
 بلحاظه و جب تصديق العادل نفس تصديقه من دون ان يكون فى البين  
 اثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه فلا يتحد الحكم مع الموضوع  
 المترتبة على ما خبر به العادل اتحاد الحكم والموضوع

هذا مضافاً الى القطع بتحقق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الاثر  
 وجوب التصديق بعد تحققه بهذا الخطاب وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظة  
 لأجل المحذور

حاصله انا نقطع بان المناط الموجود فى سائر الآثار المترتبة  
 على ما خبر به العادل موجود فى هذا الاثر ايضاً فوجوب التصديق بعد تحققه  
 بهذا الخطاب وان كان لا يمكن ان يكون ملحوظاً لأجل المحذور و هو  
 اتحاد الحكم والموضوع وتقدم الشىء على نفسه ان اخذت القضية خارجية  
 الا انه بملاحظة المناط القطعى يكون دال عليه وان كان قاصراً بنفسه  
 على الدلالة عليه فتأمل جيداً

والى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار فى وجوب الترتيب لدى الاخبار  
 بموضوع صار اثره الشرعى وجوب التصديق وهو خبر العدل و لو بنفس الحكم فى  
 الآية قافهم

حاصله انه يحصل للمتبع فى كلماتهم ثبوت الاجماع على علم الفرق



فى حجبة خبر الواحد بناء على حجبه بين الخبر عن قول الامام عليه السلام والخبر عن الخبر عن قول الامام عليه السلام لكونه واقعاً فى طريق الخبر عن قول الامام عليه السلام فلا يرد عليه بان عدم القول بالفصل لا يكفى بل النافع هو القول بعدم الفصل وتحققه غير معلوم فى المقام لان الظاهر ان عدم القول بالفصل المتحقق فى المقام على نحو يقطع باجماعهم على عدم الفصل الا انه يرد ان مثل هذا الاجماع غير حجة بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين اما لاجل كون القضية طبيعية واما لتنقيح المناط كى يقال بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين لا يكون الاجماع دليلاً عليه وهو لعل قوله فافهم اشاره الى ذلك

ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الأشكال بذلك للاشكال فى خصوص الوسائط من الاخبار كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً بانه لا يكاو يكون خبراً تبعداً الابتنس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تبعداً مثلاً حكماً له ايضاً

قد عرفت انفاً الاشكال فى المقام من وجهين احدهما من حيث انه يلزم ان يكون الاثر الذى بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه من دون ان يكون فى البين اثر آخر كان وجوب التصديق بلحاظه فيلزم ان يكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظه نفسه وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع و ثانيهما من حيث انه يلزم اثبات الموضوع بالحكم بالنسبة الى الوسائط فان اخبار المفيد للشيخ قدس سره واخبار الصدوق للمفيد واخبار الصفار للصدوق ليس محرزاً



بالوجدان بل المحرز بالوجدان هو اخبار الشيخ عن المفيد بسماع منه  
 او اخذ من كتابه واما الوسائط فليس شيع من اخبارها محرزاً  
 بالوجدان بل انما يرا دلائلها بالتعبد والحكم بتصديق العادل فيلزم ان  
 يكون الحكم بتصديق العادل مثبتاً لاصل اخبار الوسائط مع ان خبر  
 الوسائط يكون موضوعاً لهذا الحكم فلا بد وان يكون الخبر في المرتبة  
 السابقة محرزاً اما بالوجدان واما بالتعبد ليحكم عليه بوجوب تصديقه  
 فلا يعقل ان يكون الحكم موجد الموضوع الاعلى وجه دائر حيث  
 ان الموضوع موقوف على الحكم والحكم موقوف على الموضوع  
 والفرق بين الوجهين هو ان تقرير الاشكال على الوجه الاول لا اختصاص  
 له باخبار الوسائط بل يشمل الخبر الاول الذي يكون خبراً بالمشافهة  
 والحس وهو خبر الشيخ الذي هو خبر لنا بلا واسطة وعلى الوجه الثاني  
 يختص بالوسائط

وذلك لانه اذا كان خبر العدل ذا اثر شرعي حقيقة بعلم الاية وجب ترتيب اثره  
 عليه عند اخبار العدل به كسائر ذوات الآثار من الموضوعات لما عرفت من شمول  
 مثل الآية للخبر الحاكى للخبر بنحو القضية الطبيعية او لشمول الحكم فيها له مناطاً  
 وان لم يشمله لفظاً او لعدم القول بالفصل فتأمل جيداً

حاصل جوابه عن الاشكال ان الوسائط ذات اثر شرعي بمعونة  
 شمول القضية الطبيعية للأفراد الطولية المتولدة من نفس الحكم بمعونة  
 تنقيح المناط وان المناط الموجود في سائر الآثار موجود فيه او لعدم  
 القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار فحينئذ يكون الشيخ ره قد اخبر لنا  
 عن موضوع ذي اثر شرعي وهو خبر المفيد مثلاً اذ على فرض ثبوته واقعاً



يكون موضوعا لوجوب التصديق مع قطع النظر عن شموله لخبر الشيخ فشمول قوله صدق لخبر الشيخ يتوقف على كون خبر المفيد ذا اثر شرعى والمفروض جعل الاثر عليه اما لان القضية طبيعية يسرى الحكم الى نفسها اولان المناط الموجود فى سائر الاثار موجود فيه واما لعدم القول بالفصل بينه وبين سائر الاثار ولكن قد عرفت ان ما افاد لا يفي بتمام مقصود المستشكل فلا يكون جوابا عن الاشكال والتحقيق فى جوابه هو ما قلنا من انحلال قضية صدق العادل الى قضايا متعددة بتعدد الاخبار فحينئذ يرتفع الاشكال فراجع وتدير

### فى تقريب الاستدلال بآية النفر

منها آية النفر قال الله تبارك وتعالى **فَلَوْلَا نَفْرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لَّآيَةَ**

ومن جملة الايات التى استدلل بها على حجية خبر الاحاد آية النفر قال الله تبارك وتعالى فى صورة البرائة وما كان المؤمنون اينفروا كافة فلو لانفر من كل فرقة طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذرو قومهم اذا ارجعوا اليهم لعلم يخذرون وسميت بالنفر لوجود الاية كلمة النفر فيها قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه بعد ذكر الاية الشريفة ما لفظه دلت على وجوب الحذر عند انذار المنذرين من دون اعتبار افادة خبرهم العلم لتواتر او قرينة فيثبت وجوب العمل بخبر الواحد انتهى

وربما يستدل بهامن وجوه اَحَدُهَا ان كلمة لعل ولو كانت مستعملة على التحقيق فى معناه الحقيقى وهو الترجى الايقاعى الانشائى الا ان الداعى اليه حيث يستحيل فى حقه تعالى ان يكون هو الترجى الحقيقى



اختلف الاصحاب في ان تلك الكلمة ظاهرة في الترجي الحقيقى اما  
لكونها موضوعة له ولا نصرافه الى كونه الداعى الى استعمه له فى معناه  
الذى هو مفهوم الترجي او الترجي الايقاعى الانشائى الاول هو مختار  
الشيخ (ره) على ما يظهر من كلامه قال فى رسائله عند الاستدلال بالاية  
الشريفة على حجية خبر الواحد ما هذا لفظه ان لفظه لعل بعد انسلاخها عن  
معنى الترجي ظاهرة فى كون مدخولها مجبوبا للمتكلم واذا تحقق  
حسن الحذر ثبت وجوبه

اما الماذكره فى المعالم من انه لا معنى لنذب الحذر اذ مع قيام  
المقتضى يجب ومع عدمه لا يحس واما لان رجحان العمل بخبر الواحد  
مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه حاصل  
كلامه قدس سره ان لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي لاستحالة  
حقيقة الترجي فى حقه تعالى لاستلزامه الجهل بحصول المترجى للمترجى  
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ظاهرة فى كون مدخولها مجبوبا اما لانه  
لا معنى لنذب الحذر واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه  
بالاجماع المركب

واما الثانى فهو مختار المصنف قال فى الحاشية ولكن قد حققنا  
فى بحثنا فى الاوامر ان صيغ الترجي والتمنى والاستفهام و امثالها  
كصيغة الامر انما هى لمعانيها الايقاعية الانشائية التى ينشأها المتكلم  
بهذه الصيغ ولو لم يكن مترجيا او متمنيا او مستفهما او مريدا او طالبا بحقيقة  
للمعانيها الواقعية التى يكون من الصفات والحالات القائمة بالنفس  
والمستحيل فى حقه تعالى انما هو هذه الواقعيات لان تلك الانشائيات  
والتميز بينهما واضح كما ان كون ما وضعت له الصيغ هو



النهو الءل لالءانى ءاصل ما افاءه فىها ان صبغ الانشاءى اسءمءل فى معانىها الابقاعفة الانشاءى الان الءاعى الى انشاء الءمنى او الءرءى او الاستفهام ءارة فكون هو ءبوء هءه الصفاء ءقفة و ءارة فكون الءاعى امر آءر ءسب ما فقففه الءال و الة اءار بقوله هنا بان ءلمة لعل لو ءانء مسءملة فى معناه الءقفى و هو الءرءى الابقاعى الانشاءى ءءى فىما اذا وءء فى ءلامه ءعالى الان الءاعى الة ءىء بسءءل فى ءقه ءعالى ان فكون هو الءرءى الءقفى لان الءراء من الءففاء الءفسانىة المءءصة بالمكناء لما ففه من الءقص فى الءءرة ولا معنى للءراء بالنسبة الى الءقار المءلء اذا لزم ءوقع المرءو هو الشء فى ءصوله و هو ممءن على العالم بالءقافق

