

بِهَيَاةِ 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

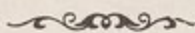
# نَهَائِرُ الْمَأْمُولِ فِي

## 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

جز 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  
لانتمامه 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 حيوتي و بعد وفاتي عند مطالعته و الله المستعان .

محمد علي اجتهادي



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

### المقصد السادس في بيان الامارات المعبرة شرعاً وعقلاً

فالامارة المعبرة شرعاً هي كالبنية وخبر الثقة وظواهر الكلام  
واما المعبرة 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 الواحدو نحوها و احكام 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



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

### لشدة مناسبتهم 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 بدهامة 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 معذورا ومعلوم ان الحكم ما لم يبلغ مرتبة الفعلية لم يكن بامرو ونهي حقيقة ومن خالفه عن عمد لا يعد عاصيا .

هذا ولكن لا يخفى عليك ان تمام هذه المراتب ليست من مراتب الحكم اما الاول فلوضوح ان سبب الشئى وعلته غير الشئى واما الرابع فلانه حكم عقلي يترتب على العلم بالحكم الواقعي لامر مرتبة حكم الشرعي كما هو مقصود جاعل هذه المراتب فانحصر في الثاني والثالث المعبر عنهما بالشأني والفعلية 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 ثبت له الوصف يدخل في الموضوع وثبت له الحكم فعلا

فان قلت شأنه باعتبار 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 نواتر الاخبار على خلافه وللزوم الدوران 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 فعايته 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 افعالية لكل من المكلفين بعد تحقق الشرائط العامة غاية الامر لا يتنجز عليهم على تقدير الجهل يعني لا يماقب 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 امان 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 الافتتاح 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 المظن  
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 الافتتاح فهو  
داخل فى الشق الاول وهو القطع اذ هو قطع بالحكم الظاهرى .

والآفالرجوع الى الاصول العقلية من البرائة والاشتغال والتخير 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 التخير 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 ولاجل 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

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

ولذلك عدلنا عما في رسالة شيخنا العلامة اعلى الله مقامه من تثليث الاقسام

اي ولاجل التعميم والتخصيص المذكورين عدلنا عما 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

ورتب على الثالث الرجوع الى الامارات المعبرة شرعاً او عقلاً  
وعلى 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  
داخلاً فى القاطع .

وان ابيت الآمن ذلك فالاولى ان يقال ان المكلف امان يحصل له القطع  
اولاً وعلى الثانى امان يقوم عنده طريق معتبر اولاً لئلا يتداخل الاقسام فيما يدكر لها  
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 امان يحصل له  
القطع اماناً 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 يطم  
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 كالبنية وخبر الثقة وظواهر الكلام فمرجه 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 و لزوم الحركة على طبقه جزءاً

اختلفوا في ان القطع هل حجيته 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 وحجتيه 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 لو علم من اول الامر ان قرأته كتب الضلال موجباً للضلال ثم قرء فقطع ببعض مقالته 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 وسوازمه .

لماعرفت من ان هذه الاثار المترتبة على القطع من لوازمه الذاتية لا ينفك عنه فلا يمكن ان يكون بجعل جاعل لا تكوينياً ولا نشرياً لا اثباتاً ولا نفياً اما تكوينياً 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 تداخل 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 بمعنى ان جعل القطع وايجاده يلازم جعل الحجية ووجوب الاتباع يتبعه كما ان الزوجية مجعولة بالعرض بعين جعل الاربعة .



ولذلك انقذ 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 ومن جعل بنفسه انقذ 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 مضافاً 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 وكمات 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 الحجة عليه بحيث لو قامت الحجة  
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 فربما 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 وتدبير

روى عن امير المؤمنين عليه السلام ان الله حد حدودا فلا تعتدوها وفرض فرائض فلا تعصوها وسكت عن اشياء لم يسكت عنها نسيانا فلا تتكلفوها رحمة من الله عليكم ولكن قد عرفت من مطاوى كلماتنا ان تمام مراتب التى عدده 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 وقيام 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 فلانتظر

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 مئوبته 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 والمواعظ  
وكان له ان يتفكر فى عقوبة الله والنظر فى آيات الله حتى لا يجزم او  
لا يعتنى بتبعاته 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 سريره او حسنهما وان كان مستحقاً للذم او المدح بما يستتبعانه كساير 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 كساير 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 و حسنهامعه

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 أنيران 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 واذا اختار المصنف فى هذا المقام طرف العدم بقوله .

ولكن ذلك منع 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 <sup>و</sup> في الصفة من الحسن او القبح وذلك لعدم امكان تغيير الفعل عما هو عليه بواسطة تعلق القطع به لمانجد من انفسنا من عدم تغيير الشئى عما هو عليه بمجرد القطع به اذ القطع بالقبح لا يكون في نظر العقل من العناوين المقبحة او مما يوجب المبعوضة للمولى و كذا القطع بالحسن لا يكون بنظر العقل من العناوين المحسنة او مما يوجب المحبوبة و على 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 <sup>الالتفات</sup> الى قطعه مستلزماً لارتفاع قطعه الاول و هو خلف اذ المفروض تعلق الحكم بالمقطوع حين كونه طريقاً غير ملتفت اليه و على فرض استكشاف حكم الشارع فلا فائدة في 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 و لذلك 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 وجه و 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 بتوقف على قطع آخر وهكذا .

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

ولايغير حسنه او قبحه 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 المرآة ليست 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 المرآة الى مرتبة المرئى وصيرورة المرآة مرئياً والقطع مقطوعاً مثلاً لو فرض تغير الماء المزعوم انه خمر للجهة المقبحة عما هو عليه من الحسن الى القبح بمجرد انطبان المقطوع عليه لزم انقلاب القطع الذى هو مرآة محض وكاشف بحث 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 شئى يكون موجباً لحدوث حكم لهذا الشئى بملاحظة هذا العنوان كالكذب فان واقعه قبيح ولكن اذا طرء عليه عنوان النفع بصير 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 مظنوناً 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 الشئى 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 شئى 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 اتصاف الفعل المتجرى به بحسن و قبح وان الواقع لا يغير  
عما هو عليه من الحسن والقبح .

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

لانهما 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 واقعاً بل هو دليل  
عليه 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 انه عليه من  
عنوانه الواقعى الاستقلالى لابعنوانه الطارى الالى بل لا يكون غالباً بهذا العنوان  
مما يلتفت اليه .



هذا كله مع ان الفعل المتجري به او المتقاد به بما هو مقطوع  
الحرمة او الوجوب لا يكون اختيارياً فان هذا العنوان غير ملتفت اليه  
غالباً اذا قاطع لا يقصد الفعل كشرب ما يعتقد خمرًا الا بما قطع انه  
عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي وهو عنوان انه خمر لا بعنوانه الطاري  
الالي اي عنوان انه شرب 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 وقلنا 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 شره لم يشر به بعنوان انه  
مقطوع الخمرية بل بعنوان انه حرام فما صدر عنه المقطوع باختياره  
لعدم الالتفات اليه فلا يكاد القطع بالقبح ان يكون صفتاً موجبة للقبح  
وكذلك 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 وكل  
منها مشروط بالاختيار .





التصور اولا والميل ثانياً والجزم ثالثاً والعزم رابعاً والارادة خامساً.  
 نذكر ونحن المعلوم ان مبادئ الاختيار ومقدماته لا تكون اختيارية  
 فانما 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 معاً فمما ينبغي حمله

ثالثاً في تسمية القصد والارادة فمما ينبغي حمله  
 قلت مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مبادئه  
 غالباً يكون وجوده بالاختيار 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 لجواز التأمل فيما يترتب  
 على الفعل والتدبر في عواقبه وتبعاته حتى لا يجزم او لا يعتنى بتبعاته  
 فيجزم به .  
 فانما العقاب 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 ان حسن المؤاخذه والعقوبة انما يكون من تبعه بعده عن سيده بتجربه عليه كما كان من تبعته بالعصيان في صورة المصادفة فكما انه يوجب البعد عنه كذلك لاغرو في ان يوجب حسن العقوبة فانه وان لم يكن باختياره الا انه بسوء سريرته وخبث باطنه بحسب نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا

حاصل جوابه قدس سره هو منع قبح العقاب على الامر الغير الاختياري مطلقا حتى اذا كان منتهياً 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 قديكون بعصيانه حقيقة وفي صورة الاصابة وقد يكون بتجربه 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 الهدم والبعد يوجب استحقاق العقاب فحينئذ وان لم يكن باختياره الا ان العقاب ناشئة عن سوء سريرته وخبث باطنه بحسب

نقصانه واقتضاء استعداده ذاتا وامكانا يعنى ان سوء السريرة ناش عن  
النقصان واقتضاء استعداده الذاتى وامكاناً عطف 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 والجزم  
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 ايضاً منتهيان  
الى الذات .

وبذلك ايضاً 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 ايضاً  
ينقطع السؤال عن انه لم يختار الكافر الكفر والعاصى العصيان والمطيع

الاطاعة والمؤمن الايمان ؟

حيث انه سؤال عن الذاتى والذاتى لا يعلى فحينئذ لا 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 في القرب منه جل شاناه وعظمت كبريائه والبعده سبب لاختلافها في استحقاق الجنة ودرجاتها والنار ودرجاتها وموجب لتفاوتها في نيل في الشفاعة وعدمها وتفاوتها في ذلك بالآخرة يكون ذاتيا والذاتى لا يعلى ان قلت على هذا فلا فائدة في بعث الرسل وانزال الكتب والوعظ والانذار

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 لتكمل به نفسه ويخلص

مع ربه انسه

حاصله ان الخصوصية الذاتية ليست علة تامه بالنسبة الى استحقاق الجثوبة والعقوبة فهي من قبيل المقتضى وح يكون فائدة البعث والانذار والوعظ والارشاد في من حسنت سريره ووصله الى كماله حتى يحصل



له استحقاق الجنة ودرجاتها.

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

اي وبين خبث طينته اتمام الحجة عليه حتى لا يقولوا ربنا لولا  
ارسلت الينار سولا من قبل ان نذل ونخزي 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 في الايات والروايات شهادة على صحة ما  
حكم به الوجدان

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

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

واما الاخبار فقد ذكرها الشيخ رحمه في بحث التجري ومنها ما رواه  
في الفقيه وغيره القضاة اربعة ثلاثة في النار واحد الى الجنة قاضى قضى  
بالباطل وهو يعلم انه باطل فهذا فى النار 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 وقوله انما يحشر الناس  
على نياتهم .

وماورد من تليل 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 يارسول الله هذا القاتل فما بال المقتول قال لانه اراد  
قتل صاحبه .

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

الحاكم على الاطلاق فى باب الاستحقاق للعقوبة والمثوبة ومعها 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 واختياره

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 اناطه 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 يع معين خمر او قطع الاخر بكون ما يع آخر كذلك فشر ما هما فانفق مصادفة احدهما للواقع دون الاخر فاما ان يستحقا العقاب وهو المطلوب او لا يستحقان اصلا فيلزم عدم استحقاق العاصى 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 الاختيارى 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 للحضم ان يقول بان استحقاق العاصى دونه انما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه وهو مخالفته عن عمد واختيار وعدم تحققه فيه لعدم مخالفته اصلا ولو بلا اختيار

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 لابعنى 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  
 خمر وشربه بهذا الاعتقاد ثم تبين انه لم يكن بخمر بل كان ماء 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 في الاختيارية كما عرفت

بما لا مزيد عليه

والحاصل ان اختيار الشق الاخير وهو استحقاق من صادف قطعه الواقع لا يستلزم اللزوم 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 الامتلاء 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 رده 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 يوجب 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 الآعقوبة 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 انتصار آله ان هتك  
حرمة المولى مقولة بالتشكيك يختلف شدة وضعفاً و 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 لا فرق 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 مشتهيات  
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 جزءه وقديكون 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 الحكيم 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 .

لأيمائله ولا يصاده كما اذا ورد مثلاً فى الخطاب أنه 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 يصادفه 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 وحال عن متعلقه و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع او المقطوع به

محصله ان المأخوذ فى الموضوع تارة يكون مطلق القطع ولو كان مخظئاً 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 منسمى 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 المتصلة التي تكون في قبال الصفات الانتزاعية الاعتبارية مما ليس بحدائث شيئي 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 النفس فيكون حقيقة من الحقايق 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 تدخل للقطع في ثبوتها اصلاً ولكنها بمرتبة من الفعلية لو علم بهالتنجزت 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 ترتب 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 وموضوع ضرورة انه كذلك يكون كسائر الموضوعات والصفات .



حاصله ان مقتضى دليل الحجية والاعتبار ليس الامجرد ترتيب ما للقطع بما هو حجة وطريق من الاثار الذي ذكرناه من كونه موجبا للتنجز عند الاصابة وكونه 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 بذلك الدليل مقام ما اخذ في الموضوع على نحو الكشف

اي 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 في 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 فلاشكال 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 الاشئبى 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 المتزل والمتزل 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 بالمتزل وهو الامارة والمتزل عليه وهو القطع لحاظاً آلياً وفى تنزيل الامارة منزلة نفس القطع كان لحاظ المتعلق بهما

لحاظا استقلالياً .

ولا يتصور لحاظ خارجى جامع بين اللعاطين الامفهوم اللعاط 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 الا لتنزيل 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 فليقيام 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 الطريقيه والكشف بعين الوجه المتقدم في قيامها مقام القطع المأخوذ في الموضوع على نحو الصفية 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 .

فان القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعاً كما ير ما لها دخل في الموضوعات ايضاً فلا يقوم مقامه شيئى بمجرد حجيتها او قيام 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 الأعتبار الدال على الغاء احتمال خلافه وجعله بمنزلة  
القطع من جهة كونه موضوعاً ومن جهة كونه طريقاً فيقوم مقامه طريقاً كان  
او موضوعاً فاسدجداً

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 لدليل ذلك الحكم .

وان ظهر منه او من دليل خارج اعتباره على وجه الطريقة 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 مال 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 يكفى الا باحد التنزيين

حيث لا بد في كل تنزيل منهما

من لحاظ المنزل والمنزل عليه ولحاظهما في احدهما آتى وفي الآخر استقلالاً بدها ان النظر في حجته وتنزيله منزلة القطع في طريقته في الحقيقة الى الواقع ومؤدى الطريق وفي كونه بمنزلة 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 فحيثئذ يقتضى ملاحظتهما مرآةً لمتعلقهما او تنزيل الامارة منزلة نفس القطع فحيثئذ يقتضى ملاحظتهما مستقلاً حيث ان التنزيل لا بد فيه من لحاظ المنزل والمتزل 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 انه ليس

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

فلا يكون دليلاً على التنزيل الآبذاك اللحاظ الآتى فيكون حجة موجبة لتنجز متعلقة وصحة العقوبة على مخالفته في صورتى اصابته وخطاله بناءً على استحقاق 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 فلامحالة 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 المتزل والمتزل عليه ملحوظاً على وجه الالية وذلك اظهر 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 لذلك لا يمكن ان يقوم الطريق بدليل واحد دال على الغاء احتمال خلافه مقام

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

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

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

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

واما الاصول فلما معنى لقيامها مقامه بادلتها ايضا غير الاستصحاب لوضوح  
ان المراد من قيام المقام ترتيب ماله من الاثار والاحكام من تنجز التكليف  
وغيره كما مرّت اليه الاشارة وهي ليست الاوظائف مقررة للجاهل في مقام  
العمل شرعاً وعقلاً



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 التخيير والاحتياط  
ونحو ذلك .

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

حاصله ان القطع كما انه ينتجز 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 النقلى

فالزام الشارع به وان كان مما يوجب التنجز وصحة العقوبة على المخالفة  
كالقطع الا انه لا تقول 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  
شيء 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 الاقتحام في الهلكة ونحو ذلك من الاخبار وان كان يقتضى  
ذلك الا انه ليس له خارجية .

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 المعتبره لم تقم بدليل حجيتها  
واعتمارها الامقام القطع الطريقي المحض دون الموضوعى سواء  
كان الموضوعى مأخوذاً بما هو كاشف وحاك عن متعلقه او بما هو  
صفة وحالة مخصوصة الابدليل آخر هللى التنزيل منزله فكذلك

الاستصحاب لا يقوم بدليل حجيبته 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 ايضا 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 واحد فى 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 تنزيليهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلا وتعبداً منزلة القطع بالواقع حقيقة .

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



بتنزيلين 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 لتزيرين بانشائين 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 التزيرين 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 الامجرد 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 الالى 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 اوقيده بما هو كذلك بلعاط اثره الأفيما كان جزئه الآخر اوداته محرزاً بالوجدان او تنزله 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 تنزليهما بالمطابقة كما في مانحن فيه على ما عرفت لم يكن دليل الامارة دليلاً عليه أصلاً

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

وامام سبق احد التنزيلين ولحوق الاخر كما في مانحن فيه فلا يصح التنزيل اذالقطع 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 الا بهذا الدليل وان شئت قلت ان دلالة الدليل على تنزيل المؤدى منزلة السواقع يتوقف على تنزيل القطع بالسواقع الجعلى منزلة القطع بالسواقع 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 السواقع 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 للتنزيلين مدلولاً مطابقياً والاخر مدلولاً التزامياً فيكون الدليل الواحد كاشفاً عن التنزيلين المتقارنين ولكن قد عرفت استحالة تحقق التنزيلين كذلك لما ذكرنا آنفاً من ان القطع بالسواقع التنزيلي كان متأخراً طبعاً عن السواقع التنزيلي



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 رتبته عن موضوعه المتأخر رتبته عن التنزيل الاخر في عرض ذلك التنزيل

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

ما عوداً على نحو الكشف

حاصله ان ما ذكرناه في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل لو تم لعم 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 بالنكليف قد يتعلق بالحكم الشرعي الكلي

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

وعلى التقديرين قد يكون تمام الموضوع وقد يكون جزئه وقيد  
وعلى التقادير قد يكون للقطع مدخلية في موضوع شخص المتعلق اذا كان  
متعلقه حكماً 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 المنطوع 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 جزءاً للموضوع فهو ايضاً باطل للزوم اجتماع  
المثلين او الضدين واقعاً وظاهراً .

حيث ان المسئلة تصير من قبيل النهي 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 متعددأ 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 التنجز 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 لاتنافى 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 نقول 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 الآله 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 كالكشك 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 الضديين 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 الضديين 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 فعلى موضوعاً لحكم  
آخر فعلى مثله اوضده كما هو الظاهر من الدعوى فللزوم اجتماع  
المثلين او الضدين نعم يصح اخذ الظن في موضوع حكم آخر يخالف  
متعلقه لايمثله ولا يضاذه 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 يمكن او بجعل لزوم الاحتياط عليه  
فيما يمكن بل يجوز جعل اصل او امارة مؤدية اليه تارة والى ضده اخرى ولا يكاد  
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 الظاهري 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 الحجة 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 وبجعل 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 الذي 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



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 المستلزم للمحال من اجتماع المثليين في صورته المصادفة و اجتماع الضدين في صورة المخالفة .

قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذلك المعنى اي لو قطع 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 آنفأمن 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 العاظم فى باب الاطاعة والعصيان  
بذلك واستقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لامر سيده الا الموثوبه 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 بثبوت الوجوب مثلاً عن الوجوب رتبة  
اذ لو لم يتعلق الوجوب بنفس الفعل لم يكن الالتزام به فطلب الفعل من  
المولى لا يكون الا بعثاً وجعل الداعى على اتيان الفعل ولا يقتضى بعثاً آخر  
على الالتزام .

واما ما يمكن ان يقال من اقتضائه وجوب الالتزام عقلاً وانه من شئنا  
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 التجرى ان ملاك استحقاق العقوبة انطباق عنوان هتك الحرمة والظلم على المخالفة للتكليف.

ومن الواضح ان عدم الالتزام قلباً مع كمال الاطاعة عملاً لا يكون هتكاً ولا ظلماً ويرشدك الى ذلك حال الموالى العرفية بالنسبة الى عبيدهم اذا امتثلوا عملاً خوفاً من المؤاحدة لالتزاماً 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 بانها 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 بوجوب تنقيصه وانحطاط درجته لدى سيده لعدم اتصافه بما يليق 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 اصلان نعم الامتثال بحسب الالتزام ايضاً من كمال العبودية لتفاوت الدرجات باختلاف مراتب العبودية .

