المجلد الاول

من كتاب

# مجمع الفرائد فى الاصول

لمؤلفه المرحوم حجة الاسلام

## الشيخ على

فريدة الاسلام الكاشانى

رضوان ا... تعالى عليه

ويليه الجزء الثانى انشاء ا... تعالى من مبحث البراءة الى خاتمة الاستصحاب

Princeton University Library
32101 058412238

Princeton University Library

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

Kāshānī

المجلد الاول

من كتاب

# مجمع الفرائد فى الاصول

لمؤلفه المرحوم حجة الاسلام

## الشيخ على

فريدة الاسلام الكاشانى

رضوان ا... تعالى عليه

ويليه الجزء الثانى انشاء ا... تعالى من مبحث البراءة الى خاتمة الاستصحاب

باهتمام: حجة الاسلام الحاج الشيخ علي أصغر المسلمى الكاشانى الطبعة الثانية
على نفقة: المحسن الحاج محمد فيصل الكاشانى زيد توفيقه العالى
فى مطبعة: أمير - قم - سنة ١٣٦٨ - ٨، ق - والحقوق محفوظة لناشره

(Arab)
KBL
.K3727
1989
mujallad 1
(RECAP)

# فهرس كتاب مجمع الفرائد فى الاصول :

## المباحث اللفظية - ج١

المقصد الثانى فى النواهى، وفيه فصول : ٣
الفصل الثانى : فى جواز اجتماع الامر والنهى وعدم جوازه .
فيما استدل به المجوزون ، وأجوبتهم. ١٥
فى العبادات المكروهة. ١٦
فى من توسط أرضاً مغصوبة ، وبيان المختار . ١٨-٢١
فيما اختاره الحائرى، وماعن المحقق النائينى -قدس سره- ٢٣ - ٢٤
الفصل الثالث فى النهى عن العبادات والمعاملات ٢٥
فى نقل الكلام عن المحقق النائينى والايرادعليه . ٢٩-٣٠
فى كون النهى ارشاداً الى الفساد. ٣٢
فى النهى عن المعاملات. ٣٥

المقصد الثالث فى المفاهيم ٣٦
الرابع فى العموم والخصوص ٤٧
فصل فيما اذا كان المخصص مجملا بحسب المفهوم. ٥٦
فصل فى عدم جواز العمل بعمومات الكتاب والسنة قبل الفحص . ٦٢
فصل فى الخطابات الشفاهية، وما وضع لمشافهة الخطاب. ٦٥
فصل فى تعقب العام بضمير يرجع الى بعض أفراده هل يوجب تخصيصه أم لا؟ ٦٨
فصل فيما اذا دار الامر بين الاخذ بالعموم و الاخذ بالمفهوم . ٧٠
فصل فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد الثابت حجيته . ٧٢

المقصد الرابع فى المطلق والمقيد ٧٦
الامر الثانى: فى نوع التقابل بين الاطلاق والتقييد. ٧٧
فصل اذا ورد مطلق ومقيد متنافيان . ٨٥

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY DUPL
32101 022590895



# المباحث العقلية و فيها مقاصد :

## المقصد الاول فى القطع و فيه فصول :

فصل فى القطع وأقسام القطع، وقيام الامارات مقام القطع ٩١ ـ ٩٩
فصل فى العلم الاجمالى. ١٠٤
فصل فى عدم اعتبار قصد الوجه . ١٠٩

## المقصد الثانى فى الظن وفيه مباحث : ١١١

المبحث الاول : فى امكان التعبد بالامارات ، والطرق الغير العلمية وبطلان القول بالسببية . ١١٤
فى وجوه الجمع بين الاحكام الظاهرية والواقعية .
وما ذكره المحقق الرشتى . ١١٦-١١٩
المبحث الثانى : فى بيان مقتضى الاصل فى مقام حجية الظن . ١٢٣
المبحث الثالث : فى بيان ماخرج عن هذا الاصل . ١٢٥
الفصل الاول : فى حجية الظواهر فى التفصيل المحكى عن الاخباريين. ١٢٦ـ ١٢٨
الفصل الثانى: فى حجية الاجماع المنقول . ١٢٩
الفصل الثالث : فى حجية الشهرة الفتوائية . ١٣٤
الفصل الرابع : فى حجية الخبر : ١٣٦
فى الاستدلال بآية السؤال، والاذن، وبالسنة، والاجماع والعقل: ١٥٢ـ١٥٨
فى حجية مطلق الظن، و مقدمات الانسداد. ١٦٢ـ١٦٦
فى حكومة دليل العسر على أدلة الاحكام. ١٧٨
فى الايراد على المحقق صاحب الكفاية. ١٨١
فى بيان نتيجة الانسداد ، وهل هى حجية الظن بالطريق ؟ ١٨٢ـ١٩١
فيما أفاده المحقق صاحب الحاشية . ١٩٧
فى أن نتيجة الانسداد هل هى كلية أو مهملة؟ ٢٠٠
فى تخصيص النتيجة على الحكومة بالخبر الواحد. ٢٠٦
فى ذكر سائر وجوه التعميم. ٢١٢
فى الظن القياسى، وظن المانع والممنوع . ٢١٦

# بسمه تعالى

## كلمة الساعي لنشر هذا الكتاب

بعد الحمد والصلوة .. لما تصدى لنشر هذا الكتاب جناب خير الحاج الحاج محمد حسين الاصفهاني زيد توفيقه بد اللحقير ان اشير الى تاريخ حيات مؤلفه المرحوم وترجمة بعض احواله في اول كتابه مع مراعاة الايجاز والاختصار فنقول ان شيخنا العلامة المرحوم فخر الافاضل و مجمع الفضائل ذو الفكرة السليمة و الطريقة المستقيمة التقى النقى حجة الاسلام مولانا الشيخ على فريدة الاسلام الكاشاني ابن الاغا محمد حسين رضوان الله تعالى عليه ولد بكاشان و كان ولادته في سنة ١٣٤٩ و قد انقضى ايام صباته في مولده الشريف ثم هاجر منه الى الاصفهان لتحصيل مراتب العلم والكمال سنة ١٣٦٢ فحضر عند الافاضل والاعاظم وقرء عليهم الكتب الادبية و بعض الكتب من السطوح وتكملت اولياته هناك الى ان تشرف الى المشهد المقدس الرضوى على ساكنه افضل صلوات الملك القوى فحضر بحث الاستاذ بجامعة العلمية المشهد حضرت الشيخ الهاشم القزويني دام بقائه مدة تقرب من اربع سنين الى ان هاجر منه الى قم المقدسة تكميلا لتحصيله و طلباً لمرامه و اختار فيه من بين ابحاث الاساتذة بحث سيدنا الاستاذ العلامة الطباطبائى آية الله العظمى البروجردى مد ظله العالى فقها و اصولا وكان ملازماً لبحثه حتى ترك سيدنا العلامة المفخم بحث اصوله فحضر بحث استاذنا العلامة الخمينى دام بقائه اصولا وكان محبا للعلم مجدا في تحصيله وقد صرف عمره الشريف في تحصيل القواعد الفرعية واتقان المسائل الاصولية الى ان صار بين الاعلام

من الاعيان بحيث يشار اليه بالبنان وكان مستقلا في المشهد المقدس وقم المشرفة بتدريس السطوح فقهاً واصولا وكان يجتمع حوله جملة من اهل العلم والتحصيل مستفيداً منه وكاتب السطور كان ايضاً ممن يستفيد من محضره الشريف قريباً من ثلث سنين وقرء عليه اكثر كتب السطوح واستفدمنه زائداً على قرائة تلك الكتب بمالامجال هنا لبيانه بحيث لاغروان يقال بان اكثر مما علمه الله تعالى بفضله ولطفه كان بواسطته وبلسانه جزاه الله عنه خير ماجزا معلماً عن متعلمه

## اما زهده واخلاقه وكيفية تعيشه

فهو بغير شك كان من اولياء الله بين عباده الذين عظم الخالق في انفسهم فصغر ما دونه في اعينهم وقد عاشرته زمناً طويلا فلم ارمنه زلة ولاهفوة واشهد الله على انى لااقول مااقول غلطاً ولا شططاً كان ذاكراً لله تعالى في سائر حالاته وكان مخالفاً لهواه مطيعاً لامر مولاه محزون القلب مأمون الشر عفيف النفس فطوبى له وللصالحين امثاله اذصبروا اياماً قصيرة اعقبتهم راحة طويلة قداتجروا تجارة مربحة يسرها لهم ربهم وكان يمزج العلم بالحلم والقول بالعمل لم يكن قائلا بمالايعمل به ولا مرشداً الى طريق حق لم يسلكه فكم له عندى من الاخبار والمشاهدات الحاكية عن علو مرتبته وجلالة قدره وطول يده في مخالفة الهواو ان من اعظم ماكان عليه من الخصائص الحميدة هو كثرة حبه لاهل بيت العصمة والنبوة صلوات الله عليهم اجمعين وكان شديداً في الحب لهم والبرائة من اعدائهم فطوبى له وهنيئاً هنيئاً له نعم ربه

## اما علمه

فكان بالغاً مرتبة الاستنباط والغناء عن الاستشهاد باعتراف جملة من الفقهاء الذين قدخالطهم وناهيك دليلاعلى ذلك مابين عينيك من المطالب المندرجة في هذا الكتاب اذيعترف كل من نظر اليه بعين الانصاف على طول

باعه وكثرة اطلاعه اذهو محتو لماهو الاهم عنداولى الالباب لدى البحث وتبويب الابواب وقدشاهدت عندمابلغت الى هذاالمقام اشعاراً فى شأنه قده فى بعض اجازاته الفقهية ولابأس بذكرهاهنا

هو العالم القمقام لله دره ونادرة الايام جلت منا قبه
محامده مشهورة ومحاسنه مواهبه منشورة و رغائبه
له فكرة موصوفة بالصابة كماسيف عمرو لم تخنه مضاربه
هو البحر فاطلب فيه كل عجيبة غرائبه لا تنقضى و عجائبه

## اما تأليفاته

فقد برزمنها منظومة فى النحو طبعت فى المشهد المقدس الرضوى على ساكنه افضل صلوات الملك القوى و منظومة فى الاصول و اخرى فى الكلام ولكن بقيت كلتا هماناقصتين وتعليقة على فرائد الشيخ الاعظم الانصارى قده من اول البرائة الى الاشتغال ورسالة منفردة فى لباس المشكوك تقريراً لبحث سيدنا الاستاذ آية الله البروجردى مدظله العالى مع ما علق عليها وله تأليفات اخر فى بعض المباحث الفقهية والاصولية الا ان جميعها بقيت ناقصة لم يوفق لا تمامها واعظم ما الفه قده هو هذا الكتاب و ما يتلوه من الجزء الاتى انشاء الله تعالى وهذه الجزء يشتمل على مبحث النواهى الى آخر الانسداد والجزء الاتى على مبحث البرائة الى خاتمة الاستصحاب ولما بلغ الى خاتمة الاستصحاب جف قلمه الشريف لجريان قضاء الله تعالى و قدره على ارتحاله الى جوار رحمته وقدوجدت فى شأن كتابه هذا اشعاراً فى تلك الاجازة المتقدمة وهى هذه

هذا كتاب فى اصول رائق وسواه فى حل الغوامض فائق
لاغروان يسبق سواه فكم ترى من لاحق هوفى الحقيقة سابق

سجمت من التدقيق فيه غمائم و نمت من التحقيق فيه حدائق
ومن اللطائف حازماً لم يذره الا با معان الر وية لائق
قد نمقته يدالذى بوجوده فى الارض من على العباد الخالق

## اما كيفية وفاته

فلم يكن به داء ولامرض ولم يمض من عمره الشريف ايضاً الا خمس وعشرون سنة الان كل نفس لامحالة ذائقة الموت وكل شيء هالك الاوجهه ولامفر من الموت لاحد كيف وقد قال الله تعالى (اينما تكونوا يدر ككم الموت ولو كنتم فى بروج مشيدة) وبالجملة بداله قده فى محرم سنة ١٣٧٤ ان يسافر الى رودسر من بلاد جيلا ن للتفرج و بقى هناك اياماً حتى اختا ر الله تعالى له دار اوليائه فى ليلة اربعة عشر من شهر محرم الحرام سنة ١٣٧٤ بعداداء فريضة العشاء وجرى عليه قضاء الله هناك بارتحاله الى جوار رحمته بسكتة القلب ونقلت جنازته من هناك الى قم المشرفة ودفنت فيه وهو قده بلاشك كان من الشهداء الصالحين كيف لاوقد خاطبه الامام صاحب الامر و ولى الزمان ارواحنا وارواح العالمين لتراب مقدمه الفداء فى المنام اجابة لتسليمه بقوله (ع) وعليك السلام ياشيخ الشهداء وختاماً اسئل الله تعالى ان يعظم اجراء عقابه ويحسن لهم الجزاء سيما ابيه وعمه جناب الاغا محمد حسين والاغا غلامرضا اطال الله تعالى عمرهما (ولايخفى عليك انه قده قداحال بيان بعض المطالب الى مبحث الاوامر الاانه لمالم يوفق لتصحيح ذلك المبحث لم يتيسر لنا نشره )

(١٣ رجب المرجب سنة ١٣٧٤)

اقل تلاميذه علماً وعملا

السيد عبد الكريم الهاشمى البهشهرى

# بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على نبينا محمد وآله الطاهرين والعن الدائم على اعدائهم اجمعين الى قيام يوم الدين المقصد الثانى فى النواهى و فيه فصول

## الفصل الاول لايخفى ان النهى مختلف مع الامر سنخاً ومتغائر

معه مفهوماً فان (الامر) هو حمل الغير على المطلوب با نشاء البعث (والنهى) هو ردعه ومنعه عنه بانشاء الزجر فالاول من قبيل تحريك الغير فى الخارج والثانى من قبيل وقفه وحبسه عن الفعل وعلى ذلك فتفسير النهى بانه طلب الترك كماهو المشهور بين الاعلام قدس الله ارواحهم ممالا وجه له كمالا وجه للنزاع فى ان متعلق الطلب المستفاد من النهى هل هو الترك او الكف كماهو واضح (نعم يجرى فيه) النزاعان الجاريان فى الامر (احدهما) فى دلالته على الحرمة بمادته وصيغته وعدم دلالته والحق فى هذا المقام هو ان النهى بمادته يدل على الحرمة بالدلالة اللفظية وبالصيغة يدل عليها بالدلالة المقامية لا اللفظية ويظهر وجهه مما ذكرناه فى الاوامر فلاحاجة الى الاعادة (والثانى) فى دلالة صيغة النهى بلفظها على الدوام اوعلى خلافه وعدم دلالتها وقد ظهر التحقيق فى ذلك ايضاً مما سطرناه فى الاوامر فراجع

## الفصل الثانى فى جواز اجتماع الامر و النهى و عدم

جوازه وتحقيق الكلام فيه يستدعى رسم مقدمات تزيد بصيرة فى المقصود

(احدها) انه لاينبغى التأمل فى ان المسئلة اصولية فان نتيجتها صالحة لوقوعها فى طريق استفادة الاحكام وكبرى لقياس استثنائى فانه يترتب على القول بالجواز صحة الصلوة الواقعة فى الدار المغصوبة واللباس المغصوب وغيرهما لوقلنا بصحة التقرب بمجمع العنوانين وكذا يترتب عليه استفادة الوجوب الشرعى لمجمع العنوانين سواء كان من المعاملات اوالعبادات و يكفى فى كون المسئلة اصولية ترتب ثمرة فقهية على احد طرفيها من السلب اوالايجاب ولولم يترتب حكم فرعى على الطرف الاخر فلايضر بكون هذه المسئلة من الاصول عدم ترتب فساد العبادة على القول بالامتناع على تقدير القول بترجيح جانب النهى كماهو ظاهر (الثانية) انه لاريب فى عدم جريان النزاع فيما اذا كان متعلقا الحكمين متباينين لايجتمعان وجوداً او كانا متساويين لايتخلف احدهما عن الاخر كذلك امافى الاول فواضح و امافى الثانى فلانه يلزم ان يكون شى واحد محكوماً بحكمين متضادين من دون ان يكون موجها بوجهين وفرداً لعنوانين مثل ان يقال صل فى الدار المغصوبة ولاتصل فيها فان الصلوة المتخصصة بخصوصية وقوعها فى الدار المغصوبة تكون ح متعلقة لحكمين مختلفين من دون وجود تعدد عنوان فى البين واما اذا كان النسبة بينهما عموماً وخصوصاً مطلقا فلجريان النزاع فيه وجه و ان اختار عدم الجريان جماعة من مقاربى عصرنا تبعاً للمحقق القمى (قده) وهو ان الفعل الخاص وان كان بماهو متخصص بماله من الخصوصية مبغوضاً الا انه لاينافى ذلك محبوبية نفس الفعل كما ان مبغوضية شرب الماء من الاناء المتخذ من الذهب او الفضة مثلا لاتنافى محبوبية نفس الشرب ومطلوبيته وان كنت فى ريب من ذلك فانظر الى نفسك اذا كنت عطشانا فان شرب الماء من الاناء المكسور مثلا وان كنت تستقبحه وتبغضه ولكن نفس شرب الماء مع ذلك يكون مطلوباً لك فالصلوة وان كانت بماهى مضافة الى الدار المغصوبة

مبغوضة الاانها بذاتها محبوبة فالفعل الموجود بوجود واحد بما انه فرد للصلوة تكون محبوبة ومصداقاً للامر بالصلوة وبماانه فرد للصلوة الواقعة في الدار المغصوبة ومصداق لقوله لاتصل في الدار المغصوبة يكون مبغوضاً فلوقيل بكفاية تعدد الوجه في رفع غائلة الاجتماع لكان يجدى هنا ايضاً والا فلا يجدى مطلقا (فالتحقيق) انه يجرى البحث فيما كان النسبة بين متعلقى الحكمين العموم و الخصوص مطلقا كما كان يجرى فيما اذا كان النسبة بينهما العموم من وجه و لا فرق بينهما فيما نحن بصدده من لزوم التكليف المحال و عدمه وان كان يفترق الاول عن الثانى من جهة لزوم التكليف بالمحال فيه فان الامر بالصلوة مطلقا ولوفي الدار المغصوبة مع النهى عن خصوص مايقع منها في الدار المغصوبة مما لايمكن امتثاله فلا اشكال في مقام الامتثال يكون بحاله واما لزوم الاشكال في مقام الجعل فهو يتفرع على القول بالامتناع في المسئلة (الثالثه) لايخفى ان النزاع في جواز الاجتماع وعدمه مبنى على القول بتعلق الاحكام بالطبايع واما على القول بتعلقها بالافراد فلامجال للبحث اصلا بداهة انه عليه يكون الفرد المجمع للعوانين متعلقاً للامر بنحو التخيير بينه وبين سائر الافراد كما يكون متعلقاً للنهى ايضاً تعييناً فيكون بذاتياته و تشخصاته مبعوثاً اليه و مزجوراً عنه في زمان واحد ويكون التكليف محالا ولايغنى في رفع الاشكال القول بانه اثنان حقيقة وفردان موجودان بوجود واحد لباً كما في الكفاية فان ذلك انما يصح في مقام الامتثال حيث يكون المجمع المأتى به فرداً للمأمور به من جهة وللمنهى عنه من جهة اخرى واما في مقام الجعل الذى هو محل الكلام هنا فيكون ذلك الفرد بنفسه طرف الاضافة للبعث والزجر كليهما ومتعلقاً لهما معاً وهذا بخلاف ماذاقلنا بان متعلق الاوامر والنواهى

هوالطبايع فانه عليه مضافاً الى ان المجمع يكون اثنين حقيقة فى مقام الامتثال يكون متعلق احدهما فى مقام الجعل ايضا غير متعلق الاخر فلاتغفل وتدبر (الرابعة) لاينبغى الريب فى ان البعث اوالزجر انما يتعلق بالطبايع بوجودها السعى وان التشخصات الفردية لادخل لهافى مطلوب الامر والناهى اذا كان مراده اومكروهه صرف وجود تلك الطبايع بل يكون دخل التشخصات فى متعلق البعث اوالزجر مع عدم دخالة لهافى غرضه المتقوم بايجاد صرف الطبيعة او اعدامه صرف الجزاف وقدتبين ذلك فى موضعه مشروحاً (الخامسة) انه بعد ما تبين ان متعلق البعث والزجر انماهو الطبيعة لوجودها السعى فى قبال الوجود الخاص وانه هوالعنوان المأخوذ مشيراً الى افراده ووجها لجزئياته فلاريب فى انه قديتصادق عنوانان فى موجود واحد ويكون الموجود فرداً لهما معاً ومصداقاً لكليهما ويكون هذان العنوانان مع انهما موضوعان لحكمين مختلفين وقداخذ كل منهما بما انه مشيراً الى افراده موضوعاً لحكم مستقل صادقين على فرد خاص بحيث يكون وجوده وجوداً لكلا العنوانين وتحصله تحصلا لكلتا الطبيعتين (السادسة) انه يفترق العنوان المتكرر فى الستناعن الماهية الواقعة جواباً عن السؤال بماهو فى ان الماهية انما تنتزع عن الفرد بلحاظ حقيقته و لذلك تقع جواباً عن السئوال عن الحقيقة المركبة من المادة المشتركة المعبر عنها بالجنس والمادة المفترقة المعبر عنها بالفصل بخلاف العنوان فانه انتنزع عن الافراد بماهى افراد لها ومصاديق من دون دخالة لحقيقتها فى انتزاعه وعلى ذلك فلا تضر وحدة الماهية بصدق العنوانين الماخوذين كل منهما موضوعاً لحكم عليحدة مثلا يتصادق موضوع قضية اكرم العالم ولاتكرم الفاسق على رجل واحد على وحدة وجوده وماهيته و كذلك يتصادق عنوان الصلوة والغصب على فعل خاص مع وحدته وجوداً وماهية

فالبحث عن تعدد الماهية هنا ووحدتها كما عن المحقق النائيني (قده) وان القول بالجواز في المسئلة مبني على التعدد والقول بالمنع مبني على وحدتها مما لا وجه له بل الموجود الواحد على وحدة ماهيته يكون مصداقاً لعنوانين وفرداً لموضوعين ترتب على كل منهما حكم خاص فلو قيل بتعدى احد الحكمين في مورد التصادق عن متعلقه الى متعلق الحكم الا خر فلا محالة لابد معه من القول بالامتناع كما انه لولم نقل بذلك بل قلنا بان اجتماع العنوانين لا يوجب سراية احد الحكمين الى متعلق الاخر فلا مناص عن اختيار الجواز في المسئلة من دون ان نحتاج الى تكلف اثبات اختلاف موضوع احد الحكمين مع موضوع الاخر في المقولة بتقريب ان الغصب من مقولة الاين وهو لا تكاد تتحد مع شيء من افعال الصلوة من القيام والركوع والسجود لكونها من مقولة الوضع الذى هو الهيئة الحاصلة للمكلف من ملاحظة بعض اعضائه مع بعض نعم الهوى الى الركوع و السجود والنهوض منهما الى القيام يتحدان مع الغصب وجوداً و لكنهما من مقدمات الافعال لا من نفسها واما الاقوال والاذكار فلا اشكال في انها ليس من الغصب و التصرف في المكان المغصوب في شيء ولا يخفى عليك عدم تمامية هذا التقريب فانا لا نسلم ان الهوى والنهوض من مقدمات الافعال فان الواجب على المكلف في الركوع والسجود ليس هو الهيئة الحاصلة للاعضاء المعبر عنها بالوضع بل الواجب هو الفعل الاختيارى الصادر من المكلف حين ارادة الركوع والسجود ولا اشكال في اتحاده مع الغصب وجوداً وكذا الكلام في النهوض فانه هو الواجب على المكلف لا صرف الهيئة الغير الاختيارية الحاصلة بعد النهوض عن الاختيار و بالجملة فالصلوة هيئة تركيبية توجد بوجود هو مصداق الغصب قطعاً اذ الصلوة ليست الا هذه الهيئة التركيبية المفروض تحققها

بتحقق الغصب وهذه الهيئة واحدة وجوداً وماهية بلااشكال ولكنها بنفسها غير متعلقة للبعث اوالزجر اصلافان الطبايع ليست متعلقة للامر والنهى بماهى موجودة والالكان طلبها طلباً للحاصل وانما تكون موجودة بعدما تعلق البعث بهالتوجد والحاصل ان البحث عن وحدة الوجود و تعدده او وحدة الماهية وتعددها ممالايفيد بنظرى القاصر اصلا فانه لااشكال فى وحدة الوجود ومعه لامجال لتعدد الجنس والفصل فى المقام اصلا لكن قدذكرنا ان الامر غير متعلق للوجود والالكان طلباً للحاصل و لا للماهية المركبة من جنسه وفصله كما هوواضح بل الامر هومتعلق بالعنوان الماخوذ مرآة لصرف الوجود والوجود السعى كما سيتضح انشاءالله تعالى وقدانقدح مما ذكرنا مافى كثير من كلمات المحقق النائينى (قده) هنامن الاشكال بنظرى القاصر وفكرى الفاتر فراجع اليها وتأمل فيها حق التأمل (السابعة) انه بعد ماعرفت ان مايوجده المكلف فى الخارج ويصدر منه هو وجود واحد لا تعدد فيه اصلا عرفت انه لايصح الاتيان بالمجمع اذا كان عبادياً ولايجرى فى مقام الامتثال مطلقا ولوقلنا بالجواز فى المسئلة وذلك لان العبادات مجعولة لتقرب العبد بها الى الله تعالى وتذللهم فى مقابله وخضوعهم لديه والمفروض ان الفعل صدر من المكلف طغياناً على الله تعالى وعصياناً و تجرياً عليه فلا يمكن ان يتقرب المكلف اليه بهذا الوجود وكيف يمكن ان يقصد امتثاله واطاعته بماهو عصيان له وهتك لحرمة مولويته وقضية تعدد الجهة والعنوان لاتكاد تجدى هنا فان التقرب انما يقع بالوجود الخاس الخارجى الذى يصدر من المكلف ويوجده لابالوجود السعى الذى هومتعلق للامر حقيقتاً ولابعنوانه المتعلق له مرآة وآلة للحاظ نعم اذا كان العبد جاهلا بالموضوع اوالحكم قصوراً وقلنا بجواز الاجتماع فلااشكال فى صحته ووقوعه عبادة

اذ المفروض تعلق الامر بالطبيعة مطلقا وليس في البين ما يمنع عن قصد التقرب به بعد فرض جهله بالحكم او الموضوع قصوراً فان الفعل يصدر منه حسن اطاعة وامتثالا لاطغياناً وتجرياً كيف وهو معذور عقلا ونقلا ويحكم العقل بقبح مؤاخذته استقلالا فالتفصيل بين الملتفت والجاهل تقصيرا و بين القاصر على القول بالجواز في كمال الوضوح واما على القول بالامتناع في المسئلة فان قيل بترجيح جانب الامر وتقديمه فلا اشكال في صحة العبادة مطلقا ولو مع الالتفات واما ان قيل بتقديم جانب النهي فقد يقال بالصحة بالنسبة الى القاصر وعليه ينزل فتاوى القدماء من اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم الظاهرة او الصريحة في التفصيل بين الملتفت ومن لحكمه وبين القاصر نظراً الى كفاية مطاق المصلحة والمحبوبية في الاتيان بالفعل العبادي ولو لم يكن مأمورا به تارة والى كفاية الامر بالطبيعة في الاتيان بفرد لا يشمله الطبيعة بما هي مأمور بها اخرى وفي كلتا الدعويين من الاشكال ما لا يخفى اما في الاولى فلان مجرد اشتمال الفعل على مصلحة لا يوجب تعلق الارادة المولوية به لجواز اشتماله على مفسدة مساوية او ارجح منها بحيث لا يتعلق به ارادة ولا كراهة او يتعلق به الكراهة فقط دون الارادة وح فلا يبقى مجال للاتيان به متقربا الى المولى ثم لو فرضنا عدم اشتماله على مفسدة فلا وجه لعدم تعلق الارادة المولوية به بل ويكون الفعل ح مأموراً به حقيقة ومطلوباً واقعاً ولو لم يتمكن المولى من ابراز ارادته وطلبه انشاء كما اذا كان اصم ولا يقدر على التكلم ومن المعلوم ان القول بترجيح جانب النهي هنا ليس الا من جهة اشتمال الفعل على مفسدة اقوى ومعه لا يمكن التقرب به كما لا يخفى واما في الثانية فلان العقل انما يحكم بكفاية اتيان كل ما يشمله الطبيعة المأمور بها بوجودها السعي من الافراد في مقام الامتثال اذا لم تكن تلك الافراد مشتملة على مفسدة اقوى توجب صرف نظر المولى عن المصلحة الموجودة فيها واما مع وجود تلك

المفسدة فيها فلايحكم بكفاية اتيانها فى حصول الامتثال و كيف يمكن حصول الامتثال بالاتيان بفرد ينهى عنه المولى ويزجره بنهى اكيد وزجر شديد ولا فرق فى ذلك بين الملتفت و من بحكمه و بين القاصر الا فى استحقاق العقاب و عدمه فانقدح ان التفصيل المشتهر بين اصحابنا قدس اسرارهم مما لاوجه له الا على القول بالجواز فى المسئلة بتقريب قد مناه

(الثامنة) لايخفى ان المرجع بعد القول بعدم جواز الاجتماع فى المسئلة هو المرجحات فى باب التزاحم ولامجال للرجوع الى باب التعارض وذلك لان البحث فى هذه المسئلة انما هو فيما اذا احرز وجود المناطين كليهما فى مورد الاجتماع وعلم بانه مورد لكلا الحكمين لا ما اذا علم بعدم وجود احد المناطين فى مورد الاجتماع وعدم شمول احد الحكمين له كما هو مورد التعارض والرجوع الى القواعد المذكورة فيه فان تلك القواعد انما تعمل لتشخيص الوظيفة وان ايا من الطريقين مشتمل على ما هو مراد المولى بحيث نعلم بعدم تعلق الارادة المولوية بما يتضمنه احد الطريقين ويدل عليه ولو بدلالة الظهور والبحث هنا انما هو بعد العلم بتعلق الارادة بما يتضمنه كل من الطريقين بحيث لو امكن اجتماعهما فى مورد الاجتماع ولم يكن مانع عقلى له كما يقول به المجوز لقلنا بان كلا منهما متعلق للارادة مطلقا حتى فى مورد الاجتماع فلابد للقائل بالامتناع من البحث بان المناط فى ايهما يكون اقوى فى نظر المولى وان امتثال اى من الحكمين اهم فى نظره وان المكلف المتصرف فى الدار المغصوبة مثلا الذى لايتمكن من الجمع بين امتثال كل من التكليفين هل عليه ان يصلى ويمتثل امر المولى بالصلوة ولو وقع بالتصرف فى الدار المغصوبة ام عليه ترك التصرف فيها ولو كان بترك الصلوة ومن المعلوم انه لابجدى لبيان ذلك البحث فى باب التعارض اصلا

ولاارتباط له بما نحن فيه كمالايخفى وقد اتقدح بذلك ضعف ماافاده المحقق النائيني قده من ان المرجع للقائل بالامتناع في المسئلة هو باب التعارض فتأمل جيدا اذاعرفت هذه المقدمات فالتحقيق هو جواز الاجتماع وعدم وجود مانع عنه عقلا وبيانه يحتاج الى ذكر مقدمة وهي ان الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام لاتكون اوصاف لفعل المكلف وعوارض له كما تخيله بعض المانعين حتى يحتاج القائل بالجواز الى اثبات تعدد الموضوع في مورد الاجتماع واثنينية معروض الحكم كماتصدى لاثباته بعض الاعلام قده بل تكون تلك الاحكام منتزعة عن تعلق الطلب بشيء اوتعلق الزجر به و على ذلك فالايجاب والتحريم مثل البعث والزجر من افعال المكلف ويكون لهما الاضافة الى متعلق التكليف اذا كان طرف الاضافة لكل منهما غير الاخر ولا مضادة بينهما في ذاتهما فان التضاد بين الاحكام انما هو فيما اذا كان طرف الاضافة ومتعلق الجميع واحداً لا مطلقا و لو مع اختلاف المتعلق و لذا ينقدح لشخص واحد في زمان واحد ارادات و كراهات متعددة تعلق كل منهما بفعل غير ما تعلق به الاخر فانظر الى نفسك تريد في زمان واحد امورا و تكره اموراً آخر و تبغضها فالايجاب و والتحريم صادران من المكلف وقائمان به قياماً صدورياً ولكل منهما اضافة الى فعل المكلف ولااشكال في اجتماعهما اذا كان متعلقا هما متغائرين غير مرتبط احدهما بالاخر ( اذا عرفت ذلك) تعلم انه لااشكال في تعلق الامر لطبيعة بوجودها السعي والنهي بطبيعة اخرى كذلك فان تضاد الواقع بين الاحكام لايمنع عن ذلك بعد تغائر المتعلقين فان المتعلق في احدهما الصلوة وفي الاخر الغصب وهو امران متغائران يختلفان و جوداً تارة و يتحدان بسوء اختيار المكلف اخرى (فان قلت) نعم ولكن مورد اجتماع العنوانين

يكون مبعوثا اليه من جهة ومزجوراً عنه من جهة اخرى فالبعث والزجر وان كانا مختلفين من حيث المتعلق في مورد الافتراق الا انهما يتحدان من هذا الحيث بالنسبة الى المجمع وتكون غائلة استحالة اجتماع الحكمين موجودة فيه (قلت) لايكاد يكون المجمع مبعوثاً اليه ومزجوراً عنه بوجه فان البعث انما يتعلق بالعنوان المنتزع من الحقيقة الخارجية الجامعة لجميع الوجودات الصادقة على كل من الوجودات الخاصة فان العقل بعد ملاحظة تلك الوجودات يرى جامعاً لها في الخارج وحقيقة موجودة في جميعها وتكون تلك الحقيقة متعلقة للبعث والزجر ولا يكون الوجود الخاص بمتعلق للبعث والزجر بحال وتحقق الامتثال به انما هو بملاحظة وجود الحقيقة الجامعة الخارجية فيه لا بملاحظة كونه متعلقاً للامر (وان كنت) في ريب من ذلك فلاحظ نفسك اذا كنت عطشاناً هل يكون شرب الماء الخاص المتحقق من زيد مثلا محبوباً لك ام يكون المحبوب مطلق شرب الماء الصادق على جميع الوجودات لامجال لانكار ان المحبوب لك لايكون وجوداً خاصا لا يصدق على وجود خاص آخر وكيف يمكن الامر بالاتيان بالماء الذى شربه الشخص الفلانى مثلا بل المحبوب والمأمور به هو حقيقة الفعل الصادقة على جميع الوجودات والعنوان المأمور به في ظاهر الخطاب يكون منتزعاً عن تلك الحقيقة فتكون هى متعلقة للبعث او الزجر لباً وعلى ذلك فعنوان الصلوة المنتزع عن الحقيقة الجامعة الخارجة الصادقة على الوجودات المخصوصة يكون مأموراً به اولا ويسرى الامر منه الى نفس الحقيقة ثانياً لا الى وجود خاص وفرد مخصوص منها وكذا عنوان الغصب المنتزع عن حقيقة التصرف في مال الغير منهى عنه اولا وتكون الحقيقة الجامعة منهياً عنها ثانياً من غير تعلق للبعث والزجر بالمجمع اصلا والحقيقة وان كانت بين الوجود الخاص اذا