ءان هو مءبوءفة الءءءرءء الانءار و اذا ءبء مءبوءفة ءبء و ءوبه شرعا لعدم الفصل و عقلا لوءوبه مع وءوء ما فقففه و عدم ءسئه بل عدم امءانه بءونه

ءءءرفء آءفا ان ءلمة لعل و ان ءانء مسءملة فى المعنى الانشاءى الابقاعى ءائما لءن الءاعى الة ءىء بسءءل فى ءقه ءعالى ان فكون هو الءرءى الءقفى فلا مءالة

ءكون مسءملة بءاعى مءبوءفة الءءءرو اذا ءبء مءبوءفة ءبء و ءوبه شرعا لعدم الفصل بءعوى ان رءءان الءم بءبر الواءءل لزم و ءوبه عند الءل فان ءل من اءازة ءءءاو ءبه و من لم فءزه ءال بءءرم الءم بءبر الواءءل ءائل بالفصل بفن الءءان و الوءوب و عقلا لما فى المعالم من انه مع المءءضى له فءبب و بءونه لا فءسن و ءلك لانه مع اءمام المءءة بسءءق العقوبة على المءءالفة على ءءءبر اءفاؤها و بءونه بءمءن بءمها للءزم



بعدم الاستحقاق ومعه لا يحس بل لا يمكن قال المحقق السلطان في تعليقه  
 على الكتاب بعد قوله بأنه لا معنى للرجاء بالنسبة الى القادر المطلق ما لفظه  
 لكن اظهار الرجاء ينساق الى الذهن عند اطلاق لفظه لعل فلا بد من  
 المناسبة له عند الصرف الى غيره كما هو كذلك في ساير الصيغ عند  
 الصرف الى غير ما هو المنساق اليه عند الاطلاق كصيغة افعل الى الانذار  
 والتهديد وغيرهما وكلفظة الاستفهام عند صرفها الى غير الاستفهام  
 الحقيقي ويختلف الدواعي باختلاف الجهات المحسنة المناسبة للمعنى  
 المنصرف اليه عند الاطلاق في تلك الصيغ وان كانت مستعملة في المعنى  
 الحقيقي الايقاعي دائما وحيث ان الترجي يستلزم محبوبة المرجو  
 محبوبة الفعل من الغير تستلزم الطلب عنه فاذا نوى الداعي على ايقاع  
 الترجي اظهار طلب الفعل عن الغير و لعل النكته في العدول عن الطلب  
 الى الترجي ان داب الملوك والاكابر انهم اذا حاولوا انجاز امر محبوب  
 وتسجيله ان يعبروا بلفظة لعل وعسى وعليه يكون لفظه لعل فيما  
 نحن فيه ظاهرا في الطلب الايجابي بلا حاجة الى ضمنية عدم القول  
 بالفصل انتهى كلامه رفع مفاية

ثانيتها انما وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب كما هو قضية كلمة لولا  
 التحضيضية وجب التحذر والالتفي وجوبه

حاصله ان كلمة لولا تدل على وجوب النفر للتفقه ولو كان وجوبا  
 كفاثيا لتعليم الجاهلين و قد يجب على كل واحد منهم التعلم واخذ  
 المسائل الدينية الفرعية وجوبا عينيا فيما كانت في معرض الابتلاء فان



التحضيف ص طلب بحث واز عاج فاذا وحب النفر وحب الانذار لكونه غاية  
للنفر الواجب واذا وحب الانذار وحب التحذر والقبول من المنذرو  
والالغى وحب الانذار

ثالثها انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب

النفر واجب لوقوعه فى تلواداة التحضيف فاذا وحب النفر  
وحب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب فاذا وحب الانذار وحب التحذر  
لكونه غاية للانذار الواجب اذ الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى  
الامر بانتفائه ومع كون التحذر منها يكون واجبا على المكلف ولا يرضى  
الامر بانتفائه

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى رسائله ما هذا الفظه الثانى ان  
ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب يمقتضى كلمة  
لولا فاذا وحب الانذار افاد وجوب الحذر لوجهين احدهما وقوعه  
غاية للواجب فان الغاية المترتبة على فعل الواجب مما لا يرضى الامر به  
بانتفائه سواء كان من الافعال المتعلقة للتكليف يعنى به مثل قولك  
ادخل السوق واشترأ للحم ام لا كما فى قولك تب لعلك تفلح و اسلم  
لعلك تدخل الجنة وقوله تعالى فقولا له قولنا لعلنا لعله يتذكر او يخشى

الثانى انه اذا وحب الانذار ثبت وجوب القبول والالغى الانذار  
قال ونظير ذلك ما تمسك به فى المسالك على وجوب قبول قول المرأة  
وتصديقها فى العدة من قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى  
ارحامهن فاستدل بتحريم الكتمان ووجوب الاظهار عليهن على قبول



قولهن بالنسبة الى ما فى الارحام انتهى كلامه رفع مقامه

وبشكل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع فى  
مخذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع فى المفسدة حسن وليس بواجب  
فيما لم يكن هناك حجة على التكليف

هذا اشكال على صاحب المعالم حيث قال لامعنى لجواز الحذر  
ونديه لانه مع المقتضى له يجب وبدونه لا يحس وذلك لانه مع اتمام الحجة  
يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقها وبدونه يضمن بعدمها  
للجزم بعدم الاستحقاق ومعه لا يحسن بل لا يمكن  
حاصل الايراد ان ما ذكره فى المعالم انما يصح لو انحصر الانذار  
بالعقوبة على المعصية و ليس كذلك لصحة الانذار بملاحظة فوت  
المصالح والوقوع فى المفسد الكامنتين فى الافعال على ما هو  
المشهور بين العدلية من تبعية الاحكام لها و من المعلوم ان عدم الوقوع  
فى مخذور فوت المصلحة او الوقوع فى المفسدة حسن عند العقل وليس  
بواجب عقلا فيما لم يكن هناك حجة على التكليف بل التخويف لرجاء  
ادراك الواقع

ولم يثبت حينئذ عدم الفصل غايته عدم القول بالفصل

قد عرفت فى الوجه الاول انه لا فصل شرعا بين محبوبة التحذرو بين وجوبه  
واذا ثبت محبوبة التحذر فى الاية بكلمة لعل ثبت وجوبه للاجماع فان الامة  
بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد و بين من يجوزه ويلتزم بوجوبه



فالقول بجواز العمل به ورجحانه قول بالفصل فالمصنف يناقش فيه بان  
الثابت في المقام عدم القول بالفصل لاعدم الفصل بيانه انه لا يجوز  
القول بالفصل فيما اذا احرز الاتفاق على نفى الثالث والاف مجرد كون  
المسئلة ذات قولين بلا احراز ذلك لا يكشف عن رأى الامام عليه السلام  
فحينئذ يجوز احداث قول ثالث كما هو كذلك في الاقوال المحادثة في  
الازمنة المتاخرة بعد كون المسئلة ذات قولين

مع ان القول بحسن التحذير ليس قولاً بالفصل لان العمل لرجاء  
ادراك الواقع ليس عملاً بخبر الواحد كى يكون القول بحجيته قولاً  
بالفصل فلامجال لدعوى الاتفاق على عدم الفصل بين وجوب العمل  
بخبر الواحد وبين حرمة اذ العمل به ليس على نحو التعبد والالتزام بل لرجاء  
ادراك الواقع الذى لا قائل بطلانه ولا دليل على حرمة

فيثبت من ذلك عدم القول بالفصل لا عدم الفصل ومما ذكرنا  
ظهر فساد ما في العناية من ان مجرد عدم القول بالفصل بمعنى  
اختلاف الامة على قولين بعضها على قول وبعضها على قول آخر  
واطباقهم على نفى الثالث بالالتزام المسمى بالاجماع المركب  
مما يكفى في ثبوت عدم الفصل لما قد عرفت من ان مجرد كون المسئلة  
ذات قولين بلا احراز ذلك اى الاتفاق على نفى الثالث لا يكشف عن  
رأى الامام عليه السلام فالاولى الاقتصار على ما افاده المصنف به  
بقوله ولم يثبت ههنا عدم الفصل فتأمل جيداً

والوجه الثانى والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالتخذر تبعداً

حاصل الاشكال على الوجه الثانى والثالث ان الملازمة بين



وجوب الانذار ووجوب الحذر مطلقا ولو لم يحصل العلم من قول المنذر غير مسلمة اذ لا ينحصر فائدة الانذار ايجاب التحذر تعبدا بل كفى ما في الانذار من اظهار الحق ونشره وبسطه بين الناس ليتم به الحججة عند حصول العلم لهم من جهة كثرة المنذرين او احتفاف الانذار بالقرينة الموجبة لحصول العلم لهم فيعملون بعلمهم لا بقول المنذرين تعبدا .