ولذا يكون حسنات الابرار سيئات المقرين 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 بالرخاء والتسليم وما 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 بوجود شئى او حرمة للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً والالتقاده و الاعتقاد به بما هو الواقع والثابت وان لم يعلم أنه الوجوب او الحرمة

حاصله ان ما ذكرنا كله يجرى فى التكليف المعلوم بالاجمال موضوعية كانت الشبهة كالمرة 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 للتمكن 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 الآن 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 يكديقتضى الالتزام بنفسه عيناً للالتزام  
به أو بضده تخبيراً

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

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

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

فقى فرض الدوران بين الوجوب و الحرمة لا يمكن الموافقة  
 الالتزامية لعدم التمكّن 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 ووان كان ممكنا الا انه مستلزم لتجويز الاعتقاد بصد  
 التكليف الواقعى لامكان كون الحكم الملتزم به غير حكم المولى  
 ومحذور الالتزام بالصد 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 بصدّه مضافا  
 الى ان الالتزام باحدهما بخصوصه مع عدم العلم بوروده بخصوصه  
 غير ممكن الا تشرىعا باده 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 توجب حتى فى دوران الامر بين المحذورين  
 للتمكّن 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 بالحكم الظاهري المخالف للمعلوم بالاجمال ولاضيرافيه

كما لا يدفع هنا محذور عدم الالتزام به بل الألتزام 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 ايضاً 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 مانعاً 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 لزوم الدور .

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

هنا 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 الاقترام فى اطراف العلم وامامع ترخيصه فيها والاذن فى الاقترام  
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 الاقترام وحكم الشارع بوجوب الاتباع معلق على عدم ترخيص  
من الشارع فلا دوراذا الالتزام بالحكم الشرعى انما يجب عقلا فيما اذا  
كان تنجزيا 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 بضده اذ أدلة 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  
 أدلة الاصول لاطراف العلم للزوم التناقض على تقدير شمولها وسياتى  
 تحقيقه عن قريب انشاء الله فانظر .

الآن الشآن ح فى جواز جريان الاصول فى اطراف العلم الأجمالى مع عدم  
 ترتب اثر عملى عليها مع أنها احكام عملية كسائر الاحكام الفرعية

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 وعدمه لجهات منهما ما اشار بقوله الا ان الشآن 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 المصدر  
والذيل اذ قوله عليه السلام في ذيل تلك الرواية ولكن تنقضه ييقين 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 يجري الاصل في اطراف العلم  
الاجمالي ومنهما ما سيأتى عن قريب من ان العلم الاجمالي علة تاممة للنتيجة  
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 الواجب 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 الاعتذار عنها بأنه 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 ترتب  
الاثار المذكورة بين قطع القطاع وغيره فى المنجزية عند الاصابة  
وصحة مواخذة 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 الاعتذار 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 بد ان 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 المحفوظة 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 الامارات

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 الادلة  
واختلاف المقامات ومناسبات الاحكام والموضوعات وغير الادلة  
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 لاعتقلاً وهو واضح ولاشراً للمعارف  
من انه لاتناله يد الجمل نفيّاً ولا اثباتاً

حاصله ان القطع اذا حصل كان موضوعاً للحكم العقل بوجوب  
المتابعة وكونه موجباً للتنجز عند الاصابة وذرراً 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 الطريقى لانفك عنه ابدأ ولا شرعاً لما عرفت سابقاً من ان القطع مما لا تناله يد الجمل لانفيا ولا اثباتاً .

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

حاصله انه نسب الى بعض الاخباريين بان القطع الحاصل من مقدمات العقلية لا اعتبار به الا ان كلماتهم لا تساعد هذه النسبة بل تشهد بكذبها وان كلماتهم انما تكون اما في مقام منع الملازمة بين حكم العقل بوجوب شيئى 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 الظن كما هو صريح الشيخ المعتمد الأمين الاسترآبادي 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 أن كل مسلك غير ذلك الهلك يعني التمسك بكلامهم عليهم الصلوة والسلام

إنما يعتبر من حيث افادته الظن بحكم الله تعالى وقد اثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد على الظن المتعلق بنفس احكامه تعالى او بنفيها

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

وقال في جملتها ايضاً بعد ذكر ما تفتن بزعمه من الدقية ما هذا لفظه واذا عرفت ما مهدناه من الدقية 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 ومقتلاً الا ترى ان الامامية استدلووا على وجوب العصمة بأنه لو لا العصمة للزم امره تعالى عباده بايقاع الخطاء وذلك الامر معال لأنه قبيح وانت اذا تأملت في هذا الدليل علمت ان مقتضاه أنه 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 .

ومأمهده من الدقية فهو الذى نقله شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الرسالة  
وقال فى فهرست فصولها ايضاً

حاصله ان مأمهده 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 وابرأمه هو العقلى الغير المفيد  
للقطع وانما همه اثبات عدم جواز اتباع غير النقل فيما لا قطع و كيف كان فلزوم  
اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤأخذة على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر  
أثاره 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 مطلقاً سواء كان حاصله للقطاع او لغيره  
وكان حاصله من مقدمات عقلية او من غيرها و صحة المؤأخذة على



مخالفة القطع عند اصابته للواقع وكذا ترتب سائر آثاره عليه عقلاو هو العذرية عند الخطاء ممالا 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 يعني 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 ولي الله فيكون اعماله بدلا لته 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 التى 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 للتجزه 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 حجتيه ذاتية لا تناله يد  
الجعل و التشريع لا اثباتاً اذ لا 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 للتجزه  
مطلقاً اولا اقتضاء له اصلاً 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 وجود 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 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 اثناء مردد بين انائين فكل واحد من



الانائين 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 .

ومحدور مناقضته مع المقطوع اجمالاً انما هو محدور مناقضة الحكم الظاهرى مع الواقعى

قد عرفت ان الوجود 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 .

غايه 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 تفصيلى 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 لظاهره عن الحرام الواقعى فيكون المحرم الظاهرى هو احدهما على التخيير وكذا المحلل الظاهرى ويثبت المطلوب وهو حرمة المخالفة القطعية بفعل كلا المشتهين انتهى .

والحاصل ان ما يستفاد 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 بلافاتوت اصلا تبعه بعض المعشيين قال سيدنا الحكيم فى تعليقه على الكتاب: **ما هذا** لفظه لا ينبغي التأمل فى ان العلم الاجمالى ليس الا من سنخ العلم التفصيلى موجبا لارادة متعلقه وانكشافه انكشافا تاما لا قصور فى ناحية انكشافه اصلا 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 نقصا فى علمه بالاضافة الى متعلقه غاية الامر ان علمه لم يحط بتمام الخصوصيات المانعة من التردد بين شخصين .

ومن المعلوم بشهاد الوجدان عدم دخول 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 مناقضا لما علم بحيث يحكم اجمالا بان احد الكلامين ليس مطابقاً للواقع نظير ما تقدم فى العلم التفصيلى حرفا بحرف فلا فرق بين العلمين من هذه الجهة اصلا انتهى كلامه رفع مقامه هذا ولكن للتأمل والاشكال فى هذه الوجوه المذكورة مجال .

واما ما ذهب اليه المحقق القمى ففيه ان التكليف والالزام معلوم تفصيلا فى مورد العلم الاجمالى وانما التردد والاجمال فى متعلقه الخارجى والعقل مستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلى الواصل الى العبد باحدى الطرق الوصول تفصيلا كان او اجمالا 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 الاكون العلم الاجمالى علة تامه للتنجز فقيه ان الحكم الفعلى تعليقى ولا ارادة هناك فعلا كما هو كذلك فى موارد الاصول المرخصة ومن المعلوم ان مخالفة الحكم التعليقى ليست معصية والامم بجز 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 اتمام الذى يدور للتنجز 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 حتماً منجزاً وان تعلق به العلم الاجمالى ولم يرد ترخيص من الشارع صار ايضاً حتماً منجزاً والا كان 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 تامة 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 احتمية 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 المعذور 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 الشبهة الغير المحصورة حيث ان هذه الشبهة ليست بازيد عما توهم  
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 احد الاناثين 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 فعليا تعليقا 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 نحو 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 تامة 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 باجمعا 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 بها محال 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 فافهم لعله اشارة الى مختارة فى الحاشية من عدم الفرق بين العلمين وان العلم الاجمالى كالتفصيلى فى كونه علة تامة للتنجز حيث قال لكنه لا يخفى ان التفصي عن المناقضة على ما يأتى لما كان بعدم المنافاة و المناقضة بين الحكم الواقعى مالم يصرفعلياً والحكم الظاهرى الفعلى كان الحكم الواقعى فى موارد الاصول والامارات المؤدية الى خلافه لا محالة غير فعلى وحيث فلا يجوز للعقل مع القطع بالحكم الفعلى الاذن فى مخالفته بل يستقل مع قطعه ببعث الموائى او زجره ولو اجمالاً بلزوم موافقته واطاعته .

نعم لو عرض بذلك عسر موجب لارتفاع فعليته شرعاً او عقلاً كما اذا كان مخلاً بالنظام فلا تنجز حيث لا يمكنه لاجل عروض الخلل المعلوم لاقصود العلم عن ذلك كما كان الامر كذلك فيما اذا اذن الشارع فى الاقتحام فانه ايضاً مسوجب للخلل فى المعلوم لا المنع عن تأثير العلم شرعاً

وقد انقدح بذلك انه لا مانع عن تأثيره شرعاً فنأمل جيداً انتهى كلامه رفع مقامه محصل كلامه على مسايلوح من ظاهر عبارته هو عدم الفرق بين القطعين ولو حصل العلم بالتكليف لكان منجزاً وكان 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 بيناك مفصلاً فراجع .

ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك

وإى البحث عن كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجيز او علة تامه تعريفياً للشيخ ره 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 فالقصد 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 الاقتضاء لالعية هو البحث عن ثبوت المانع شرعاً او 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 ههنا عن  
كون العلم الاجمالى مقتضياً للتنجيز لاعلة تامة كما لامجال بعد البناء  
على انه بنحو العلية للبحث عن العلم الاجمالى فى الاشتغال اصلاً لعدم  
تعقل المانع بعد البناء على عليه كما لا يخفى .

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

حاصله انه اذا علم اجمالاً 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 بالاثنيان الى اربع  
جهات عند اشتباه القبلة فى الموضوعية والاثنيان بالظهر والجمعة معاً  
فى الحكيمية مع التمكّن 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 فيها مقصور على حصول الغرض باى طريق كان هذا كله فى التوصليات .

واما فى العبادات 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 عملاً يحتاج اليه قال فى الفرائد ما لفظه واما فيما يحتاج الى قصد الاطاعة يعنى به العبادات فالظاهر ايضا تحقق الاطاعة اذا قصد الاتيان بشئين يقطع بكون احدهما المأمورة ودعوى ان العلم الاجمالى بكون المأتمنى 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 قصد اطاعة بهذا وبصاحبه وكذا فى الاقل والاكثر لانه يأتى بالاكثر لايجاد المأمور به ويقصد به اطاعة .

نعم يشكل الامر من جهة الاخلال بالوجه والتميز لو قلنا 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 فائده 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 الفائده  
بين الصلوتين فىأتى بالفائده بداعى امرها فكان امر الفائده محر كالاتيان  
بهذين الصلوتين ويمكن ان ينضم اليها قصد الوجه وصفا او غاية فيقصد  
الفائده الواجبه او هى 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 شئى فى البين غير الاشتغال .  
اما الاصل اللفظى فلان مثل هؤلاء الناشئة من الامر لا يمكن اخذها  
فى المأمور به قيدا او جزءاً 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 لهما مدخلة واقعا لكان لها  
دخل فى غرض المولى لافى المأمور به .

واما الاصل العملى فلامجال له عقلا ولا شرعا . اما العقلى فلانه فيما



لم يتم الحججة والبرهان ولم يكن هنا ما يصح العقوبة وما يحتج المولى على العبد وفيما نحن فيه تكون موجودة وهو حكم العقل بلزوم الخروج عن عهدة ما علم لك تفصيلا من التكليف .

واما النقلي فلانه فيما يمكن ثبوته بادلة الواقعات حتى ندفعه عند الشك بادلة البرائة من جهة حكومتها على ادلة الواقعات وقد قلنا ان ما فرضناه ممالا يمكن ثبوته بادلة الواقعات وكيف كان فمع بقاء الشك لا مسرح حينئذ الا الاشتغال اللهم الا ان يتمسك فى دفع هذا المشكوك بلاطلاق فى المقام المعبر عنه بالسكوت فى مقام بيان كل ما له دخل فى غرضه ومع ذلك بين شيئا وما بين شيئا آخر .

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

فتمحصل مما ذكرناه انه لا وجه لعدم الاكتفاء بالاحتياط فيما دار امره بين الاقل والاكثر لعدم الاخلال بشيئ مما يعتبر فى العبادات كقصد الاطاعة او يحتمل اعتباره فى حصول الغرض منها كقصد الوجه والتميز من الامورات الناشئة من قبل الامر اذا الجميع حاصل فلتردد بين الاقل والاكثر 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 بدان يسقط الامر لحصول الغرض واعلم ان الاشياء الناشئة من نفس الامر بحيث لولاها كانت محققة فى الخارج كقصد الاطاعة والقربة والامثال ونية الوجه وامثالها فلا يمكن ان تؤخذ هذه الاشياء فى الأمور به شرطاً

او شرطاً للزوم الدور والتسلسل .

وبيانه انه اذا امر الشارع بشيئى ذواجزا امثلا كالصلوة فلا بد ان يكون هذا الموضوع قبل تعلقه تاماً فى موضوعيته من حيث تمامية اجزائه وشرائطه ثم تعلق عليه الامر اذ تعلق الحكم مسبق 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 لوجوبه .

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 بانتفاء 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 ينشاء 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 سلم 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 وهوشئى واحدفان القيدو المقيد 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 بذاتها وهو غير مانع  
فيه وهذا واضح .

ثم ان الخصوصيات الغير الناشئة من الامر كالرجحان الذاتى  
والمحبوبية 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 لامطناً ولو كان الغرض تكميله مثلاً .

وكيف كان فقد اختار المصنف جواز الاحتياط فى العبادات فيما لا يحتاج الى التكرار نظراً الى عدم اخلاله بشئى مما اعتبر او يحتمل اعتباره فيها نعم يخل بعدم اتيان ما احتمل جزئيه كالمسورة 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 .

واحتمال دخل قصدتها 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 يشكل من جهة الاخلال بالوجه تارة وبالتميز اخرى وكونه لعباً وعيباً ثالثة وانت خبير بعدم الاخلال بالوجه بوجه فى الاتيان مثلا بالصلوتين المشتملتين على الواجب لوجوبه غاية الامر أنه لا يعين له ولا تميز

حاصله انه اذا كان الامر دائر بين 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 والأمور به هناهى الفائتة بين الصلوتين فيأتى بالفائتة بداعى امرها فكان امر الفائتة محرراً للاتيان 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 الأمور 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 التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والآخلاق بالغرض 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 لا بد من من التنبيه على اعتباره ودخله فى الغرض والا لاخل بالغرض وهو قبيح لا يصدر من الحكيم جل ذكره .

نعم لو كان مما يرنكز فى اذهان العامة وكان بديهياً لجاز الاكتفاء بركزه 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 كَوْنُ التَّكْرَارِ لِعِبَاؤٍ عِبْتًا فَمَعَ أَنَّهُ رُبَّمَا يَكُونُ لِدَاعِ عَقْلَانِي أَنَّمَا يَضُرُّ إِذَا كَانَ لِعِبَاؤِ بامر المولى لافى كيفية اطاعته بعد حصول الداعى اليها كما لا يخفى ،

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

وتارة يعمل به للمسامحة فى اطاعة مولاه و امره وليس له غرض عقلاى وعلى الثالث يمكن ان يكون عبثاً 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 والمردد بين الشخصين مع  
قيام البينة على تعيينه فى واحد منهما فيبحث فى جواز الاجترار  
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 التنزيل اعنى 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 ينافى 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 في الاجتزاء بالامثال الاجمالي في قبال الظنى بالظن  
المطلق 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 في وجوبه العسر والحرج وهما مرفوعان لافي  
جوازه فلا وجه لتقديمه على الاحتياط والحق هو ذلك اذ مع قطع النظر  
عن العسر والحرج لا اختلال في النظم .

واما لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المقتل بالنظام اولاته  
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 في العمل به  
اولانه ليس من وجوه الطاعة والعبادة بل لعب وعبث بامر المولى  
فيما احتاج الى التكرار او لاخلاله بالوجه والتميز فلا اشكال في عدم  
الاكتفاء بالاحتياط فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا عند عدم تمكنه  
الى الظن كذلك اي تفصيلا واسقاط العلم الاجمالي 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 والتميز 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 قصدية الوجه بخلاف الظن المطلق  
 فان حجيتة ليس معناها 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 خلافاً  
 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 اوضح 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 المثوبة 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 ومدوحاً في العمل على وفقه وهذا معنى وجوب اتباعه  
فالحجبة تكون من لوازم القطع ومن البين ان هذه خصوصية خاصة  
بوجود القطع يمتاز بها عن الظن والشك والامارات الظنية كالخبر الثقة  
وظواهر الكلام والاجماع وامثال ذلك ليست كالقطع من ان الحجبة  
من لوازمها بنحو العلية .

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

اي ليست الحجبة من لوازم الامارة الغير العلمية لابنحو العلية  
ولا بنحو الاقتضاء بان تكون حجة بذاتها لكنها مشروطة بعدم المنع من  
الشارع اذ لو كان له اقتضاء الحجبة لكان يكفي في اعتبارها مجرد  
عدم المانع عن الحجبة وعدم ردع ومنع من الشرع عن العمل بهامع  
انه لا يكفي قطعاً بل ثبوت الحجبة لها محتاج الى جعل من الشارع بان  
يكون الظن طريقاً مجعولاً من قبل الشرع او طرو حالات موجبة لاقتضاءها  
الحجبة 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 للحجية 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 وعتراً 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 بثبوتة 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 القطع 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 إمكان التعبد بالامارة الغير القطعية

ثانيها في بيان إمكان 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 آنفليس 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 و هو 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 ممتنعاً فيما اذا احتل كل واحد منهم فى الشئى الفلانى بمعنى ان الشئى الذى يحتل ان يكون ممكناً واقعاً و يحتل ان يكون ممتنعاً واقعاً لا يحكم جزماً بامتناعه بمجرد كونه امر آغريباً عندك ولا بامكانه بل يحتل امكانه و يحتل 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 تجشم الاستدلال مع ان المشهور القائلين بامكان التعبدية وابن قبة القائل بامتناعه يستدلون على مطلبهم فتعير 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 وحينئذ فان 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 ممتنع فهل 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 نقطع بانه لا يلزم من التعبد به محال ثم قال وفي هذا التقرير نظر اذ القطع 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 شيىء الذي لا يجدون وجهاً لاستحالاته ولكن المصنف لم يرض بهذا القول وقال .

وليس الامكان بهذا المعنى بل مطلقاً 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 قطعي 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 يلزم من فرض وجوده محال الذي قلنا عرفنا انه معنى الامكان الوقوعي . بل مطلقاً ولو بمعنى الامكان الذاتى ليس اصلاً متبعاً عند العقلاء في مقام الشك في الامكان لان غاية تقريبه على ما يظهر من كلام شيخنا الانصارى وهذا الطريق 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 ثبوثها ليس على حجيتها واعتبارها  
دليل قطعي والظن باعتبار هذه السيرة لا يجدى لان الكلام فعلا في إمكان  
التعبد بالظن فلا يمكن ان يستدل على الامكان المذكور بالظن الاعلى  
وجه دائر لان جواز الاعتماد على الظن المذكور يتوقف على حجيته  
وحجيته تتوقف على إمكان التعبد به وامكان التعبد به يتوقف على حجية  
السيرة وحجية السيرة تتوقف على جواز الاعتماد على الظن بحجيتها  
فيلزم منه الدور المحال وثالثاً ان عمل العقلاء لعل لرجاء ادراك  
الواقع لانهم يترتبون عليه آثار الامكان والحكم به وهذا واضح جداً .