كانا ملحوظين بالنظر الاجمالي الا انهما متغائران اذا لوحظا تفصيلا ومعلوم ان جعل الحقيقة موضوعاً للحكم يقع باللحاظ الثاني كما ان الانسان يقع موضوعاً لحمل الجنس والفصل عليه مناك للحاظ مع انه عين الفرد باللحاظ الاجمالي وبالجملة فاتحاد الحقيقة الخارجية مع الفردا لخاص باللحاظ الاجمالي لايوجب سراية الحكم منها اليه بعد وضوح انها موضوع للحكم باللحاظ التفصيلي الذي هي في ذاك اللحاظ تكون متغائرا لفرد كما هو واضح فلا يكاد يكون المجمع طرف الاضافة للبعث والزجر اصلا وكيف يكون كذلك وقد بينا في بعض المقدمات ان الطبايع لاتكون متعلقة للخطاب بماهي موجودة بل المتعلق له هو الطبيعة المنتزعة عن صرف الوجود الجامع لجميع الموجودات لا بمعنى اخذ وصف الجامع فيه كي يقال بان الحقيقة الجامعة بما هي كذلك لاموطن لها الا في الذهن والحاصل ان المأمور به حقيقة هو صرف الوجود في الخارج و العنوان قداخذ مشيراً اليه و كذا المنهي عنه هو حقيقة التصرف في مال الغير وقد انتزع عنها عنوان الغصب كما ينتزع عنوان الانسان عن الحقيقة الخارجية المشتملة على الهيولى والصورة ولاينتزع عن فرد خاص بخصوصية كما ينتزع عنوان الضارب عن حقيقة الانسان المتصف بحقيقة الضرب لاعن مصداق خاص ومنها فلايكاد يسري النهي عن متعلقه الى متعلق الامر بحال بل المتعلقان حقيقتان خاصتان خارجيتان ويصدق كل منهما على فرد خاص بحسن اختيار المكلف تارة ولصدق كلاهما على فرد واحد بسوء اختياره اخرى فاجتماعهما بحسب الوجود انما هو في مقام الامتثال وذلك لايوجب اشكالا في مقام الجعل اصلا فانقدح من جميع ما حققنا انه لااشكال في الامر بحقيقة مطلقا والنهي عن حقيقة اخرى كذلك حتى في مورد تصادقهما على وجود خاص بل ولا يعقل تعلق الامر بها مشروطاً بعدم كون مورده مورد النهي وذلك لان دخالة شيء لايكون له دخالة في مطلوبية المأمور به في التكليف والمأمور به جزاف

صرف فان ترك الغصب ان كان مماله دخالة فى مطلوبية الصلوة فلا بد من الامر بها مشروطاً ويكون خارجاً عن محل البحث هنا والا فلابد من الامر بها مطلقا ولا اشكال فيه اصلا كما بينا والتصادق فى الوجود لا يوجب تحقق غائلة اجتماع الضدين فى محل واحد بعد ما اتضح من تعدد المتعلق وان كنت تطلب مثالا خارجياً يوضح ذلك فافرض انك تعلم بوجود فرد فى الدار مثلا وتجهل خصوصياته وتشخصاته فان العلم والجهل متضادان ومتعلقاهما موجودان بوجود واحد ولا اشكال فيه اصلا والامثلة لذلك كثيرة لا نحتاج الى ذكرها بعد وضوح الحال وبيان الاستدلال بحيث يظهر منه الجواب عن جميع ما ذكره المانعون من الاشكال والعمدة منه هى ما افاده (المحقق الخراسانى) قده وهو مركب من اربع مقدمات (اوليها) تضاد الاحكام وانها لا تجتمع فى محل واحد فى مقام فعليتها و ان كانت تجتمع قبل الوصول الى تلك المرتبة (ثانيتها) ان متعلق التكليف هو فعل المكلف وما هو موجوده و فاعله للعنوان المنتزع عنه الذى لا تحقق له خارجا (ثالثتها) ان تعدد الوجه و العنوان لا يوجب تعدد ذى الوجه والمعنون الذى هو متعلق الحكم فى الحقيقة (رابعتها) ان وحدة الوجود مستلزم لوحدة الماهية ولا يمكن تعدد الماهية مع وحدته فينتج من جميع هذه المقدمات ان الفعل الواحد والموجود الفارد لا يمكن ان يكون محكوماً بحكمين مختلفين بمجرد تعدد عنوانه ووجهه لما عرفت من ان تعدد الوجه لا يستلزم تعدد ذيه (وانت) خبير بانه لا يجدى هذه المقدمات لاثبات المنع بعد ما عرفت من ان متعلق كل من الحكمين حقيقة خارجية جامعة لوجوداته الخاصة وصادقة عليها ولا يكون الموجود بمتعلق للحكم اصلا كما ان نفس العنوان و الوجه يكون كذلك فتأمل فى المقدمات حق التأمل تعرف ما فيها انشاء الله تعالى ولا يهمنا ذكره

بعدما اشرنا اليه في طي الاستدلال على ما اخترناه (واما ما استدل) به المجوزن من متأخرى اصحابنا رضوان الله تعالى عليهم اجمعين (فامور منها) انه لولم يجز الاجتماع لما وقع في الشرع وقد وقع كثيراً وذلك كما في العبادات المكروهة وبعض من المستحبات فان الاحكام متضادة باسرها وقد اجتمع في الشرع الوجوب او الاستحباب مع الكراهة كما في الصلوة في الحمام وفي مواضع التهمة فريضة ونافلة وكما في بعض النوافل المبتدئة وفي الصوم يوم عاشورا وكذلك اجتمع الوجوب او الاستحباب مع الاستحباب او الاباحة كالصلوة في المسجد او الدار فريضة او نافلة ولازم ذلك جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة ايضاً اذلا فرق بين الاحكام في ذلك بعد عموم دليل المنع الذى هو تضاد الاحكام وتنافيها ولكن التحقيق انه لا ارتباط لهذه الموارد بمسئلة الاجتماع اصلا وبيان ذلك يحتاج الى تحقيق الحال في العبادات المكروهة فنقول وبه تعالى التكلان. ان العبادات المكروهة (على ثلثة اقسام) القسم الاول ما تعلق المنع التنزيهى بما تعلق به الامر والبعث الغير الالزامى كما في بعض النوافل وفي الصوم يوم عاشورا (الثاني) ما تعلق النهى فيه بفرد مما تعلق به الامر كالصلوة في الحمام (الثالث) ما تعلق النهى فيه بعنوان قد يتحد وجوداً مع العنوان المأمور به ويكون النسبة بينهما عموماً من وجه كما في الصلوة في مواضع التهمة بناء على ان يكون متعلق النهى هو طلق الكون في مواضع التهمة اما القسم الاول فقد اجيب عنه تارة بان الترك فيه من جهة انطباق عنوان راجح عليه مستحب اقوى واهم ولكن مع ذلك يكون الفعل باقياً على ما كان عليه من الرجحان والمطلوبية من دون تحقق حزازة فيه ومفسدة فلا مانع من الاتيان به بقصد التقرب كما يجوز الاتيان بمستحب زاحمه مستحب اهم منه وعلى ذلك فمتعلق احد الامرين هو الفعل ومتعلق الآخر هو العنوان

المتحقق في ضمن الترك ويكون النهي ارشاداً الى اهمية الترك لذلك فليس هنا من اجتماع الحكمين في محل واحد في شيء ولا تكون مفسدة في الفعل كي تمنع عن قصد التقرب به وقد اختار هذا الجواب العلامة الانصاري والسيد المحقق الاصفهاني (قدهما) وتبعهما في ذلك بعض اعاظم عصر نادام ظله (واخرى) بان العنوان المطلوب ملزوم للترك فلا يتحقق الا بتحقق الترك ففي مثال الصوم في يوم عاشورا يكون الترك اهم من جهة تحقق عنوان ذي مصلحة راجحة بتحققه كعنوان مخالفة بني امية لعنهم الله وعذبهم عذاباً اليماً والنهي عن الفعل انما هو للارشاد الى ما في تركه من هذه المصلحة الراجحة كما في التقريب الاول وقد اجاب (بهذا المنوان) المحقق الحائري قده و ذكر كليهما المحقق صاحب الكفاية ولكن لا يخفى ما في كل منهما من الاشكال (اما في الاول) فلان انطباق عنوان وجودي على الترك الذي هو في الحقيقة امر عدمي ويكون في كمال المنافاة مع الامر الوجودي مما لا يمكننا تعقله هذا مضافاً الى ما في ارادة الطلب والبعث الى عنوان من النهي عن الفعل الظاهر في المنع والزجر عنه من البعد الواضح وقد عرفت من هنا ما في الجواب الثاني ايضاً بل الامر فيه اشنع اذ عليه يكون المراد من النهي هو البعث الى ملزوم الترك وما يتحقق بتحققه وهو كما ترى وفي كلا التقريبين اشكال آخر مشترك الورود وهو ان الفعل ان كان مأموراً به ومتعلقاً للبعث ايضاً فليزم البعث الى النقيضين وهو محال فلابد للامر ان يأمر بما هو اتم مصلحة من الفعل والترك واهم في نظره ان كان والا فالتخيير ولا مجال للامر والبعث الى كل من الفعل والترك بخصوصه وان كان المراد كفاية صرف وجود المصلحة في عباديته وامكان قصد التقرب به من دون الاحتياج الى تعلق الامر به فهو مما لا نعقله بعد وضوح انه لا مجال لاستنباط وجود

المصلحة فيه الا من قبل الامر به ( والتحقيق الذى يقتضيه) النظر الدقيق فى العبادات المكروهة هوان النهى تعلق بها مولوياً بعد كونها فعلاعبادياً ومأموراً به فان متعلق الامر هوذات العمل ومتعلق النهى هوالعمل العبادى والمأموربه ولااشكال فى ذلك اصلاوتوضيح ذلك بالمثال ان الامر تعلق اولا بالاتيان بركعتين من النافلة مثلافى كل وقت يسع لذلك وبالامساك بقصدالصوم فى كل يوم من ايام السنة ولازم ذلك ان يكون الاتيان بالنافلة عند طلوع الشمس وعند غروبهامأموراً به ومبعوثاً اليه ببعث غيرالزامى من جهة الامر الاول وان يكون الصوم فى يوم عاشورا كذلك بالامر الثانى فيصح الاتيان بكل منهما بسبب الامر المتعلق به و بقصد امتثاله و يكون كل منهما عبادياً يؤتى به متقرباً به الى المولى ولكن المولى حيث رأى فى كل منهما حزازة وجهة يكون الترك بها اولى عنده من اتيانه نهى عن كل منهما بوصف عباديته وتعلق الامر به فمتعلق النهى فى الحقيقة هوالتعبد به والاتيان به بقصد امتثال امره وحيث ان النهى يكون تنزيهيا يرخص المكلف فى التعبد به يكون المعنى ان الاولى عدم التعبد به وعدم الاتيان متقرباً به وان كان يصح ذلك ويقع على ماهو عليه من امتثال الامر الاستحبابى به و اطاعته و على ذلك فالمورد به هوذات العمل وفيه مصلحة خالصة بلا حزازة والمنهى عنه هوالتعبد به ولااشكال فى ذلك اصلا ومن هنا انقدح الجواب عن القسم الثانى ايضاً فان متعلق النهى فى الصلوة فى الحمام هوالطبيعة الواجبة المأموربها المتخصصة بخصوصية وقوعها فى الحمام ومتعلق الامر هونفس الطبيعة من دون لحاظ تشخصاتها واطلاق الطبيعة المأموربها يقتضى جواز الاتيان بها فى ضمن اى خصوصية كانت و لو بوقوعها فى الحمام والنهى يقتضى المنع عن ايجاد الطبيعة المأموربها بوصف كونها مأموراً بها فى خصوص هذا الفرد

و هذاالو جود و لكن حيث ان النهى تنزيهى يشتمل على ترخيص العبد فى ذلك يكون الاتيان فى خصوص هذا الفرد المنهى عنه صحيحاً و يقع على ما هو عليه من تحقق الا متثال الا لزا مى به و من جميع ذلك عـرفت الحال فـى بعض العبا دات المستحبة و ان متعلـق الاستحبـا ب و البعث الغير الا لز ا مى هو الاتيا ن با لعبا دة المأ مور بها بو صف عباديتها فى المـسجد كماان متعلق الحكم الاباحى هوالاتيان با لعبادة بذاك الوصف فى الدار ومجمل الجواب ان الامر الثانى ناظر الى مقام الامتثال وكيفية الاطاعة وتحصيل الفراغ كماان النهى فى العبادات المكروهة يكون كذلك بخلاف الامر الاول فانه ناظر الى ذات العمل و نفس الفعل (واما القسم الثالث) اعنى ماا ذا كانت النسبة بين المأمور به والمنهى عنه بالنهى التنزيهى عموماً من وجه مثل النسبة بين صل و بين لاتكن فى مواضع التهمة فقديتخيل ان اللازم عدم صحة الصلوة فى مواضع التهمة الاعلى القول بالجواز فى المسئلة والا فلابد من القول ببطلانها فيها لسر اية النهى على القول بالامتناع من متعلقه الى متعلق الامر مع ان الاجماع قائم على صحتها ولكن التحقيق ان صحة الصلوة فى هذا القسم من العبادات المكروهة ايضاً لاتنافى القول با لامتناع فان غاية مايلزم من القول با لامتناع تعلق النهى التنزيهى ببعض الافراد من طبيعة الصلوة المأموربها وهوخصوص الواقعة منهافى مواضع التهمة و ذلك لا ينافى صحة العبا دة المأتى بهافى ضمن هذاالفرد المنهى عنه فان العقل بعدملاحظة اطلاق الطبيعة المأموربها و عدم تقيد ها بقيد يحكم جزماً بجواز تطبيق الطبيعة على اى فرد اراد المكلف وامكان امتثال الامر بها فى ضمن اى فرد اتى به ولا يمنع عن هذا الحكم العقلى النهى التنزيهى اصلا فانه حيث يشتمل على ترخيص الاتيان بما تعلق به يكون مما

يلائم حكم العقل و يقويه لامما يعانده وينافيه فا لنهى بنفسه يجوز امتثال الامر المتعلق بصرف الوجود با لفرد المنهى عنه وقد ذكرنا ان متعلق النهى فى العبادات المكروهة هو الفعل العبادى بعد ثبوت عباديته وانه لكان كوناً تنزيهياً يرخص فى التعبد به فا لنهى عن الكون فى مواضع التهمة يشتمل باطلاقه الكون الحاصل فى ضمن الصلوة فيها ولمكان اشتماله على الترخيص يجوز الاتيان با لصلوة فيها ويقع به امتثال الامر المتعلق بها و بالجملة فالامر متعلق بصرف الوجود و با لطبيعة بوجود ها السعى والنهى يتعلق بخصوص وجود من وجوداتها وفرد من افرادها على القول با لامتناع وسراية النهى من متعلقه العام الى كل فرد من افراده ولكن ذلك لاينافى صحة العبادة المأتى بها فى ضمن هذا الفرد الخاص كما ذكرنا فانقدح من جميع ذلك عدم صحة الاستشهاد على الجواز فى المسئلة بصحة العبادات المكروهة وان صحتها يتم على القول با لامتناع ايضاً واعلم ان للمجوزين ادلة آخر مذكورة فى تقريرات بعض الاعلام ولما لم يكن فيها كثير فائدة يهمنا ذكرها بما فيها من الكلام والنقض والابرام كان الاولى لنا الاعراض عن نقلها فى المقام ومن شاء فليطلبها منها وينبغى التنبيه على امرين الاول اذا توسط المكلف ارضاً مغصوبة فهل الخروج منها يقع مأموراً و منهياً عنه اومأموراً به مع جريان حكم المعصية عليه او بدون ذلك اومنهياً عنه اومحرماً بالنهى السابق الساقط فيه اقوال (فا لاول) منسوب الى ابى هاشم واختاره المحقق القمى (قده) ناسباً له الى اكثر المتأخرين وظاهر الفقهاء القائلين بوجوب الحج على المستطيع ولو فات استطاعته (والثانى) مختار المحقق صاحب الفصول (قده) (والثالث) مختار العلامة الانصارى (قده) واليه ذهب المحقق النائينى على ماقرره بعض افاضل مجلس درسه واختار القول الرابع (المحقق) صاحب الكفاية وتبعه بعض

الاعاظم من علماء عصرنا (دام ظله) و هو الحق في نظري القاصر وقبل بيان الاستدلال عليه تقدم الكلام في سائر الاقوال فنقول اما القول الاول فهو مبتن على مقدمتين (اوليهما) جواز الاجتماع في الفعل الموجه بوجهين (ثانيتهما) ان التكليف بمالا يطاق جائز اذا كان عن سوء اختيار المكلف وان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار خطاباً وعقاباً والمقدمة الاولى وان كانت مختارة لنا كما تقدم الا ان المقدمة الثانية غير صحيحة فان الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار خطاباً ولا يصح من المولى التكليف بمالا يطاق الذى هو قبيح نفسه بسوء اختيار العبد كما هو واضح (واما) ثانى الاقوال ففيه اولا انه لا وجه لكون الحركات الغصبية مأموراً بها و غاية ما يقال وجهاً لذلك (وجهان) الاول انه مقدمة سببية للتخلص عن الحرام ولاريب في وجوبها وفيه ان التخلص عن الحرام وتركه غير واجب شرعاً فا لغصب منهى عنه ومزجور عنه شرعاً وتركه واجب بحكم العقل ارشاداً الى مافى فعله من الحرمة والمبغوضية وليس بمبعوث اليه شرعاً الاعلى القول بان الزجر عن شيء يقتضى البعث الى تركه وهو باطل فان البعث والزجر فعلان من الامر يحصل الاول منه تارة والاخر اخرى باختياره وارادته ولامعنى لتعلق احدهما قهراً بتعلق الاخر اختياراً وقد ذكر ذلك فى مبحث الضد (الثانى) ان الخروج محقق للتخلية الواجبة شرعاً من باب وجوب رد المال الى مالكه فان الرد فى غير المنقولات يكون بالتخلية ولا يتحقق هى الا بالخروج (وانت خبير) بان الحركات الواقعة فى سبيل الخروج اشغال فى الارض وتصرف فيها وكيف يمكن ان يكون الاشغال مصداقاً للتخلية الذى هو عنوان مقابل له ومضاد معه الا اذا اريد من الخروج الكون فى خارج الدار لا الحركات المحققة له وح و ان كانت الحركات تجب من باب مقدميتها للكون فى الخارج على فرض وجوبه الا ان الكون

في الخارج يلازمه التخلية وليس بمصداق لها (وبالجملة) فالتخلية هي بمعنى جعل المكان خالياً من التصرف وتصيره ذا خلاء منه ومن الواضح الجلي ان ذلك غير الكون في الخارج وان كان يلازمه فبالكون في الخارج يوجد التخلية ويصير المكان خالياً من التصرف وليس هذا الكون عين التخلية ومصداقاً لها فالحركات الخروجية التي يتحقق بها الغصب والاشغال لا تجب بوجه نعم تجب بحكم العقل اذ بها يتحقق التخلص عن غضب المولى وسخطه وبها يحصل الفرار من مزيد عقوبته ومن هنا ظهر الجواب عما يقال من ان الخروج فرار من الظلم ونجاة من التجري والتعدي على الغير فيكون واجباً فان هذه العناوين وان كانت واجبة بحكم العقل الا انها لا توجب الوجوب الشرعي لنفس الحركات المبحوث عنها في المقام كما هو ظاهر وثانيا ان الامر بما هو يكون مبغوضاً للامر ويعاقب عليه قبيح بحكم العقل فان المفروض ان الحركات الخروجية مبغوضة للمولى ويعاقب عليها وهي بحيث لو لم يكن الزجر الفعلي عنها قبيحاً لكان منهياً عنها فكيف يصح منه الامر بها وهل هو الا كالامر بما هو منهي عنه فعلا (فانقدح ما فيما افاده المحقق) الحائري (قده) في وجه ذلك عن عدم المنافاة بين مكروهية شيء في حد ذاته وبين الامر به لما فيها من مصلحة اقوى كما انك تحب انقاذ الاجنبي ابنتك الغريقة اذا لم تتمكن من انقاذها مع ان مس الاجنبي اياها مكروه لك ومبغوض (وذلك) لان المفروض حرمة الحركات في ما نحن فيه وانها معاقب عليها وهذا كما ترى غير مرتبط بالمثال كما هو واضح الحال ومن جميع ما ذكرنا ظهر الكلام في ثالث الاقوال وما ذكر له من الاستدلال فان الامر بهذه الحركات الواقعة في سبيل الخروج بعد ما نرى بالعيان من صحة العقاب عليها وانها مبغوض للمولى بمكان واضح من القبح (فبقي القول) بالوجه الرابع من

انها غير مأمور بها شرعاً ولامنهى عنها فعلا ولكنها منهى عنها حكماً (فلنا دعويان اما الدعوى) الاول فقد ظهر وجهها مشروحاً ولانعيد واما الدعوى الثانية فوجهها مما يظهر بمراجعة الوجهان فانا نرى بالعيان ان المولى اذا نهى عبده عن التصرف فى شىء يصح له العقاب على وضع ذاك الشىء و رفعه و كذلك اذا نهى عن التصرف فى دار يصح له العقاب على الحركات الواقعة فيها دخولا و بقاء وخروجاً وهل ترى من نفسك عدم صحة العقاب على الحركات الموضوعة فى الدار عند الخروج بعدما كان الدخول فيها باختيار العبد وارادته الطغيان على المولى والتعدى عليه حاشاك عن ذلك ولايزعم ذلك بك وهذا معنى مايقال من ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار فالوجوه التى افاده المحقق النائينى (قده) لاخراج المقام عن تحت تلك القاعدة مع عدم تماميتها فى نفسها لايغنى شيئاً فان القاعدة ليست بقاعدة منصوصة حتى نبحث فيها و فى عمومها وخصوصها بل هى مما يحكم به العقل فيدخل فيها كل امر اضطرارى نشاء من الاختيار و كان يصح العقاب عليه عند العقل ويخرج عنها مالم يكن كذلك عنده وقد ذكرنا صحة العقاب على الحركات الخروجية هنا بحكم العقل والسر فيه ان مجموع الدخول فى مكان والبقاء فيه لتحصيل المقصد والخروج عنه يعد عند العرف امراً واحداً اذ اجزاء تدريجية يوجد الجزء التالى منها بعد حصول الجزء الاول وانعدامه كالنقاط التى يقدم اليها المسافر فليس الجزء الثانى مقدوراً الا بواسطة مقدوريته الاتيان بالجزء الاول وذلك لايخرجه عن المقدورية فكما ان عدم مقدورية الجزء التالى من السفر الواقع فى نقطة خاصة من الطريق وعدم امكان صدوره الا بالاتيان بالجزء المقدم منه والبلوغ الى محل الثانى لايخرجه عن المقدورية المعتبرة فى صحة التكليف به فكذلك الجزء التالى هنا من غير فرق فى ذلك بين البقاء وبين الخروج

فاتضح ان الاشكال بعدم صحة النهي عن الخروج وقبح تعلق التكليف به لعدم مقدوريته مما لاوجه له (وبالجملة) فبما ان كل جزء من الاجزاء الواقعة في الارض المغصوبة تصرف فيها يكون محرماً ومبغوضاً بلا اشكال ولعمري ذلك واضح ليس للكلام فيه مجال ويكفي المراجعة الى الوجدان لمن اراد حقيقة الحال هذا (ولكن قد نحتاج في نظري الفرق بين الخارج بالتوبة) وبين غيره فان محرك التائب الى الحركات الخروجية هو الاضطرار بحيث لولاه وكان يمكنه التفصي من الحرام بوجه آخر لفعل وليس يدعوه الى هذه الحركات الا اضطراره ويبعثه الى الخروج باسرع الوقت الفرار عن التجرى على الله تعالى والخروج عن رسم عبوديته فالحركات الخروجية تصدر منه في طاعة الله والاتيان بما يقتضيه عبوديته فهي مثاب عليها ومأجور بها لا معاقب عليها ومأخوذ بها وهذا بخلاف غيره فان محركه هو طغيانه و خروجه عن مقتضى عبوديته بحيث لولا اضطراره ايضاً لكان ارتكب وان شئت وضوح ذلك فراجع الى نفسك حيث ترى فرقاً بين السارق الذى سرق بعض اموالك ويخرج بحسب عادته وبين من دخل بيتك فتأمل في نفسه وندم فخرج سريعاً بلا سرقة فان الثاني يثاب بحركاته الخروجية بخلاف الاول فانه يعاقب بها و على هذا البيان فصلوة النافلة التي لم توجب تصرفا زائداً على القدر المضطر اليه او الفريضة في ضيق الوقت بحيث تكون يصح اتيانها في حال الحركة تقع صحيحة من الثاني دون الاول (ويظهر من الحقق الحائرى قده) الحكم بصحة الصلوة من غير تفصيل نظرا الى ان اتيان العبد بما هو محبوب لمولاه لاينافي كونه عاصياً وفي حال الطغيان من جهة اخرى فانا نعلم بالضرورة ان العبد اذا دخل في دار لم يمكنه الخروج منها ابداً وكان المولى قد نهاه عن دخوله فيها فاتى في تلك الدار بما هو مطلوب لمولاه مثل ان يخيط ثوبه

فانه يثاب بفعله ولامجال لان يقال ان خياطة الثوب تقع ح مبغوضة من جهة وقوعها في تلك الدار بل هي محبوبة صرفة يحصل بها العبد قرباً الى مولاه ويغترق بها عمن بقي في الدار بدون الاتيان بذلك فيها فان الاول يكون له قرب ليس للثاني مع اشتراكهما في اتيانهما بما هو مبغوض لمولاهما وذلك واضح لامجال لانكاره و(انت خبير بعدم ارتباط) المثال بما نحن فيه اصلا فان الحركات الحاصلة من الخياطة في المثال من ادخال الابرة في الثوب و اخراجها عنه لاتكون بمبغوضة بل تكون مقربة للعبد الى المولى وهذا بخلاف الحركات الصلوتية هنا فان المفروض حرمتها و مبغوضيتها بحيث يستحق العبد بها العقاب والزجر والعتاب فكيف يمكن ان يقصد بها التقرب و يأتي بها بعنوان العبودية والامتثال وبالجملة فالحركات التي تصدر من المكلف في الصلوة بما انها خروج عن رسم العبودية لايؤتى بها بعنوان العبودية كما هو ظاهر نعم يمكن القول بصحة الفريضة الواقعة فيها في ضيق الوقت اما من جهة ارتفاع القبح الفاعلي الذي هو المانع من التقرب في هذا الحال واما لعدم مانعيته اذا كانت مانعيته موجبة لترك الصلوة رأساً كما في المقام فيستنبط من الادلة الدالة على ان الصلوة لاتسقط بحال صحة الفريضة في هذا الحال ويلتزم باحد هذين الوجهين في رفع الاشكال (الثاني) انه قد يترائى من ظاهر تقريرات بعض الاعلام بعد الفراغ عن اثبات الجواز العقلي في المسئلة البحث عن مقام الفعلية وانه هل يجوز توجيه الامر المطلق لطبيعة موجودة تارة بوجود يكون مصداقاً لما نهي عنه واخرى ام لا بغير هذا الوجود ويفرع هذا النزاع على البحث في ان الحكم بلزوم مقدورية متعلق الامر هل هو من جهة حكم العقل بقبح تكليف العاجز كي يقال بالجواز فعلا حيث ان متعلق الامر يكون هو الطبيعة المقدورة شرعاً وعقلا لعدم كونها منهياً عنها بوجه

اومن جهة ان الطلب والبعث الى شيء يستلزم بنفسه مقدورية المبعوث اليه فانه على ذلك لايكون الفرد المنهى عنه الغير المقدور شرعاً مما يسعه الطبيعة بماهى مأمور بها بل الحصة المقدورة منها تكون متعلقة للبعث فقط واما الحصة المنهى عنها فلمكان عدم مقدوريتها شرعاً لايكاد يتعلق به البعث (وبالجملة) فمتعلق الامر الفعلى لايشمل الفرد المجمع كى يمكن ان يؤتى به بداعى الامر والقربة فالصلوة الواقعة فى الارض المغصوبة لاتقع صحيحة ولوقلنا بالجواز فى المسئلة الاولى المبحوث فيها عن الجواز عقلا (هذا لب كلامه) على ما استفدت مما قرره بعض افاضل تلامذته (دام بقائه) (وليت شعرى) وكيف يبقى مجال بهذا البحث بعد القول بالجواز فى المسئلة الاولى فان معنى الجواز فى تلك المسئلة هو ارتفاع غائلة اجتماع الحكمين المتضادين فى شيء واحد وانه لايسرى النهى من متعلقه الى متعلق الامر اصلا حتى يلزم تخصيص الامر به وانه لايكون شيء من متعلق الامر بمتعلق للنهى اما من جهة ان متعلق كل منهما حقيقة جامعة صادقة على جميع الموجودات وليس الوجود بنفسه بمتعلق لواحد منهما وان الوجود علة غائلة ونتيجة للبعث فلايكون بمتعلق له على ما اخترناه واما من جهة تعدد الوجود علة غائية ونتيجة للبعث وان متعلق الامر من مقولة غير مقولة متعلق النهى كما ذكره هذا المحقق قده وعلى اى تقدير فلايسرى النهى الى فرد وحصة من متعلق الامر كى تكون تلك الحصة منه ممتنعة شرعاً فلا يسعها متعلق الامر الفعلى و على فرض التعدى والسراية لابد من القول بعدم الجواز فى اصل مسئلة الاجتماع كما هو واضح (تتمة مفيدة) قد ذكرنا فى بعض المقدمات ان المسئلة غير مرتبطة بباب التعارض اصلا بل لابد للقائل بالامتناع من الرجوع الى مرجحات باب التزاحم ان كانت والا فعليه الرجوع الى مقتضى الاصول العملية وقد

ذكر لترجيح جانب النهى (هنا وجوه منها) ان اطلاق النهى شمولى واطلاق الامر بدلى ولابد من تقديم الاطلاق الشمولى على البدلى كما يقدم اطلاق مثل لاتكرم فاسقاً على اطلاق مثل اكرم عالماً على ماقرر فى باب التعارض (وفيه مع) انذ لك من مرجحات الدلالة المربوطة بباب التعارض فلامجال للتمسك به فى المقام على ماقررناه فى بحث التعارض مشروحاً من ان مجرد كون اطلاق احد الدليلين شمولياً او كون عمومه استغراقياً لا يوجب تقديم احدهما على الاخر مالم يكن فى الظهور بمثابة يكون قرينة على الاخر بحيث لايبقى تعارض بينهما حقيقة بين العقلاء ولايكونان عندهم من الخبرين المختلفين والحديثين المتعارضين ومن المعلوم انه ليس المطلق الشمولى مع المطلق البدلى كذلك بل يكون بينهما تناف عند العقلاء ويتحيرون اذا عرض عليهم فى رفع التنافى وكيف لاتنافى بين البعث الى طبيعة مطلقا والزجر الى طبيعة اخرى كذلك فلاحظ الامر بين مثل صل ولاتغصب وهل يوجب مجرد كون احدهما زجراً والاخر بعثاً تقديم احدهما على الاخر لايظن بك توهم ذلك بعد التأمل فيما ذكرناه والتعمق فيه (ومنها) اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة (وفيه مع) عدم كليتها بل وعدم تماميتها فانها مجرد دعوى بلا دليل ان ذلك انما يتمسك به فى مقام دوران الامر بين الواجب والحرام فى مقام الامتثال لافى مقام جعل الحكم كما فى المقام (ومنها) الاستقراء وانه يقتضى تقديم جانب النهى وفيه مافيه من ان الناقص فيه للحجية غير قابل والتام المحصل للقطع غير حاصل (وليكن هنا ختم) الكلام فى المسئلة والحمد لله الذى هو لما يشاء فاعل ولغيره ايا من كان جاعل ....