لعدم اطلاق يقتضى وجوبه على الاطلاق

حاصله انه لا اطلاق يقتضى وجوب التحذر على الاطلاق ولو لم يحصل العلم من قول المنذر

ضرورة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم

علل المصنف عدم الاطلاق بكون الآية مسوقة لبيان وجوب النفر وليست مسوقة لبيان وجوب الحذر بكونه غاية للانذار او فائدة لوجوب الانذار واذا لم يكن الآية مسوقة لبيان وجوب الحذر لم يكن لها اطلاق اذ من شرائطه كون المتكلم فى مقام البيان وبالجملة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم

لو لم تقل بكونه مشروطاً به



هذاهو الاشكال الثانى للشيخ ره ذكر فى فرائده بعدما فرغ من تقريب الاستدلال قال ما لفظه الثانى ان التفقه الواجب ليس الامرفة الامور الواقعية من الدين فانذار الواجب هو الانذار بهذه الامور المتفقه فيها فالحذر لا يجب الا عقيب الانذار بها فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل هو وقع بالامور الدينية الواقعية او بغيرها خطأ او تعمد من المنذر بالكسر لم يجب الحذر حينئذ فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر فى انذاره بالاحكام الواقعية

الى ان قال ثم الفرق بين هذا الايراد و سابقه ان هذا الايراد مبنى على ان الاية ناطقة باختصاص مقصود المتكلم بالحذر عن الامور الواقعية المستلزمة لعدم وجوده الابد احراز كون الانذار متعلقا بالاحكام الواقعية واما الايراد الاول فهو مبنى على سكوت الاية عن التعرض لكونه واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم انتهى

فان النقرانما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد

الهرسلين

حاصل الكلام ان الغرض من الاية تعلم الاحكام الدينية الثابتة من النبى ص الى بلغها من الله الى المكلفين على النافرين والانذار والاخبار بها بعد العلم وايصالها الى المتخلفين الجاهلين فيصير الناس كلهم عالمين بما بلغه النبى ص فالنافر مكلف بتعلم ما جاء به النبى ص وتبليغ ما تعلمه الى غيره والمتخلف مكلف بقبول ما بلغه من الاحكام فان علم بان متعلق اخباره امر ثابت من النبى ص فيجب قبوله



والالم يجب عليه القبول من جهة الشك في موضوع الخطاب

كي يندرو بها المتخلفين والنافرين على الوجهين في تفسير الآية لكي يحذروا

إذا اندروا بها

ففي احدهما ان المراد تفقه المتخلفين ليندرو النافرين عند رجوعهم الى المتخلفين فالمعنى انه لا يجوز للمؤمنين ان ينفروا كافة الى الغزو بل يجب ان يصيروا طائفتين تبقى طائفة في حرمة النبي (ص) و تنفر طائفة اخرى الى الغزو فتعلم المتخلفون احكام الدين وتبلغونها الى النافرين عند رجوعهم اليهم

فالطائفة النافرة تكونون نائبين عن المقيمين في الغزو والمقيمون نائبون عن النافرين في التفقه فعلى هذا الوجه ضمير يتفقهوا ويندرو و اليهم راجع الى المتخلفين و ضمير رجعو و لعلمهم راجع الى النافرين .

وفي الاخر تفقه النافريق ليندرو المتخلفين وان التفقه والانداز يرجعان الى الفرقة النافرة وهو المنقول عن الحسن والمراد من التفقه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين ونصرة الدين مع كونهم قليلين عدداً وسلاحاً فيعلمون ان الله خصهم بالنصرة فاذا رجعو الى قومهم اندروهم بما شاهدوا من دلائل النصرة وعجائب القدرة لعلمهم يحذرون فيتركوا الكفر والنفاق فعلى هذا الوجه ضمير يتفقهوا ويندروا ورجعوا راجع الى الطائفة النافرين و ضمير اليهم و لعلمهم راجع الى المتخلفين .



وقضفته انما هو وجوب الحذر عند احراز ان الانذار بها كما لا يخفى

اى وقضية كونها مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر هو وجوب الحذر عند احراز الانذار بالامور الدينية المتفقه فيها ومع الشك فى ذلك يشك فى وجوب الحذر فاذا لم يعرف المنذر بالفتح ان الانذار هل هو واقع بالامور الواقعية الدينية او بغيرها لم يجب الحذر فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر صدق المنذر فى انداره بالامور الواقعية

ثم انه اشكل ايضا بان الاية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا

هذا الاشكال ثالث الاشكالات التى ذكرها الشيخ ره فى الاستدلال بالاية الشريفة قال فى رسائله لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مطلقا عند انذار المنذر ولو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو الابلاغ مع التخويف فانشاء التخويف ماخوذ فيه والحذر هو الخوف الحاصل عقيب هذا التخويف الداعى الى العمل بمقتضاه فعلا ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الاعلى الوعاظ فى مقام الابعاد على الامور التى يعلم المخاطبون بحكمها من الوجوب والحرمة كما يوعد على شرب الخمر وفعل الزنا وترك الصلوة او على المرشدين فى مقام ارشاد الجهال بالتخويف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر المذمى هو محل الكلام خارج عن الامر بن توضيح ذلك



ان المنذر اما ان ينذر او يخوف على وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول  
 الخبر باجتهاده و اما ان ينذر او يخوف بلفظ الخبر حاكيه عن الحجبة (ع)  
 فالاول كان يقول يا ايها الناس اتقوا الله فى شرب العصير فان شربه يوجب  
 المؤاخذه <sup>في</sup> الثاني كان يقول قال الامام (ع) من شرب العصير فكانما شرب  
 الخمر اما الانذار على الوجه الاول فلا يحب الحذر عقيه الاعلى المقلدين  
 بهذا المفتى و اما الثاني فله جهتان احدهما جهة تخويف و ابعاد و الثانية  
 جهة لحكاية قول من الامام (ع) و من المعلوم ان الجهة الاولى ترجع  
 الى الاجتهاد فى معنى الحكاية فهى ليست حجة الاعلى من هو مقلده  
 اذ هو الذى يجب عليه التخوف عند تخويفه و اما الجهة الثانية فهى  
 التى تنفع المجتهد الاخر الذى يسمع منه هذه الحكاية لكن وظيفته مجرد  
 تصديقه فى صدور هذا الكلام عن الامام (ع) الى ان قال فالحق ان  
 الاستدلال بالاية على وجوب الاجتهاد كفاية و وجوب التقليد على  
 العوام اولى من الاستدلال بها على وجوب العمل بالخبر انتهى كلامه  
 رقع مقامه

فلا دلالة لها على حجبة الخبر بما هو خبر حيث انه ليس شان الراوى الا

الاخبار بما تحمله لا التخويف و الانذار

حاصل ما افاده المصنف فى تقريب الاشكال هو ان الاية اجنبية عما نحن  
 بصدده من حجبة خبر الواحد فان وظيفه الراوى ليس الا مجرد  
 حكاية ما تحمله من الرواية لا الانذار و الانذار هو الابلاغ مع التخويف  
 بحيث يكون التخويف ما خوداً فى مفهومه و الا فلا يكون انذاراً قال



في الصحاح الانذار هو الابلاغ ولا يكون الا في التخويف وفي القاموس انذره اعلمه وخوفه وحذره ونحوه في مجمع البحرين والحاصل ان الاية اجنبية عن المقام ولادلة لها على حجية الخبر بما هو خبر حيث انه ليس من شأن الراوي الا الاخبار كما ان قضية حجية خبر الواحد ووجوب قبوله على المنقول اليه ليس الاتصديقه في مجرد حكايته وروايته لا التخذر .

### وانما هوشان المرشد او المجتهد بالنسبة الى المسترشد او المقلد

حاصله ان الاية تدل على حجية الانذار وهو الابلاغ بقصد التخويف وهو من شأن المرشدا والمجتهد بالنسبة الى خصوص الجاهل المسترشد والعامي المقلد فالاية اجنبية عن المقام

قلت لا يذهب عليك انه ليس حال الرواة في الصدر الاول في نقل ما تحمّلوا من النبي ص وعلى اهل بيته الكرام او الامام ع من الاحكام الى الانام الا كحال نقلة الفتاوى الى العوام

حاصل جوابه عن الاشكال هو عدم المنافاة بين حجية القول من باب حجية الخبر لا الفتوى وصحة الانذار والتخويف في الابلاغ بالاخبار وان حال الرواة في صدر الاسلام ليس الا كحال نقلة الفتاوى الى العوام لا كحال المجتهدين اذ لا شك ان الرواة في زمن النبي (ص) والائمة (ع) كانوا آخذين بطواهر ما شافهوا من الخطابات وعاملين بها من غير اعمال نظر او راى فيها كما هو الحال في المقلدين في زماننا هذا كما يظهر



للمتبع في احوالهم ومجاري عاداتهم والتفقه الحاصل لهم ليس الاتقهم المراد من الخطابات لا التفقه المصطلح عليه فكما يصح من نقلة الفتاوى الابلاغ مع التخويف فكذلك يصح من الرواة في صدر الاسلام ايضا

ولاشبهة في انه يصح منهم التخويف في مقام الابلاغ والانذار والتخدير

بالابلاغ فكذا من الرواة

لما ذكرناه آنفاً من انه لا فرق بينهم وبين الرواة من هذه الجهة فكما انهم ينقلون ما اخذوه من المجتهد كذلك هم ينقلون ما اخذوه من النبي (ص) او الامام (ع) من دون مدخلة رأيتهم في اعتبار رأيهم والحاصل ان حال الرواة في صدر الاسلام كحال النقلة الفتاوى الى العوام ولا شبهة في انه يصح من نقلة الفتوى الابلاغ مع التخويف فيصح من الرواة في صدر الاسلام ذلك ايضا ومما ذكرنا ظهر ان وجوب التحذر على تقدير تسليم دلالة الآية عليه انما هو من جهة الانذار من باب الخبر لا الفتوى