لكن دليل وقوع التعبد بها 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 لافائدة في اثباته كما هو واضح

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

كما اشرنا اليه آنفاً والمصنف استدل عليه بدليل الوقوع اي  
وقوع التعبد بالامارة الغير العلمية 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 إمكان التعبد بالامارات الغير العلمية هو اثبات وقوعه خارجاً ومع وقوع التعبد به خارجاً لا حاجة الى اثبات الامكان اصلاً فان ادل الدليل على إمكان الشيء وقوعه كما انه بدون اثبات وقوع التعبد بالامارة لا فائدة في اثبات الامكان ضرورة انه ليس مستلزماً للوقوع والذي ينفعنافي 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 إمكان شيء او امتناعه بنوا على إمكانه و من المعلوم ان هذا الاصل لا دليل عليه الا السيرة العقلية التي ادعاها ولكن قد هرفت 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 لا موطن له الا الوجدان فهو المرجع فيه بلائينة 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  
كلماته 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 التبعيد بغير العلم

من المحال او الباطل ولو لم يكن بمحال امور

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



وامتناعه وهو المحكى من ابن قبة وما يظهر من كلامه في وجه الامتناع  
امور من تفويت المصلحة والالتقاء في المفسدة ونقض الغرض  
واجتماع المثليين 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 المتوهمة  
في التعبد بها مما سيأتي مشروحاً انشاء الله وقد شرع المصنف في بيان  
المحاذير المتوهمة في التعبد بالامارات الغير العلمية .

احدها اجتماع المثليين من ايجابيين او تحريميين مثلا فيما اصاب  
اوضديين من ايجاب و تحريم ومن ارادة وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين  
بلا كسر وانكسار في البين فيما اخطاء او التصويب وان لا يكون هناك غير  
مؤدبات الامارات احكام .

الاول من المحاذير المتوهمة هو اجتماع المثليين 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 المثليين من ايجابيين او تحريميين  
في صورة الاصابة واجتماع الضدين من ايجاب و تحريم ومن ارادة  
وكراهة ومصلحة ومفسدة ملزمتين بلا كسر ولا انكسار في صورة  
الخطاء وعدم الاصابة ولولم 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 بلا كسر 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 الالغاء 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 والالغاء 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 والالغاء من قبل الجاعل فهما قبيحان لا يصدر من الحكيم ولقد اجاب المصنف عن المحاذير الثلاثة بقوله .

والجواب أن ما ادعى لزومه أما غير لازم أو غير باطل

حاصله ان المحاذير المتوهمة في التعبد بها هي 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 في المفسدة فالباطل منه غير لازم واللازم منه غير باطل .

وذلك لان التعبد بطريق غير علمي انما هو يجعل حجته والحجة المجعولة غير مستتعة لانشاء احكام تكليفية بحسب ما أدى اليه الطريق بل انما تكون موجبة لتنجز التكليف به اذا اصاب وصحة الاعتذار به اذا اخطأ ولكن مخالفته وموافقته تجريباً وانقياداً مع عدم اصابته كما هو شأن الحجة الغير المجعولة فلا يلزم اجتماع حكمين مثليين او ضدين ولا طلب الضدين ولا اجتماع المفسدة و المصلحة ولا الكراهة و الارادة كما لا يخفى

حاصله ان الحجية امر اعتباري قابل لتعلق الجعل بها ابتداءً كالولاية والزوجية والملكية ونحوها او موضوعها نفس الظن و اثرها عقلاً تنجز الواقع عند الاصابة والعذر عنه عند المخالفة وكون موافقتها انقياداً ومخالفتها تجريباً كالحجية الذاتية الغير المجعولة كالقطع فكما تترتب هذه الاثار على الحجية الذاتية تترتب على الحجية المجعولة .

وليس معنى التعبد بالظن الا ذلك من دون استتباع الحجية

المجمولة لانشاء حكم تكلىفى ظاهرى على طبق مؤءبات الطرق فى قبال الاحكام الواقعية كسى يلزم منها اجتماع المثلين عند الاصابة واجتماع الضءين من اىجاب وءحريم واردة وكراهة ومصلحة ومفسءة عند الخطاء وطلب الضءين اذاءت الامارة الى وءوب ضءالواىب .

وذلك لان المصلحة مهما اقتضت وءالحكمة اذاءت الى جعل طريق ظنى حءة فلامحالة يصير ذلك الطريق مما يصح الاحتجاج به وىكون قاطماً للءذرو مع كونه حءة من قبل المولى لا يبقى عذر للعبءفى المخالفة وىكون مءموماً على ترك العمل على طبقه .

ومتى كان العبءبصءءالاطاعة و الانقياء كفى بهءاعياً وباءئاً على اءيان ما قامت عليه الحءة من ءون حاجة الى جعل حكم ظاهرى بءاعى البعث وءءريك .

و اما تفويت مصلحة الواقع او الالقاء فى مفسءته فلا محءور فىه اصلاً اذا كانت فى التبعء به مصلحة غالبية على مفسءة التفويت او الالقاء

نعم ببقى اشكال التفويت والالقاء ونقض الغرض ولكن بءفع بانه لو كان فى فعل الشارع و هو جعل هءا حءة مصلحة اقوى و اهم تسهلاء كان او غيره من مصلحة اءراك الواقع فلا قبء فى جمعه طريقاً الى الواقع ولو كان تفويتا والالقاء بل القبء فى ترك جعل هءا حءة ولىس كل تفويت او القاء حرام .

كفى وىءءلف الحسن والقبء بالوءوء والاعءبار .  
وبهءا بءلم انه لاجابة الى الالءرام بالمصلحة المتءارة الكائنة



في نفس المؤدى بناءً أعلى السببية او في السلوك او في التعبد تفضلاً حيث انه يكفى في الخروج عن القبح ان يكون لفعل الشارع مصلحة مجوزة له عاد الى المكلف شيئاً ام لم يعد وليس هذا النقض للغرض احياناً في صورة المخالفة قبيحاً بعد مزاحمته بغرض اقوى منه واتم .

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكليفية او بانه لامعنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام فاجتماع حكمين وان كان يلزم الا انها ليساً بمثلين او ضدّين

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

وهو مختاره في المتن خلافاً للشيخ حيث ذهب الى ان الاحكام الوضعية كلها منتزعة عن الاحكام التكليفية التي تكون في مورد ما فعلى مختاره في المتن فليسن في باب الطرق والامارات حكم ينافى الواقع ليقع في المحاذير المتوهمة من التضاد او التصويب بل ليس حال الطريق الغير العلمى المخالف الاحكام العلم المخالف فلا يكون في البين الا الحكم الواقعي فقط اصاب او لم يصب فانه عند الاصابة يوجب

تنجز الواقع وصحة المؤاخذة عليه وعند 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 الاجعل تلك الاحكام  
بان تكون الحجية من الوضع المتترع من التكليف فالمجوعول حقيقة  
هو التكليف او قيل بانه لا معنى لجعل الحجية الاجعل 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 ينافى الحكم الواقعى ولا يلزم من جعله احداً المحاذير المتوهمة من  
اجتماع المثليين او الضدين .

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

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

دون ان تكون عن مصلحة او مفسدة فى متعلقاتها من الاحكام الواقعية اذا الطريقية 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 مورد ارادة اخرى وان يكون فى مورده 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 الـدم 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 ما تقدم من وجوه التفصلى عنها انما يبتنى على كون ما يؤدى اليه الامارات فى صورة الخطاء احكاماً حقيقة 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 جحة ولو مع التمكن منها فى صورة انفتاح باب العلم



بها اذا كانت هناك حكمة موجبة لذلك .

فلامجال لتوهم الاشكال بلزوم التصويب او اجتماع الحكامين المتضادين والمصلحة والمفسدة والمجوبية والمبغوضية انتهى كلامه .  
حاصل ما افاده قدس سره هو ان الامر الطرىقى 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 للمحذور اجتماع المثلين فى صورة الاصابة فلما حاله لا ينطبق على ما افاده فى هذا المقام فانه قدس سره بصدداً ثبات امرين دفع به المخادير المتوهمه باسرها .

واما على التقريب المتقدم من عدم البعث فى الامر الطرىقى

وعدم الارادة والكرامة في مورده مطلقا اخطاء او اصاب يندفع المحاذير كلها ومما ذكرنا ظهر لك ان الفرق بين الحكم الحقيقي والطريقي هو ان الاول معه ارادة وكرامة والثاني لا ارادة ولا كرامة معه ولكن .

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

حاصله ان الفرق بين الحكم الحقيقي والطريقي بالنحو الذي ذكرنا وان الاول معه ارادة او كرامة والثاني لا ارادة معه ولا كرامة 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 كرامة فانه جل جلاله ليس محلاً للحوادث كالارادة والكرامة ونحوهما بل تكون الارادة والكرامة فيه تبارك وتعالى بمعنى العلم بالمصلحة وبالمفسدة والعلم عين ذاته .

والحاصل ان الفرق بين الحكمين بالارادة والكرامة 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 كرامة 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 نفسها الشريفة بسبب هذه المصلحة او المفسده الارادة او الكراهة الموجبتان للانشاء بعثا 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 طريقا 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 محضا 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 فاطر الانشاء الضريقي هو تنجز الواقع به مع الاصابة والعذر على المخالفة ولا يترتب عليه العقوبة والثوبة 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 واقعا حقيقيا ناش .

عن مصلحة او مفسدة في متعلقه موجبة لارادته او كراهته الموجبة لانشاءه بعثا او زجراً 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 وكراهته 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 كالنبى والولى وان لم يكن في المبدء الاعلى الا العلم بالمصلحة او المفسدة كما اشرنا اليه سابقاً من ان الله تعالى جلاجله 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 واقعى  
حقيقى بعثاً اوزجراً .

وانشاء حكم آخر طريقى ولا مضادة بين الانشائين فيما اذا اختلفا ولا يكون  
من اجتماع المثليين فيما اتفقا ولا ارادة ولا كراهة اصلاً بالنسبة الى متعلق  
الحكم الواقعى 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  
الواقعى انما تكون فى نفس الفعل وهو الصلوة .

ثم المصلحة الواقعية تصير سبباً لانشاء الحكم الواقعى 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 الجديدة  
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 الواقعى هو تنجزه على فرض

تعلق العلم به واثار الحكم الطريقي ايضاً تنجز الواقع على الاصابة  
والعذر على المخالفة ولا منافاة بين الاثرين ايضاً فان اثر الثاني من  
من مقتضيات اثر الاول هذا غاية ما يقال في توجيه مرامه قدس سره .  
ولكن بشكل بان الحكم الذي لا يكون حاكياً عن الارادة والكره  
لا يكون موضوع اثر في نظر العقل ولا يترتب عليه شيئ من الحركة  
والسكون اصلاً فكيف يترتب عليه تنجز الواقع والعذر 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 الطرقية المجعولة  
لموضوع المشكوك بوصف كونه مشكوكاً 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 فيما صادف العوام  
وان كان الاذن فيه لاجل مصلحة فيه لأجل عدم مصلحة او مفسدة ملزمة في  
المادون 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 المبيع خمرا واقعا ثم انه قدس سره لم يتعرض لسائر الاصول كالاتصحاب وقاعدة التجاوز واصالة الصحة وامثال ذلك من الاصول العلمية التي لها جهة كشف واردة 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 لانظر له الى الواقع اصلا فيختص الاشكال به دون ماله جهة كشف واردة الى الواقع ومجرد كون الاذن لاجل مصلحة في نفسه لالاجل مفسدة ملزمة او عدم مصلحة في المأذون فيه لالينهض لدفع الاشكال .

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

حاصله ان 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 العالية 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 اللوئية 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 مالفظة 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 وكراهة وبعث وزجر كذلك .

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

ولكن مع ذلك ليس وزان الاحكام الواقعية وزان الانشاء المحض فانها احكام بتيه 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 شأنيماً وفي مورده ارادة شأنية قبل العلم به وبالعلم يبلغ الى المرتبة الفعلية بعثاً و ارادة .

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

نعم يبقى الاشكال في انه اذا كان الحكم الواقعي ليس معه ارادة ولاكراهة 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 الترام 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 .

فاتقدح بما ذكرنا انه لايلزم الالتزام بعدم كون الحكم الواقعي في  
 مورد الاصول والاهارات 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 للاجهل 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 شأنية 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 مؤدأها 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 فيتجز .

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 حجبة الامارات القائمة على الاحكام الواقعية كاشف عن بلوغ الحكم الانشائي الى رتبة الفعلى و ان الامارة في صورة الاصابة كاشفة عن الارادة الفعلية و البعث و الزجر بالنسبة الى الحكم الواقعي و لولا ذلك كان التعبد بها لغوا لا يليق بالمولى الحكيم فبدلالة الاقتضاء و صون كلام الحكم 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 لا يخفى

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 الحكم 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

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

حاصله ان موضوع الاصول يكون هو الشك فى الحكم الواقعى والتبعيد بالامارات يكون فى حال الجهل بالواقع وان لم يكن الجهل بالواقع موضوعاً لها ولكن من المعلوم ان المراد من الشك والاحتمال فى الحكم الواقعى ليس هو الشك والاحتمال فى الحكم الواقعى الشائى الانشائى .  
وليس هذا موضوعاً للاصول ولا مورد اللامارات لوضوح ان مقصود الشارع من جعل الطرق والاصول الترخيص فى ارتكاب المشكوك توسعة ومنه على المكلف فى الاصول الشرعية وتنجيز الواقع فى الامارات ولا يكون ذلك فى صورة كون حكم الواقعى انشائياً لا يجب امثاله ولا يوجب كلفة على المكلف فى صورة العلم به فضلاً من صورة الشك والاحتمال فلا محالة يكون الموضوع هو الشك فى الحكم الواقعى الفعلى فحينئذ يلزم احتمال المتناهيين .

ضرورة انه كما لا يمكن القطع بثبوت المتناهيين كذلك لا يمكن احتمالهما  
فلا يصح التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعى الذى يكون مورد  
الطرق انشائياً غير فعلى

اى كما لا يمكن القطع بالمتناهيين كذلك لا يمكن احتمالهما فلا يصح  
التوفيق بين الحكمين بالتزام كون الحكم الواقعى الذى يكون مورد  
للطرق انشائياً فينحصر التفصلى بما بيناه لك وهو كون الحكم الواقعى  
فعلياً تعليقياً لا حتمياً تنجيزياً ولا يصح التوفيق بين الحكمين بالالتزام  
بكون الحكم الواقعى انشائياً كما ذهب اليه الشيخ (ره)

كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا فى مرتبة واحدة بل فى 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 متأخراً 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 والتقصي 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 تحقيق

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 ايئما 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 المجهولة 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 لانها لا تكاد تترتب الا على ما اتصف بالحجّة فعلاً ولا يكاد يكون الاتصاف بها الا اذا احوز التعبد به وجعله طريقاً متبعاً

قد عرفت سابقاً أن الحجية قابلة لتعلق الجعل بها وتكون منشاءً  
 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 للمواخذه والعقوبة وبها تتم البيان وينقطع  
 بها العذر وبها يصبح 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 المواخذه 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 الحجة 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 مالم 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 لابعنوان انه موافقه 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 نقطع بعدم حجتيه وعدم ترتيب شئى من الآثار المرتبة على الحجية عليه للقطع بانتفاء الموضوع والموضوع كما اشير اليه هو ما انصف بالحجبة 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 حجبة 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 فحينئذ 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 فاختار 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 نسبه الى الله  
 تعالى فلو كان الالتزام والنسبة من آثارها لما جاز التفكيك بين الموضوع  
 و آثاره فعليه بالاستدلال على عدم الحجية بمادل على حرمة الالتزام  
 وحرمة النسبة ليس في محله .

فلو فرض صحتها مشرعاً مع الشك في التعبد به لما كان يجدي في الحجية

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

محصل الكلام ان الالتزام والنسبة على فرض صحتها مع  
الشك في الحجية لم ينفع في الحجية لما عرفت من انهما لم يكونا  
من آثار الحجية بل النافع فيها هو ترتب الاثار المرغوبة من المنجارية  
والعذرية ومع ترتب تلك الاثار لم يضر عدم صحتها 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 بمهم كما تعبد 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 بكون موداه حكم الله في حقه مع  
الشك في التعبد غير مرتبط بالمقام اذ صحة الامرين مع الشك في الحجية  
لم ينفع فيها كما عدم صحتها لم يضر فيها والنافع والقادح هو ترتب  
الاثار المرغوبة وعدمها. فما تعبد 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



اى قد انقدح من جميع ما ذكرنا ان الصواب فى تقرير الاصل هو  
ما ذكرنا من ان الاصل مما شك فى التعديبه هو عدم الحجية .

اذ عرفت ذلك فما خرج موضوعاً عن تحت هذا الاصل اوقيل بخروجه  
نذكر فى ذيل فصول

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

## فى حجية الظواهر

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

اختلفوا فى ان الظهور حجة من باب الظن النوعى او الظن  
الشخصى والمراد من الظن النوعى هو كون اللفظ بنفسه لو خلى وطبعه  
مفيد للظن بالمراد بمعنى كونه كاشفاً عن المراد بالنظر الى نفس الوضع  
وان كان محفوظاً بما يصلح ان يكون قرينة فان الاقتران به لا يكون مانعاً  
عن الكشف الذاتى 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 المكتنفة 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 اشارة 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 اتفاقاً 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 اشارة 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 العرفى من اللفظ وهو كون الكلام بحيث يحتمل عرفاً على ذلك المعنى ولو بواسطة القرائن المكتنفة بالكلام او باعتبار انه بنفس وضع اللفظ من غير اعتبار كشف وظن فى ذلك وهو مختاره هنا و اشار اليه بقوله .

والظواهر ان سيرتهم على اتباعها من غير تقييدها فادتها للظن فعلا ولا بعدم الظن كذلك على خلافها قطعاً ضرورة انه لا مجال عندهم للاعتذار 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 اوامرهم ونواهيهم لوضوح انه لا مجال لاعتذار العبيد عن مخالفتها بعدم افادتها الظن بالوفاق او بوجود الظن بالخلاف فاذا امر المولى عبده باكرام الصلحا 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 يعقبه او يختصه 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 حججته عند انسداد باب العلم انتهى .

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

ولكن الانصاف انه لا فرق فى العمل بالظهور اللفظى و اصالة عدم الصارف عن الظاهر بين من قصد افهامه وبين من لم يتصد فان جميع ما دل 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 اشترك هذا الثالث مع المكتوب اليه فيسما اراد المولى منهم فلا يجوز له الاعتذار في ترك الامتثال 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 بوجود العمل بظاهر ذلك الكلام الموجه الى الموصى اليه المفقود

وكذا في الاقاريرام 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 .

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

والوجه في نفى هذا التفصيل هو الوجه في نفى ساير التفاصيل التي ذكرناه آنفاً وهو استقرار بناء العقلاء على التمسك بالظهورات في جميع هذه الموارد وان ذهب بعض الاصحاب الى عدم حجية ظاهرا 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 و اشار 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 نسخ المرموزات التي



قصدبها افهام من خوطب بها وهم الائمة عليهم السلام ويدل عليه ما في  
مرسلة شبيب بن انس عن ابي عبدالله (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)  
وماور شكك 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 احدى افكار اولى الانظار الغير الراسخين العالمين  
بتاويله كيف ولا يكاد يصل الى فهم كلمات الاوائل الا الاوحدى من الافاضل  
فما ظنك بكلامه تعالى مع اشتماله على علم ما كان وما يكون وحكم كل شئ .

هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة التي ذكره المصنف  
للاخباريين ولعل هذا الوجه من الامين الاستر ابادى في محكى فوائدة

قال ان القرآن فى الاكثر ورد على وجه التعمية بالنسبة الى اذهان  
الرعية انتهى .

ووجه التعمية كونه محتوباً على مطالب غامضة لا يكاد يصل اليها  
ايدى اولى الازهان المتعارفة من الرعية والسرفى غموضها ان للقرآن  
ظاهراً وليس فى ظهوره قصور لعدم اشتماله على ما ينافى البلاغة من  
التعقيد والغرابة ونحوها وله بطن لا يصل اليه الافهام والنبي وخلفائه  
مرآة مجلوة شطر الحق تنعكس فيها الحقايق ولا بد للرعية من الاقتباس  
عن مشكوتهم .