**الفصل الثالث** فى النهى عن العبادات والمعاملات وفيه بحثان لا ينبغى خلط احدهما بالاخر كما فعله القوم «احدهما» فى ان النهى عن العبادة

اوالمعاملة هل هو لبيان حرمة متعلقه شرعاً وجعله من المحرمات الذاتية ام هو ارشاد لفساده ومسوق لبيان عدم وقوعه صحيحاً (ثانيهما) انه بعد الفراغ عن دلالته على الحرمة الشرعية والقول بها فهل الحرمة في العبادات والمعاملات تستلزم الفساد والبطلان ام لا تستلزمه ولابد لنا من البحث عن كلتا انجهتين وفي كلا المقامين ولاينبغي الاقتصار على البحث في المقام الثاني كمايشاهد من القوم وقبل البحث فيهما وتحقيق الحق في كل منهما (يقدم امور الاول) ان محل البحث انماهو في مااذا كان مناط الصحة و ملاكها موجوداً في متعلق النهي بحيث لولم يكن ينه عنه لكان يحكم بصحته فالبحث في العبادات انماهو فيما اذا نهى عن حصة خاصة من طبيعة الفعل المأموربه بحيث كان النهي عن تلك الحصة لخصوصية موجودة فيها ولولا هالكان يصح الاتيان بالطبيعة في ضمن تلك الحصة المنهي عنها وذلك كالنهي عن الصلوة في ايام الحيض الناشي من خصوصية وقوعها في تلك الايام وكالنهي عن الصلوة في غير المأكول وفي لباس الحرير واماإذا كان المنهي عنه ليس فيه مناط للصحة ويكون مبغوضاً بذاته ومحرماً بنفسه فلامعنى للصحة والفساد فيه كي يأتي فيه بحث فان الصحة في العبادات انما تنتزع من موافقة الفعل مع المأموربه وانطباق المأموربه عليه وفي المعاملات تنتزع من انطباق المعاملة بجميع ما اعتبر فيها على العمل الخارجي وعلى اى تقدير فهي منتزعة في الامور الشرعية من الانطباق وبما ان الفساد هو عدم الصحة بماكان لها من المعنى فهو يكون منتزعاً في العمل من عدم انطباق المأمور به عليه وانتفاء شيء مما اعتبر في الصحة فيه ولذا يكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة فالبحث انما يكون فيما اذا تعلق النهي بحصة خاصة من طبيعة الفعل لاجل خصوصية تكون فيها ولذلك

فرق المحقق القمي (ره) بين هذه المسئلة وبين المسئلة المتقدمة بان النسبة بين المأمور به وبين المنهي عنه هناك عموم من وجه وهنا عموم وخصوص مطلقا وان كان يرد عليه ما ذكرنا في بعض المقدمات من تلك المسئلة من جريان البحث فيما كان النسبة بينهما عموماً و خصوصاً مطلقاً ايضاً وانه لا يعتبر في جريان النزاع وجود المندوحة في مقام الامتثال هذا مع ان الفارق بين المسئلتين انما هو اختلاف جهة البحث والجهة المبحوث عنها في احديهما غير المبحوث عنها في الاخرى كما لا يخفى (الثاني) لا يخفى ان صيغة لا تفعل بنفسها لا تدل على الفساد بوجه وانما تدل عليه عند القائل بها بملاحظة انها نهي وتدل على الحرمة فالبحث يقع في الحقيقة في استلزام النهي بمادته التي هي بمعنى التحريم لفساد متعلقه وعدم استلزامه لا في دلالة نفس الصيغة عليه كيف ولا يلتزم بها احد وفسادها اجل من ان يحد فان نفس الصيغة تدل على الزجر عن متعلقها ودلالتها على الفساد لو قيل بها انما هي بملاحظة هذه الدلالة ان كون متعلقها مزجوراً عنه مستلزم لفساده وبالجملة فجعل البحث في المسئلة في مقام الدلالة والاثبات لا في مقام الثبوت والملازمة مما لا افهمه (الثالث) ان النهي في عنوان البحث لا يمكن ان يعم النهي التنزيهي فان متعلق النهي كما ذكرنا في الامر الاول لا بد وان يكون حصة من متعلق الامر في العبادات بحيث لولا خصوصية المبغوضية التي يرشد اليها النهي لكان يشملها المأمور به ويصح تطبيق الطبيعة في مقام الامتثال عليها والاتيان بها في ضمنها ومن المعلوم ان النهي التنزيهي عن فرد مثل النهي عن الصلوة في الحمام يرخص بمفهومه المشتمل على المنع عن الفعل مع الاذن فيه في ذلك التطبيق ويأذن في امتثال الامر بالطبيعة بالاتيان بهذه الصحة فالنهي التنزيهي يلائم الصحة ويجتمع معها ولا يخالفها اصلا هذا في العبادات واما في غيرها فالامر اوضح بحيث

اعترف به فيه المنكر له فيها (واما النهي المولوي الغيري) اصلياً كان ام تبعياً على القول بالحرمة التبعية في مقدمة الحرام التي لا يبقى معها الاختيار في تركه فيدخل في محل النزاع قطعاً لدلالته على الحرمة التي وقع البحث في استلزامها للفساد وعدمه (وقد انكر جريان النزاع) فيه بعض الاعلام (قده) على ما في تقريرات دروسه من جهة الخلط بين النهي المولوي الغيري الذي هو محل الكلام هنا في جريان النزاع فيه وعدمه وبين النهي الغيري الارشادي المسوق لبيان المانعية مثل لا تصل في غير المأكول فتخيل ان النزاع في الثاني وقال بان دلالته على الفساد مما لا يخفى رحمه الله تعالى واسكنه في بحبوحة جنته ونور مضجعه الشريف (الرابع) ان الصحة الواقعة في مقابل الفساد تتصف بها الامور الخارجية تارة والامور الشرعية اخرى والامور الشرعية المتصفة بها اما تكون من قبيل العبادات واما تكون من قبيل العقود والايقاعات وثالثة تكون من غيرهما مما يشمله المعاملة بالمعنى الاعم مثل التطهير والتذكية والذي يتصف بالصحة في جميع هذه الاقسام انما هو الموجود الخارجي والحصة المأتي بها من طبيعة الفعل المجعولة تاسيساً او امضاء لا نفس تلك الطبيعة بداهة ان اطلاق الصحة انما هو بملاحظة انطباق الطبيعة المجعولة بنحو التأسيس في العبادات وبنحو الامضاء في غيرها على ما يوجده المكلف ويأتي به في الخارج واما نفس الطبيعة المتعلقة للجعل التأسيسي كالصلوة او الامضائي كطبيعة البيع فهي لا تتصف بها اصلا ولا يترتب الاثر المطلوب المترقب من وجودها عليها فانقدح ان المصلحة انما تطلق على الوجود بلحاظ انطباق الطبيعة عليه وبلحاظ ترتب الاثار المرغوبة منها عليه ولا فرق في ذلك بين العبادات وبين غيرها من المعاملات بالمعنى الاعم «نعم قد يفرق» بينهما من جهة اخرى وهي ان الصحة في المعاملات

مجعولة بخلاف العبادات فان الصحة فیها تختلف فی ذلك فبالنسبة الی المأمور به الواقعی تکون منتزعة و بالنسبة الی المأمور به الا ضطراری والظا هری تکون مجعولة مثل المعاملات هکذا فرق بینهما المحقق صا حب الکفایة «قده» وانکر هذا الفرق المحقق النا ئینی «قده» علی مافی تقریرات بعض افاضل مقرری بحثه «حفظه الله تعالی» فذهب الی انتزاعیة الصحة فی المعاملات ایضاً ببیان سیاتی ووافق القول بمجعو لیتها فی المأمور به الظاهری فقط دون الاضطراری نظراً الی ان الاجزاء فی الاوامر الظاهریة علی القول به به مماجعله الشارع منة وتسهیلا علی العباد مع انه کان یصح منه عدم جعله والحکم بما یقتضیه العقل من الاشتغال وهذا بخلاف الاوامر الا ضطراریة فانها احکام واقعیة جعلها الشارع فی مرتبة فقدان القید المعتبر فی الاحکام الواقعیة الاو لیة وحیث ان الامر بالفاقد للقید مع بقاء اعتبار تقید المأمور به به قبیح یستکشف من امر الشارع بالفاقد عدم اعتبار التقید فی الواقع و یکون الاجزاء فی هذه الاحکام مثل الاجزاء فی الاحکام الواقعیة الاولیة من الامور الشرعیة و (لکن التحقیق انتزاعیة) الصحة والفساد وعدم صحة تعلق الجعل بهما مطلقا من غیر فرق فی ذلك بین المعاملات وبین العبادات ومن غیر فرق فی العبادات بین اقسامها وان کان الفرق فی مجعولیة الاجزاء وعدم مجعولیته بین الاوامر الظاهریة وبین الاوامر الاضطراریة کما عن هذا المحقق وجیهاً غایته ومتیناً نهایته «وبیان ذلك» ان الصحة کما ذکرنا تنتزع من انطباق الطبیعة المجعولة علی الفرد الخاص والوجود المخصوص و مطا بقة ذاك الفرد والوجود معها ومن المعلوم ان الانطباق والمطابقة من الامو رالغیر القابلة لتعلق الجعل بها بل یکون امراً قهریاً یحصل تارة ولا یحصل اخری فانه ان کانت الطبیعة المجعولة صادقة علی ذاك الفرد الخاص و موجودة

فيه ينتزع له الصحة والا فينتزع له الفساد (وليت شعرى) وهل يكون صدق الماهية على وجودها والطبيعة على فردها امراً مجعولا وكيف يصح تعلق الجعل بالهوهوية الموجودة بينهما ام كيف يمكن ان يكون صدق الامر الانتزاعى مثل الماهية على منشاء انتزاعه مجعولا فان المعاملة الكلية مثل البيع اذا تعلق بها الامضاء بشرائط معتبرة فى اسبابها فبمطابقة العمل الواقع فى الخارج وانطباق الطبيعة الممضاة عليه ينتزع الصحة وبعدم المطابقة معها ينتزع الفساد وهكذا الامر فى العبادات سواء تعلق بها الامر الاولى اوالامر الثانوى فان الصحة تطلق على الفرد الخارجى منها بملاحظة موافقته مع الطبيعة المأمور بها بشرائطها واجزائها وانطباق تلك الطبيعة عليه واما الاوامر الظاهرية فالصحة فيها ايضاً تطلق على المأتى به بلحاظ مطابقته مع الطبيعة المأمور بها بالامر الظاهرى التى هى المجزية عن المأمور به الواقعى فان الاجزاء فيها وان كان مجعولا الا ان متعلقه هو الطبيعة المأمور به بالامر الظاهرى لا الفرد المأتى به فى الخارج منها الذى هو المتصف بالصحة دون الطبيعة المنطبقة عليه وبالجملة فبمجعولية الاجزاء فيها لا يكون الصحة فيها مجعولة وقد ذكرنا عدم صحة تعلق الجعل بالانطباق فلاحظ (الخامس) انه قد يقال بشمول مورد البحث لما اذا لم يكن لمتعلق النهى مناط الصحة اصلا ولم يتعلق به حكم من الاحكام سوى الحرمة ولكنك بعد ما عرفت من ان المتصف بالصحة والفساد انما هو الفرد المأتى به من المأمور به بملاحظة انطباق المأمور به عليه وعدمه تعرف انه لا مجال لهذا المقال بوجه فان المنهى عنه حرم صرف كسائر المحرمات ولا معنى للبحث عن صحته وفساده واى معنى يكون لصحته مع عدم تمشى وجود شىء هناك كان مأموراً به كى يؤتى بذاك الفرد المحرم فى مقام امتثاله ومن هنا يعلم ان صوم الوصال الذى يتحقق

بنية الامساك في يومين او اكثر ويكون في كمال البينونة عن الصوم المأمور به خارج عن محل النزاع قطعاً فان البحث عن صحته وفساده في قوة البحث عن تحقق امتثال الصوم المأمور به بالاتيان به وعدم تحقق امتثاله فان المراد بصحة فرد هو تحقق الامتثال به والمراد بعدم صحتها عدم تحققه به و من المعلوم فساد ذلك البحث بمثابة لا يكاد يخفى (السادس) انه لا اصل هنا يعول عليه في المسئلة الاصولية بداهة ان دلالة النهي على الفساد وعدم دلالته واستلزام الحرمة للفساد وعدم استلزامها مما لا يمكن بتنقيحه باصل يكون عليه بناء العقلاء في محاوراتهم كما هو ظاهر نعم يجري الاصل في المسئلة الفرعية و مقتضاه في العبادات هو الفساد فان شمول متعلق الامر للفرد المنهي عنه مالا يمكن عقلا حتى يصح امتثاله باتيانه بل الظاهر انه لو قيل بكفاية مجرد المحبوبية في الاتيان بالفعل العبادي لكان الحكم فيه الفساد ايضاً اذ لا يستكشف وجود مصلحة الفعل في الفرد المنهي عنه بعد عدم شمول الامر بذاك الفعل له (واما في المعاملات) فمقتضاه الصحة لو كان في البين عموم او اطلاق يؤخذ به والا فالفساد ايضاً (اذا عرفت هذه الامور فيقع الكلام في المقام الاول) من المقامين وهو ان النهي عن العبادة او المعاملة هو ارشاد الى فساد متعلقه ام مسوق لافادة الحرمة الذاتية و (الحق ان النهي) عن ذات العبادة او اجزائها او شرطها او وصفها الملازم لها يكون ارشاداً الى فساد متعلقه فان المولى اذا امر بعبادة تكون ذا حصص و افراد فنفس الطبيعة الموجودة في الحصص تكون مطلوبة لا محالة ومبغوضية بعض الحصص بذاته تنافي مطلوبية صرف وجود الطبيعة فاذا نهى المولى عن حصة منها فلا محالة لا يمكن ان يدل النهي على مبغوضية بعض الافراد من الطبيعة لما قلنا من تنها فيها مع محبوبية الطبيعة بل يكون ذلك لاجل

خصوصية موجودة فيها تمنع من الاتيان بماهو محبوب المولى ومراده في ضمنها مثلا اذا نهى المولى عن الصلوة في ايام الحيض او في لباس الحرير فلايمكن دعوى مبغوضية هذه الحصة من حيث انها صلوة ولادعوى مبغوضية نفس الخصوصية لان المفروض عدم مبغوضية هيئة الصلوة الواقعة في هذه الايام بل النهي يكون ارشاداً الى مانعية الخصوصية من الاتيان بالمحبوب في ضمنها او يكون بياناً لان المراد لا يكاد يحصل مع تلك الخصوصية وبزعمي ان من راجع الى وجدانه يجد ما ادعيناه حقاً لاريب فيه فان المولى اذا امر عبده بالخضوع في مقابله ونهاه عن الخضوع راكباً فلايكاد يفهم احد من اهل العرف مبغوضية الخضوع في حال الركوب بالمبغوضية الذاتية بل الظاهر عندهم عدم حصول الخضوع المأمور به في تلك الحال وان المأمور به هو غير المتخصص بتلك الخصوصية (هذا حال النهي عن ذات العبادة واما النهي عن جزئها او شرطها) او وصفها اللازم فيظهر الكلام فيه بالمقايسة فان الظاهر من النهي عن قرائة سورة خاصة مثل العزائم في الصلوة بعد الامر بماهية الصلوة المركبة من السورة ومن غيرها من الاجزاء هو ان بعض الامر المتعلق بذاك الجزء لايكاد تمثل بقرائة هذه السور وان الاتيان بها يكون مفسداً للمأمور به (وبا لجملة) فيكون المراد ان الامر المتعلق بالصلوة لايمثل بالصلوة المأتى بها بتلك السور لان هذا الفرد من الصلوة او السورة مبغوض ذاتاً وقس على ذلك النهي عن حصة من الطبيعة المأخوذة شرطاً للصلوة مثل النهي عن الوضوء بماء الغير او عن الوصف اللازم لها الذي كان النهي عنه راجعاً في الحقيقة الى النهي عن نفس الجزء كالنهي عن الجهر بالقرائة الراجع الى النهي عن نفس القرائة (واما) الوصف الملازم الذي لا يكون كذلك بل يكون موجوداً بوجود مستقل فهو خارج عن البحث في

كلا المقامين كما لا يخفى هذا كله فى العبادات واما (فى المعاملات) فلا يبعد دعوى ارشادية النهى عن خصوص العقود والايقاعات الى الفساد حيث ان الظاهر من النهى عن فرد من المعاملة يكون متخصصاً بخصوصية بعد امضاء طبيعتها هو الارشاد الى فساد ذاك الفرد وانه غير متعلق للامضاء المتعلق بتلك الطبيعة واما فى غير العقود والايقاعات مما يشمله المعاملة بالمعنى الاعم فهذه الدعوى فيها على نحو الكلية مشكلة فلابد من ملاحظة كل مقام بخصوصه ثم الحكم على طبق مقتضاه هذا جميع ما يتعلق بالمقام الاول من الكلام (المقام الثانى) فى ان الحرمة فى العبادات او المعاملات هل هى مستلزمة لفساد متعلقها ام لا فنقول قد تقدم ان النهى عن حصة من العبادة لا يكاد يجتمع مع حصول الامر لها ولا مع اشتمال المنهى عنها على مصلحة تامة غالبة على المفسدة الموجودة فيها بل تكون المصلحة الموجودة فى الفعل مغلوبة بالمفسدة الكامنة فيها الناشئة من خصوصيته المبغوضة هذا مع انه قد تقدم ايضاً ان الفعل الصادر من العبد طغياناً على مولاه لا يصلح لان يتقرب به اليه وايجعل عبادة له فعلى هذين الوجهين تكون فساد العبادة المنهى عنها غنياً عن البيان ولا يحتاج الى اقامة برهان هذا (فى النهى عن ذات) العبادة وحرمتها (واما جزء العبادة) فيمكن ان يقال ان النهى عن بعض افراد الجزء حيث انه يستلزم تخصيص بعض الامر المتعلق به بما عدا المنهى عنه فلا محالة يكون مصداق العنوان المأمور به عند الشارع هو الهيئة الغير الشتملة على الجزء المنهى عنه فانه اذا امر المولى بطبيعة وعين الاجزاء التى لابد من الاتيان بها قى انطباقها على المأتى به ثم نهى عن بعض افراد واحد من تلك الاجزاء فلا يشك العقل والوجدان فى ان المصداق الذى لابد من الاتيان به هو ما لا يشتمل على الجزء المنهى عنه اذ المفروض ان الاتيان بذاك الجزء فى مصداق المأمور به مبغوض للمولى

فكيف يكون ذاك المصداق المشتمل عليه محبوبه ومتعلقاً لامره وان كنت شاكاً في ذلك فراجع الى العرف فان المولى اذا امر عبده بنسج ثوب مثلا ونهاه عن اعمال الصوف اوو بر الحيوان في منسوجه فهل يمكن ان يكون الثوب المشتمل عليه محبوباً ومتعلقا لامره وهل فرق بين هذا المثال وبين ما اذا امر المولى بالصلوة المشتملة على اجزاء منها السورة ونهى عن قرائة سور العزايم في الصلوة التي يؤتى بها في مقام الامتثال فكيف يمكن ان يكون الصلوة المشتملة على واحدة من هذه السور مصداقاً لما امر به ولعمري ذلك واضح لامجال فيه للاشكال كما ربما يظهر من بعض اعاظم عصرنا دام بقائه (و لو اغمض عن ذاك الوجه فلنا) وجه آخر في بيان ذلك وهو ان الهيئة الا تصالية التي يؤتى بها بعنوان العبادة لابد وان يكون من اول اجزائها الى آخرها صالحة للتقرب بها وبما ان وجود الطبيعة هنا بهيئته مشتمل على عصيان المولى لايصلح لان يتقرب به فان كل جزء من الاجزاء التي يؤتى بها قبل الجزء المنهى عنه وبعده وان كان يصلح لذلك الا ان التقرب لايقع بكل جزء بحيال ذاته و بملاحظة نفسه بل المتقرب به هو وجود الطبيعة من اوله الى آخره وهو غير صالح لذلك كما عرفت فافهم ومن جميع ماذكرنا (انقدح حال الكلام في الشرط) وان دليل اعتباره في المأمور به ايا ما كان من الدليل المستقل الدال على اعتباره فيه كما اختاره جماعة ومن بعض الامر المتعلق بالتقيد به كما اختار آخرون يخصص بالنهي المتعلق ببعض افراده اذ لايمكن ان يكون وجود الشرط باطلاقه مأموراً به ومعتبراً في المأمور به النفسي مع كون بعض افراده مبغوضاً ومنهياً عنه وح فاذا اتى المكلف بالفرد المبغوض عنه يكون المأمور به فاسداً لاجل عدم الاتيان بشرطه المعتبر فيه الماخوذ قيداً له من غير فرق بين ما اذا كان الشرط عبادة اوغير عبادة (كما انقدح ايضاً)

حال النهي عن الوصف وحرمة الراجعة في الحقيقة الى النهي عن بعض اجزاء المأمور بها فان الجاهر بالقرائه في المثال المتقدم يكون كمن لم يأت بالقرائة اصلا ويخصص الامر الدال على اعتبار القرائة بالنهي المتعلق ببعض افرادها كما بينا نعم (اذا لم) يكن الوصف بمثابة يكون النهي عنه نهيا عن العبادة و يكون له وجود غير وجود نفس العمل فحرمة الوصف لا تستلزم فساده اصلا مثل الوصف المفارق ووجهه ظاهر هذا كله في العبادات (واما المعاملات فالحق فيه عدم استلزام) حرمتها لفسادها مطلقا (واما فيما اذا كان) متعلقها السبب سواء وقع النهي عنه بما انه فعل من افعال او بما انه انشاء للمعاملة و مبرزلها فذلك واضح فان مبغوضية انشاء المعاملة وابرازها لا تنافي امضاء ترتب الاثر والاعتبار القائم بالمتعاملين عليها على فرض انشائها فمبغوضية انشاء المعاملة وقت النداء تجتمع مع امضاء الشارع ترتب الاثر عليه وان يكون عنده كغيره في ذلك مع اختصاصه بمبغوضية انشائه لما فيه من المفسدة الكامنة فيه فان ترتب الاثر على شيء يجتمع مع اشتماله على المفسدة كيف ولا تعلق للامر باشتمال الفعل على المصلحة او المفسدة (واما فيما اذا كان) متعلقها الاعتبار القائم بالمتعاملين فلانه من الواضح عدم وجود تناف بين مبغوضية ذاك الاعتبار وبين حصوله بعد حصول انشائه واى مانع من ان يقول المولى لعبده اذا انشات المعاملة الفلانية و ابرزتها بسببها فا لمسبب وان كان يترتب عليه في نظري كما يترتب عليه في سائر الانظار الا ان حصوله مبغوض فلما توجد سببه كي لا يوجد ذاك المسبب واى منافاة بين قوله اذا عاملت بالمعاملة الفلانية فانت في نظري مالك ينتقل اليك المال وبين قوله لا تجعل نفسك او طرفك مالكاً للشيء الفلاني و بزعمي ان عدم المنافاة بينهما في غاية الظهور فا تقدح انه لا وجه للتفصيل بين القسمين والقول

باستلزام الحرمة للفساد في هذا القسم دون القسم الاول كما يظهر من المحقق النائيني (قدس سره) والله تعالى عالم ببواطن الامور

## المقصد الثالث في المفاهيم

فصل اختلفوا في ان القضية الشرطية هل هي ذات مفهوم فتدل على الانتفاء عند الانتفاء كما تدل على الثبوت عند الثبوت ام لا وبيان الحال على وجه يظهر الكلام فيما قيل او يقال من وجوه الاستدلال في مقام الاثبات او النفي يحتاج الى مقدمة فنقول وعلى الله الاتكال ان القضية الشرطية تستعمل في مقامين (احدهما في مقام) افادة التعليق وبيان ان وجود الجزاء معلق على وجود الشرط وان وجود الشرط علة ومؤثر في وجود الجزاء مثل ان يقول المولى لعبده ان جاءك زيد فاكرمه في مقام بيان ان الاكرام معلق على مجيئه (وثانيهما) في مقام التوقيت وبيان ان الفعل يؤتى به في زمان وجود الشرط من دون ان يكون الشرط علة وموثراً له سواء كانت الجملة اخبارية كما يقال ان ضربت ضربت لبيان ان الضرب يتحقق من المتكلم في زمان تحقق من المخاطب وان تحققه منه يستلزم تحققه من المتكلم او كانت انشائية كما يقال ان دخل الظهر فصل والفرق بين المقامين مما لا يكاد يخفى فان الاول مقام التعليق وبيان العلية والثاني مقام التوقيت وبيان صرف الملازمة اذا عرفت (هذه المقدمة فالحق) في نظري القاصر الفرق بين هذين القسمين والتفصيل بينهما بثبوت المفهوم في الاول دون الثاني والوجه (في الدعوى الاولى هو ان) المفروض فيها علية الشرط للجزاء وتأثيره فيه وان الجزاء جعل معلقاً على وجود الشرط فلا محالة يكون المؤثر والمعلق عليه هو الشرط المذكور في القضية وحده لا هو منضماً مع غيره و لا هو مردداً بينه وبين غيره والا لكان المعلق عليه اما مجموع الامرين من المذكور في القضية ومن غيره واما احدهما لا بعينه

كماذكر في الواجب التخييري وكل منهما مناف الظاهر القضية اذمن المعلوم ان الظاهر من القضية فيما اذا كان المولى في مقام بيان كل ماله دخل في الحكم وكان مؤثراً فيه وعلة له هو علية خصوص المذكور في القضية وانه هو المعلق عليه للحكم المذكور فيها فلو كان المعلق عليه المؤثر هو المجموع لكان يجب على المولى بيانه بمثل العطف بالواو ولو كان هو احدهما ليجب عليه بيانه بالعطف باو كما انقدح ذلك في مقام دوران الامربين التعييني والتخييري من اقسام الواجب فكما يقال هناك بانه لو كان متعلق الطلب هو احد الامرين لكان يلزم بيانه فكذلك هنا فدعوى الفرق بين ذاك المقام فيما اذا كان الشرط علة ومؤثراً في الجزاء وبين ذلك المقام كما عن المحقق صاحب الكفاية (قده) لاوجه لها وعهدة اثباتها على مدعيها كما ان دعوى عدم دلالة القضية الشرطية على المفهوم في هذا المقام وانها غير دالة على ان الشرط علة منحصرة مع تسليم كونه علة ومؤثراً كما عن هذا المحقق ايضاً مما لا يمكنني اثباته نعم (دعوى ان) القضية قد لا يكون في مقام بيان ازيد من اللزوم وبيان ان الجزاء لابد وان يوجد في طرف وجود الشرط من دون معلوليته له لها مجال واسع كما ذكرنا وح فعدم دلالته على المفهوم واضح اذ على ذلك لا يكون المتكلم في مقام بيان مؤثرية وجود الشرط في وجود الجزاء لعدم تصديه لبيان كل ماله دخل في حكمه ويكون الحكم معلقاً عليه بل غرضه صرف لزوم الاتيان بالجزاء في ظرف وجود الشرط وانه واجب في وقت وجوده فليس في مقام بيان علة حكمه كي يؤخذ باطلاقه ويحكم بان المذكور علة له فقط لا المركب منه ومن غيره ولا المردد بينه وبين غيره ولعمري ذلك ظاهر (ومما ذكرنا ظهر ان ما افاده سيد) اساتيذنا دام بقاه في المقام وفي مفهوم الوصف من ان كل قيداتى به المتكلم وكان دخيلا في الحكم يستفاد

منه المفهوم ويجعل الجملة ظاهرة فيه سواء كان شرطاً للموضوع اووصفاً له انما يصح فى القسم الاول وهو فى ما اذا كان المتكلم فى مقام ليس المتكلم الا بصدد بيان ثبوت الحكم حين تحقق الشرط من غير ان يكون بصدد التعرض لقيود الحكم ومايكون مؤثراً فيه كما يمكن ان يدعى ذلك فى كثير من القضايا الشرطية مثل اذا دخل الوقت فصل واذا بلغ الماء قدر كر لاينجسه شيء وان جائك زيد فاكرمه وغير ذلك من الموارد فانقدح عدم صحة دعوى ظهور القضية الشرطية فى المفهوم بنحو الاطلاق وفى كل مورد لم يدل على خلافه دليل وكيف ذلك ولازمه وقوع المنافاة بينه وبين قضية اخرى وقع فيها التصريح بلزوم الجواز فى زمان وجود شرط آخر فتكون قضية مثل ان اكرمك زيد فاكرمه مثلا متنافية مع قضية ان جائك زيد فاكرمه فان القائل بالمفهوم يدعى ظهور الجملة الثانية فى عدم وجوب الاكرام عند عدم المجيء وذلك مناف لظهور الجملة الاولى فلابد وان يكون المرجع ح الى قواعد تعارض الظهورين مع ان فساد ذلك بمثابة لايكاد يخفى ولاريب فى ان اهل العرف يحكمون عند صدور القضيتين من المتكلم بلزوم الاتيان بالفعل فى كل من الموردين وان المتكلم كان بصدد بيان لزومه عند تحقق من الشرطين و لم يكن بصدد بيان مايكون الحكم معلقاً عليه ويكون هو مؤثراً ودخيلا فيه وبزعمى ان من راجع الى العرف يجد ما ذكرنا من عدم ظهور القضية الشرطية فى المفهوم مالم يحرز تصدى المتكلم لبيان كل ماله دخل فى حكمه صدقاً لاينبغى التأمل فيه (ومما ذكرنا ظهر) مافى القول بدلالتها على المفهوم بالوضع من الوهن الجلى كيف ويلزم المجاز ورعاية العلاقة فى كل مورد قام القرينة على عدم دلالتها عليه مع ان المعلوم من حال اهل المحاورة والعرف انهم يستعملون جميع القضايا الشرطية على وجه

واحد ونحو فارد وذلك واضح لاملزم لاطالة الكلام فيه نعم (ينبغي التنبيه على امور الاول) لايخفى ان المراد من الحكم المنتفي بانتفاء شرطه على القول بالمفهوم انما هو سنخ الحكم المذكور في القضية اللفظية اذا هو القابل للجعل والرفع والاثبات والنفي لاشخصه بداهة انتفائه عقلا بمجرد انتفاء موضوعه ولو ببعض قيوده نحو انتفاء العرض بانتفائه معروضه ولا معنى للبحث في ذلك (لايقال) فعلى هذا لا يبقى مجال للبحث عن المفهوم اصلا فان المعلق على الشرط هو شخص الحكم المذكور في القضية وقد ذكرتم ان انتفائه عقلي صرف ولا يمكن ثبوته بعد انتفاء قيد من قيود موضوعه لكي يبحث عن دلالة القضية على انتفائه وعدمها واما سنخ الحكم فهو وان كان للبحث عنه مجال الا انه غير معلق على الشرط كي يكون لتعليقه عليه دلالة على انتفائه بانتفائه وبالجملة فما هو قابل للبقاء والانتفاء غير معلق على الشرط والمعلق عليه غير قابل لذلك فانه (يقال) كلا بل المعلق عليه هو سنخ الحكم ولو كان الحكم مستفاداً من الهيئة البعثية بذاته ان الهيئة البعثية موضوعة لجعل الفعل على عهدة الغير وحمل الغير اليه ويكون حكم الوجوب منتزعاً من ذلك المعنى الكلي فالموضوع له للهيئة البعثية هو سنخ الحكم وتشخصه انما يأتي من قبل الاستعمال ولادخل له بالمستعمل فيه وذلك واضح لايعتريه ريب وكيف يمكن ان يقال ان المعلق على الشرط في مثل ان جائك زيد فاكرمه هو شخص الوجوب الحاصل بنفس هذه الهيئة الشخصية مع انه ليس الامن قبيل استعمال اللفظ فيما يتوقف حصوله على نفس استعماله وهو كما ترى دوره واضح (ثم انه ظهر) مما ذكرنا ان انتفائه مثل الاوقاف والوصايا والنذور وغيرها عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص الماخوذة في صيغها بعنوان الشوط او الوصف او اللقب ليس من باب المفهوم اصلا حيث ان هذه المعاني

غير قابلة للجعل ثانياً لموضوع آخر غير ما جعلت له اولا وعلى ذلك فيكون انتفائها عن ذاك الموضوع بحكم العقل لا من جهة ظهورها في المفهوم كما ذكرنا (الثاني) ان القيود المأخوذة في المنطوق سواء كان في الشرط او الجزاء يوخذ بها في المفهوم ايضاً على القول به فيكون مفهوم ان جائك زيد العالم يوم الجمعة فاكرمه يوم السبت مثلا ان لم يجئك زيد العالم يوم الجمعة فلا تكرمه يوم السبت فلا ينافي ذلك وجوب اكرامه في يوم الاحد او غيره من الايام غير يوم السبت وعلى هذا فلو كان الحكم مأخوذاً في المنطوق على نحو الكل المجموعي لكان الحكم كذلك مأخوذاً في المفهوم ايضاً وكذلك لو كان عاماً استغراقياً فمفهوم ان جائك زيد فاكرم جميع العلماء بنحو الكل المجموعي هو ان لم يجئك فلا تكرم جميع العلماء على نحو الكل المجموعي و مفهوم ان جائك زيد فاكرم كل واحد واحد من العلماء هو ان لم يجئك فلا تكرم كل واحد واحد منهم لما ذكرنا وكل ذلك مما لا اشكال فيه وانما الاشكال في بعض صغريات هذه القاعدة كما وقع الخلاف والاشكال بين اعلامي التحقيق الشيخ محمد تقي والشيخ مرتضى الانصاري قدس سرهما في حديث اذا بلغ الماء قدر كر لا ينجسه شيء في ان مفهومه هل هو اذا لم يبلغ قدر كر ينجسه شيء بنحو الموجبة الجزئية او ينجسه كل شيء بنحو الموجبة الكلية فاختار الاول الاول والثاني الثاني وتبعه المحقق النائيني (قده) كما تبع الاول المحقق الحائري (قده) وبعض اعاظم عصرنا دام بقائه (وهو القوي جدا فان) دلالة القضية الشرطية على المفهوم على القول بها ليست الا بمعنى دلالتها على عدم وجود الحكم المذكور في المنطوق عند عدم وجود الشرط لا بمعنى دلالتها على عدم وجود حكم استغراقي آخر في طرف المفهوم فليس مفهوم الحديث الا عدم وجود حكم عدم تنجيس الماء بشيء الذي هو الحكم في المنطوق عند

عدم بلوغه قدر كر واما تنجسه بكل شيء فهو محتاج الى دليل يثبته غير ظهور الحديث وانحلال الحكم المذكور فى المنطوق الى احكام تفصيلية بعدد موضوعه متعلق كل واحد منها على وجود الشرط غير مسلم هنا ولو قلنا بالانحلال فى موقعه فان الاستغراق فى حكم المنطوق انما يكون بقرنية وقوع النكرة فى سياق النفى من غير احتياج الى القول بالانحلال بل ليس هنا من باب الانحلال فى شيء كما يظهر بادنى التفات فوجود الاستغراق فى حكم المفهوم ايضاً محتاج الى دليل عليه من وضع او قرنية و من المعلوم عدمه وبالجملة فلا ينبغى الريب فى ان اهل العرف لا يحكمون بكلية الحكم فى طرف المفهوم ولا يستظهرون ذلك من المنطوق اصلا وهل يكون المستفاد من مثل اذا كان معك فلان فلا تخف احداً وجود الخوف من كل شخص عند عدم وجود الفلانى لا سبيل الى دعوى ذلك قطعاً وبزعمى من تأمل فى ذلك يقطع بما ذكرنا ولو قيل بالانحلال كيف وقد استشكلنا عليه فى محله مشروحاً (الثالث) اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء فعلى القول بظهور الجملة الشرطية فى المفهوم لابد من ارتكاب احد امور اما تقييد الشرط فى كل من القضيتين بوجود الاخر بنحو العطف بالواو وليكون الشرط فى الحقيقة مجموع الامرين فينتفى الحكم بانتفاء احدهما او تخصيص مفهوم كل منهما بمنطوق الاخر والالتزام بان الشرط والمؤثر فى الحقيقة هو الجامع الموجود فى كل من الشرطين او تقييد منطوق كل منهما باثبات العدل له بنحو العطف باو فيكون الشرط فى المفهوم عدم احدهما كما كان الشرط فى المنطوق وجود احدهما او رفع اليد عن كلا المفهومين رأساً (ولا يخفى ما فى الوجه) الثانى من الاشكال من جهة ان المفهوم يتبع ظهور المنطوق فهو فى الاطلاق والتقييد والعموم والخصوص يكون ملحوظاً تبعاً فلا يمكن التصرف فى نفسه استقلالا ومع عدم التصرف

فيه يرجع الى الوجه الرابع كما لا يخفى وكذا الوجه الخامس لما فيه من رفع اليد عن كلا الظهورين بلا وجه يوجبه (واما الوجه الثالث) فمع عدم صحته فى نفسه من عدم مساعدة نظر العرف له وبعد حمل الروايات على مثل ذلك من الدقائق الفلسفية لا يتم فيما اذا لم يكن جامع بين الشرطين وعلى ذلك فالباقى من الوجوه هو الوجه الاول والرابع ولكن يرد على الوجه الرابع بنظرى القاصر اشكال وهو ان اثنينية القضية الشرطية الظاهرة فى التعليق على القول بانها ذات مفهوم لا تكون الا مع تعدد المعلق عليه واثنينيته لوضوح ان تعدد التعليق لا يجتمع مع وحدة المعلق عليه ومن المعلوم ان الشرط اذا كان متقيداً بالتردد بينه وبين عدله بنحو العطف باو لا يكون المعلق عليه بنظر العرف والعقل الا احد الامرين لاكل منهما كما هو لازم تعدد القضية الشرطية واثنينية التعليق وبالجملة فكون المعلق عليه هو احدهما لا يصح الا مع وحدة القضية الشرطية لا تعددها كما هو المفروض فى محل البحث. وليت شعرى وهل يحكم العرف فيما اذا تعدد التعليق المنكشف تعدده بتعدد الكاشف الذى هو نفس القضية الشرطية بان المعلق عليه هو احد الامرين المذكورين فى القضيتين فلاحظ ما اذا علق المولى اكرام زيد فى قضية بمجيئه وعلقه فى اخرى بشىء آخر مثل اكرامه العبد فهل يحكم العرف بوجوب الاكرام عند تحقق احد الامرين ولو كان المعلق عليه هو ذلك فتعدد التعليق لما ذا هل لا يشك احد فى ان الشرط انما هو كل منهما ولذا لو كان الحكم المستفاد من قضية مختلفا مع الحكم المستفاد من اخرى يحكم بتعدد الشرط بلا اشكال نعم حيث كان كلنا القضيتين بصدد بيان حكم واحد كما هو المفروض فى المقام فيما ان تعلقه على آخر ولا يمكن ان يكون الحكم الواحد معلقاً على امرين مختلفين يحكم العرف بان المعلق عليه انما هو مجموع الامرين.