فالآية لو فرض دلالتها على حجية نقل الراوي اذا كان مع التخويف كان

نقله حجة بدونها ايضا لعدم الفصل بينهما جزماً فافهم

قد عرفت انما انه كما يصح من نقلة الفتاوى الابلاغ مع التخويف يصح من الرواة في صدر الاسلام ايضا ذلك فاذا صح من الرواة الابلاغ مع التخويف وكان صحته بمة تنضي الآية بمضميمة عدم الفصل بين ما يكون على نحو الانذار وبين ما لا يكون تكون الآية



دليلا على تمام المدعى هذا و لكن قد يناقش فيه بانه لم يثبت ما هنا  
 عدم الفصل غاية عدم القول بالفصل و هو لا ينفعها و انما النافع  
 عدم الفصل وسه اليه اشار بقوله فافهم هذا و لكن الذي يقوى في النظر  
 ان الاية لاتدل على حجة الخبر ولا على حجة الفتوى والاجتهاد حسب  
 ما مريانه قال الحكيم في تعليقه على الكفاية والانصاف ان الاية لاتدل  
 على حجة الخبر ولا على حجة الاجتهاد بل هي اجنبية عنهما بالمرّة وانما  
 تدل على وجوب التفقه في الدين وتعلم معالمه في الاصول والفروع لغاية  
 تعليم الجاهلين وتفقيهم باقامة الحجة عليهم واقناعهم بالطريق الذي  
 نعلموا به وتفقهوا بلا دلالة لها على حجة الاجتهاد او الخبر اصلا لمطابقة  
 ولا التزاما وظنى ان ذلك ظاهر بادنى تأمل انتهى كلامه رفع مقامه

## في تقريب الاستدلال بآية الكتمان

ومنها آية الكتمان إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا الْآيَةَ

تمام الاية هكذا ان الذين يكتمون ما انزلنا من البيّنات والهدى من بعد  
 ما بيناه للناس في الكتاب او لئلا يكلمهم الله ويلعنهم اللاعنون وقد استدلل  
 بالاية الشريفة عدة من اصحابنا تبعاً للشيخ في العدة على ما يظهر من شيخنا  
 الانصارى اعلى الله مقامه قال في رسائله ومن جملة الايات التي استدلل  
 بها جماعة تبعاً للشيخ في العدة على حجة الخبر قوله تعالى ان الذين  
 يكتمون ما انزلنا (الخ)



وتقريب الاستدلال بها أن حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلاً للزوم لغويته بدونه

حاصله ان طريق الاستدلال بهذه الاية مقصور على دعوى الملازمة العقلية بدعوى ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا والالغى حرمةه وبعبارة اخرى انه يحرم كتمان الحكم الشرعى ويجب تبينه للجاهل فاذا حرم الكتمان ووجب التبين وجب القبول فلو لم يجب لزوم لغوية الايجاب نظير ما تمسكوا فى آية النفر لوجوب الحذر من انه اذا وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب وجب التحذر والقبول من المنذر و الا لغى وجوبه

ولا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لأهـال للاراد على هذه الآية بما اوزد على آية النفر من دعوى الاهمال او استظهار الاختصاص بما اذا افاد العلم فانها تنافيهما كما لا يخفى

تعريضا على ما افاده الشيخه فى الرسائل فانه بعد ذكر تقريب الاستدلال بالاية قال ما لفظه ويرد عليها ما ذكرنا من الايرادين الاولين فى آية النفر من سكوتها وعدم التعرض فيها لوجوب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص وجوب القبول المستفاد منها بالامر الذى يحرم كتمانها ويجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجفة قول المظهر بعد آو وجوب العمل بقوله وان لم يطابق الحق



المخبر عنه وقوعه الى ان قال

ويؤيده ايضا ما عن القمى رحمة الله عليه فى سبب نزول الاية انه نم من منافق  
على النبى صلى الله عليه واله وسلم فاخبره الله ذلك فاحضره النبى صلى الله  
عليه واله وسلم وسأله فحلف انه لم يكن شىئى مما بينم عليه فقبل منه النبى  
صلى الله عليه واله وسلم فاخذ هذا الرجل بعد ذلك يطعن على النبى (ص)  
ويقول انه يقبل كلما يسمع اخبره الله انى انم عليه واقبل اخباره فقبل واخبرته  
انى لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبىه صلى الله عليه واله وسلم  
قل اذن خير لكم

ومن المعلوم ان تصديقه صلى الله عليه واله وسلم للمنافق لم يكن  
بترتيب آثار الصدق عليه مطلقا انتهى موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه  
حاصل ما افاده هو ان التصديق فى قوله تعالى ويومن للمؤمنين هو  
ترتيب خصوص الاثار التى تنفع المخبر ولا تضر غيره لاترتيب جميع  
الاثار على المخبر به ولو كانت على ضرر الغير كما هو المطلوب فى باب  
حجبة الخبر

ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بانه ما نمه وتصديقه لله تعالى بانه نمه

اى يظهر مما ذكرناه من ان المراد من تصديق المؤمنين هو ترتيب  
خصوص الاثار التى تنفعهم ولا تضرهم لا التصديق بترتيب جميع الاثار  
من تصديقه صلى الله عليه واله للنمام بانه ما نمه وتصديقه لله تعالى بانه نمه  
فان تصديقه (ص) وقبوله منه بانه لم ينم عليه لا يجتمع مع تصديقه لله تعالى  
بانه نم عليه الا بالمعنى المذكور من ترتيب الاثار التى تنفع المخبر  
لاترتيب جميع الاثار على المخبر به والحاصل ان المراد من تصديق



المؤمنين ترتيب بعض الاثار التي تنفعهم ولا تضر غيرهم وكذا مراد النبي (ص) من القبول ترتيب الاثار التي كانت نافعة للمنافق من عدم المسارعة الى عقوبته وعدم تغيير حسن المعاشرة معه لا ترتيب جميع الاثار عليه كما هو المطلوب في باب حجية الخبر

كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه و كذبهم حيث قال علي ما في الخبر يا ابا محمد كذب سمعتك وبصرك عن اخيك فان شهد عندك خمسون فسأمة انه قال قولاً وقال لم اقله فصدقه و كذبهم فيكون مراده تصديقه بما ينفعه ولا يضرهم وتكذيبهم فيما يضره ولا ينفعهم والا فكيف يحكم بتصديق الواحد وتكذيب خمسين

حاصله ان هذا السعنى وهو ترتيب خصوص الاثار التي تنفعه ولا تضرهم هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام فصدقه و كذبهم اذ لو كان المراد ترتيب جميع الاثار على المخبر به فلا وجه لتصديق الواحد وتكذيب خمسين قسامه

وهكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة اسماعيل فتأمل جيداً

روى الكليني في فروع الكافي في الصحيح انه كان لاسماعيل ابن ابي عبد الله دنانير واراد رجل من قريش ان يخرج بها الى اليمن فقال له ابو عبد الله (ع) يا بني اما بلغك انه يشرب الخمر قال سمعت الناس يقولون فقال يا بني ان الله عز وجل يقول يومن بالله ويومن للمؤمنين يقول يصدق الله و يصدق للمؤمنين فاذا شهد عندك المسلمون فصدقهم فانه



ليس المراد بتصديقه ترتيب جميع الاثار على قول المومنين بل ترتيب  
 اثرينفعه ولا يضر غيره فلا تدل على حجية خبر الواحد  
 قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في مقام توجيه الرواية ما هذا لفظه  
 واما توجيه الرواية يعني رواية اسمائيل فيحتاج الى بيان معنى التصديق  
 فنقول ان المسلم اذا اخبر بشيئ فلتصديقه معنيان احدهما ما يقتضيه  
 ادلة تنزيل فعل المسلم على الصحيح والاحسن فان الاخبار من حيث انه  
 فعل من افعال المكلفين صحيحة ما كان مباحا و فاسدة ما كان نقيضه  
 كالكذب والغيبة ونحوهما فحمل الاخبار على الصادق حمل على احسنه  
 والثاني حمل اخباره من حيث انه لفظ دال على معنى يحتمل مطابقتها  
 للواقع وعدمها على كونه مطابقا للواقع بترتيب اثار الواقع عليه والحاصل  
 ان المعنى الثاني هو الذي يراد من العمل بخبر العادل و اما المعنى الاول  
 فهو الذي يقتضيه ادلة حمل فعل المسلم على الصحيح والاحسن وهو ظاهر  
 الاخبار الواردة في ان من حق المؤمن على المؤمن ان يصدقه ولا يتهمه  
 خصوصا مثل قوله (ع) يا ابا محمد كذب سمعك وبصرك عن اخيك فان شهد  
 عندك خمسة سون قسامه انه اقال قولاً او قال لم اقله فصدقه و كذبهم الخبر فان تكذيب  
 القسامه مع كونهم ايضاً مؤمنين لا يراد منه الا عدم ترتيب اثار الواقع  
 على كلامهم لا ما يقابل تصديق المشهور عليه فانه ترجيح بلا مرجح  
 بل ترجيح المرجوح الى ان قال و انت اذا  
 تأملت هذه الرواية ولا حظتها مع الرواية المتقدمة في حكاية اسمائيل لم  
 يكن لك بدمن حمل التصديق على ما ذكرنا انتهى كلامه رفع مقامه  
 حاصل ما افاده قدس سره هو الفرق بين التصديق بمعنى اظهار صدق  
 المخبر في اخباره ولومع العلم بكذبه في مقابل اظهار كذبه وبين تصديق  
 خبره بمعنى ترتيب اثار الواقع عليه عند الشك في مطابقته للواقع الذي هو  
 محل الكلام في مسألة حجية خبر الواحد والمعنى الاول لا تعلق بمسئلتنا هذه  
 والمراد منها المعنى الاول والثاني