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

هذاهو 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

لا اقول على وضع جديد بل اعم من ان يكون ذلك او يكون فيه  
مجازات لا يعرفها العرب و مع 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 تهمة 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 وجوب العمل بالمحكم اجماعاً  
 لان امتنع 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 القرينة 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 السيد انه لم يدع شمول المتشابه  
 الممنوع للظاهر واما احتمال تشابه المتشابه .



اوبدعوى انه وان لم يكن منه ذاتاً الا انه صار منه عرضاً للعلم الاجمالي بطروا والتخصيص والتقييد والتجاوز 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 والتجاوزات فظواهر الكتاب تارة داخله في المتشابه ذاتاً كما ذهب اليه السيد الصدر و اخرى داخله 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 بي من فسر برأيه كلامي الحديث وما رواه في الباب ايضاً عن محمد بن مسعود العياشي 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 بنصرف 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 .

ولايخفى ان النزاع يختلف صغراً وكبراً وباحسب الوجوه فيحسب  
غير الوجه الاخير والثالث يكون صغراً وكبراً وباحسبهما فالظاهر انه كبروى ويكون  
المنع عن الظاهر اما لانه من المتشابه قطعاً او احتمالاً او لكون حمل الظاهر على  
ظاهرة 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 كبروباً 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 كبروباً وعلى كل حال فجميع هذه الدعاوى فاسدة .

أما الأولى فانما المراد مما دلّ على اختصاص فهم القرآن ومعرفة باهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته ومحمكاته بدهاه انّ 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 جاثمك فاسق ببناء فنيينوا .

وقوله (ع) لابنه اسماعيل ان الله عز وجل يقول يومن بالله ويومن للمومنين فاذا شهد عندك المومنون فصدقهم الى غير ذلك من الارجاعات 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 بظواهره 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 احتواء القرآن على المضامين العالية الغامضة مما لا يمنع عن فهم الظواهر المتضمنة للاحكام وحجيتها والعمل بهامالا عموض فيها تعرفها هل 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 داخلاً في المتشابه في الحجية بل لابد 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 .

ولابد للمانع من اقامة الدليل ومجرد احتمال دخول الظواهر في المتشابه لا يكون دليلاً 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 امر 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 اصلاً ثم ان الظاهر ان المجمل مرادف مع المتشابه وان كان يظهر من اهل التفسير انه اعم منه فتأمل .



وأما الرابعة فلأن العلم اجمالاً بطروء ارادة خلاف الظاهر إنما 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 .

والسر في ذلك ان المعلوم بالاجمال لما لم يكن معنوياً 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 فلان لم يثبت علاقة بين الفحص 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 ففى كل ظاهر من ظواهر الكتاب اذا تفحصنا عما يخالفه فى 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 فى تلك الروايات خاصة ولا محالة ينحل به العلم فيها ولو حكماً واحتماله فى غيرها احتمال بدوى لا اثر له .

والفرق بين الجوابين هو ان متعلق العلم الاجمالي يكون مردداً بين مطلق الامارات فى الاول ومقتضاه هو الفحص حتى يحصل الظفر بالمتيقن وبعد الظفر به ينحل العلم من اصله وفى الثانى يكون متعلق العلم مردداً بين الامارات التى بايدينا بحيث لو تفحصنا عما يخالف ظواهر الايات من النسخ والتخصيص والتقييد لظفرنا به ومقتضاه هو الفحص فى خصوص ظاهر من الظواهر ولا يجب الفحص حتى يحصل الظفر بالمقدار المتيقن بل اذا تفحصنا فى محصوص 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 بوجوه الاول فبمنع 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 الفحوض عن نسخها وتخصيصها وارادة خلاف ظاهرها فى الاخبار .  
اذمن 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 المجمع 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 الفط 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 في عرفونهم

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  
مسألة 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 ما دل على جواز التمسك بالقرآن مثل خبر الثقلين وما دل  
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 وفعلًا  
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 جائكم فاسق 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 وفعلًا 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



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

ودعوى العلم الإجمالى بوقوع التحريف فيه بنحو ما 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 أيضاً 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 أى 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 الأصحاب 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 الآخبار 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 وحراسته 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 و ذكر ايضاً رضي 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 الا ليق 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 الشاغل بهالانه يمكن تأويلها ولو صحت لما كان ذلك طعناً على ما هو موجود بين الدفتين .

فان ذلك معلوم صحته لا يعترضه احد من الامة ولا يدفعه ورواياتها متناصرة بالبحث على قرائنه 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 ولو قام قائمنا فنطق صدقه القرآن و الاعتبار يساعده على ذلك ايضاً .



حيث انه لا ارتباطا ظاهر آيين 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 جدا .

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 اوفى غيرها من الايات غير ضائر 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 ضائر 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 بحجتيه لعدم انعقاد ظهور له وان انعقد له الظهور لولا اتصاله .

نعم لو كان الخلل المحتمل فى آيات الاحكام اوفى غيرها بما متصل  
متصلة  
انصل 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



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

والمفروض العلم بعد تمامية هاتين الايتين اللتين هما بمتزلة كلام واحد واما فى العام فلان المفروض العلم بكون ذلك الخلل مما يصلح للقرينية لو كان مذكور فى الكلام فحينئذ لا يصح التمسك بالعموم مع العلم بذلك لعدم احراز بناء العقلاء على جعله طريقاً للمراد الجدى فى صورة العلم بذلك بخلاف صورة الشك فى القرينة المتصلة .  
وقد عرفت سابقاً ان الظهور حجة عند الشك فى وجود القرينة متصلة كانت او منفصلة اما اذا كان الشك فى قرينية الموجود كما فى ما نحن فيه 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 الذي مفاده جواز المقاربة قبل الاغتسال لان الطهر عبارة  
 عن النقاء عن الحيض يوجب الاخلال بجواز التمكن بالظاهر  
 والاخلال بجواز الاستدلال به واما اذا لم يكن موجباً للاختلاف  
 في الظهور فلا اشكال في جواز العمل به بعد البناء على حجية ظواهر  
 الكتاب للعلم بكونه قرآناً لتواتره ثم ان الشيخ ره قال في الرسالة انه  
 اذا اختلف القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما  
 في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في  
 الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهر في النقاء عن الحيض فلا يخلو واما  
 ان نقول بتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان  
 الاختلاف في المادة اى لافي الهيئة كالاختلاف في 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 في 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 احرازها 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 ماهو القرآن واقعاً يلزم الاخلال بجواز الاستدلال فتكونان ساقطتين عن الحجية في خصوص مودئيهما 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 يلزم 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 تقرأ 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 يجيء من قبل الرواة واما قضاء العادة وتوفر الدواعي 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 ولألازمة بينهما كما لا يخفى

قد ادعى الشيخ قده فى القراءة الاجماع على جواز القراءة بكل قراءة من القراءات السبع مع التأمل فى جواز الاستدلال بكل قراءة منها ذلا ملازمة بين جواز القراءة بواحدة من القراءات السبع وجواز العمل بها وكونها حجة على الواقع .

والمهم اثبات ذلك ولادلالة فى 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 استفاد منها جواز كل من القراءات السبع المعروفة فما بين الناس فى اعصار الائمة (ص) ولا شبهه فى كفاية كل واحد منها لا مكان دعوى القطع بامضائهم لذلك .

ولو فرض جواز الاستدلال بها فلا حاجة لملاحظة الترجيح بينها بعد كون الاصل فى تعارض الامارات هو سقوطها عن الحجية فى 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 وفرضا قيام الدليل عليه فلا شك انه باطلاقه يشمل القرائتين المتعارضتين فيكونان كالخبرين المتعارضين فى كونهما حجة شانا .

فمقتضى القاعدة الجمع الدلالى لو كان و مع عدم الجمع العرفى هو سقوطهما عن الحجية فى خصوص مؤديهما اذ ظهور القرائتين

المتعارضتين حجة من باب الطريقة عند العقلاء لامن باب السببية وهذا بخلاف خبر الواحد اذ يحتمل ان يكون مصلحة في سلوكه داعية لتعبد الشارع به والحكم حينئذ التخيير بينهما و على 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 و على 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 فى 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 فى حال التعارض بين القراءات لان ذلك خلاف الاصل فى 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 قرينية الموجود

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

والآفان 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

يبنى على المعنى الظاهر بعد البناء على عدم القرينة  
 وبعبارة اخرى ان المورد وان كان مورداً لاصالة 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 كالتعمد بمعنى انهم يحكمون بان  
 الاخذ بمذلول اللفظ عمل بمحض الظهور لانه عمل به وبالاصول فافهم  
 هذا كله فيما كان الشك لاجل احتمال وجود قرينة صارفة  
 عن هذا الظاهر

وان كان لاحتمال قرينة الموجود فهو وان لم يكن بخال عن الاشكال بناءً على  
 حجية اصالة الحقيقة من باب التعمد 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 الحكم بالاجمال والتوقف نعم ان قلنا  
 بان اصالة الحقيقة حجة من باب التعمد 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 عرفا  
فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن في انه ظاهر ولادليل الاعلى حجبة  
الظواهر

واذا كان عدم الاحراز لاجل الشك فيما هو الموضوع له لغة او فيما هو  
المفهوم منه عرفا كما لو لم يعلم المعنى اللغوي للصعيد مثلا 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 العرضى المسبب  
من الشهرة

فالاصل يقتضى عدم حجية الظن فيه فانه ظن بانه ظاهر ومن المعلوم  
ان الظن بالظهور غير الظهور ولا يستلزم حجبة الظهور حجبة 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 العرضى المسبب من الشهرة نظير احتياج  
المطلق المنصرف الى بعض افراده ثم قال بعد كلام طويل والافق  
بالقواعد عدم حجية الظن هنالان الثابت المتيقن هي حجبة الظواهر



واما حجية الظن في ان هذا ظاهر فلا دليل عليه عدا وجوه ذكروها في اثبات جزئي من هذه المسئلة وهي حجية قول اللغويين انتهى .  
وبالجمله ان الامارات الموجبة للظن بالظهور كقول اللغوي بان الصعيد لمطلق وجه الارض او التراب الخالص الموجب للظن بظهوره فيه او وقوع الامر عقيب الحضر الموجب للظن بظهوره في الاباحة المطلقة دون الوجوب او كالشهرة في المجاز الموجبة للظن بظهور اللفظ فيه دون المعنى الحقيقي مما لا دليل على اعتباره فان المتيقن هو حجية الظواهر لا الظن بان هذا ظاهر .

## في بيان حجية قول اللغويين

نعم نسب الى المشهور حجية قول اللغوي بالخصوص في تعيين الاوضاع

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الفرائد ما لفظه فان المشهور كونه يعنى قول اللغويين من الظنون الخاصة التي ثبتت حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم في الاحكام الشرعية الى ان قال وكيف كان فقد استدلوا على اعتبار قول اللغويين باتفاق العلماء بل جميع العقلاء على الرجوع اليهم في استعمال اللغات والاستشهاد باقوالهم في 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 في 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  
القولي 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 وعن الفاضل  
السبزواري على ما حكى عنه ان صحة المراجعة الى اصحاب الصناعات  
البارعين في فنهم فيما اختص بصناعاتهم مما اتفق عليه العقلاء في كل  
عصر و زمان انتهى

وعن 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  
وعن 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 اولي 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 اتفاه غير مفيد

حاصل جوابه عن الاستدلال لهم باتفاق العلماء بل العقلاء بان الاتفاق  
لوسلم اتفاه 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 السمة 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 اهل 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 ولعدم  
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 وقد 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 العلاء من الرجوع الى اهل الخبرة  
من كل صنعة فيهما اختص بها

اذيحتمل ان يكون مستندا للمجمعين هو اعتقاد كون الرجوع الى  
اهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها وان اللغوي من اهل الخبرة  
ولذا يرجعون اليه ومن المعلوم ان هذا يضر بحجيته 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 اللغوي من باب  
الرجوع الى اهل الخبرة فيكون قوله حجة بلا اشكال كما لا اشكال  
في حجية قول اهل الخبرة

هذا دليل ثالث في المسئلة نقله الشيخ ره في الفرائد عن الفاضل  
السبزواري قال اعلى الله مقامه مانصبه قال الفاضل السبزواري فيما حكى  
عنه في هذا المقام ما هذا لفظه صححة المراجعة الى اصحاب الصناعات  
البارزين في صنعتهم البارعين في فنهم فيما اختص بصناعتهم مما اتفق  
عليه العقلاء في 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 اللغوي ولا بغيره اذا حصل منه الوثوق و  
الاطمينان

ولأنه يحصل من قول اللغوي وثوق بالوضع

انكار الوثوق من قول اللغوي مطلقا خلاف الانصاف كما ان  
الاثبات 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 لتعيين ان ايمانها كان اللفظ فيه  
حقيقة او مجازا او الالوضوح 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 لتعيين ان ايمانها حقيقة و ايمانها مجاز فلو كان هم اللغوي  
تعيين الحقيقة والمجاز لوضعوا لذلك علامة فلا يعرف الحقيقة عن  
المجاز بقول اللغوي

وليس ذكره او لاعلامه كون اللفظ حقيقة فيه للانتقاض بالمشترك

دفع لما قديتوهم من ان ذكر المعنى اولا هو علامة كون اللفظ حقيقة  
فيه فقوله والالوضوحوا لذلك علامة مما لا وجه له فاجاب عنه بانه ليس  
ذكر المعنى اولا علامة كون اللفظ حقيقة فيه لانقضاه بالمشترك اللفظي  
فان المعنى الثاني فيه ايضا حقيقة كالاول فلا تتم العلامة

وكون موارد الحاجة الى قول اللغوي اكثر من ان تحصى لانسد 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  
لانسد اد 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 والحرص من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به فدلّل العسر والحرص 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 مادعا المتوهم من انسداد طريق الاستنباط فى غالب الاحكام عند طرح قول اللغوى ولزوم العسر والحرص من الالتزام بالاحتياط عند الشك فى المكلف به فهو فى غير محله اذ لا شبهة ان بيان الاحكام الشرعية انما ورد على حسب افهام اواسط 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 والحرص 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 لأبعد ان يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجباً على نحو الحكمة لا العلة

قد عرفت آنفاً أن 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 لا علة له 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 اوهو يكفى 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 يكفى 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 واقتفى 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 ع

حاصله ان الاجماع ليس بحجة بما هو اجماع حتى يكون في عرض الادلة الثلاثة الكتاب والسنة والعقل حيث ان الاجماع متحصل 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 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 محمد صلى الله عليه وسلم على امر من الامور وذكره ان مراده من اهل الحل  
والعقد المجتهدون

وعن الحاجبي انه اجتماع المجتهدين من هذه الامة على امر وعن  
داود وكثير 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 كفى بعض الجمهور منهم باجماع الفقهاء الاربعة و  
باجماع الشيخين ويقول واحد لثاني له في عصره من العلماء مع عدم  
عصمته ويقول 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 الذنبا ولم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء  
ونحو قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير  
سبيل المؤمنين نوله ما نولى ونصله 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 ويتعذرون عن محذور الدور بانه كاشف عن نص خفي و  
كيف كان فقد ذكر شيخ الطائفة في العدة كلاماً دليلهم العقلي والنقلي  
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 وحجتيته 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 تضمينية 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 والشهيدين و من تأخر عنهم

قال فى العدة والذى 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 فحب الرجوع الى قوله فى فمى اجتمعت الامة على قول كان داخلا فى جملتها لانه سيدها والخطاء مأمون على قوله فىكون ذلك الاجماع حجفة

وحاصل هذه الطريقة على ما استفاد من مجموع كلماتهم ان الامام موجود فى كل عصر و متى اتفقت الامة فى زمان من الازمنة على حكم شرعى كان قول الحجفة داخلا فى اقوالهم وان لم يعرف عيناً فانه منهم و سيدهم و رئيسهم فلامحالة يكون اجماعهم حجفة لتضمنه على قول الامام عليه السلام

وقد اشتهر هذا الطريق بالاجماع التضمنى وهذا الطريق مما لا سبيل اليه فى زمان الغيبة بل ينحصر ذلك فى زمان الحضور الذى كان الامام عليه السلام يجالس الناس ويعيش فى جملتهم و يجتمع معهم فى المجالس فىمكن ان يكون الامام عليه السلام احد المجمعين و كان فتواه داخلا فى فتاويهم اذا فتوا بشئى و اجمعوا على امر و اما فى زمان الغيبة فلا يكاد يحصل ذلك عادة و ان كان يتفق فى زمان الغيبة لاحدوى التشرف بخدمته و اخذ الحكم منه عليه السلام فىدعى الاجماع عليه و لكن اين هذا من دعوى كون مبنى الاجماع على دخول شخصه فى المجمعين

او قطعه باستلزام ما يحكيه لرأيه ٣ عقلاً من باب اللطف

قد عرفت ان للخاصة فى مدرك الاجماع طرق ثلاثة الاول الدخولى و قدمريانه مفصلاً الثانى اللطفى و هذه طريقة الشيخ و مختاره فى 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 ردهذه 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  
يؤدى ذلك الى الامة ويقرن 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 معمم الاحكام قد فاتنا من قبل انفسنا و لو  
ازلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي كان عنده  
قال وهذا عندى غير صحيح لانه يؤدى الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع  
الطائفة اصلاً لانا لانعلم دخول الامام عليه السلام فيها الا بالاعتبار



الذى بينا ومنتى 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 فسادة فان عدنا الطريقتين معاً ولم نجد ما يبدل على صحة ذلك ولا على فسادة 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 فيصح 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 الحجة 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 ان آخر من يصوت الامام لثلاثين حج احده على الله عز وجل  
انه تركه بغير حجة لله عليه

هذا ولكن انت خير 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 لوعلمنا به  
ما خطانا في استكشافه وهذا اعلى وجهين احدهما ان يحصل له الحدسي  
الضروري من مبادئ 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 مازوماً عادة للمطابقة لقول الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا علمنا بالمطابقة ايضاً

الثاني ان يحصل ذلك من مقدمات نظرية واجتهادات كثيرة. الخطاء بل علمنا بخطاها بعضها في موارد كثيرة من نقلة الاجماع علمنا ذلك منهم بتصريحاتهم في موارد واستظهرنا ذلك منهم في موارد آخر وسيجيئ جملتها 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

وعرفت ان الحدس قد يستند الى مباد محسوسة ملازمة 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  
الثاني ولم يكن هناك ما يعلم به كون الاخبار مستنداً الى القسم الاول  
من الحدس وجب التوقف في العمل بنقل الاجماع كساير الاخبار  
المعلوم استنادها الى الحدس المررد بين الوجوه المذكورة انتهى مورد  
الحاجة من كلامه

فنهصل من مجموع كلامه ان الاجماع الحدسي 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 في المسئلة النظرية لا يكون عادة الا من جهة متابعة رأى الامام  
الواصل اليهم يداً بيد فهو الداعى على اتفاقهم في المسئلة مع شدة  
اختلافهم في 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 و تقدم عليه مع كثرة المفتين

ولكن تحصيل ذلك اى اتفاق العلماء باجمعهم و الاطلاع على فتاوى جميع اهل الفتوى ممن عاصره و تقدم عليه مع كثرة المفتين مشكل جداً 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 و الدرجة سبباً للعلم بمقالة المعصوم عليه السلام لكل من وقف بها و اطلع عليها كما ذكره بعض المحققين و نسبة المحقق القمى الى جماعة من محققى المتأخرين و نسبة 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 عامائنا الاعلام الذين ديدتهم الانقطاع الى الائمة في الاحكام و طريقتهم التحرز عن القول بالرأى و استحسانات الاوهام فان اتفاقهم على قول و تسالمهم عليه مع ما يرى

من اختلاف انظارهم وتباين افكارهم مما يؤدي بمقتضى العقل والعادة  
عند اولى الحدس الصائب والنظر الثاقب الى العلم بان ذلك قول  
المتهم ومذهب رؤسائهم وانهم انما اخذوه منهم واستفادوه من لدنهم  
اما بتنصيص او بتقرير انتهى

او اتفاقاً من جهة الحدس برأيه وان لم تكن ملازمة بينهما عقلاً ولا عادةً

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 انفق له العلم  
بعد عدم اجتماعهم على الخطاء لكن ليس اخبارهم ملزوماً لإعادة للمطابقه  
لقول الامام عليه السلام بحيث لو حصل لنا تلك الاخبار يحصل لنا العلم  
كما حصل للناقل بمعنى ان الوجه الثاني من وجوه الاجماع الحدسي  
هو الحاصل من اتفاق جماعة اتفاقاً وهو طريقة المتأخرين