وملخص الكلام ان المعلق عليه اذا كان هو احد الامرين فلا محالة ينافيه ظهور كل من القضيتين بخلاف ما اذا كان مجموعهما فانه لا ينافيه الا اطلاقه و هو انما يكون مع تمامية مقدماته التى منها عدم وجود القرينة على الخلاف و هى هنا موجودة حيث ان كلا من القضيتين قرينة على ان المعلق عليه فى الاخر انما هو الشرط المذكور فيه مقيداً باجتماعه مع صاحبه وبالجملة فلا ينبغى الريب فى ان مقتضى الجمع بين القضيتين الواردتين فى مقام التعليق بنظر العرف هو ذلك فلا يحكمون بوجود الجزاء الا مع اجتماع كلا الشرطين و تحققهما نعم اذا كانت القضية واردة فى مقام بيان صرف الملازمة فبتعددها يحكمون بوجود الجزاء عند تحقق كل من الشرطين من غير وجود تنافٍ بين القضيتين كما تقدم الكلام فى ذلك آنفا لكنه غير ماهو محل الكلام هنا ثم «لو اغمض عن جميع» ماذكرنا فلا اقل من احتمال ان يكون الجمع بينهما بهذا النحو وحيث لا وجه لتقدم الجمع بينهما بنحو الوجه الرابع على هذا الوجه وليس للجملة ظهور فى الوجه الرابع بنظر العرف ولا بد من الاحتياط بالحكم بترتب الجزاء عند احراز تحقق كلا الشرطين فيكون فى النتيجة مثل الوجه الاول فلا تغفل وتأمل (الرابع) اذا تعدد الشرط واتحد الجزاء وقلنا بان كل شرط مستقل فى ترتب الجزاء عليه او ثبت من دليل خارجى ذلك فهل القاعدة تقتضى تداخل الشروط فى التأثير فيكون اثرها واحداً او تقتضى تأثير كل منها اثراً مستقلا وان شئت عبر عن ذلك بتداخل الاسباب وعدمه ثم بعد الفراغ عن هذا النزاع والقول بعدم تداخل الشروط يبقى فى البين نزاع آخر وهو ان القاعدة هل تقتضى جواز امتثال جميع التكاليف التى كل منها اثر لشرط مستقل بفعل واحد اولا يجوز ذلك بل لا بد من امتثال كل تكليف بفعل غير مايمتثل به تكليف شرط غيره

وقد عبر عن ذلك بتداخل المسببات وعدمه فهنا مقامان (اما المقام) الاول فالتحقيق فيه يقتضي القول با لتداخل (١) «فصل في مفهوم الوصف» وقبل الخوض في البحث فيه يذكر (امران) الاول ان النزاع انما هو في الوصف المعتمد على المو صوف و اما الو صف الغير المعتمد فلا وجه لدلالته على المفهوم نظير اللقب فان اثبات حكم الموضوع لايدل على نفيه عن غيره سواء كان الموضوع جامداً اومشتقاً ولا فرق بينهما الا في جعلية المبدء في الاول دون الثاني ومن المعلوم ان مجرد الجا مدية والاشتقان لايوجب الفرق فيما هو المهم هنا «الثاني» لا ريب في جريان النزاع فيما اذا كان الوصف اخص من موصوفه او كان اعم منه من وجه وكان الافتراق من جانب الموصوف واما اذا كان الافتراق من جانب الوصف اومن جانبيهما معاً فلا وجه للنزاع فيه اصلا فان النزاع في الدلالة على المفهوم وعدمهما انما يصح فيما اذا كان موضوع الحكم باقياً مع انعدام وصفه وقيده فيقال ان الحكم حيث ان ثبوته لموضوعه مقيداً بالوصف هل يدل على انتفائه عند انتفاء قيده اولا واما اذا كان الموضوع متعدياً كما في هذ ين الموردين فلا اشكال في انعدامه بداهة انعدام الحكم بانعدام موضوعه فمثل قوله (ع) في الغنم السائمة زكوة لايدل على عدم وجوبها في الابل السائمة ولا عليه في الابل المعلوفة بلا اشكال الا اذا استفيد من الخارج عليه السوم لوجوب الزكوة مطلقا وان الحكم يدور مداره ولكن ذلك ليس من دلالة مفهوم الوصف في شيء كما لايخفى ومما ذكرنا اتقدح جريان النزاع فيما كان الوصف اعم من الموصوف اومساوياً معه ايضاً (اذا عرفت هذين الامرين فا لحق عدم دلالة) تقييد الموضوع بالوصف على المفهوم اصلا لا وضعاً ولا من جهة قرنية عامة اما عدم دلالته عليه وضعاً فواضح اذ لو دل عليه للزم المجازية فيما لم يكن له

(١) لا يخفى عليك انى لم اجد في جزواته تفصيل المقام الاول والثانى وسألحقه في آخر الكتاب انشاء الله

مفهوم ومن المعلوم ضرورة خلافه واما عدم دلالته اطلاقا فلا جل ان الدلالة على المفهوم كذلك انما يكون فيما اذا كان القيد راجعاً الى الحكم وكان الحكم مقيداً به فيقال لولا انتفاء الحكم بانتفائه لما صح تقييده به وان تقييد شيء بشيء يستدعي انعدامه بانعدامه واما اذا لم يكن الحكم مقيداً وكان القيد راجعاً الى موضوع الحكم او متعلقه فهو لا يقتضي ازيد من تضييق موضوع شخص الحكم مثل ان يعبر عن هذا الضيق بلفظ مفرد فكما ان المستفاد من قضية جئني بعالم ليس الا تخصص موضوع الحكم بخصوصية العالمية من غير ان يكون في البين حكم سلبي يكون موضوعه غير العالم من الرجال فكذلك قضية جئني برجل عالم فان ثبوت حكم لموضوع خاص مضيق لا يستلزم نفيه عن غيره فلاحظ العرف فهل يفهمون من جملة اكرم الرجل العالم ان سنخ وجوب الاكرام لم يجعل لغيره من الرجال المتصفين بصفات آخر مثل الزاهد و المتقي و غيرهما لا اظنك ان تتخيل ذلك كما لا يتخيل دلالة اللقب و اللفظ المفرد عليه نعم غاية ما يستفاد من هذه الجملة اختصاص ما تتضمنه من الطلب والبعث الفعليين بالعالم وعدم شموله لغيره من الرجال و بزعمي ذلك واضح ثم ان هنا اشكالات قد ذكرها القائلون بالمفهوم ومنشأ جميعها الخلط بين شخص الحكم وسخنه المبحوث عنه في المقام فلا مجال لذكرها بعد وضوح ما فيها من الاشكال والكلام (فصل) في مفهوم الغاية وفيه بعثان الاول في دخول الغاية في المعنى وخروجها عنه والحق في ذلك خروجها فان الظاهر من جعل شيء غاية هو ان اول وجودها نهاية للمعنى اوحد له فينتفي المحدود ببلوغه و لو كانت داخلة فيه لما كانت غاية ونهاية له بل تكون لا محالة من اجزائه و يكون الحد والغاية ما يقع بعدها وبالجملة فجعل شيء غاية لشيء مع دخوله فيه خلاف الظاهر وبزعمي انه يتضح ذلك بالمراجعة الى الاستعمالات

العرفية الثاني انها هل تدل على انتفاء الحكم عما بعدها اولا «والتحقيق» فيه ان الغاية قد تكون غاية للمطلوب اولموضوعه فيكون المطلوب او موضوعه ممتداً من زمان الى زمان فا لغاية ح تكون مثل الوصف مشخصة لمغياه سواء كان المعنى معلقاً للحكم اوموضوعاً فبانتفائها ينتفي موضوع الحكم الموجب انتفائه لانتفاء شخص الحكم وقد عرفت ان انتفاء شخص الحكم ليس من باب المفهوم في شيء ففي مثل صم الى الليل اذا كانت الغاية للمتعلق انما يؤتى بالغاية لاجل تشخص الامساك المطلوب ولبيان ان متعلق البعث الفعلي هو الامساك الممتد الى الليل لاطبيعة الامساك كيفما اتفقت وقد تكون غاية للحكم والبعث في هذا القسم يكون ممتداً الى زمان تحقق الغاية لامحالة ففي المثال المزبور اذا كانت الغاية غاية للحكم يكون الطلب ممتداً الى الليل ويكون المطلوب هو طبيعة الامساك بماهي هي وح فينتفي الطلب ببلوغ غايته ويدل بالمفهوم على انتفاء الطلب عما بعدها والايلزم ان لايكون الغايه غاية كماهو واضح الى النهاية هذا بحسب الثبوت واما بحسب الاثبات فلانصاف عدم وجود ضابط في البين ليتميز به كل من القسمين بل لابد من ملاحظة كل مورد بخصوصه ثم الحكم بما يقتضيه «ومايقال» من ان الطلب ان كان مستفاداً من الهيئة فا لغاية تكون غاية للمتعلق و ان كان مستفادا من المادة فمع ذكر المتعلق يكون كذلك والا فهي غاية للحكم او الموضوع فمنقوض بمثل قوله تعالى «ولاتقربوهن حتى يطهرن وقوله فكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الابيض فانه لا يصح فيهما ان يكون الغاية غاية للمتعلق اذ لا معنى لحرمة القاربة الممتدة الى الطهر و اباحة الاكل والشرب المنتهين الى التبين بل لابد فيهما من ارجاع الغاية الى الحكم كما ان مع ذكر المتعلق ايضاً قد تكون راجعاً اليه لا الى المتعلق كما يقال يجب الفعل الكذائي الى زمان مجيء زيد مثلا و با لجملة فتعيين الضابط

في المقام مما لا يمكننا تتمة ومما يدل على المفهوم دلالة واضحة كلمة الا الاستثنائية فانها موضوعة لربط المستثنى بالجملة الواقعة قبلها و لاجل ذلك يحصل للكلام خصوصية تستتبع اتصاف المستثنى بنقيض حكم المستثنى منه ووجه دلالته عليه التبادر القطعي الحاصل عند من له ادنى اطلاع بالقواعد العربية فضلا عمن هو من اهل اللسان «فانقدح» انه لاحاجة الى تكلف الاستدلال بان كلمة لا اله الا الله موضوعة للتوحيد ولولا دلالتها على المفهوم لما كانت دالة عليه وان كان اصل الاستدلال بذلك متيناً جداً ودعوى ان دلالته عليه لعلها كان بالقرينة كدعوى كونها من باب التعبد باطلة قطعاً وبعيدة لا يعتنى بها والاشكال على دلالة لفظها عليه بان الخبر المقدر اما موجود واما ممكن وعلى اى تقدير فلا يدل على التوحيد سخيف جداً فان امكان وجود الواجب يستلزم وجوده كما ان عدم امكانه يستدعى امتناعه هذا مع ان تقدير الموجود ونفى وجود وجود الالهة سواه تبارك وتعالى يكفى فى كون الكلمة للتوحيد ونفى الشرك فافهم ثم لا يخفى ان دلالة مثل كلمة انما على الحصر ليس من باب المفهوم كما يترائى من بعض الكلمات بل هى بالوضع و تكون من الدلالات المنطوقية كما يظهر ذلك بادنى تأمل **المقصد الرابع فى العموم والخصوص** وقبل بيان الفصول التى لابد من البحث فيها يقدم امور الاول لا يخفى ان الدوال على العموم على اقسام فمنها ما يدل عليه بالوضع كلفظة كل وما يرادفه فى سائر اللغات مثل همه و تمام وهر فى اللغة الفارسية و كلفظة جميع واجمع واكتع وتوابعها ومهما وحيثما فان هذه الالفاظ تدل بالوضع على عموم مدخولها واستغراقه سواء كان المدخول مطلقا او مقيدا بقيد واحد او بقيود كثيرة ( والحق القوى فى هذا القسم) عدم احتياجه الى قرينة الحكمة فى افادته العموم فان لفظة

كل مثلا وضع لبيان استغراق مدخوله وبيان انه مأخوذ لا بشرط من غير دخل لشيء من خصوصيات افراده فيه فاذا قيل كل رجل كذا فلفظ كل يدل على ان موضوع الحكم هو هذه الطبيعة من دون دخل لخصوصية من خصوصيات افراده فيه فاذا قيل كل رجل كذا فلفظ كل يدل على ان موضوع الحكم هو هذه الطبيعة من دون دخل لشيء من خصوصيات انواعها فيه من العدالة والتقوى والفقاهة والعلم والغنى والفقر وغيرها فاذا دخل لفظة كل على طبيعة فهي تدل بالوضع على عدم اعتبار قيد في تلك الطبيعة المدخولة زائداً عما ذكر معها من القيود وعلى ذلك فهي بنفسها دليل على عدم اعتبار القيد وبيان نه ودلالة قرينة الحكمة انما هي من جهة عدم البيان وعدم وجود دليل يدل على اعتبار القيد فيها فكم من المرحلة بين دلالة المقام ودلالة قرينة الحكمة هذا وقد بينا في محله ان دليل الاطلاق انما هو فعل المتكلم وقضيته انه لم يبين قيداً في موضوع حكمه مع كونه في مقام البيان وهذا بخلاف ظهور مثل كل رجل فان ظهوره في عدم اعتبار قيد في موضوع الحكم قولي ولذا يحتج العبد على مولاه هناك بظهور الفعل وعدم البيان وهنا بظهور القول وبيان العدم و بالجملة فهذه الالفاظ الموضوعة للعموم اذا دخل واحدة منها على طبيعة سواء كانت تلك الطبيعة مطلقة او كانت مقيدة ولو بقيود كثيرة فمقتضى دلالتها الوضعية عدم اعتبار قيد في مدخولها سوى ما جيء به في اللفظ ولا نحتاج في افادة ذلك الى قرينة الحكمة اصلا و (منها) ما يدل على العموم بحكم العقل لا بدلالته اللفظية وذلك مثل النكرة الواقعة في سياق النفي والنهي بل مطلق الطبايع المتعلقة لاحدهما فان العقل يحكم بعدم انعدام الطبيعة الا بانعدام جميع افرادها اذ مع وجود فرد منها لا تكون الطبيعة معدومة لا محالة بل تكون متحققة بتحقق ذاك الفرد كما هو واضح والحق احتياج هذا القسم في افادة العموم الى قرينة الحكمة حيث انه لا يدل على العموم بالوضع كي لا يحتاج فيه الى القرينة فان دلالته

بالوضع انماهي على صرف النفي اوالزجر والنهي واما انتفاء الطبيعة رأساً وعدم تحقق فرد من افرادها في الخارج فهو بحكم العقل و معلوم ان حكم العقل بذلك لايكون الا بعد احراز موضوعية نفس الطبيعة للحكم من غير اعتبار شيء من خصوصيات افرادها فيها وطريق احراز ذلك ينحصر في مقدمات الاطلاق كما هو واضح (ومنها) مالايكون له الدلالة على العموم اصلا الا في مقام تمت فيه مقدمات الاطلاق وذلك كالجمع والمفرد المحليين باللام بداهة ان اللام انما يؤتى به للتزيين ولايكون نفس الجمع والمفرد الا موضوعاً لما يدل عليه الخالي عن اللام وقد بينا في محله انه لاوضع للمركبات زائداً على وضع المفردات وقد انقدح من ذلك الحال في سائر ما ادعي دلالته على العموم كالجمع والمصدر المضافين (الامر الثاني) انه ينقسم العام باعتبار موضوعيته للحكم الى استغراقي ومجموعي وبدلي فان العام قد يكون كل واحد من افراده موضوعاً مستقلا للحكم من غير دخل لموضوعيته الاخر فيه كما قد يكون مجموع افراده اوواحداً منها منتشراً فيها كذلك (فالاول) استغراقي والثاني مجموعي والثالث بدلي و ما يقال من ان القسم الثالث ليس من العام في شيء بل هو من المطلق البدلي حيث ان موضوع الحكم في هذا القسم هو الفرد الواحد المنتشر ولا عموم لها اصلا وان كان نفس البدلية لها عموم فمندفع بان العموم والبدلية في هذا القسم مستفاد من لفظ خاص يكون موضوعاً لافادتهما وهذا بخلاف المطلق البدلي فان العموم فيه يحتاج الى قرينة الحكمة فلا حظ الفرق بين مثل اكرم اي عالم شئت ومثل اكرم عالماً والفرق واضح لايكاد يخفى **الامر الثالث** القضية وان كان لها اقسام كثيرة لايهمنا التعرض لها الا انه لا بأس بذكر بعض ماينفع في المقام من الاقسام (فمنها) القضية الطبيعية وهي مايكون الموضوع فيها

نفس الطبيعة المأخوذة بالنسبة الى الوجود الخارجي بشرط لا مثل القضية الانسان نوع والموضوع في هذا القسم لايكاد يتصف بالعموم اصلا و منها القضية الحقيقية وهي مايكون الموضوع فيها هو الطبيعة السارية الى الافراد بحيث لو فرض وجود شيء في المخارج يكون مصداقاً لموضوع القضية لكان يتعدى اليه الحكم ولكان محكوماً بالحكم الوارد فيها وذلك لان الطبيعة مأخوذة في هذا القسم فانية في جميع افرادها المحققة والمقدرة ومرآة لها فلا محالة يكون الافراد محكومة بحكمها مثل قضية الخمر حرام (و منها) القضية الخارجية وهي مايكون الموضوع فيها نفس الافراد الخارجية من دون وساطة اخذ الطبيعة مشيرة اليها اصلا سواء كان هناك جامع بين الافراد مثل قتل من في العسكر اولم يكن مثل اكرم هؤلاء و لا يخفى ان فرض العموم انما يتصور في هذين القسمين ولكن مصب العموم في القسم الاول منهما هو الطبيعة وفي الثاني نفس الافراد ولذلك يكون التخصيص في الاول غالباً عنوانياً بل لم يوجد التخصيص الافرادي فيها الا في قضية واحدة وهي رفع الحد عن المقر عند امير المؤمنين عليه السلام باللواط وهذا بخلاف الثاني فان التخصيص فيه غالباً افرادي (فصل) الحق حجية العام المخصص فيما بقي في تحته من الافراد وذلك لان العام لايخرج بالتخصيص عن كونه مستقلا في معناه الموضوع له كي يقال بصيرورته مجملا ووجه ذلك في التخصيص بالمتصل ظاهر فان دائرة العام يكون فيه من اول الامر ضيقاً اذلم يستعمل لفظ العموم فيه ابتداءً الا في شمول ما بقي تحته من المقدار بعد التخصيص ولم يكن مستعملا في شمول جميع الافراد كي يصير استعماله في المقدار الباقي بعد التخصيص مجازاً فلفظة كل في مثل كل عالم عادل كذا لم تستعمل الا فيما استعملت فيه في مثل كل عالم بدون التقيد ضرورة انها موضوعة لشمول افراد مدخولها سواء كان المدخول مطلقاً

اومقيداً ومن المعلوم انها في المثال الاول ايضاً تكون مستعملة في هذا المعنى ومجرد كون المدخول ضيقاً اووسيعاً لايوجب الفرق فيما يستعمل فيه هذه اللفظة فا لمستعمل فيه لها في كل من المثا لين يكون هو الموضوع له اولا بلاتفاوت واما نفس المدخول فلاينبغي الريب في عدم لزوم المجازية فيه اصلا فان لفظ العالم في المثال الاول لم يستعمل الافيما يستعمل فيه في المثال الثاني والتقييد بالعدالة انما يفهم من لفظ آخر يكون موضوعاً لافادته كما لايخفى وقد تبين في محله انه لاوضع للمركبات زائداً على وضع المفردات (هذا كله فيما اذا كان المخصص) من قبيل الاوصاف والقيود (واما اذا كان) من قبيل الاستثناء فبيان ذلك فيه يظهر بالبيان في المخصص المنفصل (وملخصه ان الالفاظ) كلها وضعت بداعي تفهيم معانيها التي وضعت تلك الالفاظ لافادتها ولاريب في ان تقوم الاستعمال انما هو بالارادة الصورية الانشائية التي يتحقق بمطابقة المراد بتلك الارادة مع الموضوع له وعدم مطا بقته معه الحقيقة والمجاز فاللفظ ان كان استعماله بداعي تفهيم معناها الموضوع له المخاطب وكان القاء اللفظ الى المخاطب بذاك الغرض فلامحالة يكون استعماله بنحو الحقيقة سواء كان المعنى مراداً بالارادة الجدية اولم يكن نعم بناء العقلاء يكون على مطابقة الارادة الاستعمالية مع الارادة الجدية فيما اذا كان المتكلم بصدد البيان على نحو طريق اهل المحاورة ولم يكن خارجاً عن طريقهم وبالجملة فالحقيقة والمجاز انما يدوران على تطابق المراد بالارادة الاستعمالية مع الموضوع له وعدم تطابقه لاعلى تطابق المراد بالارادة الجدية معه كما هو ظاهر (ثم اذا اتضح ذلك فنقول لايخفى على مع راجع) وجدانه انه لايستعمل العام في العمومات المخصصة بالمخصص المنفصل الافي معناه الموضوع له الذي هو بيان عموم جميع افراد مدخوله ولايراد منه بالارادة الاستعمالية الاهذا المعنى و

ذكر الخاص بعده انما هو لتخصيص المراد الجدى والبيان ان العموم لم يكن مراداً فيه الا بالارادة الصورية التفهيمية ولاريب في ان هذا طريق جميع ابناء المحاورة في استعمالاتهم سيما من كان منهم بصدد جعل القاعدة و القانون فان واضع قانون الاستخدام مثلا انما يحكم اولا بنحو الكلية والعموم وان كان بعض افراد العام خارجاً عن تحت مراده الجدى فالذى يستعمل فيه لفظ العام اولا انما هو العموم الكلية و لو سئل عنه بان هذا اللفظ هل جيء به لتفهيم العموم والشمول ليجيبن بانه وهل يجاء به الا لتفهيم ذلك المعنى و بيانه بل يمكن ان يقال انه لامناص للمتكلم في بعض الموارد عن اختيار هذا الطريق لافادة مطلوبه مثل مالو فرض ترتب مفسدة على ذكر الخاص حين التكلم بالعام او ترتب مصلحة على بيان مراده بنحو العموم فانه لابد للمتكلم ح من ذكر مطلوبه بصيغة العموم بمراد جدى وبالجملة فلفظ كل واخواتها مما هو موضوع للعموم انما يؤتى به لتفهيم معناه الموضوع له ويكون هذا المعنى مراداً منه بالارادة التفهيمية الانشائية ولو لم يكن مراداً بالارادة الجدية و لايكون ذكر الخاص منفصلا الا لبيان ماهو مراد بالارادة الجدية من غير ان يوجب ذلك تجوزاً في لفظ العام اصلا كما لايخفى وقد انقدح بذلك حال ما اذا كان المخصص المتصل من قبيل الاستثناء فتدبر جيدا (و من جميع ما ذكرنا ظهر الوجه) فيما اخترناه من حجية العام في مابقي تحته من الافراد فانه بعد ما اتضح من عدم استلزام تخصيصه لمجازيته يكون ظاهراً في معناه الحقيقى الذى هو العموم وشمول جميع الافراد ولاريب في ان بناء العقلاء على الاخذ بظهور الكلام لكاشفية عندهم عن المراد الواقعى مالم تقم على خلافه حجة اقوى منه والمفروض انتفائه بالنسبة الى الباقى فيكون الظهور حجة بالنسبة اليه ومتبعاً عندهم هذا في المنفصل (واما في المتصل فالامر) واضح

اذالظهور فيه منعقد بالنسبة الى الباقى من اول الامر و يكون حجة فى جميع افراد موضوعه بلا كلام ثم (لايخفى انه لو اغمضنا) عن هذا الوجه وقلنا بلزوم المجازية فى تخصيص العام با لمنفصل فلا محالة يخرج العام عن الحجية فى الباقى لصيرورته بالتخصيص مجازاً فيكون مجملا بين الباقى و بين سائر المراتب مما جاز انتهاء التخصيص اليه ويمكن استعمال العام فيه مجازاً ولا قرينة فى البين تعين الباقى منها و المخصص ليس الا قرنية صارفة جيء بها للدلالة على خروج بعض افراده منه حكماً لا الدلة على تعيين الباقى من بين المراتب (كمالايخفى ولا يجدى فى دفع) هذا الاشكال ماافاده الشيخ العلامة الانصارى (قده) من ان المجاز اللازم هنا على القول به غير المجاز فى مثل رايت اسداً اذاارید منه الرجل الشجاع فان المجازية هنا انما هى من جهة خروج بعض افراد العام من تحته لامن جهة استعماله فى معنى يباين ماوضع له اولا كماهى كذلك فى المثال فاحتياج الاستعمال المجازى فى المثل الى قرينة معينة للمعنى المستعمل فيه لايوجب احتياجه هنا ايضاً اليها بل يكفى هنا فى استعمال العام مجازاً فى الباقى بعد التخصيص عدم انا طة دلالته على شمول الحكم لبعض الافراد بدلالته على شمول الحكم لفرد غير منوطة بدلالته على شموله لفرد آخر فبخروج بعض الافراد من تحته لايخرج الباقى عنه ولايحتاج استعماله فيه الى قرينة اخرى لعدم كونه مبائناً مع ما وضع له اولا بل يكون فيه قيام القرينة على خروج ماعداه عن تحته (وذلك) لان آلات الضمنية التى لايكون بعضها منوطاً ببعض آخر انما تحصل بعد استعمال لفظ العموم فيما وضع له اولا الذى هو استغراق جميع افراد مدخوله فتنحل ح الدلالة الواحدة الاصلية الى دلالات كثيرة ضمنية واما بدونه فلا شمول فى البين كى يكون هو لبعض الافراد غير منوط به لبعض آخر والمفروض

هناعدم استعمال اللفظفي معناه الموضوع لهوعدم دلالته عليه بدلالة واحدة كي تنحل هذه الدلالة الى دلالات متكثرة وان اللفظ مستعمل في مفهوم آخر فهذا المفهوم المستعمل فيه اللفظ ان كان هو البعض فلا ريب في انه متباين مع الموضوع له مع ان مفهوم البعض مشترك في جميع المراتب فتعين الباقي من بينها ترجيح بلامرجح وانكان هو العموم والشمول بشرط خروج البعض وقد كان الموضوع له هو الشمول بشرط عدم الخروج فمن الواضح مباينة المعنيين نحو مباينة المقيدين بقيدين مختلفين هذا مضافاً الى انحفاظ مفهوم الشمول في جميع المراتب كماقلنا في مفهوم البعض هذا اذا كان قيد البشرطية مأخوذاً في الموضوع له لافي نفس الوضع والافهو خلاف المفروض لعدم صيرورة الاستعمال ح مجازاً اصلا كما لايخفى (وقداتضح) بذلك ما في كلمات المحقق النائيني ( قده ) هنا في مقام تأييد ما افاده الشيخ الانصاري فراجع

**فصل** اذا كان المخصص مجملا بحسب المفهوم فهل يسري اجماله الى العام ام لا والحق ان يقال نعم من غير فرق بين ان يكون المخصص متصلا اومنفصلا وسواء كان الاجمال من جهة تردده بين المتباينين اومن جهة تردده بين الاقل والاكثر خلافا لكثير من الاعلام قدس اسرارهم في الاخير مما اذا كان المخصص منفصلا ووجه ما اخترناه في غير هذا القسم واضح فان المخصص المتصل اذا كان مجملا فهو وان كان لايضر بالدلالة التصورية للعام الحاصلة قهراً عند سماع اللفظ لمن كان عالماً بالاصطلاح الا ان الدلالة التصديقية على مااراده المتكلم في نفسه الحاصلة من مجموع الكلام بعد ضم بعض اجزائه الى بعض لاتحصل مع فرض اجمال ماهو قرينة في الكلام ولا ينعقد للكلام ظهور ح من اول الامر (وكذا اذا كان المخصص المنفصل دائراً)

بين المتباينين فان موضوع حكم العام وان كان في مرتبة ظهوره التي هي مرتبة ملاحظة العام في نفسه ظاهراً في العموم بلا اشكال الا انه في مرتبة حجية العام حيث يكون معنونا بعنوان غيريته لموضوع الخاص المفروض اجماله يكون في مقام الدلالة التصديقية مجملا من جهة اجمال عنوانه الحاصل اجماله من جهة اجمال موضوع الخاص على ما هو المفروض واما القسم الاخير الذي هو فرض تردد موضوع المخصص المنفصل بين الاقل والاكثر فوجه ما اخترناه من اجمال العام فيه ايضاً هو ان المتكلم اذا كان ممن من عادته الاعتماد على القرينة المنفصلة مثل المقننين والجاعلين للاحكام على طبق مقتضيا تها فلا محالة لا يكون موضوع العام في مرتبة الظهور عند العقلاء مأخوذا به وحجة الا بعد مجيء القرينة المنفصلة وملاحظة ما يقتضيه جمعها مع العام و ضمها اليه مثل القرينة المتصلة و قد بينا ان موضوع العام بعد جمعه مع موضوع حكم الخاص وما هو محكوم في نظر المولى بخلاف حكم العام يكون معنونا بعنوان الغيرية مع موضوع حكم الخاص فبما ان موضوع حكم الخاص يكون مجملا في نظر العقلاء يكون عنوان موضوع حكم العام عندهم كذلك وما يقال من ان حجية الخاص انما هو بالنسبة الى الاقل فلا يعارض مع حجية العام فيما هو ظاهر فيه من العموم. با لنسبة الى الزائد على مقدار الاقل فهو جملة يقال بها في مقام الجمع بين الحجتين المختلفتين لا في مثل العام و قرينته اللذين هما بنظر اهل العرف حجة واحدة فانهم اذا سئلوا عن موضوع حكم العام وما يكون محمولا عليه بخطاب اكرم مثلا في نظر المولى بعد عرض القرينة المجملة عليهم ليحكمن جداً باجماله وعدم وضوح المراد منه وليس للعام في لحاظ ذاته حجية ثابتة لا ترفع اليد عنها الا بحجة فعلية اقوى منها كي يكون مجال بهذا المقال بل تنقلب حجيته بعد مجيء الخاص عما كانت

عليه من العموم فانظر الى العقلاء هل يحكمون فى مقدار الاكثر المردد بين ان يكون مقطوع الدخول فى موضوع حكم العام وبين ان يكون مقطوع الدخول فى موضوع حكم الخاص بانه داخل فى حكم الخاص ومشمول له ويحتجون على المولى بذلك ام يكون للمولى حجة على عبده بعد جعل الفرد المشكوك مثل متيقن الدخول فى الحكم ولعمرى ما ذكرناه واضح الى الغاية ويكون للمتأمل غنى وكفاية ثم ان هنا امورا يجب التنبه اليه (الامر الاول) اذا شك فى فرد انه هل هو من افراد المخصص فيكون خارجاً عن تحت العام اوليس منها فيكون داخلا فيه ومحكوماً بحكمه فهل يمكن التمسك باصالة العموم فى الحكم بانه بحكم العام محكوم اولا يمكن لاخلاف فى عدم جوازه اذا كان المخصص متصلا فان ظهور العام فيه من اول الامر منعقد بالنسبة الى المعنون بعنوان خاص غير ما هو عنوان المخصص و من الواضح انه لا يمكن اجراء الحكم على فرد لم يحرز انطباق موضوعه عليه (واما اذا كان) منفصلا ففى الجواز وعدمه خلاف وربما نسب القول بالجواز الى المشهور وسيأتى ما فيه انشاالله تعالى والتحقيق عدم جوازه فان ظهور العام وان كان منعقداً بالنسبة الى العموم وجميع الافراد لتمامية دلالته التصديقية وكشفه عن المراد فى حد ذاته الا ان مجيء الخاص بعده يوجب تقيد موضوع العام بعنوان غير عنوان الخاص فيكون فى مرتبة حجيته واخذ العقلاء به وكاشفيته عما اراده المتكلم واقعاً مخصصاً بهذا العنوان ويكون غير المعنون به خارجاً تحت العام مثلا اذا قال المولى لاتكرم فساق العلماء فذلك يوجب ان يكون موضوع قضية اكرم العلماء هو العلماء غير الفساق و يكون مثل ما اذا كان الموضوع من اول الامر وفى مرتبة نفس الظهور مقيداً بغير الفساق وح فاذا شك فى فسق فرد بعد احراز علمه لا يمكن التمسك بالحجة التى لم يعلم بتحقق

موضوعها فيه فان عموم كل دليل يتبع عموم موضوعه و مع فرض الشك في تحقق موضوعه يكون لامحالة سريان الحكم اليه وجريانه فيه مشكوكاً وكما لايمكن التمسك بالعام الظاهر في وجوب اكرام كل عالم لاثبات وجوب اكرام من شك في علمه فكذلك لايمكن التمسك بالعام في المقام لاثبات وجوب اكرام العالم المحتمل فسقه بعد فرض تقيد المراد الواقعي بغير الفساق لعدم العلم بانطباق تمام الموضوع عليه وليس من شأن العام احراز تحقق موضوعه في الخارج بل هو متكفل لاجراء الحكم على مصداق انطبق الموضوع عليه ومع الشك في ذلك يكون محكوميته بحكم العام مشكوكة كما هو ظاهر (وقد انقدح) مما ذكرنا من ان موضوع العام يصير بعد ورود التخصيص عليه مقيداً بعنوان غير ما هو موضوع الخاص الجواب عما قيل من ان ظهور العام حجة في جميع الافراد والخاص ليس حجة الا فيما احرز تحقق عنوانه فيه واما الفرد المشكوك فالعام حجة فيه بلامعارض (كما انقدح) ما في التمسك بقاعدة المقتضى والمانع هنا من الاشكال فان العام بعد صيرورته مقيداً بعنوان غير عنوان الخاص لايكون ظهوره في العموم مقتضياً لوجود الحكم في جميع افراده اذ لا ارادة على طبقه الا في افراده المقيد فليس المقتضى للحكم فيما عداها موجوداً كي يصح التمسك بهذه القاعدة بعدما لو اغمضنا عما في نفس القاعدة من عدم تماميتها على ما بيناه في محلها (فلا انصاف) ان القول بصحة التمسك بعموم العام في اجراء حكمه على الفرد المشتبه مما لا دليل عليه ولايمكن مساعدته (واما) نسبته الى المشهور بين الاصحاب قدس الله تعالى اسرارهم فلا تخلو عن اشكال فان المسئلة هذه ليست معنونة في كلماتهم ولا محررة في كتبهم كي يعلم بها ما اختاروه فيها وساعده انظارهم وانما نخيل ذلك من جهة فتويهم بالضمان فيما اذا دار امر اليد بين كونها يد