## فى الاخبار اللتى دلت على اعتبار اخبار الاحاد

فصل فى الاخبار اللتى دلت على اعتبار اخبار الاحاد وهى وان كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها

منها الاخبار الدالة على حجفة خبر الثقات و كلام الصادقين من دون اختصاص باشخاص معينين

مثل مارواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء والفتوى الى رواة الحديث عن احمد بن ابراهيم المراغى قال ورد على القاسم بن العلاء وذكر توقيعا شريفاً يقول فيه فانه لا عذر لاحد من موالي نفاى التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بانانفا وضهم سرنا ونجعلهم اياه اليهم

ومارواه فى القضاء ايضاً فى باب وجوه الجمع بين الاحاديث المختلفة عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم فترد اليه

ومارواه فى القضاء ايضاً فى باب وجوب العمل باحاديث النبى صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام عن جابر عن ابي- جعفر عليه السلام قال سار عوا فى طلب العلم فوالذى نفسى بيده لحدث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة



و مارواه فى الباب عن جابر ايفاً عن ابى جعفر عليه السلام  
قال قال لى ياجابر والله لحدفث تصفبه من صادق فى حلال و حرام خفر  
لكم مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب

و مارواه فى الباب عن جابر ايفاً قال قلت لابى جعفر عليه السلام  
اذا حدثتنى بحدفث فاسنده لى فقال حدثنى ابى عن جدى عن رسول الله  
عليه واله وسلم عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى و كلما حدثك بهذا الاسناد  
وقال لحدفث واحد تأخذه عن صادق خفر لك من الدنيا وما فىها  
و مارواه فى الباب عن رجل عن ابى عبدا لله عليه السلام قال  
حدفث فى حلال و حرام تأخذه من صادق خفر من الدنيا وما فىها من  
ذهب و فضة

ومنها ما فدل على ارجاع آحاد الرواة الى احاد اصحابهم مثل  
ارجاعه الى زرارة فىما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب و جوب  
الرجوع فى القضاء و الفتوى الى رواة الحدفث عن المفضل بن عمران عن  
ابا عبدا لله عليه السلام قال للفض بن مختار فى حدفث فاذا اردت حدفثنا  
فعلىك بهذا العجالس و اومى الى رجل من اصحابه فسالت اصحابنا عنه  
فقالوا زرارة بن اعفن

و مارواه فى الباب عن فونسن بنعماران ابا عبدا لله عليه السلام قال  
له فى حدفث اما مارواه زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فلا  
فجوزان ترده

و مارواه فى الباب عن عبدا لله بن ابى عفور قال قلت لابى عبدا لله  
عليه السلام انه لفس كل ساعة القالك و لا فمكن القدوم و فففى الرجل من



اصحابنا فيسألني وليس عندي كل مايسألني عنه فقال ما يمنعك من محمد بن مسلم الثقفي فانه سمع من ابي عليه السلام وكان عنده وجيها ومارواه في الباب عن ابان بن عثمان ان ابا عبد الله عليه السلام قال له ان ابان بن تغلب قد روى عنى رواية كثيرة فمارواه لك عنى فاروه عنى

و مارواه فى الباب عن مسلم ابن ابي حبه قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام فى خدمته فلما اردت ان افارقه ودعته وقلت احب ان تزودنى فقال ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع منى حديثا فمارواه لك فاروه عنى ومارواه فى الباب عن شعيب العقر قوقى قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ربما احتجنا ان نسأل عن شيئى فمن نسأل قال عليك بالاسدى يعنى ابا بصير

و مارواه فى الباب عن على بن المسيب الهمداني قال قلت للرضا عليه السلام شقتي بعيدة ولست اصل اليك فى كل وقت فممن آخذ معالم دينى قال من زكريا بن آدم القمى المأمون على الدين والدنيا

و مارواه فى الباب عن عبد العزيز بن المهتدى والحسن بن على بن يقطين جميعا عن الرضا عليه السلام قال قلت لا اكاد اصل اليك اسألك عن كل ما احتاج اليه من معالم دينى افيونس بن عبد الرحمن ثقة آخذ عنه ما احتاج اليه من معالم دينى فقال نعم

و مارواه فى الباب عن احمد بن اسحاق عن ابي الحسن عليه السلام قال سئلته وقلت من اعامل وعمن آخذ و قول من اقبل فقال العمرى ثقتى فما ادى اليك عنى فعنى يؤدى وما قال لك عنى فعنى يقول فاسمع له



واطع فانه الثقة المأمون قال وسئلت ابا محمد عليه السلام عن مثل ذلك فقال العمرى وابنه ثقنان فما اديا اليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقنان المأمونان الحديث ومارواه فى الباب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال الق عبد الملك بن جريح فآله عنها فان عنده منها علما فلقبته فاملئ على شيئا كثيرا فى استحلالها وكان فيما روى فيها بن جريح انه ليس لها وقت ولا عدد الى ان قال فاتيت بالكتاب ابا عبد الله عليه السلام فقال صدق واقربه

ومارواه فى الباب وقبله فى باب وجوب العمل باحاديث النبى صلى الله عليه واله وسلم والائمة عليهم السلام عن الحسين بن روح عن ابي محمد الحسن بن على عليهما لسلام انه سأل عن كتب بنى فضال فقال خذوا بما روهوا واذروا ما رآوا

ومارواه فى باب وجوب العمل باحاديث النبى (ص) والائمة عليهم السلام عن محمد بن الحسن بن ابي خالد شموله قال قلت لابي جعفر الثانى عليه السلام جعلت قدالك ان مشايخنا روهوا عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام وكانت التقية الشديدة فكنتموا كتبهم فلم تروهوا عنهم فلما ما توأصارت تلك الكتب الينا فقبل حدثوا بها فانها حق

وما ذكره الشيخ فى الرسائل عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله الكوفى خادم الشيخ ابي القاسم الحسين بن روح حيث سأله اصحابه عن كتب الشلمغانى فقال الشيخ اقول فيها ما قال العسكرى عليه السلام فى كتب بنى فضال حيث قالوا له ما نضع بكتبهم وبيوتنا منها



ملاء قال خذوا ما رووا / دزوا ما رواوا

ومنها ما يدل على الرجوع الى الرواة والعلماء من دون اختصاص  
الى اشخاص معينين و يظهر منها عدم الفرق بين الحديث والفتوى  
و القضاء

مثل ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع  
في القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن اسحاق بن يعقوب قال سئلت  
محمد بن عثمان العمري ان يوصل لي كتابا قد سئلت فيه مسائل اشكلت  
علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان اماما سئلت عنه ارشدك الله و  
ثبتك الي ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الي رواية حديثنا  
فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله الحديث قال الشيخ بعد نقل هذا الحديث  
مالفظه فانه لو سلم ان ظاهر الصدر الاختصاص بالرجوع في حكم الوقايح  
الى الرواة اعنى الاستفتاء منهم الا ان التعليل بانهم حجته عليه السلام يدل  
على وجوب قبول خبرهم انتهى.

وما رواه في الباب عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه  
يعني ابا الحسن الثالث عليه السلام اسأله عن اخذ معالم ديني وكتب  
اخوه ايضا بذلك فكتب اليهما فهمت ما ذكرتما فاصمدا في دينكما  
على كل من في حينا و كل كثير القدم في امرنا فانهما كافوا كما  
ان شاء الله تعالى

وما رواه في باب عدم جواز تقليد غير المعصوم عن الطبرسي  
في الاحتجاج عن ابي محمد العسكري عليه السلام في حديث طويل قال  
فيه فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفاً على هواه



مطبعالامرمولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الابعض فقهاء الشيعة  
لاكلهم فان من ركب من القبائح والواحش مراكب علماء العامة فلا  
تقبلوا منهم عنا شيئا ولا كرامة الحديث دل بمنطوقه على جواز تقليد الفقيه  
ومفهوما على قبول ما نسبوه الى الائمة بشرط ان لا يركبو من القبائح  
والفواحش مراكب علماء العامة و هو معنى حجفة خبر الواحد  
العادل .