حيث انهم مع عدم الاعتقاد بالملازمة العقلية و لا الملازمة العادية غالباً

وعدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين عادةً يحكون الاجماع كثيراً

تعليل لقوله المتقدم كما هو طريقة المتأخرين حاصله ان

المتأخرين مع عدم اعتقادهم بالملازمة العقلية كما هو مبنى اللطفي

اذ مبنى اللطفي على ثبوت الملازمة العقلية وقد عرفت ان قاعدة اللطف

لا تكون وافية للمرام ومع عدم اعتقادهم بالملازمة العادية غالباً

اذ يعتبر فيها اتفاق جميع العلماء في جميع الاعصار والامصار وان يكون

طريق الناقل اليها الوجدان والتبعية والاطلاع الحسي



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 عاصروه وتقدم عليه مع ان تحصيل اتفاق جميع العلماء و تحصيل فتاوى جميع اهل الفتوى مع كثرة المقتنين مشكل جداً ومع عدم العلم بدخول جنابه عليه السلام في المجمعين كما هو مبنى الدخولى اذ مبنى الدخولى على دخول شخص الامام او قوله في المجمعين ولا علم لهم بدخول جنابه (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 المعبر واما الاجماع فعندنا حجة بانضمام المعصوم فلو خلى المائة من فقهاءنا 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 جملتهم 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 فالاعتذار عن المخالف بكونه معلوم النسب يكون ظاهرا في -  
الاجماع التضمني

ومن اعتذر عنه بانقرض عصره أنه استند الى قاعدة اللطف

لان وجود المخالف مطلقا سواء كان معلوم النسب او مجهوله  
قادح على هذه الطريقة الا اذا انقرض عصره فالاعتذار 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  
والاجماع 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 احدمع 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 بتعدراو 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 بلامدرك 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 تشرّفه برويته ١٩٤٠ اخذه الفتوى من جنابه و انما لم ينقل عنه بل يحكى الاجماع لبعض دواعي الاخفاء

هذا طريق رابع ذكره العلامة الطباطبائي في قواعده على 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 مختص بالواحدى من الناس وذلك في بعض المسائل الدينية بحسب العناية الربانية فلا ينتقض به ما قررناه انتهى و حكاية تشرّف بعض الواحدى في خدمة الامام عليه السلام مشهورة



مذكورة في الكتب و ينقل ذلك عن المقدس الادريلى قدس سره و  
احتمل مثله في بعض اجماعات السيد بحر العلوم رحمة الله عليه نعم  
يلزم في دعوى الاجماع على هذا الطريق اتفاق جماعة يكون مصححا  
للاخبار كذلك لكيلا يكون كذبا ولا ضيرا في اطلاق الاجماع على اتفاق  
طائفة يكون الامام (ع) داخل فيهم لمكان تنزيل المخالف منزلة العدم  
نظرا الى ثبوت الملاك ووجه 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 السبب 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 الحسن 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 استتاره  
 وغيبته قلنا قدينا فيما مضى ان امام الزمان (ع) عندنا بوجود العين  
 فينا وبين اظهرنا نلقاه ويلقانا وان كنا لانعرفه بعينه ولا نميزه عن غيره  
 ومعنى قولنا انه غائب انه مجهول غير متميز الشخص فلا نريد بذكر الغيبة  
 انه بحيث لا يرى شخصه

ولا يسمع كلامه وما منزلته عندنا 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 ولا نلقاه ولا نشاهده  
 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 بيان 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 واجمالاتاً في ذلك اي في

انه نقل السبب ونقل 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 او نحو 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 الامة  
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 لا إشكال 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

لا إشكال 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

اذ لافرق في الاخبار عن قول المعصوم (ع) اخبارا بالمطابقة  
وبالتضمن فلا إشكال 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 ممحضاً لنقل السبب عن حسن  
الآنه كان سبباً بنظر المنقول اليه ايضاً عقلاً وعادة و 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 باثار 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 في الروايات او بالالتزام كما في 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 التي 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 اذا راي المنقول اليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة

حاصله ان الاظهر عدم نهوض ادلة الحجية لمخبر الثقة على حجية الاجماع المنقول الذي كان مستنداً الى امر غير محسوس اذالم تكن الملازمة ثابتة عند المنقول اليه بحيث لو احسه المنقول اليه لحصل القطع برأى الامام عليه السلام ايضاً كالناقل اذالمتيقن 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 حجية الخبر منصرفه عن هذا النوع من الاخبار عن حدس اذالايات والروايات مسوقة لامضاء طريقة العقلاء فلا محالة يكون مقدار دلالتها على قدر حجية الخبر عند العقلاء مضافاً الى غلبة الاخبار الحسية الموجبة للانصراف الى الخبر الحسى هذا فيما اذا احتتمل المنقول اليه الصواب في نقل الناقل فيمحصض البحث 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 حجية الخبر له اذالناقل انما ينقل رأى المعصوم (ع) وهذا الخبر كذب عند المنقول اليه فكيف يعمه ادلة حجيته

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 حجية 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 بشئ على التوقف والتفتيش عن انه عن حدس او حس بل العمل على  
طبقه والجرى على وفقة 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  
بشئ 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 انظله 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 بطريقتهم في وجه اعتبار الاجماع المحصل مع دعوى ان الاجماع المنقولة في السنة المتأخرين فهي مبنية غالباً على الملازمة العادية ويشهد على ذلك ما نسبته 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 الاجماع المنقولة فى السنة الاصحاب  
مبنية على حدس الناقل اى الحاصل من فتوى جماعة اتفاقاً او اعتقاد  
الملازمة عقلاً كما هو الظاهر من كلامه هنا.

#### فلا اعتبار لها .

اى فلا اعتبار للاجماعات المنقولة فى السنة الاصحاب المبنية  
غالباً على حدس الناقل او على اعتقاد الملازمة عقلاً امامياتى من  
تصريح المصنف به فى التنبيه الاول ما ملخصه ان الملازمة العقلية لقاعدة  
اللطف باطلة والملازمة الاتفاقيه لحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة  
غير مسلمة انتهى والحاصل انه لا اعتبار لتلك الاجماع .

#### مالم يتكشف 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 حسن 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 في الاجماعات المنقولة بالفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة  
الفاظها ولو بملاحظة حال الناقل وخصوص موضع النقل

حاصله انه بعد ما عرفت انه لا اعتبار لتلك الاجماعات ما لم ينكشف ،  
ان نقل السبب كان مستنداً الى الحس فلا بد في الاجماعات المنقولة من  
ملاحظة مقدار دلالة الفاظها وملاحظة حال الناقل وملاحظة حال المسئلة  
التي نقل فيها الاجماع فان الفاظ الاجماع تختلف في القوة والضعف  
بعضها نص في الاتفاق وبعضها ظاهر فيه كلفظ الاجماع و الاتفاق و  
كلفظ اجمع الاصحاب و كلفظ لاخلاف او لم تعرف خلافاً وكما  
يقولون في مقام المبالغة ان المسئلة كادت ان تكون اجماعاً ويجعلونه  
في مقابل الشهرة و بعضها لا ظهور لها في الاتفاق كقولهم ظاهر  
الاصحاب او ظاهر المذهب .

فانه يحتمل ان يكون المراد ان مقتضى اصول المذهب وقواعده  
ذلك لانه مجمع بينهم وملاحظة حال الناقل فمهما نقل الاجماع من يرى  
امتناع العلم بالاجماع لعدم امكان اتفاق الكل من الاول الى الاخر  
عنده لانتشار العلماء في الامصار فلا يؤخذ بظاهر كلامه ولا يعول  
على نقله .

والمحكي عن جماعة كالشيخ والسيد وابن زهره وابن ادريس  
انه متى كان دليل معتبر ولم يكن له معارض انهم كانوا يبدرون الى نقل  
الاجماع عليه وربما تتكلمون في 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 في كتبهم واقوالهم وكان

قاصر من اءراك ازفء مماءفر به ووصل فله فلا فبغى ان فعمء على اءعائه الاءمء والءاصل انه لا فءى الاءمءاء المءقولة بالفاظها المءءلفة من اسءظها مءءار ءلالة الفاظها ولو بملاءة ءال الناقل من ءفظه وضبءه وسعة باعه ومءءار فضاءءه فى العلم ومبلغ نظره واطلاءه على الكءب والاقوال.

وانه فبقل الاءمء فى موضء الاءءءاء او فى موضء اسءقضاء الراء وءبء الاقوال ولفءظ زمان الناقل وزمان نقله فانه قءنقل ان السفء المرءضى قءه كان فى برهء من الزمان على رأى الشفء فى قاعة اللطف ثم عءل الى مءهب ءءولى ولفءظ فبضاً ءال المسءلة الءى فبقل ففها الاءمء فانهاء قءءكون مشهورة معروفة عءء الاصءاب مءونة فى كءبهم فى مكان واضء و قءءكون فى غاية الءفاء فبس لها مكان مظبوط وانما عءونها الاصءاب فى اماكن مءشءة لانصل ففها الاءى الاءبى الاءبى الاءءى من الاءلام.

ففى ءءءءء المءءءار و فءامل معه كانه المءءل فان كان بمءءار ءمام السبب والافلا فءءى مالم فبضم الفه مءاءصله او نقل له من سائر الاقوال او سائر الاءمءاء ما به تم فافهم

ءاصه ان ءراكم الاءمءاء المءقولة و ءضافر ءكفاءاء الراء المءكاءره فى مسءلة من المسائل الشرعة فبست ءءالفة عن الءءوى بالنسبة الى المءقول الفه بل فبءءءءء المءءءار من السبب المءقول و فءامل معه كانه المءءل فان كان السبب المءقول ءسام فى نظره فهو و الافلا

فلا يجدى 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 .

وفتويهم 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 .

اونقل 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 بمأذكر نآن الاءمء المنقول بالخبر الواحد من جهة حكايته  
 رآى الاءمء (ع) بالتمضمّن او الالتزام كالخبر الواحد فى الاعتبار اذا كان من نقل  
 اليه ممّن يرى الملازمة بين رأيه (ع) وما نقله من الاقوال بنحو الجملة والاءمء  
 وتعمّة ادلة اعتباره وينقسم باقسامه ويشاركه فى احكامه

قد هرفت سابقان الاءمء ليس بحجة بما هو اءمء فى عرض  
 الاءلة الثلاثة بل حجفته من جهة كشفه وحكايته عن رآى الاءمء عليه السلام  
 فالاءمء المنقول بخبر الواحد من جهة حكايته عن رآى الاءمء عليه السلام  
 بالتمضمّن كما اذا كان الاءمء نقلا للسبب والمسبب او الالتزام اذا  
 كان نقلا للسبب الذى يلزمه قول الاءمء 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 والاءمء بمعنى ان الملازمة ثابتة عند  
 المنقول اليه اذا يرى الاقوال المنقولة بنحو الاءمء 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 الاءصابة والغدرية عند الخطأ والاءخذ به عملا .

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه فى الرسائل ان ظاهر اكثر  
 القائلين باعتبار الاءمء المنقول ان الدليل عليه هو الدليل على حجفة  
 خبر العادل فهو عندهم كخبر صحيح عالى السند لان مدعى الاءمء  
 يحكى مدلوله ويرويه عن الاءمء بلا واسطة يعنى به على مبنى المتقدمين

من الاجماع التضمني ويدخل الاجماع ما يدخل الخبر من الاقسام ويلحقه ما يلحقه من الاحكام انتهى.

والآلم يكن مثله في الاعتبار من جهة الحكاية

اي 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 التي 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 في 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 التي 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 اي الاجماع في 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  
هزره والسلاو 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 حاله 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 وكان المجموع كالاجماع المحصل و  
يكون حاله كما اذا كان كله منقولاً .

ولافتاوت في اعتبار الخبرين 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 فتاوت في اعتبار الخبرين 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 عن كلامه

ويشهد بما ذكرناه من انه لا تفاوت في اعتبار الخبرين 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 و اتفاقاً بهدس رايه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة .

قد مر ان الاجماع المنقول في السنة الاصحاب 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 گاني 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 افتراضاً 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 برأيه للأطلاع بما يلزمه عادة من الفتاوى فقليل جداً فى الاجتماعات المتداولة فى السنة الاصحاح 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 الاصحاح 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 احتتمل تشرك بعض الاوحدى بخدمته و معرفته احياناً  
 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 جملتهم 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 الآمن 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 الآمن 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 الآب حسب الميسب



حاصله انه اذا تعارض اجماعان لا يكون التعارض الابهسب  
المسبب لانهما خبران بالالتزام من حكمين متباينين من الامام عليه السلام  
ولا يمكن ان يكون رآيه عليه السلام فى مسئلة واحدة متعددا فيقع  
التعارض بينهما

و اما بحسب السبب فلا تعارض فى البين لاحتمال صدق الكل

قد عرفت من مطاوى كلماتنا سابقا ان نقل الاجماع وان كان  
ظاهرا فى نقل اجماع الكل الا انه لما كان ملاك حجيته موجودا مع  
اطباق جماعة يكون كاشفا عن قول الامام (ع) دخولا او عقلا او حدسا  
تسامحا على اطلاق لفظه اتفاق جماعة يكشف عن قول الامام (ع)  
فحينئذ لا يكون فى نقل السبب تعارض لاحتمال صدق الكل بمعنى  
انه اطالع كل من ناقلى الاجماع على خلاف الاخر على اتفاق عدة  
من آراء العلماء تكون سببا تاما عنده لكشف رآى الامام (ع) فاطلق  
الاجماع على ذلك الاتفاق تنزيلا للخلاف منزلة المعدوم فلا يصح  
نسبة الكذب والخطاء الى الناقلين فلا تعارض بينهما واما بحسب المسبب  
فيتعارضان اذا المفروض ان اطباق هؤلاء الجماعة على حكم سبب تام  
كاشف عن رآيه (ع) عند الناقل فلا محالة ينقل كل واحد من الناقلين  
رأى الامام (ع) على خلاف الاخر فيقع التعارض بين الناقلين

لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع حينئذ لا يصلح لان يكون سببا  
ولاجزاء 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 لجزء السبب اى نقل اتفاق جماعة قابلة للضميمة الملازمة لرأى الامام (ع) عند المنقول اليه وانما يكون نقل اتفاق جماعة قايلا للضميمة فيما اذا كان خاليا عن مخالفة الاخرى والمفروض نقل الخلاف على خلافه فحيث لا يكون نقل كل واحد من الناقلين حجة تعبداً من باب نقل جزء السبب لعدم كونه قابلاً للضم مسابير الاقوال او ساير 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 ثبوت له هو التعبد برأى الامام (ع) فيكون نقل الاخر ساقطاً رأساً 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 الاختلاف مفصلاً بعيد

حاصله ان اشتغال احد النقاين على خصوصية موجبة للقطع برأيه (ع) انما يتأتى في نقل الفتاوى مفصلاً 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 والكليني والصدوقين وامثالهم من الاعلام وان في الطرف الاخر فتاوى من لم يكن مثلهؤلاء بحيث يكون اتفاق اراء مثل الشيخ والمفيد ونظائرهم واقوالهم ملازماً لرأى الامام (ع)

عند المنقول اليه تعين حجة هذا النقل عنده دون الاخر والحاصل ان اشتغال احد الخبرين على خصوصية موجبة للقطع برأى الامام عليه السلام وان لم يكن مع اطلاع المنقول اليه على الفتاوى على اختلافها مفصلاً بعيد

الا أنه مع عدم الاطلاع عليها كذلك الامجملا بعيد فاقوم

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



متبحراً ماهراً 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 براه 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 لأعباء المهارة 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 اخبر به لو علم 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 وان لم يكن

## داخلا فى التواتر فيشملة دليل الحجة لنقل المسبب

ومن حيث السبب يثبت به كل مقدار كان اخباره بالتواتر دالا عليه كما اذا  
اخبر به على التفصيل فرّما لا يكون الآدون حد التواتر فلا بد فى 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 تفصيلا فلا بد من تحصيل  
عدة اخبار اخرى وضمها اليه ليكمل به السبب و يثبت به المسبب فيكون  
مركباً من المنقول و المحصل

وقد عرفت وجه حجة خبر الواحد فى جزء السبب فى 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 فى الجملة ولو عند المخبر لوجب  
ترتيبه عليه ولو لم يدل على ما به حد التواتر من المقدار

نعم لو كان هناك اثر للمخبر المتواتر فى الجملة ولو عند المخبر  
مثل ما لو نذر ان يحفظ الاخبار المتواترة او يجمعها ويكتبها فى 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 فى الجملة ولو عند المخبر لوجب ترتيب ذلك الاثر على هذا  
الخبر الذى هو متواتر عنده ولو لم يدل خبره على ما به حد التواتر من المقدار

## فى الشهره فى الفتوى

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة فى الفتوى ولا يساعده دليل

الشهرة على اقسام ثلاثة الاولى الشهرة فى الرواية فهى عبارة عن اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها وتكررها فى الاصول والكتب وهذه الشهرة هى التى تكون من المرجحات فى باب التعارض المقصودة من قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك

الثانية الشهرة فى العمل فهى عبارة عن اشتهار العمل بالرواية و الاستناد اليها فى مقام الفتوى وهذه الشهرة هى التى تكون جابرة لضعف الرواية اذا كانت الشهرة بين المتقدمين القريبين من عهد الحضور لمعرفتهم بصحة الرواية وضعفها واما اذا كانت الشهرة العملية بين المتأخرين فلا عبرة بها خصوصاً اذا خالفت شهرة المقدماء

والثالثة الشهرة فى الفتوى فهى عبارة عن اشتهار الفتوى فى مسألة بلا استناد الى رواية وهذه الشهرة لا تكون جابرة لضعف الرواية اذا الجبر انما يكون بالاستناد الى الرواية ولا اثر لمجرد مطابقة الفتوى لمضمون الرواية بلا استناد اليها

والكلام هنا فى الشهرة الفتوية وفيها اقوال حجيتها مطلقا وهو المحكى عن الشهيد فى الذكرى وعدم حجيتها مطلقا ونسبه فى المفاتيح الى المشهور والقول بالتفصيل بينها قبل زمان الشيخ قدهو 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 ومن المقبولة والمشهورة

وتوهم دلالة ادلة حجية الخبر الواحد عليه بالفحوى لتكون الظن الذى تفهده اقوى مما يفهده الخبر فيه ما لا يخفى

بتقريب ان مناط حجية خبر العادل بقرينة تعليل الحكم فى طرف المنطوق بمعرضية الاصابة بالخطا فى آية البناء هو مجرد ابعدية خبر العادل عن الاصابة بالخطا 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 ابعدهن الاصابة بالخطا 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 احدهما 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 ثابتة  
تنقيح ذلك بالظن وهو لا يوجب الا الظن بانها اولى بالاعتبار ولا اعتبار به

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 اعتبار به وبالجملة لو فرض هناك الاولوية  
الظنية لم تنهض دليلا اصلا اذ هي من باب النشبت بذيل الظن لا اعتبار 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  
ياتى عنكم الخبران و الحديثان المتعارضان فبايهما نعمل قال  
عليه السلام خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر قلت يا سيدى

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 ما وافق 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 فيؤخذ 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 التى 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 سنخ المصالح او المفاسد الكامنة فى افعال المكلفين بحيث يكون تقريب المكلف منها او تبعيده عنها داعيا لجعل المحكم فتكون داخله 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 داخله 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 المزية 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 حججة الخبر ببناء العقلاء لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حججته بل على حججة كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان

نعم لا يبعد بناء على حججة الخبر من باب بناء العقلاء دعوى عدم اختصاص بنائهم على حججة الخبر الواحد فقط بل على حججة كل امارة مفيدة للظن ومن تلك الامارات الشهرة ولكن بناء العقلاء على حججة كل امارة مفيدة للظن ولو لم تفد الاطمينان بالواقع غير معلوم

#### لكن دون اثبات ذلك خرط القناد

ظاهر العبارة هو منع كون حججة الخبر من باب بناء العقلاء بمعنى ان دون اثبات ذلك القول وهو حججة الخبر من باب بنائهم خرط القناد الا انه مناف لمأسياتي من المصنف ره من تمامية ذاك البناء وحججة الخبر من باب بناء العقلاء نعم لا يبعد كون المقصود من لفظة ذلك هو دعوى عدم اختصاص بنائهم على حججة الخبر بل على حججة كل امارة مفيدة للظن او الاطمينان و لكنه مما لا يصح ايضاً لمنافاه مع نفى البعد عنه ولا بقوله لا يبعد

## فى حجىة خبر الواحد

### فصل المشهورين الاصحاب حجىة خبر الواحد

المشهور بين اصحابنا الامامية قديما وحديشا حجىة خبر الواحد بل عن الشيخ اعلى الله مقامه دعوى الاجماع عليه والمراد منه هو الخبر الغير المفيد للعلم اذا المفيد للعلم كالمتواتر المفيد للعلم بالمخبر به من كثرة المخبرين فهو خارج عن محل البحث فيشمل ما ليس بمتواتر وان تعددت رواته فالمتعدد الذى 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 المعتبر منها كل ما فى الكتب المعتبرة كما يحكى عن بعض الاخباريين ايضا و تبعهم بعض المعاصرين من الاصوليين بعد استثناء ما كان مخالفاً للمشهور او ان المعتبر 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  
 في الراوى.  
 او غير ذلك من التفصيلات في الاخبار والمقصود هنا بيان اثبات  
 حجيته بالخصوص في الجملة في مقابل السلب الكلى انتهى.  
 واما قوله بالخصوص فمعناه ان الادلة الخاصة تدل على حجيته  
 وتكون موجبة لخروجه عن تحت الاصل لان باب حجية مطلق الظن  
 من حيث الانسداد.