عادية اوغيرها فزعم ان ذلك من جهة تمسكهم فيه بعمومات الضمان مثل على اليد ما اخذت حتى تؤدى مع ان ذلك ليس الا تخرص يا لغيب و تظنن به والافمن الواضح ان هذه الرواية و نظائرها ظاهرة فى اليد العادية من جهة ظهور الاخذ فى الاستيلاء على نحو الغصب والعدوان فلا تعم غير العادية من اول الامر كى يتمسك بها فى المشتبه خروجه وعدمه كما لا يخفى واما مستند هذا الفتوى فبيانه موكول الى محله الموضوع له فى الفقه رزقنى الله تعالى استنباط جميع مسائله انشاالله والعمل به بحق محمد و آله الطاهرين صلواته الدائمة عليهم اجمعين واللعنة المتواترة على اعدائهم اعداء الدين (الامر الثانى) انه اذا اتضح عدم صحة التمسك بالعام فى الشبهات المصداقية فهل يمكن احراز دخول الفرد المشتبه فى حكم العام باجراء الاصل فى العدم الازلى ليحرز به عدم دخول ذاك الفرد فى عنوان الخاص اولا فيه خلاف بين محققى مقاربى عصرنا فذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) الى الاول وتبعه بعض اعلام عصرنا (دام ظله) واختار القول الثانى شيخ المحققين العلامة الانصارى (قده) وتبعه المحقق النائينى ومنشأ الخلاف بينهم هو الخلاف فى ان العدم المأخوذ فى العام بعد اخراج عنوان الخاص عن تحته بالتخصيص هل هو مأخوذ فيه على نحو العدم المحمولى والسالبة المحصلة ليكون القيد المأخوذ فى موضوع العام بعد التخصيص هو عدم اتصافه بعنوان الخاص على نحو ليس الناقصة اومأخوذ فيه على نحو العدم النعتى و الموجبة المعدولة فى طرف المحمول ليكون القيد المعتبر فيه هو اتصافه بعدم كونه معنونا بعنوان الخاص وكونه معنوناً بانه غيره ومنعوتاً بنعت الغيرية مع عنوان الخاص على نحو كان الناقصة فمن ذهب الى الاول اختار الاول من القولين اذ القيد عليه يكون هو عدم اتصاف موضوع حكم العام بعنوان الخاص فاذا شك فى حكم فرد من

جهة الشك في اتصافه بعنوان الخاص كي يكون خارجاً عن العام وعدم اتصافه به كي يكون داخلا فيه فيما ان اتصاف الموضوع به كان معدوماً في الازل ولو من جهة عدم موضوعه يمكن احراز بقاء عدمه بعد وجود موضوعه بالاصل فاذا شك في فرد من العلماء انه فاسق اوليس به وكذا في امرئة انها قرشية اوغيرها فبما ان الباقي تحت العام في اكرم العلماء مثلا لم يكن معنوناً بعنوان خاص ولو كان ذاك العنوان هو غيريته مع عنوان الخاص وفي مثل المرئة تحيض الى خمسين الا القرشية لايكون معنوناً بعنوان غير القرشية بل الباقي في المثال الاول هو العلماء بشرط اتصافهم بالفسق وفي المثال الثاني هو المرئة الغير المتصفة بكونها قرشية يكون احراز دخول كل من الفردين في المثالين في تحت العام بمكان من الامكان ولا ملزم لاثبات اتصافه بالغيرية مع عنوان الخاص كي يقال بان الاصل في نفس ذاك الاتصاف لا يجرى لعدم كونه مسبوقاً بالحالة السابقة وفي عدم اتصافه بعنوان الخاص وان كان يجرى الا انه لايمكن احراز اتصافه بعنوان انه غيره به الاعلى القول بالاصل المثبت وقد اتضح ان القائل بالقول الثاني ناظر الى الوجه الثاني وتقريبه ان موضوع حكم العام حيث انه ينقسم في الخارج بالنسبة الى كل عنوان خاص يكون في تحته فينقسم العالم مثلا الى العادل وغيره والمرئة الى القرشية وغيرها فلا محالة اما يؤخذ العام مطلقا بالنسبة الى عنوانه الخاص اومقيداً بوجوده او مقيداً بكونه غيره والا و لان مستلزما ن للتها فت والتناقض والثالث هو المطلوب وح فيكون الباقي تحت العام مقيداً بكونه غير عنوان الخاص فلا يكون فرد محكوماً بحكمه الا بعد اثبات تعنونه واتصافه بذاك القيد ولا يكفي في ذلك احراز عدم اتصافه بعنوان الخاص فقط مالم يحرز اتصافه بانه غيره ولا يحرز ذلك بالاصل كما ذكرنا (ولكنك خبير بان) العقلاء بعد احراز عدم

اتصاف العام بنفس عنوانه الخاص ولو كان ذلك بالتعبد من جانب الشرع لايتوقفون في اجراء حكم العام عليه الى ان يحرز واتصافه بغيره بل يرون الالتزام بذلك بلاملزم ففي المثالين المتقدمين اذاقيل لهم ان الشرع جعلنا متعبدين بعدم كون هذا الفرد من العلماء فاسقاً وبعدم كون هذه المرئة قرشية لايتأملون في اجراء حكم العام عليه اصلا و يحكمون بعدم كونه محكوماً بحكم الخاص ومن الظاهر الواضح ان حكم المتصف بوصف او المقيد بقيد ينتفي بمجرد انتفاء اتصافه به من دون لزوم اتصافه بانه غيره وبالجملة فالانصاف كله ان الوجه الاول متين جداً و(لكن الاقوى مع ذلك) هو القول الثاني مع عدم صحة وجهه الذي تمسك به القائلون به وذلك لان استصحاب العدم الازلي فاسد من اصله فانه (يمكن الاشكال) اولا في قضية السالبة لسلب الموضوع بان سلب شيء عن شيء انما يكون اذا كان المسلوب عنه موجوداً و الا لما كان من باب سلب شيء عنه في شيء اذ هو بنفسه معدوم ولا يصح سلب شيء عن المعدوم الابعد فرض وجوده (وثانياً) بعدم صحته في خصوص ما نحن فيه لبداهة انه لامعنى لان يقال هذا العالم لم يكن فاسقاً من قبل وجوده او ان هذه المرئة لم يكن منتسبة الى قريش فان الشيء قبل وجوده لاعنوان له كي يشار اليه بعنوان هذا او غيره من العناوين (وثالثاً) بان العقل ولو ساعد هذا الاستصحاب بالنظر الدقي الاان نظر العرف المعتبر في باب الاستصحاب لايساعده وليس هذا الموردين مصاديق اخبار الاستصحاب بنظر العرف اصلا لعدم كون القضية المشكوكة فيه عين المتيقنة بل يكون اثنينيتهما عندهم في كمال الوضوح كما لايخفى على المتأمل وقد تعرضنا لذلك في رسالتنا المتعلقة بلباس المشكوك مشروحاً (الامر الثالث) انه قد يظهر الفرق عن بعض المحققين قدس اسرارهم بين المخصص اللفظي والمخصص اللبي وانه

يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية مما كان المخصص فيه دليلا لبيا بخلافه فيما اذا كان لفظيا كما شرحناه و هذا الكلام بكليته مما لا يمكننا تصديقه فان المخصص اللبي ان كان في البداهة والظهور بحيث يمكن ان يعتمد عليه المتكلم لقرينة كلامه فهو مثل المخصص المتصل الموجب لعدم انعقاد الظهور من اول الامر الافي الخاص وان لم يكن في الوضوح بهذه المثابة فكان نظرياً دل عليه العقل او الاجماع او غيرهما من الادلة اللبية فهو كالمخصص المنفصل ولا يمكن التمسك بالعموم في الشبهات المصداقية منه اذ بعد ما علم بخروج المتصف بوصف كذائي عن تحت العام فلامحالة يعلم بان موضوع العام في مرتبة حجيته هو غير المتصف بذاك الوصف مالم يحرز انطباق ذلك الموضوع على فرد لايمكن اسراء الحكم اليه واجزائه فيه كما بينا (هذا فيما اذا كان التخصيص) اللبي من جهة العلم بخروج بعض اقسام موضوع العام عن تحت حكمه واما اذا كان التخصيص من جهة عدم وجود ملاك حكم العام المنكشف بالدليل اللبي في المتصف ببعض العناوين التي ينقسم اليها موضوعه كما اذا قال المولى اكرم العلماء ثم علم بعدم وجود ملاك الحكم في الفساق او النحويين منهم فلا ينبغي الريب في انه يكون العنوان المعلوم عدم وجود مناط الحكم فيه مثل موضوع المخصص المنفصل في جميع الفروع التي ذكرناها (فان كان مجملا) بحسب المفهوم فلامحالة يكون موضوع حكم العام ايضاً مجملا على المشهور فيما اذا كان دائراً بين المتباينين وعلى الاقوى في الدائر بين الاقل والاكثر كما انه اذا كان مجملا بحسب المصداق فلا يمكن التمسك بالعموم في مصاديقه المشتبهة ثم (ان هذا انما يتم) فيما اذا علم بعدم وجود الملاك في عنوان من العناوين التي ينقسم اليها موضوع الحكم كما يتفق ذلك غالباً في القضايا الحقيقية واما اذا علم

بعدم (الامر الرابع) اذا دار الامر بين التخصيص والتخصص فتارة يعلم بخروج فرد عن حكم العام و يكون الشك فى انه هل هو مما ينطبق موضوع حكمه كى يكون خروجه بعنوان التخصيص اوليس كذلك كى يكون بعنوان التخصص واخرى يكون الدوران بينهما من جهة تردد موضوع حكم الخاص بين فردين يكون احدهما مما ينطبق عليه موضوع العام والاخر مما هو خارج عنه (فالاول) مثل ما اذا علم بحرمة اكرام زيد وشك فى انه عالم كى يكون خروجه عن مثل دليل اكرم العلماء بعنوان التخصيص اوليس به فيكون من باب التخصص ولاينبغى الريب فى انه لايمكن التمسك باصالة العموم فى مثله لاحراز ان يكون خروجه بعنوان التخصص فان بناء العقلاء على التمسك بالعموم فيما اذا لم يعلم المراد من العام وشك فى الخروج الحكمى لافيما اذا علم المراد وكان الشك فى الخروج الموضوعى كما فى المقام (والثانى) مثل ما اذا تردد زيد المعلوم حرمة اكرامه بين زيد العالم وبين غيره والظاهر فى هذا المقام ايضاً انه لابناء للعقلاء على حمله على زيد الجاهل اذا كان المتكلم ممن يكون من دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة بل يوجبون على العبد الفحص عما اراد به نعم انما يكون بنائهم على الحمل على التخصص فيما اذا كان المتكلم ممن يكون احتمال اعتماده على القرائن المنفصلة ضعيفاً بحيث يكون الظهور عندهم كاشفاً عن ارادة العموم من العام وقد اتضح بذلك فساد ماعن بعض الاعلام هنا من اطلاق دعوى جواز التمسك بالعموم فى هذا القسم فتدبر جيداً

**فصل** التحقيق عدم جواز العمل بعمومات الكتاب والسنه قبل الفحص عن المخصص والدليل عليه من وجوه احدها ظهور سيرة العقلاء وبنائهم عليه فى مثل عمومات الكتاب والسنة مما يكون العام فيه معرضاً

التخصيص من جهة كون المتكلم به ممن من ديدنه الاعتماد على القرائن المنفصلة لبيان مراده الواقعى كما هو الحال فى الشارع وغيره من المقننين فان العام حينئذ يكون بحيث لو تفحص العبد عن مخصصه ومبين مراده لظفر به ومن الواضح استقراء سيرة العقلاء فى مثله على عدم العمل به بدونه نعم اذا كان العام لا كذلك فلم يكن معرضا للتخصيص وكان كاشفا عما اراد منه المتكلم عند العقلاء كما هو الحال فى اغلب عمومات اهل المحاورة فالظاهر من سيرتهم العمل به بلا فحص وبحث ثانيهما صحة مؤاخذة العبد من المولى على تركه الموجب لعدم العمل بمراده الواقعى وتكليفه النفس الامرى المبين بالقرينة المنفصلة التى لو تفحص عنها العبد لظفر بها فان العقل بعد تمامية الحجة من جانب المولى بايصاله التكليف الى العبد بحيث يصل اليه لو تفحص كما هو المراد بالبيان اللازم على المولى الذى يستقل العقل بعدم صحة المؤاخذة بدونه يحكم بوجوب الفحص عنه على العبد وصحة مؤاخذته على تركه المفضى الى عدم الاتيان بمقتضى التكليف الواصل اليه بالطرق العادية كما يحكم بذلك فى العمل بمقتضى الاصول العملية قبل الفحص عن التكاليف الواصلة (وبالجملة) فكما يستقل العقل هناك بصحة مؤاخذة العبد التارك للفحص على ترك امتثال التكاليف الواقعية بمقدارها الواصل بالطرق العادية فكذلك هنا (ثالثها) العلم الاجمالى بوجود مخصصات فى مجامع الروايات التى بايدينا للعمومات الواردة فى الكتاب والسنة ومقتضاه وجوب الفحص عن المخصص فى كل عام ورد فيها ويحتمل ان يكون فى الروايات ما هو مخصص لعمومه ومبين للمراد منه كما يقتضى وجوب الفحص عن الادلة فى جريان الاصول العملية العلم الاجمالى بوجود تكاليف شرعية فى الروايات المنحل اليه العلم الاجمالى الكبير المتعلق بوجود تكاليف فى

اصل الشرع والى الشك البدوى فى وجودها فى غيرها مما ليس بايدينا (لايقال) مقتضى العلم الاجمالى فى المقام هو وجوب الفحص عن المخصصات الى ان يظفر بها بمقدار ما علم بوجودها فيها اجمالا واما بعد الظفر بذلك المقدار فلايقتضى العلم الاجمالى وجوبه اصلا لانحلاله الى العلم التفصيلى بوجود هذا المقدار والشك فى وجود الزائد عليه كما قلت بانحلال العلم الاجمالى بوجود تكاليف فى اصل الشرع هناك الى العلم الاجمالى بوجود القدر المتيقن منها فى المجامع التى بايدينا والشك البدوى بالنسبة الى غيرها وبالجملة فكما قيل بانحلال العلم الاجمالى الكبير فى ذلك المقام فكذا لابد من القول بالانحلال فى هذا المقام وعليه فلايلزم الفحص عن المخصص بعد الظفر بالمقدار المتيقن من المعلوم الاجمالى وهو خلاف ما يقول به القائلون بوجوب الفحص (لانا نقول) بين المقامين فرق وبيانه ان ان العلم الاجمالى بوجود تكاليف فى الشرع هناك لايقتضى تنجزها بكميتها وعددها الواقع بعد انحلاله الى العلم بالقدر المتيقن الواصل والشك فى وجود الزائد الذى لم يصل الينا والعقل حينئذ يستقل بعدم تنجز المتحمل على فرض وجوده واقعا وهذا بخلاف العلم الاجمالى هنا فانه يقتضى تنجز المخصصات الموجودة فى المجامع بكميتها وعددها فى الواقع والعقل لا يمنع عن مقتضاه بعد وصول جميع المخصصات الينا وانحلاله لاجل الظفر بالمقدار المتيقن بعد تنجزه على ماله من المقدار فى الواقع لايفيد اصلا حيث ان الزائد المحتمل يكون منجزاً على فرض وجوده ولازمه وجوب الفحص عنه ايضاً والحاصل ان العقل هناك بعد ملاحظة وصول المقدار المتيقن وعدم وصول الزائد المشكوك يحكم بعدم تنجز المقدار الزائد وان التنجز هو خصوص القدر المتيقن الواصل وهو هنا بعد ملاحظة وصول جميع ماعلم به اجمالا يحكم بتنجزه على ماهو

عليه من المقدار واقعاً والانحلال الطارى بعد حكمه بتنجزه لا يمنع عنه اصلا بل يكون المحتمل ايضاً متنجزاً على فرض وجود، كما بينا ونظير (ذلك الفرق) الفرق بين ما اذا علم شخص اجمالا باشتغال ذمته بمقدار من الدين وكان المقدار المتيقن منه مكتوباً فى ديوانه والزائد عليه مشكوكا وبين ما اذا علم اجمالا باشتغال ذمته بجميع ما كتب فى الديوان ثم ظفر بعد المراجعة اليه بمقدار متيقن عنه فان العقل يحكم فى المثال الاول بالبراءة عن الزائد ويحكم فى الثانى بلزوم الفحص والمراجعة الى ما بقى منه ولعمرى الفرق بين المقامين كما فى المثالين واضح لا شبهة فيه و لا مين وقد ذكر هذا الفرق بتفاوت ما المحقق النائينى قده و (اورد عليه بعض) اعاظم عصر نا دام ظله فى حاشيته على كلماته (قده) بما لم يتضح لى وجهه فراجع لعلك تطلع على حقيقة الامر انشاء الله تعالى ثم انه ظهر مما ذكرنا ما هو المقدار اللازم من الفحص وهو المقدار الحاصل معه الاطمينان بعدم وجود المخصص و ما يخرج به العام عن كونه معرضاً للتخصيص ويكون ظهوره كاشفاً عند العقلاء عما اراده المتكلم واقعاً (تنبيه) لايخفى انه يفترق الفحص اللازم هنا عن الفحص اللازم فى باب جريان الاصول العاملية بان الفحص هنا انما يكون عما يمنع من الاخذ بالدليل بعد تحقق المقتضى له لاجل انعقاد ظهور الكلام فى العموم من جهة عدم وجود القرينة المتصلة معه وهناك عن تحقق المقتضى اذ لا مقتضى للرجوع الى الاصول بعد وجود الحجة الشرعية فان ادلة اعتبار ها لا تقتضى الا اعتبارها فيما لم يكن هناك دليل معتبر ومع وجوده لا مورد لواحد منها اصلا سيما على القول بوروده عليها كما قويناه فى محله

**فصل** هل الخطابات الشفاهية وماوضع لمشافهة الخطاب مثل يا ايها الناس ومثل وافعلوا الخير تختص بالحاضرين بمجلس التخاطب او تعم

الغائبين بل المعدومين فيه خلاف (وقبل بيان التحقيق) في ذلك لابد من بيان محل النزاع فنقول ليس للنزاع في كلمات القوم في امكان تكليف المعدوم واستحالته فان انشاء التكليف بلابعث وطلب حقيقي لاريب في امكانه بل وقوعه كما يشاهد من المقنين والموالي الامرين عن بعد بالكتابة ونحوها كما انه مع البعث والطلب لااشكال في امتناعه و ح فهل النزاع في امكان المخاطبة مع المعدوم واستحالته او في عموم وضع ادوات النداء و عدمه الظاهر انه وقع النزاع في كلمات القوم من كلتا الجهتين كما يستفاد من تمثيلهم بكلا المثالين اللذين ذكرنا هما في عنوان البحث و كما يستظهر من كلماتهم فراجع (اذا عرفت ذلك) فالكلام يقع في كل من الجهتين فنقول (اما الجهة الاولى) وهي جهة امكان مخاطبة المعدوم واستحالته فالملخص من البحث فيها هو انه لاينبغي التأمل في ان حقيقة المخاطبة والمكالمة غير متقومة بالتفهيم والانفهام ولذا قد يجعل الجماد لغرض يترتب على مخاطبته كما انها غير متقومة بحضور المخاطب ولذا يجعل النبي «ص» وغيره من المعصومين عليهم السلام مخاطبين مع انهم يسمعون الخطاب في حال عدم حضورهم في المجلس بل الظاهر انها حقيقة يترتب عليها دواع مختلفة فالتفهيم والاسماع تارة وغيرهما من الدواعي والاغراض اخرى ولا مضايقة في تسمية ما اذا كان الداعي فيه هو التفهيم واستماع المخاطب بالخطاب الحقيقي و تسمية غيره بالخطاب الانشائي وعلى ذلك فجعل المعدوم فضلا عن الغائب مخاطباً بملاحظة ظرف وجوده وصيرورته قابلا للمخاطبة وتفهيمه ذاك الخطاب بما يحكي عنه ويبقى الى زمان وجوده مما لا اشكال فيه فينشيء الخطاب ويجعل في الكتابة مثلا ليلتفت اليه المخاطب اذا وجد (قد اتضح بما ذكرنا الكلام) في الجهة الثانية وهي البحث عن عموم وضع الادوات وعدمه فان ادوات النداء موضوعة لانشاء النداء وايجاده بها سواء كان المخاطب ملتفتاً او لم

يكن وسواء كان الداعى هو التفهيم بنفس الخطاب او بما يحكى عنه او كان غيره من الدواعى مثل اظ ار الحزن والتأسف به و هى تستعمل فى جميع تلك الموارد على نحو واحد وسبك فارد من دون ان يكون للعلاقة رعاية كماهو ظاهر الى النهاية وقد ظهر من (ماذكرناه) فى جهتى البحث هنا حال الكتاب العزيز وان حاله حال غيره من الكتب المرسلة من الموالى الى رعاياهم فكما ان كيش القوم اذا ارسل اليهم كتاباً مبيناً بوظائفهم لاتجد من نفسك الرخصة فى ان تقول ان المخاطب بخطاباته ينحصر فى من كان حاضراً فى مجلس المبلغ ولو كانوا فى غاية القلة بل تقول ان المخاطب هم وكل من يقرء الكتاب او يسمع منهم فكذلك الكتاب العزيز المرسل لتبليغ الناس وبيان وظائفهم وانتفاعهم به الى يوم القيمة وهل يمكن ان يكون كتاب هذا شأنه مبيناً لوظائف طائفة خاصة كانوا حاضرين فى المسجد ليكون غيرهم من الغائبين والمعدومين محتاجين الى التمسك بذيل دليل الاشتراك وقد تبين ان انشاء الخطاب بداعى التفهيم سواء وقع التفهيم بنفس الخطاب او بقرائة من ارسل اليه كماوقع تفهيم الحا ضرين فى المسجد بلسان النبى (ص) الحاكى عما اوحى الله تعالى اليه او بشىء آخر يحكى عنه كا لكتا بة او بغير التفهيم من الدواعى لايوجب تجوزاً فيه اصلا كماهو اوضح من ان يخفى ثم انه قد قيل بظهور ثمرة هذا البحث فى شمول الاحكام للغائبين والمعدومين بنفس الخطاب بناء على التعميم وعدمه بناء على الاختصاص فيحتاج غير الحاضرين فى تسرية الحكم اليهم الى التمسك بذيل قاعدة الاشتراك وهى لاتفيد الامع اتحاد الصنف واما اذا احتمل دخالة قيد فى الحكم كان خصوص الحاضرين واجدين كا لحضور فى زمان النبى (ص) اودرك صحبته فلايمكننا التمسك باطلاق الخطاب اصلا وفيه انه لاشىء هنا يحتمل دخله فى الحكم وكان جميع

الحاضرين واجدين له الى آخر عمرهم وليس الحضور فى زمانه(ص) كذلك بداهة ان كثيراً منهم كانوا باقين بعده(ص) الى حين واحتمال دخالة درك صحبته ولو بساعة فيه بعيد جداً وعلى ذلك فلا يترتب على هذا البحث ثمرة مهمة

**فصل** تعقب العام بضمير يرجع الى بعض افراده هل يوجب تخصيصه به اولا وقد مثل لذلك بقوله تعالى والمطلقات يتربصن الى قوله و بعولتهن احق بردهن حيث ان الضمير فى بعولتهن راجع الى الرجعيات منها لاختصاص حكم جواز الرجوع بعد الطلاق بها ولكن الظاهر ان الاية الشريفة ليست من مصاديق هذا البحث فان الضمير فيها راجع الى العام بعمومه اذ استفادة اختصاص الحكم بجواز الرجوع بعد الطلاق بالرجعيات من دليل خارجى دل عليه لا يوجب ان يكون المشار اليه للضمير فى مقام استعما له بعض الاقسام من العام بل يكون حاله حال المخصص المنفصل فى انه لا يوجب تجوزاً فى ناحية العام اصلا كما مر فيه الكلام فالمشار اليه للضمير فى مقام الارادة الاستعمالية باق على عمومه وان كان المراد بالارادة الجدية هو بعض الاقسام من العام وبيان اوجه فكما ان موضوع وجوب التربص هو كل مطلقة من دون ملاحظة كون طلاقها رجعياً او بائناً فكذلك موضوع جواز الرجوع هو كل مطلقة مع قطع النظر عن كيفية طلاقها و غاية الامر استفادة اشتراطه بكون طلاقها رجعياً من دليل خارجى وكون موضوع الحكم الثانى مشروطاً دون الحكم الاول لا يوجب تفاوتاً فى جانب نفس الموضوع فيكون معنى ظاهر الاية المباركة بعد انضمام الدليل الخارجى اليها والله تعالى عالم ببواطنها والمطلقات يجب عليهن التربص مطلقا و يجوز لبعولتهن الرجوع اليهن اذا كن مطلقات بطلاق رجعى وبزعمى انه يمكن اجراء هذا البيان فى كل ما فرض مصداقاً لهذا البحث فمعنى مثل اكرم كل عالم واقتدأ بهم ان كل

عالم موضوع لحكمين من الاكرام والاقتداء وان كان موضوع خصوص وجوب الاقتداء مشروطاً بالعدالة وعلى ذلك فلا يبقى مصداق لهذا البحث اصلاو الافلادرى اى معنى يفرض لذكر العام وارجاع الضمير الى بعض افراده وهل ذلك الا مثل ان يقال اكرم العلماء وجئنى به ويعنى بالضمير زيد العالم و هل هذا الا من باب ذكر الضمير بلامرجع وانى كلما اتفكر فى كيفية تحقق موضوع هذا البحث لايزيدنى التفكر الااشكالا فيه فان ارجاع الضمير الى بعض افراد العام حقيقة ليس الامن ذكر الضمير بلامرجع الا ان يكون الامر كماذكرنا فيكون المرجع نفس العام وقد دل الدليل من الخارج على كونه مقيداً فتدبر جيداً ثم لو اغمض النظر عن جميع ماذكرنا وفرض مورد لهذا النزاع فبما ان الاستخدام الذى هو فى المقام بمعنى ارجاع الضمير الى معنى لم يستعمل اللفظ فى القضية الاولى فيه يكون من الامور التى لايعقلها اهل العرف ويكون ظهور الكلام فى اتحاد مايراد بالضمير مع مايستعمل فيه مرجعه قويا عندهم بل لاينهمون سواه من الكلام يكون التمسك باصالة الظهور فى العام مشكلا جدا بل لابد من تقديم اصالة عدم الاستخدام عليها قطعاً فيحتاج ارادة العموم من العام مع ارجاع الضمير الى بعض الافراد الى القرينة المبينة ونفس ظهوره لايجدى فيها شيئاً كيف ولايكون له ظهور فيه والحال هذه كما عرفت

**فصل** هل الاستثناء الواقع عقيب المجمل المتعددة يكون ظاهراً فى رجوعه الى الاخيرة منها او الى الجميع اولا يكون له ظهور فى احدهما فيه تفصيل وبيانه ان له خمس صور فتارة يكون تعدد الجمل من ناحية تعدد الموضوع مع عدم تكرر عقد الحمل فيها مثل اكرم العلماء والاشراف والطلاب الا الفساق منهم ولاينبغى الريب فى رجوع الاستثناء فى هذه الصورة الى

الجميع فان الاستثناء انما هو اخراج عن الموضوع بلحاظ الحكم وبما ان الحكم المذكور فيها واحد فى لسان الدليل ولو كان منحلا فى الواقع لابد من ان يرجع الاستثناء الى جميع ماذكر فيها من الموضوعات فهذه الصورة فى حكم ان يقال اكرم هؤلاء الطوائف الا الفساق منهم واخرى يكون تعددها بتعدد الموضوع مع وقوع التكرار فى عقد الحمل ايضاً مثل اكرم العلماء والا تقياء والاشراف واكرم الطلاب الا الفساق منهم ولا مجال فى هذا القسم للاشكال فى رجوعه الى مابعد عقل الحمل الاخر يظهور تكراره فى قطع ما وقع بعد عما قبله والا لكان اللازم على المتكلم اما اختيار ذكر عقد الحمل مطلقا او اختيار تركه كذلك و ثالثة يكون التعدد من جهة تعدد عقد الحمل مع عدم تكرر عقد الوضع فيها مثل اكرم العلماء واطعمهم و اضفهم الا فساقهم ومن المعلوم رجوعه فى هذه الصورة ايضاً الى الجميع مثل الصورة الاولى لماذكرنا من ان الا ستثناء اخراج عن الموضوع بلحاظ الحكم ومن المعلوم وحدة الموضوع فى هذه الصورة ورابعة كالثالثة مع تكرر عقد الوضع فيها مثل اكرم العلماء واضفهم واطعمهم وجالس الاشراف الا فساقهم والظاهر فى هذا القسم رجوعه الى الاخيرة فقط ويظهر وجهه مما ذكر فى الصورة الثانية وخامسة يكون التعدد من جانب تعدد عقد الوضع وعقد الحمل كليهما مثل اكرم العلماء و اطعم الطلاب و جالس الا شراف الا الفساق منهم والظاهر فى هذه الصورة انه لاظهور للكلام فى رجوعه الى واحد منهما الا بالقرينة

**فصل** اذا دار الامر بين الاخذ بالعموم و الاخذ بالمفهوم فتارة يقع الكلام فى المفهوم الموافق واخرى فى المفهوم المخالف اما المفهوم الموافق سواء كان بنحو الاولوية او بنحو المساواة فحيث انه لازم للمنطوق وتابع لاينفك عنه فيكون فى التقدم على العموم و عدمه تابعاً لمنطوقه فان كان منطوقه اخص من العام مطلقا فلا محالة يتقدم مفهومه عليه ايضاً وان

کان لنسبة بین العموم ونفس المفهوم عموماً من وجه مثل اکرم فساق خدام العلماء فان مفهومه الموافق وهو اکرم العلماء یتقدم علی لاتکرم الفساق و ان کانت النسبة بین العموم والمفهوم عموماً من وجه لما ذکر من تبعیة المفهوم الموافق لمنطوقه فیقدم علیه بتقدمه علیه واما ان کان المنطوق اعم من العام من وجه مثل ان یکون المنطوق اکرم خدام العلماء فلا یمکن الاخذ بالمفهوم الا فی جانب افتراقه عن العموم لا فی مورد اجتماعهما کما هو معلوم واما المفهوم المخالف فان کان اخص من العام وکان العام ظاهراً فی العموم فالحق تخصیصه به فان اصالة الظهور وان کانت تأتی ح فی العام الا انها تکون محکومة باصالة الظهور الجاری فی جانب المفهوم لمحکومة الاصل الجاری فی القرینة علی الاصل الجاری فی ذیها فان بناء العقلاء علی ظهور المنطوق فی المفهوم والحال ان المفهوم یکون نصاً فی مدلوله یکون بناء منهم فی الحقیقة علی وجود القرینة المبینة لما اراد من العام ولیس ظهور المنطوق بمعارض بظهور العام کی یکون الاصل الجاری فی کل منهما معارضاً بالاصل الجاری فی الاخر بل الاصل یجری فی طرف المنطوق من دون ان یعارضه الاصل فی العام نعم انما یقع المخالفة البدویة بینه وبین المفهوم بعد جریان الاصل فی المنطوق ومن الواضح ان العقلاء فی هذا الظرف اعنی به ظرف معارضة العام مع نفس المفهوم لا یتمسکون باصالة الظهور فی العام اصلا بعد ملاحظة وجود القرینة التی تکون نصاً فی مدلولها وان کان اصل الدلالة علی وجود تلک القرینة بالظهور لا بالنص (ومن هنا ظهر ان التفصیل) المحکی عن العلامة الانصاری (قده) فی المقام اعنی بین ما اذا کان العام آبیاً عن التخصیص وبین غیر الابی عنه والقول بتقدم المفهوم علیه فی الثانی دون الاول لیس بتفصیل فی محل البحث بل هو اختیار لما اخترناه فان العام اذا کان آبیاً عن

التخصيص لايكون المفهوم قرينة للتصرف فيه بل يكون معارضاً معه بالمعارضة الحقيقية وح فلابد من رفع اليد عن المفهوم بلا اشكال لان عموم العام ح يكون قرينة على عدم استتباع الخصوصية الموجودة في المنطوق للمفهوم وان حكم العام مراد المتكلم بشموله وعمومه فتأمل جيداً ( هذا كله فيما اذا) كانت النسبة بينهما هي العموم والخصوص مطلقا واما اذا (كانت النسبة) هي العموم من وجه فلابد في تقديم احدهما على الاخر من ملاحظة مرجح خارجي كما في كل ما كان من باب العامين من وجه ولايكفي في تقديم العام على المفهوم ماقدمناه من ان دلالة العام على العموم با لوضع والدلالة على المفهوم على القول بها بالاطلاق و مقدمات الحكمة مالم يكن عموم نفس المفهوم بالا طلاق (والا) فلو كان عمومه بالوضع كما اذا كان اللفظ الدال على العموم في المفهوم كلمة كل ونظائرها فلا محالة يقع التعارض بينهما لاجل دلالة كل منهما على العموم بالوضع ولو كان اصل الدلالة على المفهوم با لا طلاق

فصل الحق جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد الثابت حجيته

فان الخبر بعد وثاقة رجال سنده يوجب الاطمينان بصدوره واليقين العرفي بصحته وح فبما انه نص في مفاده يكون قرينة للتصرف في ظهور عام الكتاب والتصرف في دلالته ا لظنية وقطعية سند العام او ظنيته لايوجب تفاوتا في ذلك بعد ثبوت حجية الخبر الواحد واخذ العقلاء به فان معنى حجية طريقيته لبيان المراد وكشفه عن الواقع ولازم ذلك جواز كونه قرينة للعام ومبيناً وكاشفاً عما اريد ومن الواضح انه بعد صلوحه لذلك لايوجب قطعية صدور العام اوظنيته ذرة فرق في ذلك اصلا فانه ان كان صالحاً لذلك فهو كذلك مطلقا والافلا مطلقا (والاخبار الامرة برد) الخبر المخالف للقرآن وانه