### ومنها الاخبار العلاجية

مثل مارواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوه الجمع بين-  
الاحاديث المختلفة عن الحسن بن الجهم عن الرضا عليه السلام فى حديث  
قال فيه قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين ولا نعلم ايهما  
الحق قال فاذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت

ومارواه فى الباب عن على ابن مهزيار قال قرأت فى كتاب لعبدالله  
بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن  
ابى عبدالله عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر فروى بعضهم صلها  
فى المحمل وروى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام  
موسع عليك باية عملت

وما ذكره الشيخ فى الرسائل من رواية غوالى اللثالى المروية  
عن العلامة المرفوعة الى زرارة قال قلت يأتى عنكم الخبران والحديثان  
المتعارضان فيايهما تاخذ قال خذ بما اشتهرين اصحابك ودع الشاذ  
النادر قلت فانهما معامشهوران قال خذ باعدهما عندك واوثقهما فى  
نفسك الى غير ذلك من الروايات المستفادة منها اعتبار اخبار الاحاد



فراجع المطولات

الآن يشكّل الاستدلال بها على حجية الاخبار الأحاد بانها اخبار احاد فانها غير متفقة على لفظ ولا على معنى فتكون متواترة لفظاً او معنى

لا وجه للاستدلال بالاخبار و ان كانت طوائف كثيرة مع عدم تواترها لفظاً ولا معنأً ولا اجمالاً لما قد عرفت سابقاً من ان الاستدلال في المسئلة بالاخبار منعاً واثباتاً لا يجوز الا بما يكون قطعى الصدور باحد اسبابه من التواتر اللفظي او المعنوي او الاجمالي او الاختلاف بالقرينة او التعاضد بما يوجب العلم بصدوره فيما فرض ذلك اذ لو استدل باخبار الاحاد على حجية اخبار الاحاد لزم الدور المحال فان الاستدلال بهذه الاخبار متفقة على حجية الاخبار الاحاد فلو كانت حجية اخبار الاحاد متفقة على الاستدلال بهذه الاخبار لدار وقد تقدم هذا الاشكال بعينه من الماتن في استدلال المانعين باخبار الاحاد على عدم حجية اخبار الاحاد بانه لو استدل باخبار الاحاد على عدم حجية اخبار الاحاد لمنعت عن نفسها ايضاً

ولكنه مندفع بانها وان كانت كذلك الا انها متواترة اجمالاً ضرورة انه يعلم اجمالاً

بصدور بعضها منهم عليهم السلام

قد عرفت سابقاً ان التواتر ينقسم الى لفظي ومعنوي و اجمالي واللفظي هو تواتر المخبرين على لفظ واحد كعبارة من كنت مولاه فعلى مولاه فان المخبرين جميعاً متفقون على نقل هذا اللفظ وان اختلفوا في نقل



الزائد عليها وربما يكون الالفاظ متفاوتة لكنها مترادفة كنقل بعض  
المخبرين ان السنور طاهر وبعض آخر الهرة نظيف الثاني تواتر الاخبار  
على معنى مشترك بين العبارات المختلفة وان كان بعضها بالمفهوم مثل  
قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كرم لم ينجسه شيشى و الاجمالى و  
وهو الذى ليس فيه لفظ واحد ولا قدر مشترك متفق فيه يكون مسموعا  
عن الامام عليه السلام نعم لها قد مشترك انتزاعى من المجموع فى -  
الجملة فى مقابل السلب الكلى

اذا عرفت هذا فنقول ان الاخبار التى دلت على اعتبار اخيار  
الاحاد وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنأ الا انها متواترة اجمالا بمعنى  
ان كثرتها توجب القطع بصدور بعضها منهم عليهم السلام وهو كاف  
حجة على حجية الخبر الواحد فى الجملة فى قبال نفى حجيته مطلقا

وقضيته وان كان حجيتة خبر دل على حجية اخصها مضمونا الا انه بتعدى  
عنه فيما اذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية وقد دل على حجية ما كان اعم فافهم

قد عرفت ان الاخبار التى تمسكو بها وان لم تكن متواترة لفظاً  
لكنها لسكان تكثرها يحصل لنا العلم اجمالا بصدور واحد من  
تلك الروايات فلا محيص الا عن الاخذ بما هو الاخص منها مضمونا  
واضيقتها دائرة فانه القدر الجامع بين الكل و لازم ذلك هو الاخذ  
بالاخبار التى تكون الرواة الواقعة فى السلاسل من االى الامام عليه السلام  
كلهم عدلا اماميا مؤمونا على الدين و الدنيا وهذه الطائفة قليلة جد الو  
لم تكن غير موجودة و لكن اذا كان فى اخبار الحجية خبر بهذه



الخصوصيات وقد دل على حجية ما هو اعم واوسع كحجية خبر الثقة مطلقاً فتعدى عنه الى ما هو الاعم

قال المصنف في حاشيته على الفرائد والانصاف حصول القطع بصدور واحد مما دل منها على حجية خبر الثقة فنستنتج حجية خبر الثقة وقوله فافهم اشاره الى عدم الحاجة لاثبات حجية خبر الثقة الى هذه التكاليف والاخذ بما هو اخص الكل مضموناً بل الاخبار الدالة على حجية خبر الثقة متواترة معناً وان تكن متواترة لفظاً

## في الاجماع على حجية الخبر

فصل في الاجماع على حجية الخبر وتقريره من وجوه احدى دعوى الاجماع من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ فيكشف رضاه بذلك ويقطع به او من تتبع الاجماع المنقولة على الحجية

اما الاجماع فقد ذكر في تقريره وجوه من الاجماع القولى فهو عبارة عن اتفاق ذوى الاراء وارباب الفتوى على حكم شرعى فى- المسئلة الاصولية او فى المسئلة الفرعية والاجماع العملى فهو عبارة عن اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على العمل بخبر الواحد فى امورهم الشرعية

والسيرة فهى عبارة عن عمل المسلمين بما انهم مسلمون وملتزمون باحكام الشريعة وطريقة العقلاء فهى عبارة عن استمرار عمل العقلاء



بما هم عقلاء على شيئي اما الاول فطريق احرازه تارة من تتبع فتاوى الاصحاب على الحجية من زماننا الى زمان الشيخ فيكشف عن رضاء المعصوم عليه السلام بالحكم ويقطع به وتارة من تتبع الاجماع المنقولة بحيث يقطع بتحقق الاجماع من تضافر النقل في نفسه او بضميمة القرائن وقد اشار الى الوجهين شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في فرائده ما هذا لفظه اما الاجماع فتقريره من وجوه

احدها الاجماع على حجية خبر الواحد في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله احد وجهين على سبيل منع الخلوا احداهما تتبع اقوال العلماء من زماننا الى زمان الشيخين فيحصل من ذلك القطع بالاتفاق الكاشف عن رضاء الامام عليه السلام بالحكم او عن وجود نص معتبر في المسئلة ولا يعتنى بخلاف السيد واتباعه اما لكونهم معلومى النسب كما ذكره الشيخ في العدة واما للاطلاع على ان ذلك لشبهة حصلت لهم كما ذكره العلامة في النهاية

ويمكن ان يستفاد من العدة ايضاً واما لعدم اعتبار اتفاق الكل في-  
الاجماع على طريق المتأخرين المبني على الحدس

ثانيها تتبع الاجماع المنقولة في ذلك فمنها ما حكى عن الشيخ رضوان الله عليه في العدة في هذا المقام حيث قال واما ما اخترته من-  
المذهب و هو ان الخبر الواحد اذا كان وارداً من طريق اصحابنا القائلين بالامامة و كان ذلك مروياً عن النبي صلى الله عليه و اله وسلم او عن احد الائمة عليهم السلام و كان ممن لا يظعن في روايته ويكون ما يدا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لانه اذا



كان هناك قرينة تدل على صحة ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم كما تقدمت القرائن جاز العمل به  
والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فاني وجدتها  
مجتمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصنيفاتهم و دونوها  
في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون ثم ساق الكلام الى ان قال وممن  
نقل الاجماع على حجية اخبار الاحاد السيد الجليل رضی الدين بن طاوس  
حيث قال في حمله كلام له يطعن فيه على السيد ولا يكاد تعجبي ينتضى كيف  
اشتبه عليه ان الشيعة لا يميل باخبار الاحاد في الامور الشرعية و من  
اطلع على التواريخ والاخبار وشاهد عمل ذوي الاعتبار وجدنا المسلمين  
والمرتضى و علماء الشيعة الماضين عاملين باخبار الاحاد بغير شبهة  
عند العارفين كما ذكر محمد بن الحسن الطوسي في كتاب العدة وغيره  
من المشغولين بتصفح اخبار الشيعة وغيرهم من المصنفين الى  
ان قال  
و ممن نقل الاجماع ايضا العلامة في النهاية حيث قال ان  
الاخباريين منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار-  
الاحاد والاصوليين منهم كابي جعفر الطوسي عمل بها و لم ينكره  
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ثم قال وممن ادعاه ايضا  
المحدث المجلسي ره في بعض رسائله حيث ادعى تواتر الاخبار و  
عمل الشيعة في جميع الاعصار على العمل بخبر الواحد انتهى موضع  
الحاجة من كلامه

ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتباره



من الخصوصيات ومعه لأمجال لتحصيل القطع برضائه عن من تتبعها وهكذا حال تتبع  
الاجماعات المنقولة

اختلف فتاوى الاصحاب فيما اخذ فى اعتبار الخبر من الخصوصيات  
منهم من قال باعتبار خبر الواحد من حيث افادته الظن مع قطع النظر  
عن حال الراوى وربما ينسب ذلك الى الشيخ لمكان اشراطه فى حجبيته  
كون الراوى متحرزا عن الكذب ومنهم من قال باعتبار من حيث افادته  
الوثوق بالصدور كما هو المحكى عن قدماء الاصحاب