### ولأبغضى ان هذه المسئلة من أهم المسائل الاصولية

اذ على الخبر الواحد يدور رضى الفقه والاجتهاد فان الاخبار  
 المتواتر او المحفوفة بالقرائن القطعية قليلة جداً لا تفي بمعظم الفقه  
 بل استفادة غالب الاحكام انما تكون من الخبر الواحد فجل الفقه لولا  
 الكل محتاج اليه فلا بد من اثبات حجيته

وقد عرفت في اول الكتاب ان الملاك في الاصولية صحة وقوع نتيجة المسئلة  
 في طريق الاستنباط ولولم يكن البحث فيها عن الأدلة الاربعة وان اشهر  
 في السنة الفحول كون الموضوع في علم الاصول هي الأدلة

قد عرفت سابقا ان موضوع علم الاصول على المشهور هو الادلة  
 الادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل والخبر الواحد ليس  
 واحدا من الاربعة اذ ما يحتمل كون الخبر منه هو السنة

والخبر الواحد ليس من السنة لان السنة قد فسرت بقول المعصوم او فعله او تقريره وهو حاك عنها وليس هو السنة بذاتها  
واجاب عنه المصنف بان الملاك في المسئلة الاصولية وقوع  
نتيجتها في طريق الاستنباط للاحكام ولولم 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 التي  
تشارك في كون نتائجها تقع في طريق الاستنباط  
و من المعلوم ان نتيجة البحث عن خبر الواحد تقع في طريق  
الاستنباط لان استنباط كثير من الاحكام يتوقف على حجيته كيف لا و  
قد بنى على حجية خبر الثقة معظم الفقه من الطهارات الى الديات والحاصل  
ان حجية خبر الواحد لما كانت مما تقع في طريق الاستنباط فتكون مسئلة  
من مسائل الاصولية بلا تكلف وتجشم

وعليه لا يكاد يفيد في 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  
لا يكاد يفيد تكلف كون البحث عن دليية الدليل بحثا عن احوال  
الدليل في جعل حجية الخبر من مسائل الاصول فان البحث عن حجية الخبر  
الواحد ايسر بحثا عن حجية السنة الواقعية حتى يكون بحثا عن دليية  
السنة وهى احدى الادلة الاربعة و انما هو بحث عن حجية الخبر

ضرورة أنّ البحث في المسئلة ليس من دلّية الأدلة بل عن حجة

الخبر الحاكي عنها

والحاصل ان البحث عن حجة الخبر الواحد ليس عن دلّية احدى  
الأدلة الأربعة بل هو بحث عن حجة الخبر الحاكي لأحدى الأدلة و ما  
تجشمه صاحب الفصول في دفع الاشكال من ان البحث عن دلّية الدليل  
بحث عن حال الدليل ليس له مساس لدفع الاشكال لان البحث  
عن حجة الخبر

وان كان بحثا عن دلّية الخبر لكنه ليس بحثا عن دلّية احدى الأدلة  
الأربعة بل هو بحث عن دلّية الحاكي لأحدى الأدلة الأربعة نعم لو كان  
مراده من السنة ما يعنى 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 احدى ما هو حاك عن احدى

كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أنّ مرجع هذه المسئلة الى أنّ السنة  
وهي قول الحجّة او فعله او تقريره هل تثبت بالخبر الواحد او لا تثبت الأبا يفيد  
القطع من التواتر او القرينة

هذا التجشم من الشيخ قدس سره حيث اجاب عن الاشكال بان مرجع  
البحث في المقام الى ان السنة اعنى قول المعصوم وفعله وتقريره هل  
يثبت بخبر الواحد فيكون البحث حينئذ بحثا عن عوارض الدليل وهو السنة  
قال في الرسائل ما لفظه فمرجع هذه المسئلة الى ان السنة اعنى قول الحجّة  
او فعله او تقريره هل تثبت بخبر الواحد



ام لا يثبت الا بما يفيد القطع من التواتر او القرينة  
ومن هنا يتضح دخولها في مسائل اصول الفقه الباحثة عن احوال  
الادلة ولا حاجة الى تجشم دعوى ان البحث عن دليلية 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 في السنة لدى الاخبار  
بالسنة ليس من عوارض السنة بل من عوارض المشكوك السنة بمعنى  
ان المشكوك كونه سنة اذا تعلق به خبر العدل هل يكون سنة تعبداً ام لا  
فالثبوت المبحوث عنه ليس هو الثبوت الواقعي 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 اذ لا كلام في وجوب العمل  
بالسنة الواقعية بل من عوارض مشكوك السنة الذي هو ودى  
الخبر فتدبر

مع انه لازم لما يبحث عنه في المسئلة من حجية الخبر والمبحوث عنه  
في المسائل انما هو الملاك في اتهام المباحث او من غيره لاما هو لازمه كما  
هو واضح

لا يخفى ان المصنف قد اجاب عما تجشمه الشيخ في صدر الكتاب

بما هو لفظه ورجوع البحث فيهما في الحقيقة إلى البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد في مسألة حجية الخبر كما أفيد وبإي الخبرين 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 إلى وجوب العمل بخبر الواحد وحجيته وهو من عوارض الخبر لا من عوارض السنة وقد أشار إليه المصنف هنا بقوله فإن التعبد بشبوتها 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 لازمه فلا

يكفي كون لازمه من العوارض  
وكيف كان فالمحكي عن السيد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن  
ادريس عدم حجة الخبر

وكيف كان سواء كانت مسئلة خبر الواحد من المسائل الاصولية  
ام لم تكن فقد وقع الخلاف في حجيته فالمحكي عن السيد انترضى والقاضي  
ابن البراج وابن زهره والطبرسي وابن ادريس عدم حجة الخبر الواحد  
قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في الفرائد ما لفظه

الثاني انها مع عدم قطعية صدرها معتبرة بالخصوص ام لا فالمحكي  
عن السيد والقاضي وابن زهره والطبرسي وابن ادريس قد هم المنع قديما  
وربما نسب الى المفيد قدس سره حيث حكى عنه في المعارج انه قال  
ان خبر الواحد القاطع للعذر هو الذي يقترن اليه دليل يفضى بالنظر  
الى العلم

وربما يكون ذلك اجماعاً او شاهداً من عقل وربما ينسب الى  
الشيخ كما سيجيئ عند نقل كلامه وكذا الى المحقق بل الى ابن بابويه  
في الوافية انه لم يجد القول بالحجة 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 تنف ما ليس لك به علم  
ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولاً وقوله تعالى



ومالهم بذلك من علم انهم الايظنون  
 وقوله تعالى وان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى 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  
 هير ذلك من الايات الدالة على ذم اتباع الظن  
 وعدم الاعتماد عليهم قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه اما حجة  
 المانعين فالادلة الثلاثة اما الكتاب فالآيات الناهية عن العمل بما وراء  
 العلم والتعليل المذكور في آية النبء 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 الينا 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 الينا

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  
الافالذي جائكم به اولي

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 الرسائل 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 ووافق الكتاب والسنة الى غير ذلك

و ما دل على النهي عن قبول حديث الاما ووافق 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  
و اله الى غير ذلك من الاخبار الواردة بهذه المضامين كالاخبار  
الامرية بطرح ما خالف كتاب الله وسنة 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 وعلى كل صواب نوراً  
فما وافق كتاب الله فخذوه وما 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 وساق 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 فانقلته

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 و  
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  
هو ظاهر المحكى عن الطبرسي في مجمع البيان قال لا يجوز العمل  
بالظن عند الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات واروش  
الجنائيات انتهى

والجواب اما عن الايات فبان الظاهر منها او المتيقن من اطلاقها هو اتباع  
خبر العلم في الاصول الاعتقادية لا ما يعم الفروع الشرعية

حاصل الجواب عن الاستدلال بالآيات الناهية ان الظاهر منها والمتيقن من اطلاقاتها لو لم يكن الظاهر منها هو النهي عن اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية وحرمة العمل بالظن فيها لا ما يعم الفروع الشرعية

ولو سلم عمومها لهما فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الاخبار

اي وعلى فرض تسليم عمومها لمطلق الاحكام الشرعية فغابته 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 محرزاً للواقع فيكون حاله حال العلم في عالم التشريع فلا تنعمه الأدلة الناهية عن العمل بغير العلم لنحتاج الى التخصيص حتى يقال ان مفاد الآيات الناهية آتية عن التخصيص مضافاً الى امكان دعوى ان مفاد الآيات الناهية ليس حرمة العمل بالظن مطلقاً 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 تنافى 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 قطعى الصدور باحد اسبابه من التواتر اللفظى او المعنوى او الاجمالى الراجع الى الثانى بالاعتبار والاختلاف بالقريظة او التعاضد بما يوجب العلم بصدوره فيما فرض ذلك فليس للمانعين عن حجبة خبر الواحد ان يستندوا بتلك الاخبار لانها احاد ولا يمكن الاستدلال باخبار الاحاد على عدم حجبة اخبار الاحاد ثم ان القائلين بحجبة اخبار الاحاد

ومنها تلك الاخبار المانعة عن العمل بغير العلم لا بد لهم من ان تجيبوا عنها ويجمعوا بينها وبين ما دل على حجبة اخبار الاحاد والافيقع التعارض بينهما وقد اجاب عنه بعض الاعلام بان الروايات المذكورة على اختلاف مضامينها وتفاوت العناوين الماخوذة فيها هى 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 و صريحه والشاهد لهذا الحمل هو القطع بصدور كثير من الاخبار الصحيحة الواردة فى 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 حجبة قول الثقة الصادق المأمون عن الكذب من غير تقييد فيها بشئ

لأيقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى الا انها متواترة اجمالاً للعلم الاجمالى بصدور بعضها لامحاله

التواتر على اقسام ثلاثة لفظى ومعنوى واجمالى واللفظى 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 كرم بنجسه شبي  
وقوله (ع) الا ان يكون الماء كثير اقدر كرو مثل 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 متشبهة كلياً واحدها واراد في واقعة خاصة بحيث  
لا يمكن انتزاع جامع مفهومى اصلاً لا متنع حصول العلم الاجمالي  
اصلاً ولا يصغى الى ما قبل من عدم حصول القطع من التواتر الاجمالي  
وانكار كونه من التواتر لعدم عده في كلماتهم بداهة حصول القطع الاجمالي  
بالوجدان من تراكم الاخبار الى حد يمنع تواترهم 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 شاهدة وشاهدان من كتاب الله او من قول رسول (ص)  
وبعضها عماليم 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 حدا 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 وانه 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 حجة خبر الواحد نظراً  
الى كونها اخبار آحاد في 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 لانفهد الا فيما توافقت عليه

وهو غير مفيد في اثبات القلب كلياً كما هو محل الكلام ومورد النقض

و الابرام

حاصل الجواب ان الروايات الممانعة و ان كانت متواترة  
اجمالاً الا انها لانفهد الا فيما توافقت الكثرة المذكورة عليه اذ مقتضى  
التواتر الاجمالي هو الاخذ باخص الطوائف التى تقطع اجمالاً بصدور  
بعضها لتوافق الكل فيه و هو غير مفيد في اثبات المدعى وهو السلب

كلياً كما هو محل الكلام ومحل النقض و الابرام يعنى الاخذ بما هو  
الاخص مضموناً لا ينفع فى نفس 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 حجية  
الخبر رأساً كما لا يضر القائل بحجبة خبر الواحد اذ المثبت لا يدعى  
حجيته 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 اتفقت 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 لاتنافى الموجبة الجزئية التى يدعيها المثبت و هو حجفة خبر الواحد فى الجملة و لولبعض افراده

بل لامحيص عنه فى مقام المعارضة

بل لامحيص عن عدم الحجفة فى مقام المعارضة عند من صارا الى الحجفة ايضا و ذلك 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 التى تكون النسبة بينها و القران 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 صبهامصب التخدير عن الوقوع فى خلاف كتاب الله تعالى الموافق لحكم العقل و دعوى ان معنى قوله زخرف او باطل او لم اقله و نحوها هو البناء فى مرحلة الظاهر على كونه زخرفاً او باطلا او غير ذلك فلا مانع من التزام التخصيص فيها بعيد الى الغاية و مسخيف الى النهاية لايساعده 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 لولا اجل انه لا يكون فى الكتاب بحسب الظاهر حكم اصلا مثله و لاضده و لانقيضه اذ لا يمنع عن العمل بالخبر المتكفل لحكم لم يكن القران متعرضاً له فيبقى ما كان مخالفا له فيكون القران

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 عن مادة الاجتماع المخالف للكتاب لكون الكتاب طعنى السند والخبر ظني السند مع فرض تكافئهما في الظهور

واما عن الاجتماع فبان المحصل منه غير حاصل

واما الجواب عن الاجتماع الذي ادعاه السيد ره على عدم حجية خبر الواحد فبان المحصل منه غير حاصل قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه واما الجواب عن الاجتماع الذي ادعاه السيد المرتضى والطبرسي - قدس سرهما فبان انه لم يتحقق لنا هذا الاجتماع يعنى به عدم حصوله لنا

والمنقول منه للاستدلال به غير قابل

لما عرفت في بحث الاجتماع المنقول من عدم حجيته وان مبني دعوى الاجتماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً لقاعدة اللطف وهي باطلة من اصله او اتفاقاً بحدس رأيه عليه السلام من فتوى جماعة وهي غالباً غير مسلمة واما كون المبنى العلم بدخول الامام عليه السلام بشخصه في الجماعة او العلم برأيه للاطلاع بما يلازمه عادة من الفتاوى فقليل في الاجتماعات المتداولة في السنة الاصحاب فلا يكاد يجدى نقل الاجتماع 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 الاقوال وسائر الامارات

خصوصاً فى المسألة كما يظهر وجهه للمتأمل

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 المصداقة

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 سيحبنى 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 سيحبنى من دعوى الشيخ الى اخره ما لفظه

وتحقق الشهرة على خلافه بين القدماء والمتأخرين واما نسبة بعض العامة كالعاجبي والعضدى عدم الحجىة الى الراضفة 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 في بيان ادلة النافين واما المبتون لحجية-  
الخبر الواحد فقد استدلووا بالادلة الاربعة الكتاب والسنة والاجماع  
والمعقل

## في الايات التي استدل بها على حجية خبر الواحد

فصل في الايات التي استدل بها منها آية التباء قال الله تبارك وتعالى ان  
جائكم فاسق بنبأ فتبينوا

قد عرفت انهم استدلووا على حجية الخبر الواحد بالادلة الاربعة  
اما الكتاب فبايات منها آية التباء قال تعالى عزم قائل في سورة  
الحجرات ان جائكم فاسق بنبأ 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 بني المصطلق فخرجوا يتلقونه فرحابه و كانت بينهم  
عداوة في الجاهلية فظن انهم هموا بقتله فرجع الى رسول الله صل الله عليه وآله  
وسلم وقال انهم منعوا صدقاتهم وكان الامر بخلافه فغضب النبي ص  
وهم ان يغزوهم فنزلت الاية وهذا الوليد اخو عثمان لامه وولاه عثمان  
الكوفة فصلى بالناس وهو سكران صلوة الفجر اربعاً ثم قال هل ازيدكم  
كذا في الكشاف

ويمكن تقريب الاستدلال بهما من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط

وتقريب الاستدلال بها من وجوه الاول من جهة مفهوم الشرط بان يكون الموضوع فى الاية هو البناء يعنى البناء المحقق واىكون الجائى فاسقا او عادلا من حالته 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 نباء 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 واما 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 والاطمينانى بل الظنى و يقابله لفظ الجهالة فمعنى الاية انه ان جائكم فاسق بنباء فحصلوا العلم او الاطمينان لثلاث تصيبوا قوما عن غير علم او اطمينان و من المعلوم ان الخبر الواحد المظمئن بصدوره الموثق به من جهة عدالة راويه لا يحتاج الى التبين لانه متبين بنفسه ولا يحتاج فى حجبة 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 البناء الذي جيئ به على كونه الجاهل

به الفاسق يقتضى انتفاله عند انتفازه

حاصل هذا التقريب لمفهوم الشرط هو ان يكون الموضوع  
في الاية هو البناء يعني البناء المحقق ويكون الجاهل به فاسقا او عادلا  
من حالاته فيكون معناها والله العالم ان البناء ان جاء به فاسق فتبينوا او  
يكون مفهومه ان البناء 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  
مجيئ الفاسق ببناء وهو اعم من مجيئ العادل بالبناء ومن عدم وجود  
مخبر اصلا لعدم التبين هنا لاجل عدم وجود البناء لاجل مجيئ العادل  
بالبناء وذلك مضافا الى تمامية المدعى معه ايضا على  
فرض دخول مجيئ العادل في عدم مجيئ الفاسق بالبناء ولكن بضم  
مقدمة خارجية كما قيل من ان العادل اذا اخبر بشيئ فاسما  
ان يجب القبول فهو المطلوب او الرد من دون التبين فيكون العادل  
اسوء حالا من الفاسق وهو باطل ولكن الموضوع ان كان البناء المحقق  
كما قلنا فلامعنى لفرض عدم البناء اذ ليس هذا الاخلفا وبالجملة ان الحكم  
بوجود التبين عن البناء الذي جيئ به



معلق فى الافة على كون الجائى به فاسقاً فىقضى هذا التعليق انتفاء ايجاب التبين عند انتفاء كون الجائى به الفاسق

ولأبغضى أنه على هذا التقرير لا يرد أن الشرطى القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له او مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع فافهم

هذا الايراد من الشيخ قدس سره من ان القضية سيقت لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم لها بل مفهومها هو السالبة بانتقاع الموضوع قال فى فرائده ما لفظه و كيف كان فقد اورد على الافة ايرادات كثيرة ربما تبلغ الى نيف وعشرين الا ان كثير امنها قابلة للدفع فلنذكر اولاً ما لا يمكن الذب عنه ثم نتبعه بذكر ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اماماً لا يمكن الذب عنه فايراد ان احدهما ان الاستدلال ان كان راجعاً الى اعتبار مفهوم الوصف عن الحق ففيه ان المحقق فى محله عدم اعتبار المفهوم فى الوصف خصوصاً فى الوصف الغير المعتمد على موصوف محقق كما فيما نحن فيه فانه اشبه بمفهوم اللقب الى ان قال

وان كان باعتبار مفهوم الشرط كما يظهر من المعالم والمحكى عن جماعة ففيه ان مفهوم الشرط عدم مجئى الفاسق بالبناء و عدم التبين هنا لاجل عدم ما يتبين فالجملة الشرطية هنا مسوقة لبيان تحقق الموضوع كما فى قول القائل ان رزقت ولداً فاختته وان ركب زيد فخذركابه وان قدم من السفر فاستقبله الى غير ذلك مما لا يحصى ومما ذكرنا ظهر فساد ما يقال تارة بان عدم مجئى الفاسق يشمل ما لوجاه

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 المتنتية 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 على الاية هو ان القضية الشرطية سقت لبيان تحقق الموضوع مثل ان رزقت ولذا فاختنه 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 حينئذ لاجل 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 سيقت 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 بالفعل 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 سيقت لبيان تحقق الموضوع لان لها مفهوم

ولكن تكون السالبة بانتفاع الموضوع كما يظهر من كلام مولينا الانصاري ولعل قوله فافهم اشارة الى ان انتفاء الحكم بانتفاء



موضوعه انما هو بحكم العقل فى كل قضية ملفوظة او معقولة شرطية او  
حملية لوضوح انتفاء شخص الحكم بانتفاء موضوعه وهذا ليس من المفهوم  
اذ المفهوم هو انتفاء نسخ الحكم عند انتفاء الشرط لكونه علة منحصرة  
بمعونة دلالة اداة الشرط فيكون انتفاء نسخ الجزاء بانتفاء الشرط من  
المدليل اللفظية حتى لودل دليل على خلاف المفهوم لكان معارضاً له  
بخلاف ثبوت الحكم فى مورد انتفاء شخص الحكم

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ ومجئى الفاسق به كانت القضية  
الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع

بان يكون ما يلى ان نفس الموضوع وما به قوامه فهى التى  
سقت لبيان الموضوع مثل ان رزقت ولدأ فاختنه وحيثنلا مفهوم  
للقضية الشرطية حسب ما بيناه آنفاً  
ثم ان المصنف لم يتعرض لتعام الوجوه التى اشار اليها بقوله  
ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه ولكنه اشار بقوله اظهرها الى  
ما فيها من الاشكال اذ الباقي من الوجوه التى ذكرناه فى شرح قوله و  
يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه فالاشكال فيها واضح من ان يخفى  
ولا بأس بالاشارة اليها وما فيها الوجه الاول من جهة مفهوم الوصف  
حيث علق وجوب التبين فيها على خبر الفاسق فينتفى عند انتفاء الوصف و  
فيه ان القضية الوصفية ليست ذات مفهوم خصوصاً فى الوصف الغير  
المعتمد على الموصوف فان ذلك اقرب الى مفهوم اللقب ومجرد  
ذكر الوصف فى القضية لا يقتضى انتفاء نسخ الحكم بانتفاء الوصف  
بل غاية وان يكون الحكم المذكور فى 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 علة 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 لثلاث 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 جاثكم فاسق ببناء فحصل العلم والاطمينان لثلاث 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 العلمى اما التبادر ذلك  
منه عرفا وبقرينة لفظ الجهالة فان الجهالة عدم العلم ولو قلنا ظهور التبين  
فى الاعم فحمله هنا على خصوص العلمى مقتضى الجمع حيث ان الجهالة  
اظهر فى معنى عدم العلم من لفظ التبين فى الاعم فالنصرف فى الظاهر  
اهون فى النصرف فى الاظهر .