باطل وزخرف منصرفة عن هذه المخالفة فانها ليست بمخالفة عند العرف سيما اذا كانت في كلام المقننين اللذين من دأبهم الاتكال على القرائن المنفصلة والاقصدور المخالف للكتاب بهذه المخالفة عنهم عليهم السلام كثيراً مما لاشكال فيه والظاهر ان المسئلة اجماعية لاستقرار سيرة الاصحاب خلفاً عن سلف على العمل بالاخبار الاحاد في مقابل عمومات الكتاب بلا خلاف من احد ولا ارتياب

**فصل** اذا ورد العام والخاص المتخالفان في السلب والايجاب فاما ان يعلم تاريخ صدورهما اولا يعلم ذلك وعلى تقدير العلم به اما يكون صدور كل منهما قبل وقت الحاجة وزمان الامتثال او يختلفان في ذلك فيكون الخاص وارداً قبل وقت الحاجة والعام بعده او بالعكس و (الحق في جميع الصور الاربعة) هو حمل الخاص على القرينية للعام وتخصيصه به وقبل بيان ذلك ينبغي ذكر مقدمتين (الاولى) انه قد يترائى في كلمات بعض الاصحاب هنا قاعدة بنى عليها مختارهم في المقام وهي قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة وقد علل ذلك باستلزامه ايقاع المكلف في الاشتباه والاقدام الى ما هو خلاف المراد فذهب المحقق صاحب الكفاية (قده) تبعاً للتقريرات لاجل هذه القاعدة في الصورة الرابعة من الصور المذكورة وهي ما اذا ورد الخاص متأخراً عن وقت العمل بالعام الى ان الخاص ناسخ للعام اذا كان العام وارداً لبيان الحكم الواقعي وان تخصيصه به يتوقف على كون العام وارداً لبيان الحكم الظاهري فقط كي لا يلزم تأخير بيان الحكم الواقعي عن وقت الحاجة المفروض قبحه (ولكن التحقيق عدم تمامية) البناء ولا المبنى (اما) البناء فلان العام مع عدم كشفه عن المراد الواقعي وظهوره فيه فلا يمكن الاخذ بعمومه فيخرج عما هو المفروض من تعارض ظهور العام مع الخاص ففرض ورود العام لبيان

الحكم الظاهرى فقط مما لامعنى له فى محل البحث هذا اذا كان المراد من ذلك الفرض عدم دلالة العام على العموم وعدم كشفه عنه الذى هو مستلزم لعدم انعقاد الظهور (واما ان كان المراد) منه عدم تعرضه لكون الحكم فى كل فرد ناشياً عن مصلحة تقتضيه وكان المراد من الفرض الاول تعرضه لذلك. كما افاده المحقق الاصفهانى قده فى الحاشية (ففيه انه ايضاً) خروج عما هو محل البحث من تعارض الخاص مع ظهور العام بحيث يصلح الخاص لكونه قرينة للمراد من العام اذ مع تعرضه لذلك يكون العام نصاً فى العموم ويكون الخاص منافياً معه بلا بحث ولا كلام وعلى اى تقدير فالتفصيل المذكور لا محل له اصلا (اما المبنى) فلان تأخير البيان عن وقت الحاجة وان كان قبيحاً الا ان قبحه ليس بذاتى على حد الظلم بل هو قبيح مالم يترتب عليه ما يوجب حسنه ومع وجود الجهة المقتضية له لا قبح فيه اصلا فقد يكون فى البين مصلحة تقتضى عدم بيان تمام المراد واتباع حكم العام الى زمان تماميته ولا اشكال ح فى لزوم التأخير لو كانت المصلحة لزومية فضلا عن حسنه (ومن ذلك يندفع الاشكال) فى المخصصات الواردة عن المعصومين عليهم السلام للعمومات الكتابية او النبوية او غيرهما مما ورد قبل زمان المخصصات فالالتزام بالنسخ فيها دون التخصيص بلا ملزم (وكيف يمكن) الالتزام به فى جميع الروايات الخاصة المروية عنهم عليهم السلام بكثرتها مع انه مستلزم لوقوع النسخ فى غالب احكام الشرع وذلك كما ترى فى غاية الوهن ويكون مما يقطع بخلافه (الثانية) قد يتوهم ان نسخ الحكم قبل زمان العمل به غير معقول اذ مع وجود مصلحة فى متعلقه لا معنى لرفعه ومع عدمها لا يصح البعث اليه وعلى ذلك بنى لزوم كون الخاص المتقدم مخصصاً للعام المتأخر الوارد قبل حضور وقت العمل بالخاص (والتحقيق ان الحكم ان كان) هو الحكم البعثى

المنشأ بداعی البعث والتحریك الی متعلقه فلایصح نسخه قبل وقت العمل به من الحکیم الملتفت (واما ان کان) منشأه بداع آخر غیر داعی جعل الداعی مثل الامتحان فجواز نسخه ممالایخفی فیستکشف من نسخه عدم وجود مصلحة فیه من اول الامر وانه لم یکن منشأ بداعی البعث والتحریك فتدبر جیداً (اذا عرفت ها تین المقدمتین فالعمدة من الصور الاربعة) والتی یرد فیها الاشکال هی صورة تأخر الخاص عن العام بعد حضور وقت العمل (به قد یقال فیها) بنسخ حکم العام بالخاص من جهة ان بناء العقلاء انما هو علی ذکر قرینة الکلام قبل حضور وقت الحاجة الیه واحتمال وجود مصلحة فی التأخیر ممالایعتنون به فی محاوراتهم ویکون التکلم بهذا النحو اعنی تأخیر القرینة عن وقت العمل مع ارادة خلاف ظاهر الکلام خارجاً عن طریقة المتکلمین وسیرة المقننین (لکنك بعد) ماعرفت من ان الالتزام بالنسخ فی جمیع الروایات الخاصة المرویة عنهم علیهم السلام فی غایة الاشکال وان تأخیر ذکر قرینة التخصیص عن وقت العمل بالعام المتقدم ممالااشکال فیه اذا کان فی البین مصلحة تقتضیه کمایتفق ذلك کثیراً فی عمومات الاحکام الشرعیة کمایظهر ذلك بعد ملاحظة حال الاسلام والمسلمین و ائمتهم (ع) فی صدر ظهور شریعة خاتم النبیین (ص) و سلم تعرف ان حمل الروایات الخاصة فی کلمات المعصومین علیهم السلام علی التخصیص ممالامناص عنه (هذا مع) ان الظاهر من کلماتهم علیهم السلام انهم کانوا بصدد تبلیغ الاحکام السابقة النبویة التی لم یعلم بها الناس وکانت مختفیة علیهم لموجبات اقتضت ذلك و انهم لم یکونوا فی مقام تأسیس حکم اصل بل کانوا مبلغین عن النبی (ص) فقط وکلما قالوا به فانما عنه قالوا وعلی ذلك فلا مجال لاحتمال النسخ فی کلماتهم اصلا من غیر فرق بین الصور الاربع المذکورة کمالایخفی

## المقصد الرابع في المطلق والمقيد

فصل قد اختلفو في ان الاطلاق هل هو مدلول اللفظ او مقتضى القرينة العامة وهي مقدمات الحكمة فذهب سلطان العلماء ومن تأخر عنه الى الثاني ومحكي المشهور من قبله الى الاول والتحقيق في ذلك يتم ببيان امور (الامر الاول) (لايخفى ان الاطلاق والتقييد) حالتان تعرضان على موضوع الحكم باعتبار موضوعيته للحكم و ترتب الحكم عليه فقد يكون الحكم ساريا الى جميع افراده ومصاديقه من جهة عدم تقيد الموضوع بقيد يصنفه اوينوعه وح يكون الموضوع بالنسبة الى هذا الحكم المترتب عليه مطلقا وان كان بالنسبة الى حكم آخر يترتب عليه لا كذلك مقيداً فصدق كل من المطلق والمقيد عليه يكون مراعى و ناشياً من كيفية موضوعيته للحكم ولذا يختلف صدقهما باختلاف الاحكام كما يمكن اختلافه باختلاف الازمنة فيصح ان يكون الموضوع بملاحظة حكم من الاحكام مطلقا في زمان ومقيداً في زمان آخر (وعلى ذلك) فلايصح ان يقال بان هذا الموضوع مطلق بملاحظة ذاته مع قطع النظر عما يترتب عليه من الحكم وذاك مقيد كذلك وكيف ذلك وليس معنى الاطلاق الاعدم محدودية الحكم في سريانه الى افراد موضوعه باعتبار عدم تقيده بواحد من القيود المتصفة اوالمفردة له كما ان معنى التقييد محدوديته في سريانه و جريانه ولو كان للموضوع بلحاظ ذاته اطلاق او تقييد لما كان يختلف الموضوع فيهما باختلاف الموارد والاحكام مع ان اختلافه باختلافهما واضح بلا كلام (فان الرقبة) مثلا في مسئلة كفارة اليمين مطلقة وفي مسئلة كفارة القتل عن خطاء مقيدة فلو كانت في حد ذاتها مطلقة لما كانت في بعض الموارد مقيدة وكذلك يكون غيرها من موضوعات الاحكام كما يلاحظ ذلك في غير مقام (ثم انك اذا عرفت هذه النكتة الدقيقة تعرف) انه لاموقع لبعض

المباحث الواقعة فى كلمات القوم على مايلاحظ من كتبهم (فمنها الكلام) فى تعريف المطلق بانه مادل على شايع فى جنسه فان الاطلاق على ماينا ليس وصفاً للكلمة المفردة الدالة على المعنى السارى فى جنسه بل هو وصف للموضوع بلحاظ سريان الحكم الى جميع افراده وجريانه فى تمام مصاديق فلاوقع لهذا التعريف اصلا (ومنها) البحث عن حال معنى لبعض الالفاظ الذى تخيل صدق المطلق عليه مثل النكره واسم الجنس وعلمه (ومنها) غير ذلك مما يعلم بالمراجعة الى كلمات بعض الاعلام فراجع اليها و تأمل فيها بما ذكر ناه من التحقيق

الامر الثانى لاريب فى ان التقابل بين الاطلاق والتقييد بناء على ماحكى عن المشهور من ان الاطلاق مأخوذ فى نفس ماوضع له اللفظ المطلق انما هو تقابل التضاد لكون كل منهما امراً وجودياً ينافى الاخر ويعانده واما على مختار سلطان العلماء ومن تبعه قدس اسرارهم من خروج الاطلاق عن الموضوع له وانه عبارة عن عدم التقييد فهل يكون التقابل بينهما من باب السلب والايجاب اومن باب تقابل العدم والملكة (والحق هو الثانى) فان تقابل السلب والايجاب انما يكون بين الوجود والعدم المطلق اللذين لايخلو ماهيته عن حمل احدهما عليها ولايمكن ارتفاعهما عنها (واما اذا كان العدم) مأخوذاً بنحو العدم الخاص وكان قابلية موضوعه للاتصاف بالوجود المتقابل معه معتبرة فى صدقه، فلامحالة يكون تقابله مع الوجود من تقابل العدم والملكة مثل تقابل البصر مع العمى فان العمى يحمل على الحيوان الذى لايبصر مع قابليته للبصارة ولايحمل على غيره ممن ليس له شأن ذلك و لذلك يمكن ارتفاعهما عن محل واحد (ومن الواضح ان التقابل) بين الاطلاق والتقييد من هذا القبيل فان الاطلاق كما ذكرنا فى الامر الاول عبارة عن عدم تقييد

موضوع الحكم ببعض القيود المصنفة التى يمنع تقييد الموضوع بها عن سريان الحكم الى جميع افراده ولولم يكن الموضوع قابلا للتقييد لما كان يستفاد من عدم تقييده ذلك السريان والشياع لامكان ان يكون عدم تقييده لعدم امكانه لالشياع الحكم لجميع افراده و سريانه

**الامر الثالث** ان لحاظ الموضوع عند ترتيب الحكم عليه لايخلو من وجوه اربعة فانه قد يلاحظ الموضوع بنفسه من غير ان يتعدى عنه اللحاظ الى غيره و يكون النظر فى مقام موضوعيته و ترتب الحكم عليه مقصوراً عليه ومقطوعاً عن غير ذاته و(ح) فيترتب الحكم على نفس ذاته فيقال زيد عالم وهذا نائم والانسان حيوان ناطق (وقد يكون النظر) متعدياً الى حالة من حالاته الحا صلة من نسبته الى شيء غيره ومتجاوزاً الى كون من اكوانه الناشية من اضافته الى سواه وح فتارة يلاحظ فى موضوعيته وترتب الحكم عليه كونه على تلك الحالة وذلك الكون (وثانية) يعتبر فيها عدم كونه عليها (وثالثة) يلاحظ فيها عدم ملحوظية كونه عليها فى ترتب الحكم عليه ولاعدم كونه عليها فيكون الموضوع فى الاول مأخوذا بشرط شيء وفى الثانى بشرط لاوفى الثالث لابشرط مثلا اذا كان موضوع الحكم ماهية من الماهيات فهى قد تلاحظ فى مقام ذاتها مع قصر النظر عليها فلا يلاحظ معها خصوصية من خصوصيات افرادها وكون من اكوان اصنافها فيقال الا نسان حيوان وقد يكون النظر متجاوز اعنها الى واحدة من الخصوصيات الافرادية والاكوان الشخصية وفى هذا القسم يكون لحاظه بالنسبة الى تلك الخصوصية (على ثلاثة انحاء فطو را) يكون الملحوظ والمعتبر تخصصها بها و اقترانها معها فيقال مثلا الانسان العالم خير من الجاهل و آخر يلاحظ فيه تجردها عنها فهى تكون بالنسبة الى تلك الخصوصية بشرط لا وثالثاً يكون الملحوظ عدم

اعتبار واحدمن هذين القيدين فيه (ولا مضايقة في) تسمية الماهية في الاول مخلوطة وفي الثاني مجردة وفي الثالث مطلقة ولكن ليعلم ان التقسيم المذكور ليس تقسيماً للماهية بل هو تقسيم للحاظ والاعتبار فالماهية الواحدة يمكن لحاظها واعتبارها على اربعة اطوار بل قد ذكرنا ان اعتبار كل موضوع في ترتيب الحكم عليه لا يخلوا من هذه الانحاء (فاتضح من ذلك) ان البحث عن الكلي الطبيعي وانه هل هو الا بشرط المقسمي من الماهية او المقسمي مما لا مجال له بل الماهية المهملة مع قطع النظر عن لحاظها هي الكلي الطبيعي فهذه اللحاظات المتقدمة كما تعرض الماهية في مقام الحكم عليها فكذلك تعرض الكلي الطبيعي فهو ايضاً في مقام ترتيب الحكم عليه يلاحظ على نحو من هذه الانحاء (كما اتضح ان) لحاظ الماهية في نفسها ومع قصر النظر عليها ليس من اللابشرط المقسمي في شيء بل هو فكم للحاظ في مقابل ما اذا تعدى النظر عنها الى ملاحظة خصوصية من الخصوصيات الخارجية وذاك المقابل بالفتح مقسم للاقسام الثلثة ولا وجود له الا في واحد منها كما في كل مقسم بالنسبة الى اقسامه فملاحظة المقسم بخصوصه وتصويره في مقابل اقسامه مما لا معنى له (فاستنتج من جميع ما ذكرنا) ان الماهية مع قطع النظر عن اللحاظ الطاري عليها هي الكلي الطبيعي وهي ليست بمقسم للاقسام الثلثة كي يقال ان الكلي الطبيعي هو اللابشرط المقسمي كيف و يستحيل ان يكون الكلي الطبيعي الذي هو الجامع بين الافراد الخارجية و الممكن الصدق عليها مقسماً للابشرط القسمي الصادق على الافراد الخارجية ايضاً وللماهية بشرط لا الممتنع صدقها عليها فالكلي الطبيعي قسيم للماهية بشرط لا وقسيم الشيء لا يكون مقسماً له فما افاده المحقق السبزواري وتبعه المحقق صاحب التقريرات والمحقق صاحب الكفاية قدس اسرارهم من ان الكلي الطبيعي هو المقسم

لتلك الاقسام ممالايمكن مساعدته كما لايمكن مساعدة القول بانه هو اللا بشرط القسمى فان اللابشرط القسمى ملحوظ بلحاظ يوجب فنائه فى جميع الافراد الخارجية وصدقه بالفعل عليها والكلى الطبيعى ماهو قابل للصدق عليها من غير ان يكون ملحوظاً فانياً فيها فتعين القول بانه هو الماهية المهملة التى يمكن لحاظها بانحاء لاالملحوظة خاص فعلا كما بينا (اذا عرفت هذه الامور فالحق ماذهب اليه) سلطان العلماء و من تبعه من المحققين المتأخرين من خروج الاطلاق عن الموضوع له واحتياجه فى افادته الى القرينة العامة ووجهه فى غاية الوضوح بعدماذكرنا فى الامر الاول من ان الاطلاق ليس الا عدم تقييد موضوع الحكم بقيد يمنع من سريان الحكم الى جميع افراده فهو و التقييد حالتان يتصف با حديهما الموضوع تارة و بالاخرى اخرى (ولوصرف النظر عن ذلك) و قيل بان اللفظ يتصف فى حدذاته به ولولم يكن فى البين حكم اصلا وان النكرة اذا كان معناها الحصة الشايعة لاالفرد المعلوم فى الواقع المجهول عند المخاطب او المتكلم تتصف به نفسها وكذلك اسماء الاجناس (فماذكرنا) فى الامر الثالث من ان الماهية لاتقسيم لهااصلا وان الاقسام المذكورة ترجع الى اللحاظ يكفينا فى اثبات ماقويناه اذعليه لايكون الماهية الملحوظ فيهاالاطلاق وعدم اعتبار قيدفيها على نحو اللابشرط القسمى قسماً عليحدة كى يكون اسماء الاجناس موضوعة له ويكون الاطلاق داخلا فى نفس معانيها (ثم على تقدير الاغماض) عن ذلك ايضاً (فلاريب) فى ان وجدان كل متأمل يساعدوضع كل من اسماء الاجناس للطبيعة الصرفة التى هى اللابشرط القسمى فى نظر المغمض عما ذكرنا لاللطبيعة الملحوظة فيهاالشياع والاطلاق التى هى اللابشرط القسمى فتدبر جيداً واحفظ جميع ماذكرنا ثم راجع الى تقريرات دروس بعض الاعلام (قده)

هنا تطلع على الخلل الواقعة فيها انشاء الله تعالى علمنا الله مالم نعلم وجعلنا من مؤيدى دينه انشاء الله ثم (انه بعد ما تحقق خروج الاطلاق) عن الموضوع له وانه لابد لافادته من قرينة تقتضيه (يقع الكلام فى القرينة) المقتضية له وحيث ان القرينة المخصوصة بمورد خاص لاضابط لها فلابد من صرف الكلام الى البحث عن القرينة العامة التى يستفاد منها الاطلاق فى المحاورات العرفية وهى تتوقف على وجوه مقدمات ثلث «وهى المقدمات» المعروفة «بمقدمات الحكمة الاولى» ان يكون مانريدان نتمسك باطلاقه من موضوع الحكم اومتعلقه قابلا للتقييد ليكون تركه عن الاختيار فيكشف ذلك عن عدم دخالة القيد المحتمل دخله فيه واقعاً والالامكن ان يكون ترك التقييد من جهة عدم امكانه «الثانية» ان يكون المتكلم فى مقام بيان تمام مراده من الجهة التى نريدان نتمسك بالاطلاق من تلك الجهة ليستكشف من ذلك ان ماهو ظاهر كلامه من الاطلاق وعدم دخالة القيد فى المطلوب مراده واقعاً لان يكون فى مقام بيان مطلوبه فى الجملة على نحو الاهمال والاجمال والالما كان الاطلاق فى مقام الاثبات كاشفاً عن الاطلاق فى مقام الثبوت والواقع ولان يكون فى مقام بيان تمام مطلوبه من غير تلك الجهة التى يتمسك بالاطلاق عنها والا فليس كون المتكلم فى مقام البيان من جهة كاشفاً عن الاطلاق فى عالم الثبوت من جهة اخرى كمالايخفى «نعم» لاينبغى الريب فى ان بناء العقلاء على الاخذ بالاطلاق فى موارد الشك فى كون المتكلم فى مقام بيان تمام مطلوبه فان الظاهر من الامر بالطبيعة مثل اضرب واعتق رقبة هو مطلوبية نفس الطبيعة من دون دخل قيد فيها يكون هو جزء المطلوب ولاتأمل فى ان بناء العقلاء على ان مايكون كلام المتكلم ظاهراً فيه من المعنى مراده مطلوب له فى الواقع فاذا شك فى ان المتكلم فى مقام بيان تمام مراده اوفى مقام صرف التشريع

على الاهمال والاجمال او شك في انه في مقام بيان المطلوب من جميع الجهات او من بعضها دون بعض فبما ان الظاهر من كلامه هو ان صرف الطبيعة المأمور بها تمام المطلوب من دون دخل قيد فيها من واحدة من الجهات التي لم يقيد المطلوب بالنسبة اليها في مقام الاثبات فعند العقلاء يكون هذا لظاهر مراداً للمتكلم الذي هو من اهل المحاورة مالم يأت بقيد في كلامه او علم بعدم كونه في مقام بيان تمام مراده من جهة واحدة او من جميع الجهات «و بالجملة» ففي جميع موارد الشك يحمل الكلام على كونه في مقام البيان من جميع الجهات لما ذكرنا من بناء العقلاء على الاخذ بظاهر الكلام لاستكشاف ما هو المطلوب والمرام فالفرق بين ما اذا وقع الشك في انه في مقام البيان او الاهمال وبين ما اذا شك في كونه في مقام البيان من جهة واحدة او اكثر كما يظهر من المحقق النائيني (قده) مالم يتضح لي وجهه (وقد اتضح مما ذكرنا انه) لا يستكشف من تقييد المطلق من جهة سواء وقع ذلك بالمقيد المتصل او المنفصل عدم جواز الاخذ بالاطلاق من سائر الجهات اذا كان للمطلق جهات عديدة فتقييد الرقبة مثل أعتق الرقبة بالايمان لا يستلزم عدم جواز الاخذ بالاطلاق في اثبات عدم اعتبار البلوغ والعلم في الرقبة فان غاية ما يستفاد من التقييد الخارجي هو اقتضاء المصلحة لتأخير بيان هذا الجزء من المطلوب دون غيره من الاجزاء المعتبرة فيه كيف وقد اقتضى الاطلاق عدم اعتبار قيد فيه اصلا وقد خرج هذا الجزء بالدليل واما غيره من القيود المحتمل دخلها فيه فالاطلاق يدفعه فالعثور على مقيد واحد للدليل المطلق او اكثر لا توجب عدم جواز التمسك باطلاقه مطلقا

**الثالثة** عدم وجود ما يصلح لاعتماد المتكلم عليه في بيان التقييد سواء كان ذلك قرينة لفظية متصلة لكلامه او منفصلة عنه او غيرها من القرائن

مثل الشهرة كما اذا كان استعمال مايتصف بالاطلاق فى الاقل مشهوراً بحيث يصح اعتماد المتكلم فى بيان قرينة التقييد على شهرته وتكون تلك الشهرة موجبة لتردد اللفظ بينه وبين ماوضع له اولا الذى هو الاكثر (واما وجود) مالايصلح للقرينية فغير ضائر للتمسك بالاطلاق اذلا يرتفع به قبح اخلال المتكلم بالبيان اذا كان مراده فى عالم الثبوت هو المقيد فان المتكلم لابد له ان يلقى كلامه فى عالم الظهور على طبق مرامه فى عالم الواقع فان كان مطلقاً فمطلقا والا فمقيداً فاذا كان مراده الواقعى هو القسم الخاص من المطلق لزم عليه ان يأتى فى كلامه بقرينة تدل عليه اذالم يكن فى البين مايصح الاتكال عليه لبيانه واما وجود مالايصلح للقرينية فلايكفى اصلا ولا يرتفع معه الاخلال بالبيان كمالايخفى (ثم اذاتمت هذه المقدمات الثلث) يكون الاطلاق فى مقام الاثبات كاشفا عن كون المراد فى مقام الثبوت هو المطلق بنحو كشف المعلول عن علته كما فى سائر الدلالات الانية (واما ماجعله المحقق صاحب الكفاية قده) من المقدمات وهو عدم وجود القدر المتيقن فى مقام التخاطب فالحق انه ليس من المقدمات وقد اتضح وجهه مما ذكرنا فان وجود القدر المتيقن سواء كان فى الخارج او فى مقام التخاطب لايصحح اخلال المتكلم بالبيان ولايخرج الكلام عن كونه مخالفاً لماهو الغرض والمرام ولوصح ماافاده (قده) لماكان يصح التمسك باطلاق اكثر ماورد فى الشرع من المطلقات لورودها فى مورد خاص يكون هو القدر المتيقن فى مقام التخاطب اللهم الاان يكون مراده (قده) من ذلك مثل الشهرة التى تصلح للقرينية فى المجاز المشهور كما عن بعض محشى الكفاية (قده) وح فمرجع هذه المقدمة الى ماجعلناه مقدمة ثالثة وجعله (قده) مقدمة ثانية بتفاوت ما كما هو واضح ثم (ان هنا امرين ينبغى التنبيه عليهما (الاول) قدتبين سابقاً

ان الاطلاق عبارة عن عدم التقييد وليس بامر وجودي في مقابله وعليه فالدليل عليه هو سكوت المتكلم وعدم اتيانه بقيد وبذلك يفترق الشمول المستفاد منه عن الشمول المستفاد من الفاظ العموم فان الدال عليه هنا هو السكوت وهناك الالفاظ الموضوعة له ولذلك يتقدم العام على المطلق الشمولي بلا اشكال بل يكون وارداً عليه وبياناً له كما في كل دليل التقييد بالنسبة الى الدليل المطلق حيث ان الظفر بالمقيد يوجب ان لا يكون للتمسك بالاطلاق مجال مثل غيره من القرائن المانعة عن الاخذ بالظواهر (الثاني) ان انصراف المطلق الى بعض الاقسام وان كان في المنقول عن بعض المحققين منقسماً الى ما ربما يزيد على عشرة (اقسام الا ان المهم منه قسمان) فان منه ما يكون بدوياً يزول بادنى تأمل مثل الانصراف الناشئ من غلبة الوجود في الخارج وهذا القسم لا يمنع من الاخذ بالاطلاق بلا كلام والقسم الاخر منه ما يكون موجباً لظهور اللفظ في المنصرف اليه بحيث يكون استفادة الشمول من اللفظ محتاجاً الى مؤنة زائدة واقامة قرينة مبينة واللفظ في هذا القسم يكون من قبيل الكلام المحفوف بالقرينة فلا اطلاق له من اول الامر اصلا كما بينا

**فصل** هل تقييد المطلق يستلزم كونه مجازاً ام لا فيه اقوال ثلثة ثالثها التفصيل بين التقييد بالمتصل والتقييد بالمنفصل ولا يخفى ان محل الكلام انما هو غير الاعلام الشخصية حيث ان الاطلاق فيها لا يعقل ان يكون داخلا في الموضوع له كي يكون تقييدها موجباً لمجازيتها (وانت بعد) ما عرفت سابقاً من خروج الاطلاق عن الموضوع له في غيرها ايضاً (يظهر لك ان الحق) هو عدم استلزامه لكون المطلق مجازاً في محل الخلاف ايضاً من غير فرق بين نحوي التقييد فان الالفاظ تستعمل في حالتي الاطلاق والتقييد في معنى واحد ويكون كل من الاطلاق والتقييد خارجاً عن مفاد اللفظ ولا بد في

استفادة كل منهما من دليل يدل عليه فاستفادة الاطلاق مثل استفادة التقييد محتاجة الى وجود قرينة تدل عليه وهذه القرينة هى عدم وجود قرينة التقييد وسكوت المتكلم فى مقام البيان عن ذكر القيد (نعم لو بنينا) على اخذ الاطلاق فى الموضوع له بحيث كان مفهوم لفظ رقبة مثلا مساوقاً مع مفهوم اى رقبة لكان اللازم هو الالتزام بصيرورة المطلق بالتقييد مجازاً ولو كان المقيد متصلا حيث ان التقييد ينافى الاطلاق والشياع والسريان فلابد عند تقييده من تجريده عن الاطلاق المأخوذ فيه فيكون مجازاً (وقد انقدح) من ذلك ان التفصيل فى المقام بين التقييد بالمتصل والتقييد بالمنفصل لايتم على كلا القولين

**فصل** اذا ورد مطلق ومقيد متنافيان سواء كانا متخالفين فى السلب والايجاب او كانا متوافقين فهل لقاعدة تقتضى حمل المطلق على المقيد ام لا و قبل بيان ذلك ينبغى ذكر مقدمة وهى ان الحمل المذكور انما يكون بين الدليلين اذا كان بينهما التنافى المتوقف على احراز وحدة الحكم المستفاد منهما فما لم يحرز وحدة الحكم الموجود بينهما و انه ليس فى البين الا حكم واحد كشف عنه الدليلان لا يمكن المصير الى هذا الحمل لعدم ثبوت تنافى بينهما بل يعامل مع كل معاملة نفسه (وتلك الوحدة) اللازمة قد تحرز بدليل خارجى من اجماع ونحوه ولا كلام فيه (وقد تحرز) من ظاهر نفس الخطابين و هو يتوقف على ثلثة امور الامر «الاول» ان يكون الحكم فى كل من المطلق والمقيد مرسلا مثل ما اذا ورد اعتق رقبة واعتق رقبة مؤمنة او يكون معلقا و مشروطاً بشيء واحد مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة بداهة انه اذا لم يكونا كذلك كما اذا كان احدهما مرسلا والاخر معلقاً او كان كلاهما معلقين ولكن احدهما بشيء والاخر بآخر لايمكن المصير الى الحمل

المزبور لعدم احراز وحدة الحکم فی الاول و احراز التعدد و الاثنینیة فی الثانی کماهو واضح (الامر الثانی) ان یکون الامر بالمقید الزامیاً اذ لولم یکن الزامیاً لماکان له مخالفة ومنافاة مع الامر بالمطلق فان ترخیصه فی ترک الاتیان بالمقید یوجب عدم تنافیه مع مطلوبیة متعلق الحکم الاخر باطلاقه المستدعیة لجواز الاتیان بذلک المتعلق فی ای فرد اراده المکلف ولایخفی وضوح ذلک فیما اذا کان الامر بالمطلق لزومیاً لعدم امکان وحدة الحکمین فی هذا الحال کی یحمل مطلقهما علی المقید واما اذا کان الامر بالمطلق ایضاً غیر الزامی فیما انه یمکن وحدة الحکم المستفاد منهما بان لایکون فی البین امر استحبابی الا بالمقید یشکل فی عدم حمل المطلق ح علی المقید وعلی ذلک فتوجیه «ماذهب الیه» المشهور من عدم حمل مطلقات المستحبات علی مقیداتها بهذا الوجه وتعلیله بعدم کون حکم المقید الزامیاً کماعن بعض الاساطین «قده» لیس کماینبغی فان هذا الوجه انمایتم الاستناد الیه فیما اذا کان حکم المطلق الزامیاً کی یستحیل وحدة الحکمین التی هی اللازمة فی ذلک لافیما اذا کان هو ایضا غیر الزامی کمافی باب المستحبات و سیجیء التحقیق فی توجیهه انشاء الله تعالی «فانقدح» توقف الحمل المزبور علی ان یکون حکم المقید الزامیاً واما «توقفه علی کون حکم» المطلق ایضاً کذلک کماعن المحقق النائینی «قده» فهو مما خلافه واضح بداهة جواز ذلک الحمل بل لزومه فیما اذا کان الامر بالمقید الزامیاً مع کون الامر بالمطلق غیر الزامی لامتناع کون الواجب من مصادیق المستحب بالضرورة فیلزم تقید متعلق الامر الاستحبابی بعنوان غیر عنوان الواجب

**الامر الثالث** ان یکون متعلق کل من الخطابین صرف الوجود فیکون صرف وجود الطبیعة المطلقة متعلقا لحکم المطلق وصرف وجود المقید متعلقا للحکم فی المقید ولو کان متعلق خطاب المطلق هو الاتیان

بالطبيعة فى ضمن فرد لايتحقق فيه متعلق حكم المقيد ولايكون مصداقاله لماكان بين الخطابين منافاة ولاستحال وحدة الحكم الموجود فى البين لاجل مباينة كل من المتعلقين مع الاخر ثم (اذا تحقق هذا الامور) فا لمستكشف من نفس الخطابين هو وحدة الحكم والتكليف فى الواقع اذلو كان خطاب المطلق مشتملا على تكليف مستقل غير تكليف المقيد لكان من جهة استقلال ملاك متعلقه ومصلحة التامة الداعية الى الامر به لامحالة وح فهذا الملاك الموجب للامر لو كان فى ضمن صرف وجود طبيعة المتعلق لكان الاتيان بالمقيد وافياً به لتحقق صرف الطبيعة فيه فلا معنى للامر التعيينى بمتعلق المطلق لا مكان تحققه بمجرد الاتيان بالمقيد بل لابد من التخيير بين الاتيان با لمقيد فقط وبين الاتيان بمتعلق المطلق فى ضمن فرد لايكون مصداقاً للمقيد ثم الاتيان بالمقيد بعده وح فاستقلال كل من الامرين لاوجه له «ولو كان الملاك فى ضمن» الافراد التى لاتكون مصاديق للمقيد لماكان فى الامر بصرف الوجود وجه ولخرج الامر عما يكون محل الكلام فى المقام كماهو ظاهر ثم «اذا تمهدت لك هذه المقدمة» فاعلم ان الضابط المراعى فى حمل المطلق على المقيد انماهو اظهرية المقيد فى التقييد من المطلق فى الاطلاق فمالم يكن المقيد ظهوره فى التقييد اقوى لامجال لحمل المطلق عليه وفى كلمات بعض الاعاظم (قده) هنا ضابط آخر غير ماذكرنا كلما تأمل فيه يزدنى التأمل اشكالا «وهو ان» الظهور اذا كان فى القرينة فلابد من تقديمه على ظهور ذيها ولو كان ظهوره فى نفسه اقوى من ظهورها من جهة ان الشك فى ما اريد بذى القرينة مسبب عن الشك فى ما اريد بها فالاخذ بظاهرها يوجب رفع الشك فى ما اريد به وهذا بخلاف الاخذ بظهوره فانه لايوجب رفع اليد عن ظاهر القرينة الا بالملازمة العقلية فيقدم الاخذ بظاهرها على الاخذ