واما بالنظر الى حال الراوى فمنهم من اشترط العدالة فى الراوى  
ونسب ذلك فى المعالم الى الاكثر ومنهم من اضاف الى ذلك كون  
الراوى ظابطا ومنهم من اشترط كون الخبر مما قبله الاصحاب و  
هو المحكى عن المجتهد والمحدث البحرانى وربما ينراى من كلمات  
القدماء من الاصحاب والرواه على ما حكى عنهم اشترط كون الخبر  
مأخوذا على وجه السماع والاجازة من الشيخ دون الوجادة الى غير ذلك  
مما نقل عنهم رضوان الله عليهم ومن المعلوم انه مع اختلاف معاقلة الفتوى  
فيما اخذ فى اعتبار خبر الواحد لامجال لتحصيل القطع برأى الامام  
عليه السلام فاذا كان حال الاجماع المحصل كذلك لم يكن جدوى فى—  
الاجماعات المنقولة اصلا

اللهم الآن يدعى توأطنها على العجبية فى الجملة واما الأختلاف فى  
الخصوصيات المعتبرة فيها



حاصل الدعوى ان اختلاف الفتاوى فيما اخذ في اعتبار الخبر من الخصوصيات مما لا يضر بثبوت اصل الحجية في الجملة ما دامت الفتاوى مشتركة في قدر جامع بين الكل فعلى تقدير وجود جامع لتلك القيود يكون مضمونه حجة الاعم فيتم المطلوب نظير ما مر في الاخبار المتواترة اجمالا

### ولكن دون اثباته خرط القتاد

لانه انما يتم فيما اذا احرز اجماعهم على هذا العنوان اعنى حجة خبر الواحد في الجملة في مقابلة السلب الكلى وكان اختلافهم في القيود المعبرة فيها بحيث لو عثر كل طائفة من القائلين على بطلان مذهبه لم يرفع اليد عن حجة الخبر بالخصوص ولا يتشبهت بديل حجة الظن المطلق ولكن دون اثباته خرط القتاد

ثانيها دعوى اتفاق العلماء عملاء بل كافة المسلمين على العمل بالخبر الواحد في امورهم الشرعية كما يظهر من اخذ فتاوى المجتهدين من الناقلين لها

تقرير هذا الاتفاق من العلماء بل كافة المسلمين بان يقال اتفقت طريقة السلف و الخلف من عصر النبي ص والائمة عليهم السلام الى يومنا هذا على نقل الاحاديث المنقولة بطريق الاحاد وتدوينها في اصولهم و كتبهم والعمل بها فان المسلمين مع تباعد بلد انهم وشدة حاجاتهم الى تعلم معالم الدين و ما جاء به سيد المرسلين (ص) لم يكونو متمكنين في مجارى العادات من الحضور في محضر المعصوم (ع) و اخذها



شاهنا منهم ولم يكن الاخبار الواصلة اليهم متواترة او محفوظة بالقرائن القطعية وقصارى ذلك كون الرواة ثقة عندهم ويشهد على ذلك سيرة المقلدين في زماننا في مراجعتهم الى فتاوى المجتهدين واقتصارهم على اخذها من ناقل موثوق به فيكشف اتفاقهم على ذلك من امضاء الامام عليه السلام ورضائه به

وفيه مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يحرز انهم اتفقوا بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الذين او بما هم عقلا ولولم يلتزموا بدين كما هم لا يزالون يعملون بها في غير الامور الدينية من الامور العادية

وفيه مضافاً الى ما قد تقدم من الاشكال في الاجماع القولى من ان الاختلاف في خصوصيات الفتاوى او معاقداً لاجتماعات المنقولة مانع من حصول الاتفاق على الحجية انه لو سلم اتفاقهم على العمل بخبر الثقة في الامور الشرعية لم يعلم انهم قد اتفقوا على العمل به بما هم مسلمون ومتدينون بهذا الدين كى يكون ممضاة بالضرورة جسماً مريانه من ان سيرتهم و اتفاقهم على العمل به بما هم متشرعون وملتزمون بمعالم الدين على تقدير تحققها لا ريب في الاعتداد عليها ضرورة كونها كاشفة عن تقرير الشارع ولا مجال لفرض الردع عنها اذ المفروض انهم ملتزمون بشرايع الدين ولا يصدر منهم قول او فعل الا عن رأى رئيسهم ولا يتخطون عن طريقته وعليه فلا يحتاج في حجيتها الى اثبات ردع الشارع عنها بل فرض الردع عنها خلف ولا تصلح الايات والروايات الناهية للردع عنها وحيث لم يحرز عملهم و عمل المسلمين بخبر الثقة في الشرعيات يكون بما هم مسلمون متدينون



بهذا الدين كي يكشف عن رضا الامام عليه السلام لا يمكن ان يكون هذا بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين وعليه يكون هذا الوجه وجهاً مستقلاً في قبال الوجه الاثني او بما هم عقلاء ولو لم يلتزموا بدين فان العقلاء يعملون بخبر الثقة في عامة امورهم فيكون من صغريات وجه الاثني و اليه اشار بقوله

فيرجع الى ثالث الوجوه وهو دعوى استقرار سيرة العقلاء من ذوى الأديان

وغيرهم على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا

اي فيرجع اتفاق العلماء بل كافة المسلمين الى الوجه الثالث وهو استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة واستمرت الى زماننا هذا وهو عمدة الوجوه بل اعمدة الادلة التي اقيمت على حجية خبر الواحد و كل من الاجماع القولى والعملى من العلماء بل كافة المسلمين مدخولة الابناء العقلاء فهو بنائهم على امر من حيث كونهم عقلاء سواء كانوا متحليين الى ملة ام لا وبنائهم ناش عن عقلمهم العلمى فى تدبير امورهم لحفظ نظام معاشهم ويشترط فى حججته امور بعضها راجع الى الامر المردوع عنه من كونه من الامور الشرعية لا من الامور العادية التى لا الزام فيها من الشارع فانه لا يجب عليه الردع فيها وان يكون سيرتهم على خلاف الواقع وبعضها راجع الى اهل السيرة المستمرين عليها وبعضها راجع الى صدور الردع من ناحية الشرع وقد اشار المصنف الى الامر الاول بقوله

ولم يردع عنه نبي ولا وصي نبي ضرورة انه لو كان لا شهر وبان ومن الواضح



انه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات ايضاً

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في فرائده ما لفظه الرابع  
استقرار طريقة العقلاء طر اعلى الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية  
و منها الاوامر الجارية من الموالى الى الى العبيد فنقول ان الشارع  
ان اكتفى بذلك منهم في الاحكام الشرعية فهو والاوجب عليه ردعهم  
و تنبيههم على بطلان سلوك هذا الطريق في الاحكام الشرعية كما ردع  
في مواضع خاصة و حيث لم يردع علم منه رضاه بذلك لان اللازم في  
باب الاطاعة والمعصية الاخذ بما يعطى طاعة في العرف و ترك ما يعدمعصية  
كذلك انتهى

قال المصنف في حاشيته على الفرائد ما لفظه لا يخفى ان استكشاف  
رضاء الامام عليه السلام بهذه الطريقة انما هو من جهة تقريره و امضائه  
اياها فلا بد من احرازه و لا طريق اليه هي هنا الا انه لم يردع عنها مع انه  
لو ارضائه بها و امضائه كان عليه الردع و لو ردع لنقل اليها لتوافر الدواعى  
الى نقله فحيث لا ينقل فلا ردع و هو كاشف عن رضائه و تقريره و امضائه  
انتهى موضع الحاجة من كلامه

والحاصل انه لم يردع عن السيرة نبي و لا وصى نبي مع علمهم بما جرت  
سيرتهم و كون علمهم على طريق العادة لا بعلم النبوة و الولاية التى  
آثرهم الله و خصهم به فانهم لم يكونوا مامورين بالعمل به و عدم الخوف  
لثقة و نحوها و كيف و لو كان الردع بها لا شهر و بان و من الواضح مثل  
هذه السيرة المستمرة تكشف عن رضا الشارع في الشرعيات



كفاية الظن في اصول الدين لا الاحكام الشرعية غير ان هذا جواب عن رادعية الايات دون الرويات الوجه الثاني هو ما اشار بقوله

ولو سلم فأنما المتيقن لولائه المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة

حاصله ان المتيقن من الايات الناهية لولا المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقيم على اعتباره حجة وهو غير الظن الذي قد استقر سيرة العقلاء على العمل به من لدن آدم (ع) الى زماننا هذا الوجه الثالث هو ما اشار بقوله

لأيكاد يكون الردع بها الأعلى وجه درئ وذلك لان الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها او تقييد اطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الردع عنها بها والالكانت مخصصة او مقيدة لها كما لا يخفى

حاصله ان رادعية الايات عن السيرة تتوقف على عدم مخصصة السيرة لها بعمومها او اطلاقها والا فلا تكون الايات رادعة عنها وعدم مخصصة السيرة لها بتوقف على رادعية الايات عنها والافتكون السيرة مخصصة لها على تقدير عمومها او مقيدة لها على تقدير اطلاقها فرادعية الايات تتوقف على رادعية الايات وهذا هو الدور الصريح وبعبارة اخرى ان الردع بتلك الايات يتوقف على وجوب اتباع تلك الايات مطلقا وبقاء عمومها او اطلاقها حتى في مورد الظن الحاصل من خبر الثقة ووجوب اتباعها كذلك وبقاء عمومها او اطلاقها حتى في مورد



ان قلت يكفي في الردع الآيات الناهية والروايات المانعة من اتباع غير العلم وناهيك قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وَقوله تعالى إِنَّ الظنَّ لَا يُغْنِي مِنْ الْحَقِّ شَيْئاً

حاصله ان بناء العقلاء وان استقر على العمل بخبر الثقة في امور معاشهم من لدن آدم الى زماننا هذا وعليه رحي نظام امورهم ولكنه ليس بحجة ما لم يمضه الشارع ويرض به ويأذن فيه وعدم الردع عنه وان كان مما يكفي في امضائه ولكن الآيات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم تكفي في الردع عنه كما اشار اليه الشيخ ره في رسائله قال ما لفظه ان قلت يكفي في ردعهم يعني العقلاء الآيات المتكاثرة والخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدل العلم انتهى

قلت لا يكاد يكفي تلك الآيات في ذلك

وقد اجاب المصنف عن الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العمل مثل قوله تعالى وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا بوجوه والوجه الاول هو ما اشار بقوله

فانه مضافا الى انها وردت ارشادا الى عدم كفاية الظن في اصول الدين .