الوجه الخامس : من جهة انه تعالى صار بصدد الردع عن العمل  
بالخبر وما ذكر شيئا الا الفاسق فيعلم منه انه لا مانع فى الخبر العادل  
والالردع عنه ايضا وفيه انه لم يحرز انه تعالى تصدى للردع عن كل ما  
ليس بحجة من الاخبار لكى يستكشف منه حجية خبر العادل هنده تعالى و  
بعبارة اخرى منع كونه تعالى بصدد الردع عن كل شىء مانع من القبول  
بل كان بصدد الردع فى الجملة .

مع انه يمكن ان يقال ان القضية ولو كانت مسوقة لذلك الا انها ظاهرة  
فى انحصار موضوع وجوب التبين فى التباى الذى جاء به الفاسق فيقتضى  
انتفاء وجوب التبين عند انتفائه ووجود موضوع آخر فتدبر  
قد عرفت ان الموضوع فى آية النبأ نفس طبيعة النبأ بلاضافة الى الفاسق  
وقد سبقت اداة الشرط فيها لافادة اختلاف حال الموضوع وانه ان كان  
الجائى به فاسقا وجب التبين والافلا لالبيان تحقق الموضوع ومع التزبل و



تسليم كونها لبيان تحقق الموضوع يمكن القول بالمفهوم نظراً الى ان الاية ظاهرة فى انحصار موضوع وجوب التبين ببناء الفاسق فقط ومقتضاه انه اذا نفى 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 فى النار فلا اشكال فى انتفاء هذه الطبيعة بانتفاء هذا الموضوع وكذا لو فرضنا ان طبيعة وجوب الختان منحصر فى الولد المرزوق للمخاطب فمعناه انتفاء اصل وجوب الختان بانتفاء هذا الولد

واذا ظهر ذلك فلا اشكال فى ثبوت المفهوم اذا فهمنا هذا المعنى من ادواة الشرط كان يقال انها موضوعة او تدل و لو بالاطلاق على علاقة لزومية بين الشرط والجزاء ومعنى العلاقة اللزومية انتفاء سنخ الجزاء بانتفاء الشرط ففى قولك ان رزقت ولدأ فاختنه فشخص الحكم وهو وجوب الختان المتعلق بولد المخاطب منتف قطعاً عقلاً و اما سنخه هو مطلق وجوب الختان المتعلقة باولاد غير المخاطب فهو منتف ايضاً بمقتضى اطلاق القضية اذ مقتضى اطلاقها ان رزقت 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 فى هذا المذكور فهو المطلوب و اما ان يكون

غيره اما بنحو الاشتراك او يكون العلة هو الجامع بينهما و على  
اي حال

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 يشكل بانه ليس لها حجة مفهوم ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم  
لان التعليل باصابة 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 فتصبحوا  
على ما فعلتم نادمين فان المراد من الجهالة عدم العلم مطابقتة المخبر به  
للو واقع وهو مشترك بين خبر العادل و الفاسق فعموم التعليل يقتضى  
وجوب التبين عن خبر العادل ايضاً فيقع التعارض بينه و بين 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 وحينئذ 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 الحاح 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 بدهاة 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 احتضاف 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 ذكرنا من ان العام منفصل 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 محارج 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

و كاشفاً عنه فلا يشمله 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 بخارج عنه كما ذكرنا تفصيله فى الجزاء 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

و اتصاله 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 تتكفل 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 كى يكون دليلا في مقام الاثبات على جمل الطريقة لقول العادل اذ العلة لمكان اقوائية ظهوره من ظهور المنطوق في المفهوم تكون مانعة عن انعقاد الظهور للدلالة المنطوق على المفهوم فليست المطاردة بين ظهور المفهوم بعد انعقاده وظهور العلة كى 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 المذكور في التعليل كما هو ظاهر انتهى .



ولايغنى أن الأشكال أنما 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 أن دعوى أنها بمعنى السفاهة وفعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل

غير بعيدة

قد عرفت أنفان 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 فالمعنى حيثما يجب التبين عند مجيى الفاسق بالنبأ لثلاثه تصيبوا 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 الممثل ان لم يكن  
في البين قدر متيقن و هو هنا موجود اعنى وجوب التبين عند مجيئ  
الفاسق قال الحكيم فى حقايق الاصول فى شرح قوله غير بعيدة بل هى  
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  
المصحابة 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  
بعдалته و من ثم و لاه النبى (ص) لامر الصدقات و صدقه فى اخباره بارتداد  
بنى المصطلق و عزم على قتالهم قبل نزول الاية فلم يكن العمل  
بقول الوليد سفاهة قبل انكشاف الخلاف و ظهور حاله فى العدالة فنزلت  
الاية لسلب اعتقادهم عن عدالة الوليد وبالجملة ان دعوى ان الجهالة  
بمعنى السفاهة وان الاعتماد على الفاسق يكون من الجهالة دون خبر -  
العادل غير بعيدة

ثم انه لو سلم تماهية دلالة الاية على حجية خبر العدل ربّما اشكل  
شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الامام عليه السلام بواسطة او وسائط  
اشارة الى اشهر الاشكالات التى لا تختص بآية النباه و هو

اشكال شمول ادلة الحجية للاخبار الحاكية لقول الامام عليه السلام  
بواسطة او وسائط كاخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصغار  
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 فالأثر 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 تأخر الحكم عن موضوعه فلا بد وان يكون ترتيب الاثر على  
الموضوع مقروغا عنه ليصح الحكم بوجوب تصديقه فاذا كان المخبر  
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 وجوب 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 و موضوعه 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 اُشريعاً لهما آلا انه بنفس الحكم فى مثل الآية بوجوب

تصديق خبر العدل حسب الفرض

قد عرفت بان التعبد بخبر الشيخ ووجوب تصديقه فى 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 وجب 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 يجعل آخره فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع بخلاف ما اذا لم يكن هناك الاجل واحد فتدبر

يعنى لو كان هناك انشاء ان احدهما انشاء وجوب التصديق لاخبار الصغار مثلاً والثاني انشاء وجوبه لاخبار المفيد الحاكي لاخبار الصغار صح ولم يتوجه الاشكال اذ دليل الاول يشمل خبر الصغار لاحتقن اجزاء موضوعه في نفسه والدليل الثاني يثبت حجية قول المفيد لكون المخبر به وهو اخبار الصغار 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 والآل الحكم بوجوب التصديق يسرى اليه سراية حكم الطبيعية الي افراده بلا معذور 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 المعتبرة

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 بلحافظ نفسه وهو محال للزوم اتحاد الحكم والموضوع واما ان لم تؤخذ القضية خارجة 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 ماصار 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 بمحلته فحيث ان يصح ان يقال في جوابه ان الاشكال انما يرد اذا اخذت القضية خارجة 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 حيثئذ في ان يكون هو الاثر المترتب على المخبر به.

واما لو كان مقصوده من الايراد من حيث شمولها للخبر 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 و الفرق 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 التغاير والاثنية بين الحكم والموضوع ولا تقدم لاحدهما على الاخر <sup>وتبته</sup> اصلاً والتحقيق في حل الاشكال هو ان يقال ان دليل الاعتبار و ان كان بحسب الصورة قضية واحدة الا انه ينحل الى قضايا متعددة جزئته بتعدد الافراد والمصاديق ويكون لكل منها اثر يخصه غير الاثر المترتب على الاخر فسان 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 شرعى 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 الشبى او حرمة الذى - كاه عن  
 الامام عليه السلام فح يرتفع الاشكال ولا يازم ان يكون الاثر الذى  
 بلحاظه وجب 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 بتحقيق 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 وهو  
 اتحاد الحكم والموضوع وتقدم الشبى 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

في حجة خبر الواحد بناء على حجته بين الخبر عن قول الامام عليه السلام والخبر عن الخبر عن قول الامام عليه السلام لكونه واقعاً في طريق الخبر عن قول الامام عليه السلام فلا يرد عليه بان عدم القول بالفصل لا يكفي بل النافع هو القول بعدم الفصل وتحققه غير معلوم في المقام لان الظاهر ان عدم القول بالفصل المتحقق في 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 لتفتيح المناط كى يقال بعد احتمال كون مدركه احد الوجهين لا يكون الاجماع دليلاً عليه حده و لعل قوله فافهم اشارته الى ذلك

ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الأشكال بذلك للاشكال في خصوص الوسائط من الاخبار كخبر الصفار المحكى بخبر المفيد مثلاً بانه لا يكتاه يكون خبراً تبعداً الا بنفس الحكم بوجوب تصديق العادل الشامل للمفيد فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تبعداً مثلاً حكماً له ايضاً

قد عرفت آتفان الاشكال في المقام من وجهين احدهما من حيث انه يلزم ان يكون الاثر الذي بلحاظه وجب تصديق العادل نفس تصديقه من دون ان يكون في 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 قد سره و اخبار الصدوق للمفيد و اخبار 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 داثباتها 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 الموضوعه 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 بعكم الآية 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 للافراد الطولية المتولدة من نفس الحكم بمعونة  
 تنقيح المناط وان المناط الموجود في سائر الآثار موجود فيه اول عدم  
 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 يفى 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 **فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَآيَةٌ**

ومن جملة الايات التى استدلت 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 احدثها 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 الحتمي اما  
لكونها موضوعة له ولا نصرافه الى كونه الداعي الى استعماله في مناه  
الذي هو مفهوم الترجي او الترجي الايقاعي الانشائي الاول هو مختار  
الشيخ (ره) على ما يظهر من كلامه قال في رسائله عند الاستدلال بالاية  
الشريفة على حجية خبر الواحد ما هذا لفظه ان لفظه لعل بعد انسلاخها عن  
معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها مجبوبا للمتكلم واذا تحقق  
حسن الحذر ثبت وجوبه

اما الماذكره في 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 فقدا وجبه حاصل  
كلامه قدس سره ان لفظه لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي لاستحالة  
حقيقة الترجي في حقه تعالى لاستلزامه الجهل بحصول المترجي للمترجي  
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ظاهرة في كون مدخولها مجبوبا اما لانه  
لا معنى لنذب الحذر واما لان رجحان العمل بخبر الواحد مستلزم لوجوبه  
بالاجماع المركب

واما الثاني فهو مختار المصنف قال في الحاشية ولكن قد حققنا  
في بحثنا في الاوامر ان صيغ الترجي والتمنى والاستفهام و امثالها  
كصيغة الامرانماهي لمعانيها الايقاعية الانشائية التي ينشأها المتكلم  
بهذه الصيغ ولو لم يكن مترجيا او متمنيا او مستفهما او مريدا او طالبا بحقيقة  
للمعانيها الواقعية التي يكون من الصفات والحالات القائمة بالنفس  
والمستحيل في حقه تعالى انما هو هذه الواقعيات لان تلك الانشائيات  
والتميز بينهما واضح كما ان كون ما وضعت له الصيغ هو



النحو الاول لا الثاني حاصل ما افاده فيها ان صبغ الانشائية استعملت في معانيها الايقاعية الانشائية الا ان الداعي الى انشاء التمني او الترجي او الاستفهام تارة يكون هو ثبوت هذه الصفات حقيقة و تارة يكون الداعي امر آخر حسب ما يقتضيه الحال واليه اشار بقوله هنا بان كلمة لعل ولو كانت مستعملة في معناه الحقيقي وهو الترجي الايقاعي الانشائي حتى فيما اذا وقعت في كلامه تعالى الا ان الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجي الحقيقي لان الرجاء من الكيفيات النفسانية المختصة بالممكنات لما فيه من النقص في القدرة ولا معنى للرجاء بالنسبة الى القادر المطلق اذ لازم توقع المرجو هو الشك في حصوله وهو ممنوع على العالم بالحقايق .

كان هو محبوبية التحذر عند الانذار واذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعاً لعدم الفصل وعقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه وعدم حسنه بل عدم امكانه بدونه

قد عرفت آنفا ان كلمة لعل وان كانت مستعملة في المعنى الانشائي الايقاعي دائما ولكن الداعي اليه حيث يستحيل في حقه تعالى ان يكون هو الترجي الحقيقي فلا محالة

تكون مستعملة بداعي محبوبية التحذر و اذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا لعدم الفصل بدعوى ان رجحان العمل بخبر الواحد يلزم وجوبه عند الكل فان كل من اجازة نقدا و جبهه و من لم يجزه قال بتحريم العمل بخبر الواحد فلا قائل بالفصل بين الرجحان و الوجوب و عقلا لما في المعالم من انه مع المقتضى له يجب و بدونه لا يحسن و ذلك لانه مع اتمام المعجزة يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقها و بدونه يطمئن بعدمها للجزم

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 كان 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

ثانيها انه لما 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

التحضيض طلب بحث وازعاج فاذا وجب النفر وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب واذا وجب الانذار وجب التحذر والقبول من المنذرو والالغى وجوب الانذار

ثالثها انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب

النفر واجب لوقوعه فى تلواذة التحضيض فاذا وجب النفر وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب فاذا وجب الانذار وجب 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 على الله مقامه فى رسائله ما هذا الفظه الثانى ان ظاهر الاية وجوب الانذار لوقوعه غاية للنفر الواجب بمقتضى كلمة لولا فاذا وجب 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 يتذكرا و يخشى

الثانى انه اذا وجب 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 في الارحام انتهى كلامه رفع مقامه

ويشكل الوجه الاول بان التحذر لرجاء ادراك الواقع وعدم الوقوع في  
مخذور مخالفته من فوت المصلحة او الوقوع في المفسدة حسن وليس بواجب  
فيما لم يكن هناك حجة على التكليف

هذا اشكال على صاحب المعالم حيث قال لا معنى لجواز الحذر  
ونديه لانه مع المقتضى له يجب وبدونه لا يحس وذلك لانه مع اتمام الحجة  
يستحق العقوبة على المخالفة على تقدير اتفاقها وبدونه يطمئن بعدمها  
للجزم بعدم الاستحقاق ومعه لا يحسن بل لا يمكن  
حاصل الايراد ان ما ذكره في المعالم انما يصبح لو انحصر الانذار  
بالعقوبة على المعصية وليس كذلك لصحة الانذار بملاحظة فوت  
المصالح والوقوع في المفسد الكامنتين في الافعال على ما هو  
المشهور بين العدلية من تبعية الاحكام لها و من المعلوم ان عدم الوقوع  
في مخذور فوت المصلحة او الوقوع في 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 في الوجه الاول انه لا فصل شرعا بين محبوبة التحذر وبين وجوبه  
واذا ثبت محبوبة التحذر في الآية بكلمة لعل ثبت وجوبه للاجماع فان الامة  
بين من لا يجوز العمل بخبر الواحد وبين من يجوزه ويلتزم بوجوبه

فالقول بجواز العمل به ورجحانه قول بالفصل فالمصنف يناقش فيه بان  
الثابت في المقام عدم القول بالفصل لعدم الفصل بيانه انه لا يجوز  
القول بالفصل فيما اذا احرز الاتفاق على نفي 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 المتأخرة 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  
و اطباقهم على نفي 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 نفي 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 في مقام البيان وبالجملة ان الآية مسوقة لبيان وجوب النفر لالبيان غائية التحذر ولعل وجوبه كان مشروطا بما اذا افاد العلم

لو لم تقل بكونه مشروطا به



هذا هو الاشكال الثاني للشيخ ره ذكر في فرائده بعدما فرغ من تقريب الاستدلال قال ما لفظه الثاني ان التفقه الواجب ليس الامعرفة 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 في 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 وجوبه الا بعد احراز كون الانذار متعلقا بالحكم الواقعي واما الايراد الاول فهو مبنى على سكوت الاية عن التعرض لكونه واجبا على الاطلاق او بشرط حصول العلم انتهى

فان النفرانما يكون لاجل التفقه وتعلم معالم الدين ومعرفة ما جاء به سيد

المرسلين

حاصل الكلام ان الغرض من الاية تعلم الاحكام الدينية الثابتة من النبي ص التي بلغها من الله الى المكلفين على النافرين والانذار والاخبار بها بعد العلم وايصالها الى المتخلفين الجاهلين فيصير الناس كلهم عالمين بما بلغه النبي ص فالنافر مكلف بتعلم ما جاء به النبي ص وتبليغ ما تعلمه الى غيره والمتخلف مكلف بقبول ما بلغه من الاحكام فان علم بان متعلق اخباره امر ثابت من النبي 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 لينذرو 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 وينذرو و اليهم راجع الى المتخلفين و ضمير رجعو و لعلمهم راجع الى النافرين .

وفي الاخر تفقه النافرين لينذرو المتخلفين وان التفقه والابذار يرجعان الى الفرقة النافرة وهو المنقول عن الحسن والمراد من التفقه انهم يشاهدون ظهور المسلمين على المشركين ونصرة الدين مع كونهم قليلين عددا وسلاحاً فيعلمون ان الله خصهم بالنصرة فاذا رجعوا الى قومهم اندروهم بما شاهدوا من دلائل النصره وعجائب القدرة لعلمهم يحذرون فيتركوا الكفر والنفاق فعلى هذا الوجه ضمير يتفقهوا وينذروا 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 المنذرين 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 فالتخويف لا يجب الا على المتعظ او المسترشد ومن المعلوم ان تصديق الحاكى فيما يحكيه من لفظ الخبر الذى هو محل الكلام خارج عن الامرين توضيح ذلك



ان المنذر امان ينذر او يخوف على وجه الافتاء و نقل ما هو مدلول  
 الخبر باجتهاده و امان 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 عقبيه الاعلى المقلدين  
 بهذا المفتى و اما الثاني فله جهتان احدهما جهة تخويف و ايعاد 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  
 بصدد 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

فى الصءاح الانءار هو الابلأ و لا يكون الافى التءوفى و فى القاموس انءره اعلمه و ءوفه و ءءره و نحوه فى مءمع البءرىن و الءاصل ان الابة اءنبىة عن المءام و لادلة لها على حجىة الخبر بما هو خبر ءىء انه لىس من شأن الرأوى الالاءبار ءما ان قءصبة ءجىة خبر الواءء و ءوءوب قبوله على المنقول البه لىس الاتصءىقه فى مءرء ءءابءه و روابءه لا التءءر .