بظاهره من غير ملاحظة اقوائية ظهور احدهما من ظهور الاخر ثم ذكر «قده» بعد ذلك ظابطاً آخر لتشخيص القرينة عن ذي القرينة و«ملخصه» ان ماهو الفضلة في الكلام كالوصف ونحوه قرينة لماهو العمدة فيه كالفاعل والمفعول من جهة ان الفضلة في الكلام انما يؤتى بها لافادة تمام المراد فلا محالة تكون هي القرينة المبينة له هذا (ولكنك خبير بما في كلا الكلامين) فان القرينة للكلام انما هي ما يؤتى به لاجل كونه موضحاً للمراد بنفسه ومبيناً للمقصود لشدة ظهوره فيه لا ما يؤتى به بقصد الايضاح ولو كان اخفى من نفس الكلام في بيان المراد فلا يكون شيء قرينة مبينة لشيء الا بعد اقوائية ظهوره في المراد من ذي القرينة فلو كان ما يؤتى به للبيان غير ظاهر في المراد وغير مبين له فعلا وان لم يكن في الظهور بمثابة يصلح للايضاح ولا عتماد المتكلم عليه لما كان قرينة بل يكون مما تخيل قرينيته فيستحيل ان يكون ذو القرينة اقوى ظهوراً منها كيف ولا يكون القرينة قرينة الا بايضاحها المراد وتنبيها للمقصود كما ذكرنا «ومن ذلك ظهر الاشكال» في كلامه الثاني فان الفضلة لا تكون قرينة للعمدة دائماً بل ربما يكون العمدة قرينة للفضلة اذا كان ظهور ما هو العمدة اقوى بحيث يفهم منه المراد مما هو الفضلة في الكلام فلا تغفل «اذا عرفت الضابط في حمل المطلق» على المقيد وعدمه فاعلم ان المطلق قد يكون بدلياً وقد يكون شمولياً والمقيد في كل من الصورتين قد يكون مخالفاً مع المطلق في السلب والايجاب وقد يكون موافقاً له في ذلك «فالصور اربعة» «الصورة الاولى» ما اذا كان المطلق بدلياً مع مخالفته مع المقيد في السلب والايجاب مثل اعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة وبما ان ظهور النهي في الحرمة في هذه الصورة اقوى من ظهور المطلق في الاطلاق يكون النهي قرينة للتصرف في المطلق بحمله على المقيد كما ذكرنا «والصورة الثانية»

ماذا كان المطلق بدلياً مع موافقته مع المقيد في السلب والايجاب مثل اعتق رقبة ؛ اعتق رقبة مؤمنة وبما ان الظاهر من الخطابين وحدة الحكم كما تقدم في المقدمة يدور الامر بين الاخذ بالاطلاق وحمل الامر في المقيد على الاستحباب وبين حمل المطلق على المقيد بقرينة ظهور الامر في الوجوب و حيث ان ظهور المطلق في الاطلاق فعلى ناش من سكوت المتكلم عن التقييد فبوجود مايظاهره ومعناه العرفي يصلح لكونه قرينة يرتفع موضوع الاخذ بالاطلاق «ولاريب» ان احتمال كون الامر للاستحباب ابعد من ظاهر الامر من احتمال التقييد بالنسبة الى ظهور المطلق فظهور الامر في الوجوب اقوى من ظهوره بلااشكال « والصورة الثالثة» ماذا كان المطلق شمولياً مع مخالفته مع المقيد في السلب والايجاب مثل اكرم العالم ولاتكرم العالم الفاسق ولااشكال في تقييد المطلق في هذه الصورة ايضاً ويظهر وجهه مما ذكرنا في الصورة الاولى «والصورة الرابعة» ما اذا كان المطلق شمولياً مع عدم مخالفته مع المقيد بهذه المخالفة مثل اكرم العالم واكرم العالم العادل والظاهر في هذه الصورة عدم الحمل فان الحمل كما ذكرنا انما يكون بين الدليلين المتنافين الظاهرين في وحدة الحكم ومن المعلوم عدم وجود التنافي بين الدليلين في هذه الصورة فان ترتب الحكم على ماكان مصداقاً للطبيعة الصرفة لا ينافي ترتبه على ماكان مصداقاً للطبيعة الخاصة المتصفة بوصف مخصوص الابناء على القول بدلالة التقييد بالوصف على انتفاء الحكم عند انتفائه وقد تقدم في محله ضعفه

قدتم الجزء الثاني من الكتاب بعون الملك الوهاب

# فى المباحث العقلية

# فی بیان مجاری الاصول

بسم الله الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمین والصلوة والسلام علی سیدنا ونبینا محمد و آله الطاهرین واللعن الدائم علی اعدائهم اجمعین اعلم ان المکلف الذی وضع علیه قلم التکلیف ویکون مخاطباً بالبعث والزجر ولو لم یکن بمکلف فعلا بالنسبة الی تکلیف خاص مثل الحکم الواقعی فی مورد جریان البرائة الشرعیة بناء علی القول بشأنیته فی مورده اذا التفت الی حکم شرعی واقعی فاما یحصل له القطع به او الظن به او الشك فیه وفی صورة حصول الشك اما یلاحظ الحالة السابقة اولا وعلی الثانی اما ان یعلم بوجود تکلیف فی البین ولو بجنسه او لا یعلم اصلا وعلی الاول فاما یمکن فیه الاحتیاط واما لا یمکن فالاول من هذه الاقسام الاربعة لصورة حصول الشك مجری الاستصحاب والثانی مجری البرائة و الثالث مجری الاحتیاط والرابع مجری التخییر فمجموع المباحث الواقعة فی الکتاب یرجع الی ستة مباحث اربعة منها ترجع الی صورة الشك واثنان منها لبیان صورتی القطع والظن بالحکم و قد انقدح من ذلك انه لا مناص من تثلیث الصور والاقسام فان هذا التقسیم انما هو لبیان فهرست المباحث الواقعة فی الکتاب وتبویب الابواب فالاشکال بان الظن ان کان معتبراً فهو ملحق بالعلم والا فبالشك او بان الظن الغیر المعتبر ایضاً مورد بجریان الاصل والشك قد یکون مورداً للتعبد بالامارة

كما اذا لم تفد الامارة ظناً بمؤداها بالنسبة الى شخص في غير محله فانه لابد اولا من عقد بحث للظن كي يتميز فيه المعتبر عن غيره ويعلم حكم كل منهما كما انه لابد من عقد بحث للقطع كي يتبين فيه حجيته فيما اذا كان متعلقه حكما فعلياً وعدمها فيما اذا كان شأنياً وقد اتضح من هنا ان تقييد الحكم في اول التقسيم بالفعلي مما لا وجه له كما ان تعميمه للواقعي والظاهري ايضاً كذلك (ثم ان المراد بالمكلف) هو خصوص المجتهد ولا يعم المقلد اصلا حيث ان المراد بالالتفات هو الالتفات التفصيلي الحاصل للفقيه بحسب علمه بمدارك الاحكام والا فالمقلد لا يحصل له علم ولا ظن بالواقع ولا ملاحظة الحالة السابقة وعدمها ولو حصل له شيء من ذلك فلا عبرة به وليس شكه مورداً لجريان اصل اصلا والقول بان ادلة اعتبار الطرق والاصول تشمله وغاية ما في الباب انه حيث لا يتمكن من تشخيص مواردها ينوب عنه المجتهد في ذلك لا يغني شيئاً بعد وضوح ان المراد بالملتفت في التقسيم هو المطلع على مدارك الاحكام كما ذكرنا (ثم ان اشباع الكلام) في المباحث الستة الراجعة اربعة منها الى صورة الشك في الحكم يقع في مقاصد ثلثة فالمقصد الاول في القطع وفيه فصول

**فصل** لا يخفى ان القطع عبارة عن نفس انكشاف الشيء لدى الذهن وظهوره فيه بحيث لا يحتمل خلافه فهو النتيجة الحاصلة من قيام المحرز والكاشف والتعبير عنه بعنوان الكاشف او المحرز او المرآة للواقع او الحجة عليه او غير ذلك مما يشاهد في كلمات علمائنا قدس اسرارهم لا يخلو عن مسامحة ظاهرة بعد وضوح انه هو نفس رؤية الشيء وانكشافه ونوريته لا شيء يحصل به ذلك كما هو قضية اطلاق هذه العناوين عليه نعم اطلاق الحجة بمعنى المنجز عليه بلا اشكال فان انكشاف الحكم هو الموجب في الحقيقة لصحة العقوبة

على مخالفته وعدم معذورية العبد في عصيانه وانما يطلق الحجة بهذا المعنى على غيره من الكواشف مثل الطرق والامارات باعتبار حصول هذا الانكشاف منه ولو تنزيلا وتعبداً (واما اطلاقها) عليه بمعنى الحد الوسط في الاثبات على ماهو المصطلح عليه بين المنطقيين او بمعنى الدليل والمثبت كما هو المراد منها في السنة الاصوليين فعدم صحته بعد ملاحظة ماذكرنا في غاية الوضوح بلا احتياج الى مزيد بيان واقامة دليل وبرهان (ثم انه قد انقدح مما ذكرنا) في بيان حقيقة القطع وماهيته انه غير قابل لتعلق الجعل به مطلقا لا الجعل البسيط ولا الجعل التأليفي (اما الاول) فلان الانكشاف والروية انما يحصل قهراً بمجرد خلقة النفس وجعلها بحيث ينكشف لديها الاشياء من غير احتياجه الى جعل تكويني آخر وراء ذلك كما ان رؤية العين و بصارته ايضاً كذلك (واما الثاني) فلاحتياجه الى طرفين يقع التأليف بينهما وليس هناشيء آخر وراءه كي يؤلف بينه وبين ذلك الشيء كما هو ظاهر هذا في الجعل التكويني و اما الجعل التشريعي بمعنى التصرف في الحكم فهو ايضاً غير معقول فان الحكم المجعول ثانياً لا يمكن اجتماعه مع الحكم الاول في نظر القاطع سواء كان مثله اوضده او نقيضه لاستحالة اجتماع المثلين والضدين والنقيضين ولو كان ذلك في نظر القاطع فقط لكفاية ذلك في المحذورية هنا اذ لا يمكنه ح التصديق بهما فجعل الحكم الثاني بداعي جعل الداعي لا معنى له بعد عدم امكان داعويته له اصلا ثم انك تعرف مما يتبين لك هنا مافي كلمات بعض القوم هنا من انحلال الخلل الظاهرة مثل استدلالهم على عدم تعلق الجعل التأليفي بالقطع بانه لا يمكن التأليف بين الملزوم الذي هو القطع وبين لازمه الذي هو الكاشفية والمحرزية او الحجية ووجوب العمل به على اختلاف تعابيرهم فانه يرد على التعبير الاول ماذكرنا من ان القطع هو

نفس الرؤية والانكشاف فلايكون بكاشف ولامحرز فكيف بكونه ملزوماً للكاشفية والمحرزية فلوتنزلنا عما ذكرنا وقلنا بانه هو الكاشف والمحرز لماصح ذلك الكلام ايضاً وعلى التعبير الثانى ان العقل بعد انكشاف الحكم للقاطع لايحكم بازيد من لزوم اطاعة المولى و وجوبه وليس القطع دليلا على الحكم كى يحكم بوجوب العمل به والمصير اليه

فصل في استحقاق التجرى للعقاب وعدمه ولايخفى ان النزاع في ذلك يمكن ان يحرر على وجوه ثلثة ويكون النزاع على بعضها اصولياً و على بعضها كلامياً (فالوجه الاول) ان يكون النزاع فى ان الخطابات الشرعية هل تعم المتجرى ومن لم يصادف قطعه الواقع مثل العاصى ومن صادف قطعه الواقع فلافرق فى شمول الخطاب بين صورتى المصادفة والمخالفة اولاتعم وغاية مايقال فى تقريب تعميم الخطابات هوان مصادفة القطع للواقع حيث انه امر خارج عن تحت قدرة المكلف لايمكن ان يكون مناطا لتعلق التكليف والذى هو بيد العبد ومقدور له هوابتعائه نحو موضوع الحكم وارادته له مثلا لايكون شرب الخمر الواقعى مقدوراً للمكلف اصلا لافعلا ولاتركا بل المقدور له والصادر منه بعد علمه ببعث المولى اوزجره هوابتعائه نحو الفعل واختياره له وعدم ابتعائه واختياره فلابد ان يكون متعلق التكليف هو ذلك الامر المقدور الصادر منه بعد علمه بالبعث نحوه ثم ان التكليف حيث لايكفى صرف وجوده واقعاً بدون العلم به واحرازه فى ابتعاث المكلف واختياره بل العلم به يكون موضوعا فى حصول الابتعاث ومن المعلوم ان العلم به لايحصل الا بعد العلم بوجود الموضوع فلامحالة يكون العلم بالموضوع واحرازه موضوعا بالنسبة الى الابتعاث والاختيار وان كان طريقا بالنسبة الى اصل الموضوع فيكون المراد من لاتشرب الخمر مثلا بعد ضمها هاتين المقدمتين اليه لاتختر شرب

ما احرزانه خمر وشمول هذا الخطاب الذى رجع اليه الخطاب الاول للعاصى والمتجرى يكون على نحو واحد وبالنتيجة يكون المتجرى مثل العاصى مخالفا للخطاب ومستحقا للعتاب والعقاب كما هو ظاهر و (لكنك) خبير بمافى كلتا المقدمتين من الاشكال بحيث لاينبغى التفوه بهذا الوجه فضلا عن اختياره اما المقدمة الاولى فلان انطباق موضوع الحكم كالخمر فى المثال على مصداق خارجى وعدم انطباقه وان كان خارجا عن تحت قدرة المكلف الا انه غير مرتبط بما هو متعلق للتكليف ويكون مقدورا للمكلف وفعلا صادرا منه باختياره كالشرب فى المثال وكيف يوجب خروج الانطباق والمصادفة عن تحت القدرة عدم تعلق التكليف بذلك الفعل المقدور وهل هو الا مغالطة واضحة (واما المقدمة الثانيه) فلان الموجب لحصول الانبعاث والاختيار هو نفس التكليف ولاربط للعلم فى حصوله اصلا بل العالم به مأخوذ على نحو الطريقية كما ان العلم لاربط له بموضوع التكليف الا كذلك فما يختاره المكلف وينبعث اليه هو نفس الموضوع نعم لايحصل ذلك الاختيار والانبعاث الا بعد العلم بانطباقه على المصداق الخارجى ومن المعلوم ان دخل العلم فى الانطباق وعدمه على نحو الطريقية والكاشفية لايوجب دخله فى اصل موضوع التكليف على نحو الصفتية اصلا وليس هذه الدعوى الا مجازفة صرفة كما لا يخفى

الوجه الثانى ان يكون النزاع فى حرمة التجرى بخطاب يخصه والحق عدم حرمته بهذا الوجه ايضاً كالوجه السابق فان العناوين التى تنطبق على فعل المتجرى فى مثل ما اذا شرب مايعاً قطع بخمريته مثل عنوان شرب الماء وشرب المايع وشرب مقطوع الحرمة وشرب مقطوع الخمرية وان كان كلها اختيارية يصح تعلق التكليف بها فان القول بعدم اختياريتها لعدم كونها مقصودة ومتوجهاً اليها للقاطع فما قصده وهو شرب الخمر لم يصدر منه وما صدر منه لم يكن باختياره وارادته

كما يظهر من المحقق صاحب الكفاية قده ممالا محصل له حيث ان الفعل الاختيارى مايكون بيد المكلف فعلا وتركا ويكون حصوله بالارادة والاختيار لا بالطبع ولا بقسر القاسر وجبر الجابر ومن المعلوم ان الشرب صدر منه كذلك فان الحركة لاتخلو من هذه الوجوه الثلاثة وعدم كون الشرب متحققاً بالجهة الثانية والثالثة واضح فتعين كونه بالارادة والاختيار غاية مافى الباب خطائه فى التطبيق وعدم كون المايع الشخصى المشروب من مصاديق موضوع ترقب منه نتيجة خاصة وذلك لايخرج شرب هذا المايع المشار اليه بالاشارة الحسية عن كونه صادراً بالارادة والاختيار وان كان لم يترتب عليه النتيجة المقصودة الاان هذه العناوين الاربعة بين ماهو غير محترم قطعاً كالعنوانين الاولين و بين مالايمكن تعلق التكليف به اصلا كما فى الاخيرين فان العنوان الثالث ممالايمكن تعلق الخطاب الشرعى المولوى به ولو تعلق به خطاب من ناحية الشرع لكان ارشادياً الى حكم العقل كمافى نظائره من موضوعات باب الاطاعة والعصيان واما العنوان الاخير وهو عنوان مقطوع الخمرية فمضافاً الى انه لو كان تعلق به الخطاب لكان خارجاً عما هو محل النزاع فى هذا الوجه من وجود خطاب يخص المتجرى ولايعم العاصى اصلا ويشمل هذا الخطاب المفروض العاصى ايضاً كماهو واضح لايمكن ان يكون موضوعاً للحكم ومتعلقاً للخطاب بوجه لان القطع لايكون ملتفتاً اليه للقاطع غالباً ولابد ان يكون الجهة المأخوذة فى الموضوع ملتفتا اليها وان يكون الموضوع بتمام جهاته اختيارياً ومتوجهاً اليه كما قيل فان التفات الفاعل القاطع الى انكشا ف الموضوع لديه من اوضح الالتفاتات و كيف يعقل ان يكون الانكشاف لدى من انكشف عنده الشيء مغفولا عنه وهل يمكن ان يكون الرائى غافلا عن كون الشيء مرئياً عنده بل للزوم اجتماع المثلين فى نظر القاطع دائماً وقد ذكر نا سابقاً ان

القاطع ينبعث بعد قطعه بنفس الخطاب المتعلق بالواقع فلا يعقل جعل الخطاب الثانى بداع التحريك وجعل الداعى اصلا لعدم انبعاث المكلف به ابداً كما لا يخفى (الوجه الثالث) ان يكون النزاع فى ان التجرى هل يوجب استحقاق العقوبة كما يوجبه العصيان اولا والتحقيق فى هذا الوجه من النزاع هو القول بايجابه استحقاقها على نفس الفعل المتحقق فى ضمنه التجرى وان المتجرى يستحق بتجريه العقاب بعين ملاك يستحقه به العاصى على عصيانه وبيان ذلك ان حكم العقل باستحقاق العقوبة على المعصية الحقيقية ليس من جهة نفس مخالفة الامر والنهى ولا من جهة ارتكاب مايكرهه المولى ويبغضه ولا من جهة عدم تحصيل مقصده اومطلبه لوجود جميع ذلك فى الجاهل ايضاً مع عدم استحقاقه العقاب على مخالفته بوجه بل انما هو من جهة ان العاصى بمخالفته قصداً وعمداً يخرج عن رسم العبودية وذى الرقية و يكون فعله مصداقا للظلم على المولى وهتك حرمته وناشياً من عدم الاعتناء بمولويته وسلطنته ومن الواضح ان جميع ذلك موجود فى المتجرى ايضاً فان نفس حركاته الخارجية الحاصلة من تحريك النفس عضلاته فى مقام الطغيان على المولى والمتجرى عليه مصداق لهتك الحرمة ومناف لرسم العبودية وذى الرقية وناش من عدم الحذر والتخوف من سخطه ومقام ربوبيته (وقد اتضح من ذلك) ان استحقاق العقاب انما هو على نفس الفعل المعنون بهذه العناوين القبيحة لا على قصده كما زعمه صاحب الكفاية قده فان قصد المعصية و الظلم ليس بظلم ولا ينطبق عليه عنوان هتك الحرمة اصلا اذ الهتك امر قصدى وانطباقه على نفس القصد يوجب اما عدم كونه كذلك او كون القصد قصديا وبطلان كل منهما واضح نعم تكميل النفس فى العبودية وايصالها الى مرتبة كاملة من الرقية مما ينافيه قصد المعصية بل وتخيلها ايضاً و لكن ذلك غير مرتبط بما نحن لصدد البحث عنه

(وقد ذكرنا) فى الوجه الثانى ان الفعل المتحقق فى ضمنه التجرى اختيارى يصح المؤاخذة عليه كيف هو معلول من سلطنة النفس على العضلات وتحريكها اياها كما تقرر فى موضعه واختيارية ذلك وكونه بيد المكلف فعلا و تركا بمثابة من الوضوح لايكاد يخفى وانتهائها بالاخرة الى الذاتيات والى ماليس بالاختيار مثل سوء السريرة وخبث الطينة لاينافى صحة العقوبة عليه كما لاينافى ذلك صحة المؤاخذة على افعال العبد بالنسبة الى مواليهم العرفية فكما الاشكال بنظر العرف فى حسن المؤاخذة على افعالهم بالنسبة الى هؤلاء الموالى فكذلك بالنسبة الى رب الارباب تعالى شأنه العزيز (ومن هنا اتضح) انه لا اشكال من هذه الجهة فى صحة المؤاسذة على الارادة والقصد ايضاً لو قلنا بصدق الظالم والهتك عليه فان الارادة اختيارية بنفسها لاتحتاج فى اختياريتها الى ارادة اخرى كى يقال بلزوم التسلسل وليت شعرى كيف يلزم التسلسل المحال مع انه لو اغمضنا عن ذلك وقلنا باحتياجها فى اختياريتها وصحة المؤاخذة عليها الى ارادة اخرى مثلها لايوجب لنقل الكلام الى الارادة الثانية كى تحتاج هى ايضاً الى ارادة ثالثة اذ بعد اختيارية الارادة الاولى بارادة ثانية يصح المؤاخذة عليها ولاتحتاج الى جعل الارادة الثانية ايضاً اختيارية ثم (انك قد عرفت) مما ذكرنا انه لاوجه لنقل الكلام هنا الى البحث فى الذاتيات مع ان الكلام هنا انما فى استحقاق العقاب لافى فعليته ومن المعلوم انه لابد وان يكون الاستحقاق وعدمه على امر اختيارى فرجوع اصل العذاب الى البعد منه تعالى وكونه من تبعاته وان كان صحيحاً فى محله غير مربوط بما هو محل البحث هنا

**فصل فى اقسام القطع** لايخفى ان القطع قد لايكون له دخل فى ترتب الحكم على موضوعه بان يكون الحكم مترتباً على نفس العنوان

الموضوع بوجوده الواقعى من دون دخل للقطع به فى ذلك وقد يكون له دخل فيه بان لايدور الحكم مدار ذات الموضوع بل يكون للقطع بالموضوع دخل فى ترتب الحكم عليه ثم القطع على هذا التقدير تارة يكون تمام الموضوع للحكم بان لايكون للواقع المنكشف به دخل فى ترتبه اصلا و اخرى جزء الموضوع و يكون الجزء الاخر منه هو الواقع و يدور وجود الحكم مدار كلا جزئى الموضوع القطع والواقع وفى كل من القسمين طوراً يؤخذ القطع بماهو صفة ومعلوم بالذات و نور فى نفسه و آخر بماهو كاشف عن متعلقه الذى هو المعلوم بالعرض ومنور لغيره ومايقال من ان اخذه تمام الموضوع ينافى اخذه بما هو كاشف اذ المراد باخذه تمام الموضوع هو تعلق اللحاظ بنفس القطع والصورة استقلالا والمراد باخذه بنحو الكاشفية تعلق اللحاظ الاستقلالى بمتعلق القطع وذى الصورة فاجتماعهما بلحاظ واحد غير معقول وح فالاقسام الممكنة ثلثة ففيه ان كاشفية القطع و ان كانت بمعنى كونه آلة لملاحظة الغير الان ذلك لا ينا فى تعلق اللحاظ الاستقلالى به واى اشكال فى ملاحظة ماهو كاشف و آلة للحاظ الغير بنحو الاستقلال وجعله موضوعاً للحكم فان ماهو آلة للحاظ الغير يمكن ان يلاحظ استقلالا ويناط بوجوده وجود الحكم وبعدمه عدمه فالاشكال على تربيع الاقسام بمن هذه الجهة غير صحيح نعم يمكن الاشكال عليه من جهة اخرى وهى ان القطع كما ذكرنا عبارة عن نفس انكشاف الشىء لا ما به يحصل الانكشاف وعليه فاخذه فى الموضوع بما هو صفة ونور فى نفسه مع قطع النظر عن كشفه مما لامعنى له وليس ذلك الا كاخذ الشىء مع قطع النظر عن ذاته وحقيقته و كاخذ الانكشاف مع قطع النظر عن انكشاف الشىء به بل لامعنى لذلك ولو مع الغض عما ذكرناه تصديق مازعمه القوم و بيان ذلك ان للقطع جهات عديدة يكون كل جهة منها

فصلا له عن غيره فمنها انه عرض ولاريب في انه لواخذ في الموضوع بما هو كذلك لكان يشاركه غيره من الاعراض ومنها انه من مقولة الكيف وفي هذه الجهة يشاركه كل ماكان من تلك المقولة و منها انه كيف نفساني و في هذه الجهة يشاركه جميع الكيفيات القائمة بالنفس ومنها انه ذا اضافة اشراقية الى متعلقه وفي هذه الجهة يشاركه الظن والاحتمال ومنها انه كاشف ويشاركه في هذه الجهة الظن فقط ومنها انه طريق تام لايبقى معه احتمال الخلاف اصلا وهذه الجهة هي الجهة التي بها يكون القطع قطعاً ويمتاز عن جميع مايغائره وح فاخذ القطع في الموضوع مع حفظ قطعيته لابد ولان يكون بهذه الجهة الاخيرة ولايعقل اخذه بماهو صفة خاصة مع قطع النظر عن هذه الجهة التي بها يكون القطع وهل هو الا كاخذ الكاشف مع قطع النظر عن كاشفيته و اخذ الانسان مع قطع النظر عن كونه انسانا ومايقال من ان العلم نور لنفسه و نور لغيره فليس معناه ان له جهتين اخديهما غير الاخرى بل المراد ان نوريته بذاته وان ذاته عين النور كمايقال الارادة ارادة بنفسها والموجود موجود بذاته اعني عين الارادة وهو عين الوجود ومن الواضح ان كون الشيء نوراً هو عين ظهور الغير به وكونه نوراً لغيره فاحدى الجهتين عين الاخرى فكونه صفة خاصة ممتازة عن غيرها هو عين كونه كاشفاً تاماً وطريقاً ينكشف به الشيء فلايمكن اخذ القطع موضوعاً اوجزء الموضوع مع حفظ كونه قطعاً الا باخذه كاشفاً تاماً (وقد ظهر من ذلك بطلان ما افاده المحقق الحائري قده) في المقام ايضاً من ان المراد باخذه بماهو صفة هو اخذه بماهو كاشف تام كماذكرنا وباخذه بنحو الكشف اخذه بماهو طريق معتبر كسائر الطرق وذلك لان المراد باخذ القطع في الموضوع هو اخذ القطع بحيثيانة الذاتية التي يكون القطع معها باقيا على كونه قطعاً ومن المعلوم ان اخذه بما هو

طريق معتبر ليس من اخذ القطع بما هو قطع في شيء بل المأخوذ في الموضوع ح نفس الطريق المعتبر ويكون وزان القطع وزان غيره من الطرق في كونه من مصاديق ما اخذ فيه فانقدح ان ما هو الصحيح من الاقسام الاربعة قسمان وهما اخذ القطع بما هو كاشف تام تمام الموضوع او جزئه مضافاً الى ما هو طريق صرف غير مأخوذ في الموضوع بوجه ثم انه لا ريب في قيام الامارات والاصول المحرزة مقام ما هو طريق محض غير المأخوذ في الموضوع اصلا كما لا يمكن الريب في عدم قيامها مقام ما كان مأخوذا فيه بوجه تماماً او جزءاً وهذا بناء على ما ذكرنا من عدم انقسام المأخوذ في الموضوع بقسمين واضح واما على انقسامه بهما كما زعمه القوم فان كان المراد من اخذه بنحو الكشف اخذه بما هو مصداق للطريق والمحرز من غير دخل بخصوصية القطع فيه كما عن المحقق الحائري قده و لا يبعد استفادته من كلمات شيخنا العلامة الانصاري (ره) في رسالته كما يظهر للمتأمل فيها فكذلك اذ بعد ما كان المأخوذ في الموضوع هو الطريق بلا دخالة بخصوصية القطع فيه يكون حال غير القطع مما جعل طريقاً ومحرزاً تأسيساً او امضاءاً حاله فيقوم مقامه بلا اشكال نعم ان كان المراد من اخذه كاشفاً ما قلناه عن القوم واستشكلنا عليه فالانصاف عدم قيامها مقامه لاخذ خصوص طريقية القطع في الموضوع فلا يقوم غيره من الطرق مقامه (وادلة اعتبار الامارات) لا تدل على ازيد من كون الامارة محرزة و كاشفة للواقع مثل القطع ففيما اذا كان الحكم مترتباً على الواقع المنكشف بخصوص كشف القطع او على المنكشف بانه هو الواقع وان لم يكن كذلك في الواقع فلا تدل تلك الادلة على قيامها مقامه اصلا بل لابد من التماس دليل آخر على تنزيل ذلك الحرز منزلة ذاك وانه يجرى الحكم المترتب على احراز الواقع بذاك الا حراز فيما اذا احرز الواقع بذالك ايضاً ومجرد دليل الاعتبار الدال على محرزية

الامارة او كاشفيتها للواقع وان الحكم المترتب على الواقع كما يكون متنجزاً بالقطع به وبانكشافه بهذا الاحراز كذلك يكون متنجزاً بقيام الامارات عليه وبانكشافه بها لا يكفي في تنزيل احد الاحرازين منزلة الاخر «وبالجملة» فالدليل على تنجز الحكم وثبوته باحد الاحرازين مثل الاحراز الاخر التام لا يمكن ان يجعل نفس ذلك الاحراز مثل ذاك في موضوعيته وترتب الحكم على نفسه لا على ما يحرزه ويكشفه اوليس هو الا الجمع بين اللحاظين لحاظ الالية و لحاظ الاستقلالية كما افاده المحقق الخراساني (قده) و كان مشتهراً بين اهل العلم من زمان الشيخ الانصاري «قده» على ما ذكره بعض الاعاظم (واما افاده هذا المحقق) في حاشيته على الفرائد وجهاً لقيام الامارات مقام القطع الطريقي بل الصفتي ايضاً بنحو لا يرد عليه هذا الاشكال من ان ادلة الاعتبار انما توجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع فيكون المؤدى بحكم تلك الادلة واقعاً تعبدياً وحيث ان بين تنزيل المؤدى منزلة الواقع و بين تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم بالواقع ملازمة عرفية فالعرف بعد ملاحظة دلالة الادلة على ان المؤدى مثل الواقع في نظر الشارع يحكم بان العلم بالمؤدى مثل العلم بالواقع في نظره ايضاً فاذا ورد مثلا اذا علمت بحرمة الخمر يجب عليك كذا ثم قام الطريق على حرمة الخمر فبحكم ادلة الاعتبار يكون الحرمة التعبدية مثل الحرمة الواقعية و بحكم الملازمة العرفية يكون العلم بالحرمة التعبدية مثل العلم بالحرمة الواقعية فلو كان موضوع الوجوب مركباً من الواقع والعلم به لكان ثبوت الحكم في مورد الامارة من جهة ثبوت احد جزئي موضوعه بالطريق و الاخر بالملازمة ولو كان موضوعه هو العلم بالواقع فقط مع قطع النظر عن حال الواقع لكان ثبوته من جهة ثبوت تمام موضوعه بالملازمة (فيرد عليه ما اورده قده في) الكفاية

من ان ذلك مستلزم للدور المحال حيث ان دليل الاعتبار انما يوجب تنزيل المؤدى منزلة الواقع بلحاظ اثره الشرعى المترتب عليه (والمفروض) ان الاثر هنا مترتب على العلم بالواقع فقط او هو مع الواقع فليس للواقع فى حد نفسه اثر يصح بلحاظه التنزيل فتنزيل المؤدى منزلة الواقع يتوقف على تنزيل العلم بالمؤدى منزلة العلم به لكون الاثر مترتباً عليه والمفروض ان تنزيل العلم انما يكون بعد تنزيل المؤدى بالملازمة «هذا مع» ان هذا الوجه انما هو مبنى على القول بجعل المؤدى فى الطرق والامارات واما على القول بانها موجبة لتنجز الواقع عند المصادفة ومعذرة للمكلف عند المخالفة كما هو الحق فليس فيها تعبد ولا تنزيل ولا جعل للمؤدى اصلا كى يبقى لهذا الوجه مجال (فتحصل من جميع ما حققنا) ان الطرق والامارات والاصول المحرزة انما تقوم مقام القطع الطريقى المحض ولا تقوم مقام ما اخذ فى الموضوع مع حفظه على ما هو عليه اصلا (ثم لا يخفى ان) اخذ القطع فى الموضوع انما يمكن فيما اذا كان الموضوع موضوعا لحكم آخر يخالف حكم متعلق القطع ولا يضاده ولا يماثله و اما اخذه فى موضوع حكم يضاد حكم متعلق القطع او يماثله او فى موضوع نفس متعلقه اذا كان حكماً فلا يمكن اصلا للزوم اجتماع الضدين او المثلين او الدور الباطل كما ان اخذ الظن فى موضوع الحكم المضاد او نفس متعلقه سواء كان اخذه بنحو الكشف او الصفة وسواء كان تمام الموضوع او جزئه وسواء كان مأخوذاً بما هو حجة شرعية وطريق معتبر او لا كذلك للزوم اجتماع الضدين فى مورد مصادفة الظن للواقع فى الاول فلا ينبعث المكلف بالحكم المجعول ثانياً اصلا الا بعد رفع حكم الواقع وللزوم الدور المحال فى الثانى كما قلنا فى اخذ القطع «نعم» لا باس باخذ الظن مع عدم اعتباره وحجيته فى موضوع الحكم المماثل وذلك لان اجتماع المثلين المحال انما هو فيما اذا كان الحكمان واردين

على موضوع واحد بعنوان واحد (واما اذا كان) احدهما متعلقا بنفس الموضوع مع قطع النظر عن طرو بعض الطوارى عليه والاخر متعلقاً بالموضوع باعتبار طرو بعض الطوارى فهذا ليس من اجتماع المثلين المستحيل فى شىء وغاية الامر انه يتأكد الحكم فى صورة اجتماع الموضوعين ويتولد من الحكمين حكم آكد ومن الواضح ان تعلق الظن بالموضوع مع عدم كونه محرزاً و طريقاً شرعاً من الطوارى الطارية على الموضوع فيصح جعل حكم آخر له بملاحظته غير ما كان لنفس الموضوع من الحكم «نعم» اذا كان الظن محرزا وكاشفاً عن متعلقه شرعاً يستحيل اخذه موضوعا للحكم المماثل اذ بعد انكشاف الحكم الواقعى بما هو حجة شرعاً و طريق اليه كذلك ينبعث المكلف بمجرد ذلك الحكم فلا يصح جعل حكم آخر فى ذلك المورد بداعى البعث و التحريك و الظن بالموضوع مع اعتباره طريقاً لا يكون من الطوارى العارضة على الموضوع كى يصح جعل حكم آخر له باعتبار طروه عليه والا فيلزم ان يكون احراز الحكم موجباً لتعلق حكم آخر بالموضوع غير ما كان محكوماً به اولا وهو كما ترى «وليعلم» ان اخذ الظن بنحو الطريقية فى الموضوع لا يمكن الا بعد كونه حجة ومحرزاً شرعاً اذ مع عدم كونه كذلك لا معنى لاخذه طريقاً اذ ليس لطريقيته الا بمعنى محرزيته و كاشفيته فهو بخلاف القطع ولا ياتى الوجهان الاتيا ن فيه ان قيل فيه بهما مطلقا بل لا يمكن اخذه مع عدم حجيته الا صفة فلا تغفل