حاصل هذا الوجه ان الآيات الناهية قد وردت ارشادا الى عدم



الظن الحاصل من خبر الثقة يتوقف على ردع تلك الايات عن تلك السيرة المستمرة من لدن آدم الى حين نزول تلك الايات الناهية حتى تكون تلك السيرة غير ممضاه للشارع وان لم تكن الايات رادعة عن تلك السيرة لكانت الايات مخصصة على تقدير عمومها ومقيدة على تقدير اطلاقها بالسيرة المستمرة فالردع بتلك الايات يتوقف على وجوب اتباعها مطلقا المتوقف على الردع الحاصل بها وهو دور محال

لا يقال على هذا الا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الاعلى وجهه دائر فان اعتبره بها فعلا يتوقف على عدم الردع بها عنها وهو يتوقف على تخصيصها بها وهو يتوقف على عدم الردع بها عنها

حاصله انه على ما ذكر من ان كون الايات رادعة مستلزم للدور لا يكفي في اعتبار خبر الثقة بالسيرة ايضا الاعلى وجهه دائر فان اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن تلك السيرة وعدم الردع بتلك الايات عن السيرة بتوقف على تخصيص الايات بالسيرة وتخصيص الايات بالسيرة يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن تلك السيرة فعلا يتوقف على وجوب اتباع تلك السيرة المتوقف على عدم ردع تلك الايات عن تلك السيرة وهو دور محال وبعبارة اخرى ان اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بالنواهي عن السيرة وعدم الردع بها بتوقف على تخصيص النواهي بالسيرة والتخصيص كذلك يتوقف على عدم الردع بالنواهي



عن السيرة وهو دور محال

فانه يقال انما يكفي في حججته بهاعدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما  
يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى

حاصله انه يكفي في اعتبار خبر الثقة وحججته بالسيرة عدم ثبوت الردع  
عن السيرة لعدم نهوض ما يصلح للردع عنها كما يكفي في تخصيص  
السيرة للايات عدم ثبوت الردع عن تلك السيرة  
والحاصل ان توقف وجوب اتباع السيرة على ثبوت عدم الردع  
بتلك الايات عنها والعلم بعدم الردع ممنوع وانما القدر المسلم هو توافقه  
على عدم ثبوت الردع عنها ولو كان في البين ما شان الرد من المعلوم  
ان عدم العلم غير العلم بالعدم وعدم الاعتبار غير اعتبار العدم

ضرورة ان ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الاطاعة والمعصية وفي  
استحقاق العقوبة بالمخالفة وعدم استحقاقها مع الموافقة ولو في صورة المخالفة  
عن الواقع يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتيا عه في  
الشرعيات فافهم وتأمل

حاصل استدلاله على ذلك ان ما جرت عليه السيرة المستمرة  
في مقام الاطاعة والمعصية بالنسبة الى موالى العرفية يكون في الشرع  
متبعا عقلا ما لم ينهض دليل على المنع حيث ان حكم العقل في طريق الاطاعة  
قابل للمنع وليس كحكمه في اصل وجوب الطاعة فانه ليس قابلا للمنع



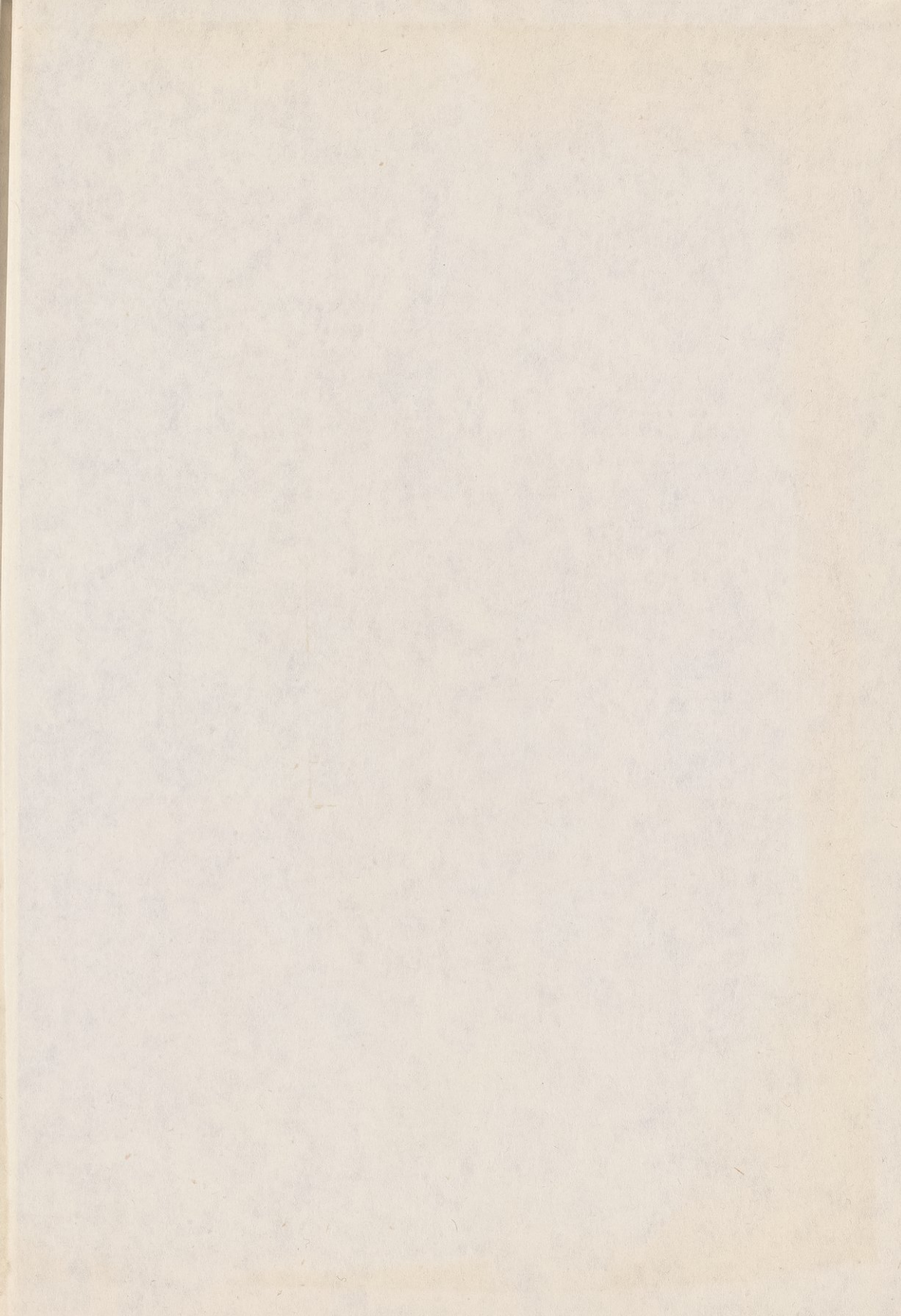
ومن المعلوم ان الشارع لم يخترع طريقا مغايرا لطريقة التي تسلكه العقلاء في مقام احراز او امره وان كان قد ردع عن بعض الطرق كالقياس الا انه لم يثبت الردع من الشارع في خبر الثقة فافهم وتامل لعله اشار الى ما هو الظاهر من كلامه قدس سره في الحاشية من ان خبر الثقة حجة متبعة ولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق من الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييده بها وذلك لاستصحاب حجته الثابتة قبل نزول الايتين قد تم الجزء الاول من شرح المجلد الثاني من كتاب نهاية المأمول في شرح كفاية الاصول واسئل الله تعالى من فضله العميم ان يوفقني لبقية الاجزاء كما وفقني للجزء الاول وان يجعله مطبوعاً لطبع الفضلاء والمحصلين والعلماء المشتغلين والصلوة على محمد وآله اشرف الاولين

وكان الفراق من طبعه في شهر رجب المرجب من سنة ١٣٩٥  
في مطبعة الاسلام - بقم

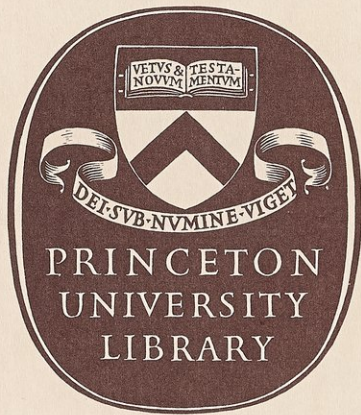














Princeton University Library



32101 061494934