وانما هو شان المرءء او المءءءء بالنسبة الى المرءءء او المءءء

ءاصله ان الابة ءءل على ءجىة الانءار و هو الابلأ بءصءء التءوفى و هو من شأن المرءءء او المءءءء بالنسبة الى ءصوءء الءاهل المرءءء و الءامى المءءء فالابة اءنبىة عن المءام

قلت لا ىءءب علىء انه لىس ءال الرءاة فى الصءر الءول فى نقل ما ءءملوا من النبى ص و على اهل بىءه الءرام او الامام ع من الاءءام الى الانام الاء ءءال نقله الفتاوى الى العوام

ءاصل ءوابه عن الاءءكال هو عءم المنافاة بىن ءجىة القول من باب ءجىة الخبر لا الفتوى و صءة الانءار و التءوفى فى الابلأ بالاءبار و ان ءال الرءاة فى صءر الاسلام لىس الاءءال نقله الفتاوى الى العوام لا ءءال المءءءءىن اءءلا ءء ان الرءاة فى زمن النبى ص و الائمة ع ءانو آءءىن بءوا هر ما شافهوا من الءطابء و ءاملىن بها من ءىر اءمال نظر او رآى فىها ءما هو الءال فى المءءءىن فى زماننا ءءا ءما بءهر

للمتبع في احوالهم ومجاري عاداتهم والتفقه الحاصل لهم ليس الاتقهم المراد من الخطابات لا التفقه المصطلح عليه فكما يصح من نقله 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 ولاشبهة في انه يصح من نقله 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 انهم كما يصح من نقله الفتاوى الابلاغ مع التخويف يصح من الرواة في صدر الاسلام ايضا ذلك فاذا صح من الرواة الابلاغ مع التخويف وكان صحته بمتنضي الآية فبمضيمة 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 هاهنا عدم الفصل غاية عدم القول بالفصل و هو لا ينفعها و انما النافع عدم الفصل وسنه اليه اشار بقوله فافهم هذا و لكن الذي يقوى في النظر ان الاية لا تدل على حجة الخبر ولا على حجة الفتوى والاجتهاد حسب ما مر بيانه قال الحكيم في تعليقه على الكفاية والانصاف ان الاية لا تدل 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 وتفقيههم 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 بادننى تامل انتهى كلامه رفع مقامه

## في تقريب الاستدلال بآية الكتمان

ومنها آية الكتمان إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا الْآيَةَ

تمام الاية هكذا ان الذين يكتُمون ما انزلنا من البيّنات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب او لثك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وقد استدل بالاية الشريفة عدة من اصحابنا تبعوا للشيخ في العدة على ما يظهر من شيخنا الانصارى اعلى الله مقامه قال في رسائله ومن جملة الايات التي استدل بها جماعة تبعوا للشيخ في العدة على حجة الخبر قوله تعالى ان الذين يكتُمون ما انزلنا (الخ)

وتقريب الاستدلال بها ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا للزوم لغويته بدونه

حاصله ان طريق الاستدلال بهذه الاية مقصور على دعوى الملازمة العقلية بدعوى ان حرمة الكتمان تستلزم القبول عقلا والالغى حرمة وعبارة اخرى انه يحرم كتمان الحكم الشرعى ويجب تبينه للجاهل فاذا حرم الكتمان ووجب التبين ووجب القبول فلو لم يجب لزوم لغوية الايجاب نظير ما تمسكوا فى آية النفر لوجب الحذر من انه اذا وجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب ووجب التحذر والقبول من المنذر و الا لغى وجوبه

ولا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لأهـال للاراد على هذه الأية 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 لوجب القبول وان لم يحصل العلم عقيب الاظهار او اختصاص ووجب القبول المستفاد منها بالامر الذى يحرم كتمانها و يجب اظهاره فان من امر غيره باظهار الحق للناس ليس مقصوده الاعمل الناس بالحق ولا يريد بمثل هذا الخطاب تأسيس حجفة قول المظهر تعبد أو ووجب العمل بقوله وان لم يطابق الحق

المخبر عنه وقوعه الى ان قال

ويوده ايضا ما عن القمى رحمه 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 ينم 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 وانقل اخباره فقبل واخبرته  
انى لم افعل فقبل فرده الله تعالى بقوله لنبيه 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 الحاجه 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  
حجيه الخبر

ويظهر ذلك من تصديقه للنمام بانه مانمه وتصديقه لله تعالى بانه نمّه

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 مانمه وتصديقه لله تعالى بانه نمّه  
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 المعنى 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 بتصديقهم 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 وقال لم اقله فصدقه و كذبهم الخبر فان تكذب  
 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 لا الثاني

## في الاخبار اللتي دلت على اعتبار اخبار الاحاد

فصل في الاخبار اللتي دلت على اعتبار اخبار الاحاد وهي وان كانت طوائف كثيرة كما يظهر من مراجعة الوسائل وغيرها

منها الاخبار الدالة على حجية خبر الثقات و كلام الصادقين من دون اختصاص باشخاص معينين

مثل ما رواه في الوسائل في القضاء في باب وجوب الرجوع في القضاء والفتوى الى رواية الحديث عن احمد بن ابراهيم المراغي قال ورد على القاسم بن العلاء وذكر توقيعاً شريفاً يقول فيه فانه لا عذر لاحد من موالي نافي التشكيك فيما يرويه ثقاتنا قد عرفوا بانانفا وضهم سرنا ونجعلهم اياه اليهم

وما رواه في القضاء ايضاً في 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

وما رواه في القضاء ايضاً في باب وجوب العمل باحاديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والائمة عليهم السلام عن جابر عن ابي- جعفر عليه السلام قال سار عوا في طلب العلم فوالذي نفسي بيده لحديث واحد تأخذه عن صادق خير من الدنيا وما حملت من ذهب وفضة



و مارواه فى الباب عن جابر ايفضاً عن ابى جعفر عليه السلام قال قال لى ياجابر والله لحدفث تصبفه من صادق فى حلال و حرام خفر لكك مما طلعت عليه الشمس حتى تغرب

و مارواه فى الباب عن جابر ايفضاً قال قلت لابى جعفر عليه السلام اذا حدثنى بحدفث فاسنده لى فقال حدثنى ابى عن جدى عن رسول الله عليه واله وسلم عن جبرئيل عن الله تبارك وتعالى و كلما حدثك بهذا الامناد و قال لحدفث واحد تاخذه 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 تاخذه من صادق خفر من الدنيا وما فىها من ذهب و فضة

ومنها ما يبدل على ارجاع آحاد الرواة الى احاد اصحابهم مثل ارجاعه الى زرارة فىما رواه فى الوسائل فى القضاء فى باب وجوب الرجوع فى القضاء و الفتوى الى رواة الحدفث عن المفضل بن عمران عن اباعبدا لله عليه السلام قال للفبض بن مختار فى حدفث فاذا اردت حدفثنا فعليك بهذا العالس و اومى الى رجل من اصحابه فسالت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن اعبن

و مارواه فى الباب عن يونس بن عماران اباعبدا لله عليه السلام قال له فى حدفث اما مارواه زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فلا يعجزان ترده

و مارواه فى الباب عن عبدا لله بن ابى يعفور قال قلت لابى عبدا لله عليه السلام انه لفس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم و بجيشى 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 في الباب عن مسلم بن ابي حبه قال كنت عند ابي عبد الله عليه السلام في 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 في 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 في 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 في الباب عن عبد العزيز بن المهتدى والحسن بن على بن يقطين جميعا عن الرضا عليه السلام قال قلت لاناكاد 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 في 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 ثقتان فما اديا اليك عنى فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان فاسمع لهما و اطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث ومارواه فى الباب عن اسماعيل بن الفضل الهاشمى قال سألت ابا عبد الله عليه السلام عن المتعة فقال التى عبد الملك بن جريح فـأله عنها فان عنده منها علما فلقيته فاملئ على شيئا كثيرا فى استحلالها و كان 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 رووا 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 فداك ان مشايخنا رووا عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلام و كانت التقية الشديدة فكنتموا كتبهم فلم تروو 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 وادروا 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 الى رواة 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.

ومارواه 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 حيناو كل كثيرالقدم في امرنا فانهما كافوا كما  
ان شاء الله تعالى

ومارواه 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 حافظاً لدينه مخالفاً على هواه

مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض 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 حجة 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 بايها اخذت

ومارواه فى الباب عن على ابن مهزيار قال قرأت فى كتاب لعبد الله  
بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام اختلف اصحابنا فى رواياتهم عن  
ابى عبد الله 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 اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ  
النادر قلت فانهما معامشهوران قال خذ باعدلهما عندك واوثقهما فى  
نفسك الى غير ذلك من الروايات المستفادة منها اعتبار اخبار الاحاد

فراجع المطولات

الآن يشكّل الاستدلال بها على حجّية الأخبار الأحاد بانّها أخبار أحاد فإنّها غير متّفقة على لفظ ولأعلى معنى فتكون متواترة لفظاً أو معنى

لا وجه للاستدلال بالأخبار وان كانت طوائف كثيرة مع عدم تواترها لفظاً ولإمعاناً ولا إجمالاً لما قد عرفت سابقاً من ان الاستدلال في المسئلة بالأخبار منعاً واثباتاً لا يجوز إلا بما يكون قطعي الصدور باحد أسبابه من التواتر اللفظي أو المعنوي أو الاجمالي أو الاختلاف بالقرينة أو التعاضد بما يوجب العلم بصدوره فيما فرض ذلك إذ لو استدل بأخبار الأحاد على حجّية أخبار الأحاد لزم الدور المحال فان الاستدلال بهذه الأخبار متوفقة على حجّية الأخبار الأحاد فلو كانت حجّية أخبار الأحاد متوفقة على الاستدلال بهذه الأخبار لدار وقد تقدم هذا الأشكال بعينه من الماتن في استدلال المانعين بأخبار الأحاد على عدم حجّية أخبار الأحاد بانه لو استدل بأخبار الأحاد على عدم حجّية أخبار الأحاد لمنعت عن نفسها أيضاً

ولكنّه مندفع بانّها وان كانت كذلك الآنّها متواترة إجمالاً ضرورة أنّه يعلم إجمالاً

بصدور بعضها منهم عليهم السلام

قد عرفت سابقاً ان التواتر ينقسم الى لفظي ومعنوي و اجمالي واللفظي هو تواتر المخبرين على لفظ واحد كما بارة 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 كتنقل 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 اخبار  
 الاحاد وان لم تكن متواترة لفظا ولا معنى 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

وقضية وان كان حجية خبر دل على حجية اخصها مضمونا الا انه بتعدى  
 عنه فيما اذا كان بينهما 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  
 واضيقها دائرة فانه القدر الجامع بين الكل و لازم ذلك هو الاخذ  
 بالاخبار التى تكون الرواة الواقعة فى السلاسل من الى الامام عليه السلام  
 كلهم عدلا اماميا مؤمونا على الدين والدنيا وهذه الطائفة قليلة جد الو  
 لم تكن غير موجودة و لكن اذا كان فى اخبار الحجة 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 الخلو احد هما 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 سايداً 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 رضى الدين بن طاوس  
حيث قال في حمله كلام له يطعن فيه على السيد رضى الدين بن طاوس  
اشتبه عليه ان الشيعة لا يعمل باخبار الاحاد في الامور الشرعية و من  
اطلع على التواريخ والاحبار 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 كابى جعفر الطوسي عمل بها و لم ينكره  
سوى المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ثم قال وممن ادعاه ايضا  
المحدث المجلسي رة 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 اشتراطه فى حجيته  
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 اشتراط 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 الان يدعى توأطنها على الحجية فى الجملة واما الاختلاف 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 حجية 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 اعني حجية 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 حجية الخبر بالخصوص ولا يتشبهت بديل حجية 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 والخلف من عصر النبي ص والائمة عليهم السلام الى يومنا هذا على نقل الاحاديث المنقولة بطريق الاحاد وتدوينها في اصولهم وكتبهم والعمل بها فان المسلمين مع تباعد بلد انهم وشدة حاجاتهم الى تعلم معالم الدين وما جاء به سيد المرسلين (ص) لم يكونوا متمكنين في مجارى العادات من الحضور في محضر المعصوم (ع) واخذها



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 معاقدا لاجتماعات المنقولة مانع من حصول الاتفاق على الحجة 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 جسمامريانه من ان سيرتهم و اتفاقهم على العمل به بما هم متشرعون و ملتزمون 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 يلتزموبدين وعليه يكون هذا الوجه وجهامستقلا في قبال الوجه الاتي او بما هم عقلاء و لو لم يلتزموبدين فان العقلاء يعملون بخبر الثقة في عامة امورهم فيكون من صغريات وجه الاتي 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 عمدة 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 عقلم 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 و بعضها 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

أنه يكشف عن رضا الشارع به في الشرعيات أيضاً

قال شيخنا العلامة اعلى الله مقامه في فرائده ما لفظه الرابع استقرار طريقة العقلاء طرأ على الرجوع الى خبر الثقة في امورهم العادية ومنها الاوامر الجارية من الموالى 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 يبعد طاعة في العرف وترك ما يبعد معصية كذلك انتهى

قال المصنف في حاشيته على الفرائد ما لفظه لا يخفى ان استكشاف رضا الامام عليه السلام بهذه الطريقة انما هو من جهة تقريره و امضائه اياها فلا بد من احرازه ولا طريق اليه هيهنا الا انه لم يردع عنها مع انه لو ارضاه بها و امضائه كان عليه الردع ولو ردع لنقل البنا لتوافر الدواعى الى نقله فحيث لا ينقل فلا ردع وهو 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 والولاية التي آثرهم الله و خصهم به فانهم لم يكونوا مامورين بالعمل به و عدم الخوف لتقية و نحوها و كيف ولو كان الردع بها لا شتهروا 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 يقم على اعتباره حجة

حاصله ان المتيقن من الايات الناهية لولا المنصرف اليه اطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة وهو غير الظن الذي قد استقر سيرة العتلاء على العمل به من لدن آدم (ع) الى زماننا هذا الوجه الثالث هو ما اشار بقوله

لأن الرّدع يكون الرّدع بها الأعلى وجه درر وذلك لأن الرّدع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها وتقييد اطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة وهو يتوقف على الرّدع عنها بها والاكانت مخصصة ومقيدة 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 الرّدع 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 يغني من الحق شيئاً

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 والاخبار المتظافرة بل المتواترة على حرمة العمل بما عدا 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 شيئاً بوجوه والوجه الاول هو ما اشار بقوله

فانه مضافا الى انها وردت ارشاداً الى عدم كفاية الظن في اصول

المدّين .

حاصل هذا الوجه ان الآيات الناهية قد وردت ارشاداً 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 وجه 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 وجه دائر فان اعتبار خبر الثقة بالسيرة فعلا يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن تلك السيرة وعدم الردع بتلك الايات عن السيرة يتوقف على تخصيص الايات بالسيرة وتخصيص الايات بالسيرة يتوقف على عدم الردع بتلك الايات عن تلك السيرة فعلا يتوقف عن تلك السيرة فعدم الردع بتلك الايات عن السيرة 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 و هو دور محال

فانه يقال انما يكفي في حجتيه بها عدم ثبوت الردع عنها لعدم نهوض ما  
يصلح لردعها كما يكفي في تخصيصها لها ذلك كما لا يخفى

حاصله انه يكفي في اعتبار خبر الثقة وحجتيه 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

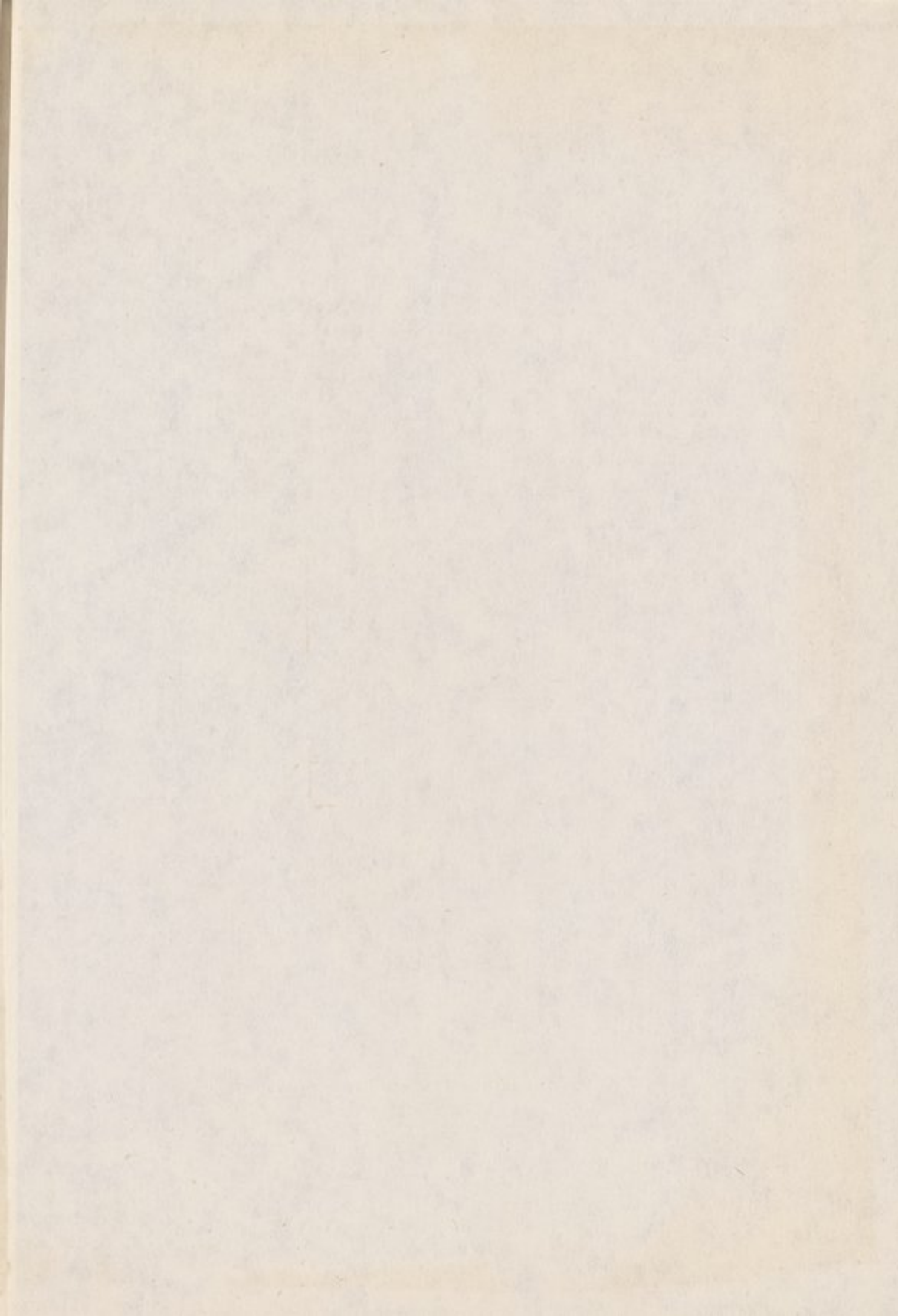
حاصل استدلاله على ذلك ان ما جرت عليه السيرة المستمرة  
في مقام الاطاعة والمعصية بالنسبة الى موالى العرفية يكون في الشرع  
متبعا عقلا ما لم ينهض دليل على المنع حيث ان حكم العقل في طريق الاطاعة  
قابل للمنع وليس كحكمه في اصل وجوب الطاعة فانه ليس قابلا للمنع

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 العاشية 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 حجيتها 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