**فصل** الحق ان العلم الاجمالى مثل العلم التفصيلى فى ايجابه العمل على وفقه والجرى على طبقه بنحو العلية التامة لا الاقتضاء لا بالنسبة الى الموافقة القطعية فقط كما اختاره شيخنا العلامة المرتضى (قده) ولا مطلقا كما ادعاه المحقق الخراسانى «وذلك لان» ثبوت الاحكام لموضوعاتها الواقعية كما

لایتوقف علی العلم بنفس الاحکام لاستلزامه الدور المستحیل فکذلك لا یتوقف علی العلم بموضوعاتها لعدم مدخلیة العلم لافی وضع الفاظها بداهة ولافی موضوعیتها للاحکام المترتب علیها والالکان العلم موضوعیاً وهو خلاف الفرض وح (فاذاعلم المکلف مثلا) بوجود الخمر فی عدة من الاطراف فلا محالة یعلم بتعلق التکلیف الزجری المشتمل علی الکراهة الاکیدة الولویة به وانه مخاطب بذلك الخطاب الزجری فیحکم العقل حکماً جدیداً بلزوم الانزجار عنه وبصحة العقاب علی مخالفة التکلیف المتعلق به ولو حصلت المخالفة بارتکاب واحد من الاطراف ولامعنی لجعل الترخیص من ناحیة الشرع اصلا بعدما کان الامر بهذه المثابة وکان التکلیف الزجری المشتمل علی الکراهة الاکیدة الشدیدة متعلقاً بارتکاب ماهو الخمر فی الواقع وفی نفس الامر وفی ای طرف من الاطراف کان موجوداً من غیر فرق بین تحققه فی ضمن هذا الطرف اوذاك اوذاك فان الترخیص ان کان متعلقا بارتکاب جمیع الاطراف یکون متضاداً لذلك التکلیف المعلوم و موجباً لرفع الید عنه وان کان متعلقا بارتکاب بعض منها مع الاجتناب عن البعض الاخر یستلزم اقدام المولی فی مخالفة تکلیفه وایقاعه المکلف فی عصیانه وهو قبیح لایمکن نسبته الی المولی الحکیم (واماجعل البدل) فی مقام الظاهر فهو من باب القناعة فی الامتثال وغیر مرتبط بمرحلة اثبات التکلیف وتنجزه وان شئت توضیح ذلك (فنقول ان هنامرحلتین) لاینبغی خلط احدیهما بالاخری (فالاولی) فی اثبات الحکم الواقعی وتنجزه و هذه المرحله تتحقق بمجرد علم المکلف بالحکم ولو اجمالا فان الحکم کمایتکشف فی العلم التفصیلی بحیث لاوجه لجعل الترخیص فی مخالفته بوجه فکذافی العلم الاجمالی ولافرق بینهما الافی وقوع الاجمال فی متعلق الحکم المتکشف بهذا العلم دون ذاك مع کون العلم فی کل منهما

تفصيلا كما ان الحكم في كلا المقامين معلوم كذلك (والمرحلة الثانية) في اسقاط التكليف وامتثاله واطاعته ولا اشكال في جعل البدل في هذه المرحلة بمعنى القناعة به في مقام الامتثال عن الواقع وفي هذه المرحلة ايضاً لا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي فكما ان الشارع قد يكتفي بالاطاعة الاحتمالية عن الاطاعة الحتمية في صورة العلم التفصيلي بالمأمور به كما اذا شك في الاتيان بالصلوة بعد انقضاء وقتها او شك في صحة المأتي به بعد الفراغ عنه فكذلك في صورة العلم الاجمالي ولكن ذلك انما هو مع قطع النظر عن حكم العقل والا فالعقل حاكم في كلتا الصورتين بلزوم الاحتياط وكما ان حكم الشرع في الصورة الاولى بالاكتفاء بالاطاعة الاحتمالية وتنزيله اياها منزلة الاطاعة القطعية لا ينافي تنجز الحكم بنحو العلية التامة بل يقويه ويعاضده فكذلك حكمه بالاكتفاء بها في الصورة الثانية «ومن هنا تعرف» ان التفصيل بين الموافقة للتكليف والمخالفة له وان العلم الاجمالي منجز بنحو الاقتضاء بالنسبة الى الاول وبنحو العلية بالنسبة الى الثاني كما عن الشيخ قده غير جيد فان الموافقة والمخالفة من تبعات الحكم المنجز و واقعتان في رتبة امتثاله وليس لهما دخل في اصل التنجز بل الحكم اما يكون منجزاً بنحو العلية او لا كذلك وبعد صيرورة الحكم منجزاً لابد من موافقته بنحو القطع او التنزيل والترخيص في ارتكاب بعض الاطراف ان كان بنحو جعل البدل عن الواقع فهو راجع الى الموافقة التنزيلية والا فهو قبيح لاستلزامه الاقدام في المخالفة والعصيان كما ذكرنا (ثم ان لسيد نا الاستاذ) (دام ظله) هنا بيانا آخر لما اختاره واخترناه من استحالة جعل الترخيص بالنسبة الى اطراف العلم مطلقاً كلا وبعضاً وملخصه على ما هو ببالي ان محل البحث في المقام انما هو اذا ما علم بانقداح الارادة او الكراهة الحتمية الاكيدة في النفوس

العالية بالنسبة الى الواقع الموجود فى البين مطلقا ولو مع الجهل بمصداقه وماهو متحقق فيه وعلم يجعل العقاب على مخالفته سواء كان موجوداً فى ضمن هذا الطرف اوذاك ومن الواضح انه مع علم المكلف بالتكليف كذلك لايبقى الى جعل البدل سبيل و على صحة اعتذاره فى ارتكاب بعض الاطراف دليل فان جعل البدل فى مرتبة الواقع يستلزم طلب الضدين وعدم معلوبية الواقع فى البين وفى الظاهر خلاف ماهو المفروض من علم المكلف بتعلق الارادة والكراهة الحتمية بالواقع مطلقا «نعم» قد لايعلم المكلف بكيفية تعلق الارادة او الكراهة بالواقع فيحتمل تعلقها به على فرض وجوده فى ضمن بعض الاطراف دون بعضها الاخر وح فيكون الحجة اجمالية ولااشكال فى جعل الترخيص بالنسبة الى بعض الاطراف وجعل بعضها الاخر بدلا عن الواقع فلاعقاب على الواقع الاعلى تقدير تحققه فى ضمن ماجعل بدلا عنه لامطلقا «والحاصل» انه وقع الخلط هنا من الشيخ الانصارى قده ومن يحذو حذوه بين العلم الاجمالى المبحوث عنه فى المقام وبين الحجة الاجمالية التى لاينا فيها الترخيص فى بعض الاطراف المبحوث عنها فى باب الاشتغال «قلت وفيه» ان محل الكلام بين الاعلام فى بحث العلم الاجمالى انما هو ما اذا علم بوجود حكم فعلى فى البين وكان متعلقه وموضوعه مرددا بين اطراف ومسئلة كيفية تعلق الارادة والكراهة بمتعلق الحكم غير مرتبطة بهذا البحث بل هى متقدمة عليه رتبة فان الارادة او الكراهة تتعلق بالواقع فى ظرف تعلق الحكم به بل لامعنى لتعلق الحكم به الا تعلق احدهما به وهذا التعلق متقدم رتبة على الخطاب الكاشف عنه المتقدم رتبة على العلم به المتقدم رتبة على تردد متعلق الحكم المعلوم او موضوعه بين اطراف محصورة على ما هو محل الكلام هنا فكم بين المسئلتين من البون البعيد والفصل المديد

فلامعنى للقول الواقع فى صورة تردده بين امور قديكون مراداً اومكروهاً مطلقا وقديكون كذلك على فرض تحققه فى ضمن بعض من تلك الامور دون بعضها الاخر فان تردده بينها من الاحوال الطارية عليه بعد تعلق الارادة اوالكراهة به بمراتب شتى فلا يمكن دخله فى مرتبة تعلقهما والقول بانه يختلف انحاء التعلق فى هذه المرتبة المتأخرة عن تلك المرتبة و كيف ذلك والواقع لايكاد يمكن ان يختلف فى المطلوبية اوالمكروهية بين تحققه فى ضمن بعض الاطراف وبين تحققه فى ضمن بعضها الاخر فانه ان كان مطلوباً او مكروهاً يكون كذلك مطلقا فان الصدق والانطباق ليس من حالاته الملحوظة معه حين تعلق الارادة والترخيص بالنسبة الى بعض الاطراف فى الموارد التى يكون على اصطلاحه دام ظله من الحجة الاجمالية لا يكشف عن ذلك لماذكرنا من انه راجع الى جعل البدل فى مقام الامتثال ولاينافى تنجز الحكم بنحو العلية اصلا (ثم انه وقع الخلاف) فى جواز الامتثال بالعلم الاجمالى مع التمكن من الامتثال التفصيلى وعدمه وقبل تحقيق الحق فى ذلك ( يذكر امران الاول) ذهب مشهور المتكلمين وبعض الفقهاء من اصحابنا الى اعتبار قصد الوجه ومعرفته فى العبادة وعليه بنى عدم جواز الاحتياط والامتثال الاجمالى فيما اذا استلزم تكرار جملة العمل (ولكن الظاهر) عدم اعتباره ضرورة تحقق العبادة والاطاعة بدونه فان الاطاعة على ماذكرناه فى محله تتحقق بالاتيان بالفعل على نحو يوجب القرب وبداع ينقدح طبعاً فى نفس العابد بعد خلوه عن الضمائم الشيطانية مثل الريا اعاذنا الله تعالى منه ولاتعتبر فى تحققها عند العرف معرفة كون الامر الزاميا اوغير الزامى (هذا مع انه لو) كان ذلك معتبراً فيها لوردت فيه روايات مستفيضة ولنقلت الينا لتوفر الدواعى على ضبطها فان المسئلة من المسائل التى تعم بها البلوى ويكثر اليها الاحتياج مع

انه ليست فيما بايدينا من الجوامع رواية واحدة تشعر اليها (فالا نصاف) ان القول بعدم اعتبار قصد الوجه في العبادة والحال هذه قوى جداً هذا كله في اعتباره في جملة العمل (واما اعتباره في الاجزاء) المأتى بها فيه فمقطوع عدمه لا لعدم وجود الدليل عليه وان عدم الدليل دليل العدم كما تمسك به المحقق الخراساني (قده) بل لوجود الدليل على عدمه وهو ما يستفاد من الروايات الواردة في بيان كيفية الصلوة واجزائها التعليم الراوى الجاهل بحقيقتها مثل رواية حماد بن عيسى عن الصادق (ع) من انه لو كان معتبرا في الاجزاء لكان اللازم على الامام (ع) التفريق بين الواجب والمندوب منها في هذا المقام والميز بينهما للجاهل الذى يريد «ع» تعليمه «وقد اتضح» بما ذكرنا في عدم اعتبار قصد الوجه في جملة العمل عدم اعتبار قصد التميز فيه ايضاً فلا حاجة الى الاعادة (الثاني) لايخفى ان مراتب الامتثال اربع «الاولى» الامتثال التفصيلي ونعني به ما كان تحقق الامتثال به محرزاً اما بالوجدان والعلم وما يقوم مقامه من الامارات المعتبرة والاصول المحرزة بل الظن الانسدادى على القول باعتباره من باب الكشف وانه طريق مجعول شرعي عند الانسداد كما يقول به المحقق القمي «قده» ولذا قال ببطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد والاخذ بالاحتياط لقوله بتقدم الامتثال التفصيلي على العلمي الاجمالي «الثانية» الامتثال العلمي الاجمالي المعبر عنه بالاحتياط ومورده الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي «الثالثة» الامتثال الظني سواء كان من الظنون الغير المعتبرة او الظن الانسدادى على القول باعتباره من باب الحكومة وانه مع وجود الطريق الشرعي يتعين الاتيان بالمظنون على ما سيأتي بيانه انشاء الله تعالى «الرابعة» الامتثال الاحتمالي ومورده الشبهات البدوية او المقرونة مع العلم الاجمالي مع تعذر الاحتياط وعدم كون بعض الاطراف مظنوناً ولا اشكال في

انه لاتصل النوبة الى الامتثال الاحتمالي الامع تعذر الامتثال الظني ولااليه الامع تعذر الامتثال الاجمالي و انما الاشكال فيه وانه هو في عرض الامتثال التفصيلي اوفي طوله فعلى الاول يجوز الامتثال الاجمالي ولومع فرض التمكن من الامتثال التفصيلي وعلى الثاني لايجوز الامع عدم التمكن وقد يفصل بين ماذا كان الامتثال الاجمالي مستلزماً للتكرار وبين ما اذالم يكن كذلك فيجوز في الثاني دون الاول (والحق هو الجواز) مطلقا امامع عدم استلزامه التكرار فواضح بعدماعرفت في الامر الاول من عدم اعتبار قصد الوجه في اجزاء العمل قطعاً ولوقيل باعتباره في اصل العمل واما مع استلزامه له فلعدم اخلاله بشيء ممايعتبر في العبادة ولولم يكن اعتباره من جهة دخله في متعلق الامر مثل قصد الامتثال وقصد الوجه لوقيل باعتباره فان الاطاعة على ماقرر في محلها هي الانبعاث نحو الفعل بارادة منبعثة من الامر والتحرك اليه بداعي تحقق الامتثال ومن المعلوم حصول هذا المعنى في تكرار العمل على وجه الاحتياط ايضاً لوضوح ان ارادة الاتيان بكل من العمل انما نشأت من الامر المحتمل تعلقه بكل واحد منهما ويكون هو الداعي والمتحرك الى التكرار برجاء تحقق الواقع وحصوله وكون تعلق الامر بكل واحد و انطباقه على الواقع المأمور به محتملا لايستلزم كون الداعي هو احتمال الامر لا الامر نفسه والافليكن الداعي في الامتثال التفصيلي ايضاً هو القطع اوالظن بالامر لانفسه واذالايكون للقطع اوالظن بالا نطباق دخل في الداعي والمحرك هناك فلايكون للاحتمال دخل فيه هنا وليس الفرق بينهما الاصرف المجازفة ومن هنا تبين وجه الاحتياط في الشبهات الحكمية ايضاً ولاادرى كيف يصحح الاحتياط فيها من يقول بكون الداعي هو احتمال الامر هنا «وقد اتضح» من ذلك ان الامتثال الاجمالي لايوجب الاخلال بقصد الوجه ايضاً لامكان ان

يؤتى بالواجب الواقعى الموجودفى اطرافه بداعى وجوبه «نعم» انما يخل بالتميز وتطبيق ماهوالواجب على المأتى به وقد عرفت مما ذكرناه فى الامر الاول ان دعوى القطع بعدم اعتباره فى العبادات قريبة جداً والحمدلله اولاو اخراً وصلى الله على سيد انبيائه محمد (ص) ظاهراً و باطناً ( **المقصد الثانى فى الظن**) وفيه مباحث (المبحث الاول) فى امكان التعبد بالامارات والطرق الغير العلمية بمعنى عدم لزوم الاشكال منه وترتب تال فاسد عليه فى قبال دعوى استحالته للزومه كماحكى عن ابن قبه (فانقدح ان المراد بالامكان) المبحوث عنه فى المقام هوالامكان الوقوعى التشريعى لاالامكان الذاتى الذى هو بمعنى سلب الضرورة عن الطرف المخالف اوعنه وعن الموافق ايضاًولا الامكان الاستعدادى على ماهو المصطلح عليه بين الحكماء كماقال الحكيم السبزوارى «قده» قديوصف الامكان باستعدادى وهو بعرفهم سوى استعداد ولامايراد منه الاحتمال كماهو المرادمنه فى كلام الشيخ الرئيس كلماوقع سمعك فذره فى بقعة الامكان مالم يذدك عنه قائم البرهان لوضوح بطلان ارادة الكل كما يظهر وجهه بادنى تأمل وقديترأى فى كلمات بعض اهل المعقول قسم آخر للامكان يسمونه بالامكان الاستقبالى نظراً الى ان الشيء لايمكن ان يكون ممكناً ذاتاً فى الحال اذهومع وجود علته فيه واجب ومع عدمه ممتنع وفيه ان اتصاف الشيء بالامكان انماهو بلحاظ اصل ذاته فى مقابل مايتصف بالوجوب اوالامتناع بهذا اللحاظ لابلحاظ وجوده فى وعاء الزمان اذمعه يكون فى الاستقبال ايضاً كذلك من غير فرق بينه وبين الحال فى ذلك «ثم انه لافائدة مهمة» فى اثبات الامكان بماذكر له من المعنى المقصود بههنا اذمع وجود الدليل القطعى على وقوع التعبد بالامارات الغير القطعية يثبت لامحالة امكانه ومع عدمه لايجدى اثبات امكانه وان كان اثباته بالقطع

بعدم ترتب تال فاسد عليه قريباً جداً لاحاطة العقل بجميع مايترتب عليه من التوالي والجهات المحسنة والمقبحة وكيف لايحصل القطع مع ان حصوله في بعض المشكلات الحكمية والمعضلات الفلسفية ليس باهون من حصوله في المقام لو لم يكن باقوى كما لايخفى «وكيف كان» فما قيل او يمكن ان يقال فيمايترتب على امكان التعبد من المحال او الاشكال ولو لم يكن بمحال وجوه «احدها» انه لو جاز التعبد في الاخبار عن النبي (ص) مثلا لجاز الاخبار عن الله تعالى والتالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله (اقول) ولايخفى مافيه فانه لو كان المراد انه لو جاز التعبد بما اخبره النبي «ص» لجاز بما اخبره المتنبي ايضاً من غير احتياج الى اتيانه بالاية واقامته البينة كما افاده ظاهراً سيدنا الاستاذ دام ظله على ماهو موجود في بعض جزوات دروسه «ففيه منع الملازمة» بل منع العلاقة بينهما فان التالي غير جائز تكوينا وبناء العقلاء فيه على طلب الاية والاستناد الى بينة ولولاه لزم الهرج والمرج شديداً كما لايخفى و لايحتاج بطلانه الى التمسك بالاجماع اصلا بل لايصح ذلك في مثل هذا المقام مما قامت عليه الضرورة ويستقل به العقل ولوارید منه انه لو جاز التعبد بما اخبر به سلمان مثلا عن النبي (ص) لجاز التعبد بما اخبر به هو عن الله تعالى وانه لو جاز الامر من الشرع بقبول خبره عنه لجاز الامر بقبول خبره عنه تعالى كما فهمه المحقق الخراساني (قده) من كلامه ففيه منع بطلان التالي والاجماع لو سلم فانما هو على عدم الوقوع لاعلى عدم الامكان «ثانيها» لزوم تفويت المصلحة الاكيدة والالقاء في المفسدة الملزمة الشديدة وذلك كما فيما اذا ادت الامارة الى حرمة ما يكون واجبا واقعاً او وجوب ما يكون حراماً كذلك ولعل الى ذلك ينظر الاستدلال المحكي عن ابن قبه من انه يلزم تحريم الحلال وتحليل الحرام «ولايخفى» ان الاشكال انما يلزم في زمان

انفتاح باب العلم واما فى زمان الانسداد فعدم لزوم الاشكال فى غاية الوضوح اذ بعد ما كانت الخطابات الواقعية والانشائات النفس الامرية لاجل الجهل بها قاصرة عن الوفاء بالغرض الملحوظ منها الذى هو بعث المكلف الى العمل على طبقها واجرى على وفقها ولم يكن مبنى الشرع على الاحتياط التام الموجب لاختلال النظام فلامحالة يلزم على الشارع من جعل طريق تاسيساً او امضاء ويلزم علينا التعبد به بحكم العقل كيلا يلزم تفويت جميع المصالح والالقاء فى تمام المفاسد فبركة التعبد به يصل الينا كثير من الاحكام الواقعية ولولاه لما وصل الينا واحد منها ولفات هذا المقدور الجائى من قبله ايضاً فالمحذور الذى فرمنه المستدل انما يلزم فى صورة الانسداد من ناحية عدم التعبد به بنحو آكد واقوى لامن جهة التعبد به الموجب لاستيفاء الخير الكثير كما لايخفى (واما فى صورة الانفتاح) فمضافا الى انها مجرد صورة فرضية لاواقعية لها حتى بالنسبة الى عصر الحجة من نبى او وصى نبى فان الناس فى ذلك العصر ايضاً لم يكونوا كلهم متمكنين من التشرف الى الحجة واخذ الاحكام منه بل كان يتعذر بل كان يتعذر ذلك لكثير منهم فكانوا يأخذون بما يؤخذ به فى هذه الاعصار من الطرق الموجودة بين العرف مثل الظواهر والمفاهيم وقول الثقة وغيرها ويعملون بمقتضى تفقه بعض الفقهاء من الاصحاب فان اهل بلدة قم كانوا يأخذون الاحكام من زكريا بن آدم رضوان الله تعالى عليه ولم يكن باب العلم بالاحكام بمعنى رؤيتها على ماهى عليه منفتحاً لهم ولا لغيرهم من الشيعة ولا لسائر الفرق من المسلمين (يمكن ان يقال) بعد ارادة القطع الشامل للمخالف مع الواقع ايضاً من العلم لاخصوص المصادف منه كى يكون انفتاح بابه مما لايقع فى زمان من الازمنة و يكون مجرد فرض ان التعبد بالطريق ح انما هو لاجل عدم اكثرية الخطاء الواقع فيها من الخطاء

الواقع في العلم بهذا المعنى اذ الطرق المبحوث عنها في المقام كلها طرق عرفية يأخذ بها العقلاء في محاوراتهم وعليها يدور رحى امورهم ومعاشهم وليس فيها على التحقيق ما يكون مخترعاً من جانب الشارع ويكون هو مؤسسا له والا النقل الينا مستفيضاً بل متواتراً مع انه ليس من الدلالة عليه في الاخبار عين ولا اثر ولا ريب في ان العقلاء يأخذون بها في مقام يلزم فيه العلم ويتمسكون بها في كلما يتمسك به فيه رأياً منهم انها في الاتقان والاستحكام وقلة الخطاء بمثابة لا يعتنى بخطائها مثله والشارع مضى على ذلك ولم يعترض عليه بل كان يعمل بها مثلهم وهذا دليل على انها عنده في الاتقان مثل العلم كما هي كذلك عند العرف والعقلاء سواء منهم من كان داني بدين ومن لم يدان بدين (وبالجملة فالانصاف) انه لا وقع للاشكال في التعبد بالطرق من جهة لزوم تفويت المصلحة والالقاء في المفسدة اصلا بلا فرق بين ما اذا كان باب العلم منسداً وبين ما اذا لم يكن كذلك ولا ملزم للالتزام بالسببية كي تتدارك المصلحة الفائته بالمصلحة الحادثة من الطريق هذا مع انه لا يمكن القول بها الا على التصويب المجمع على بطلانه وان كان شيخنا العلامة المرتضى «قده» اتعب نفسه المقدسة في بيان وجه الالتزام بها مع حفظ اصول التخطئة بما ملخصه ان المصلحة ليس في نفس المؤديات اصلا لا بحيث تكون تستتبع جعل الحكم على طبقها ويكون المؤدى بسببها حكماً واقعياً في حق من قام عنده الطريق مختلفاً باختلاف آراء المجتهدين كما يقول به الاشعرى ولا بان تستتبع فعلية الحكم لغلبتها على مصلحة الواقع و يصير الواقع بالنسبة الى من عنده الطريق اقتضائياً محضاً وخالياً عن المصلحة الملزمة التي يدور مدارها الحكم الواقعي كما هو مذهب المعتزلي المشارك مع مذهب الاشعرى في التزامه خلو الواقع عن حكم يشترك فيه العالم و الجاهل و يكون بالنسبة اليهما على حد

سواء بل المصلحة تكون في سلوك الطريق وتطرقه وتطبيق العمل على المؤدى على انه هو الواقع بترتيب آثار الواقع عليه وهذا لا يستلزم التصويب الباطل اصلا لبقاء الواقع والمؤدى كليهما على ماهما عليه من المصلحة والمفسدة «ولا يخفى» مافيه اما اولا فلانه مجرد الفرض والاعتبار ولا دليل عليه في واحد من الاخبار والآثار كيف و الطرق كلها كما عرفت طرق عقلائية مضى عليها الشارع ولم يعتبر فيها زايداً عما يعتبر فيها العقلاء ولا ريب في انهم لا يرون في سلوكها سوى مصلحة ادراك الواقع شيئاً «واما ثانياً» فلان تطبيق العمل على المؤدي انما هو عنوان ينتزع من الاتيان بالمؤدى والعمل به فاذا قام الطريق على وجوب صلوة الجمعة مثلا فتطبيق العمل على مؤداه ليس الا الاتيان بصلوة الجمعة وهو المنشأ لانتزاع عنوان سلوك الامارة ومعلوم ان العنوان بنفسه لا مصلحة فيه ولا مفسدة بل المتعلق لهما هو المعنون به وما يشار اليه بالعنوان و «على ذلك» فالمتعلق للمصلحة فيما نحن فيه هو نفس العمل في الحقيقة وذلك مستلزم للتصويب المعتزلي المشارك مع التصويب الاشعري في البطلان «ويمكن ان يوجه» بان المراد بالسلوك المشتمل على المصلحة بحسب الفرض هو الالتزام القلبي بان المؤدى هو الواقع والبناء على ذلك في النفس لا العمل على طبق المؤدى والاتيان بما هو قضيته كي يستلزم التصويب «ولكن يرد عليه اولا» ان مطلوبية البناء القلبي في غير ما يلزم فيه التعبد محل منع (وثانياً) ان قضية اشتمال شيء على المصلحة هي البعث نحو هذا الشيء لا الى شيء آخر يضاده فلا يكاد يستتبع المصلحة المفروضة هنا الا البعث الى نفس الالتزام المتحقق في القلب لا الى العمل بالمؤدى والاتيان على طبقه في الخارج كما هو مبنى القول بالسببية «ثم» ان هذا كله «بناء على ان يكون المصلحة المتوهمة في نفس السلوك و تطبيق العمل على المؤدى كما هو مقتضى نسخ الفرائد

«وان كانت هي» في الامر به كما في جملة اخرى من النسخ وبخاطري ان سيدنا الاستاذ دام ظله ذكرانها هي التي رجع اليها الشيخ (قده) ثانياً بعدما اورد على مايقتضيه النسخ الاولة من الاشكال ولايخفى ان الفساد فيها اوضح اما «اولا» فلان المصلحة ح تصير مستوفاة من نفس الامر ولايبقى مجال بعده لانبعاث المكلف بالحكم الظاهري واما «ثانياً» فلان الامر آلة انشائية لحصول الفعل في قبال الالات التكوينية الخارجية و يستحيل تعلقه من المولى الحكيم بمااليس في مصلحة توجبه واما ثالثاً فلان هذه المصلحة لاتجدى الا في خروج فعل المولى عن كونه عبثاً ولا يكاد يتدارك بها المصلحة الفائتة من المكلف (ثالثها) لزوم اجتماع الحكمين المتضادين اوالمتناقضين او المتماثلين مثلا اذا كان حكم صلوة الجمعة في الواقع هو الوجوب فلوادت الامارة الى الوجوب ايضاً يلزم اجتماع الحكمين المتماثلين ولوادت الى عدم الوجوب يلزم اجتماع المتضادين ولوادت الى حرمته يلزم اجتماع المتناقضين واستحالة كل منها واضحة وهذا هو المحذور الخطابي الذي هو اهم الاشكالات في المقام ولايخفى جريانه في الاصول ايضاً وقد تفصى كل من الاعلام عن هذا الاشكال بوجوه و عمدة ماذكر من الاجوبة وجوه احدها ان المجعول في باب الطرق والامارات ليس حكماً تكليفياً كي يكون له المضادة او المماثلة مع الحكم الواقعي بل المجعول تأسيساً اوامضاء هو نفس الطريقية «فانها» على ماهو المحقق في محله من الامور المتأصلة في الجعل ومماتناله يد الجعل بنفسه لابتبع الحكم التكليفي كما اختاره الشيخ الانصاري قدس سره الباري فان الطرق المبحوث عنها في المقام كلها طرق عقلائية وحجج عرفية يعتمد عليها العقلاء في محاوراتهم وتفهيم مقاصدهم وليس بين العقلاء بما هم عقلاء حكم تعبدي كي يكون الطريقية منتزعة منه اذلاتعبد ولاتشريع بينهم في امر من الامور بل لها

بنفسها نحو اعتبار عندهم لاتحتاج فى تحصلها الى حكم تكليفى و حيث ان الشارع مضى هذه الطرق ساكتاً بل كان يعتمد عليها ويرشد الناس الى ذلك فيكشف من ذلك طريقيتها وانها عنده يكون على ماهى عليه عندهم وعلى هذا فليس شأنها الا كشأن العلم فى انه منجز للواقع عند المصادفة وموجب لصحة الاعتذار عنه عند المخالفة فهى تساوقه فيماله من الاثار كما تساوقه فى الاتقان والاستحكام عند العرف ولايقتضى الامضاء ازيد من انها حالها عند العرف حالها عند الشارع فاين الحكم الظاهرى حتى يلاحظ نسبته مع الحكم الواقعى فيلزم المحذور «ثانيها» حمل الاحكام الظاهرية على الطريقية المحضة للاحكام الواقعية فليس الامر بمتابعة الطرق والامارات لاجل مصلحة كانت فى مؤدياتها كى يلزم اجتماع الحكمين النفسيين بل المصلحة فى نفس الامر والانشاء وهى ليست الا وصول المكلف الى الاحكام الواقعية ولاثمرة لهذا الامر الاتنجز الواقع ان اصاب الطريق وصحة الاعتذار عنه ان تخلف (ثالثها) ان يكون الاحكام الظاهرية احكاماً صورية غير ناشئة من مصالح او مفاسد تكون فى متعلقاتها ولامن ارادة او كراهة متعلقة بتلك المتعلقات لاحكام حقيقية كى يلزم احد المحاذير الثلاثة المتقدمة (وفيه) ان جعل تلك الاحكام مع عدم وجود ملاك لافى متعلقاتها ولافى نفس انشائها كماهو المفروض غير معقول «مضافاً» الى انه يوجب ترخيص المكلف فى ترك الواجبات والاتيان بالمحرمات الواقعية الاان يقال بان المصلحة فى نفس الانشاء هى طريقية تلك الاحكام للواقع فيرجع هذا الجواب الى الجواب المتقدم وتكون المؤديات احكاما طريقية لاصورية نفسية كماهو المفروض (رابعها مافاده المحقق) الحائرى نقلا عن استاده السيد الفشاركى قدس وحكى اختياره «عن العلامة الميرزا محمد تقى الشيرازى» وهو الجمع بين

الحكمين بنحو الترتب و«تقريبه» ان الاحكام الواقعية انما تعرض الموضوعات اطلاقا او تقييداً بلحاظ حالاته التي يمكن لحاظها معها وتكون مترتبة عليها بذواتها واما الحالات المترتبة عليها بلحاظ احكامها علماً اوجهلا فلا يعقل دخلها في موضوعيتها لتلك الاحكام اصلا لا اطلاقاً ولا تقييداً لو ضوح ان هذه الحالات انما تطرء على الموضوع بلحاظ الحكم المترتب عليه فلا يمكن لحاظها في مرتبة موضوعيته المتقدمة على مرتبة ترتب الحكم واما الاحكام الظاهرية فهي مترتبة على ذوات الموضوعات بلحاظ الشك في الاحكام الواقعية المترتبة عليها وعلى ذلك فالحكم الظاهري متأخرة عن الشك في الحكم الواقعي المتأخر رتبة عن نفس الحكم فيكون الحكم الظاهري متأخراً عن الحكم الواقعي بمرتبتين ولا يكاد يسري احد الحكمين عن مرتبته الى مرتبة الحكم الاخر كي يحصل اجتماعهما في مرتبة واحدة اما عدم سراية الحكم الظاهري الى مرتبة الحكم الواقعي فواضح واما عدم سراية هذا الى مرتبة ذاك فلعدم انعقاد الاطلاق للحكم الواقعي بالنسبة الى الحالات المتأخرة عنه لعدم امكان لحاظها مع موضوعه كما ذكرنا وقد اتضح من هذا التقريب ان الاشكال عليه بان محذور الاجتماع وان لا يلزم ح في مرتبة الحكم الواقعي الا انه يلزم في مرتبة الحكم الظاهري كما عن المحقق الخراساني (قده) غير وارد عليه (ولكن يرد) عليه ان الحكم الواقعي وان كان لا يشمل حالة الشك فيه بالاطلاق اللحاظي كما لا يشمل حالة العلم به ايضاً بهذا الاطلاق الا انه يشملها بنتيجة الاطلاق اذ لو كان مقيداً بحالة العلم به ولو بنتيجة التقييد يرجع هذا الوجه الى التصويب الباطل (و بالجملة) فالحكم الواقعي وان كان بالنسبة الى الحالات المتأخرة والانقسامات اللاحقة لا يكون مطلقا بالاطلاق اللحاظي الا انه مطلق بنتيجة الاطلاق والا يلزم

التصويب فان اهماله بالنسبة الى تلك الحالات غير معقول بل هو اما يكون محفوظاً في جميعها واما لا يكون كذلك فعلى الاول يعود المحذور وعلى الثاني يلزم التصويب (خامسها) الجمع بنحو الشأنية والفعلية بان يكون الحكم الواقعي شأنياً والحكم الظاهري فعلياً وهو مختار المحقق الخراساني (قده) في حاشيته ولا يخفى ان المراد بشأنية الحكم الواقعي ان كان هو مجرد وجود الملاك ومايقتضي ترتب الحكم عليه شأناً في الواقع فهذا قول بالتصويب اذ عليه يكون الواقعة خالية عن حكم مشترك بين العالم والجاهل ومجرد وجود الملاك لا يغني في دفعه وان كان هو الحكم الانشائي الغير الواصل الى مرتبة الفعلية فمن الواضح ان فعلية الحكم المنشاء انما هي يتحقق موضوعه بجميع ما اعتبر قيداً فيه وشرطاً له والمفروض في المقام تمامية الحكم من هذه الجهة ولذا لو علم به المكلف لكان منجزاً عليه وغاية ما في المقام جهل المكلف به قيام الامارة على خلافه وكل منهما لا يمنع عن الفعلية الا ان يكون العلم به وعدم قيام الامارة على خلافه من قيوده وعليه فلا يكون في المقام حكم في الواقع اصلا ولو انشائياً لعدم تحقق قيده المعتبر فيه فهذا ايضاً يرجع الى التصويب «وبالجملة» فلا يكاد يمكن ان يكون قيام الامارة على الخلاف مانعاً عن فعلية الحكم الا اذا كان عدمه قيداً لموضوعه وهو ايضاً لا يكاد يمكن الا على التصويب وح فلا مناص من القول بفعلية الحكم الواقعي بالنسبة الى الجاهل به ايضاً ولا يبقى فرق بينه وبين العالم الا في التنجز وعدمه (وقد اتضح من هنا) ان القول بفعليته التعليقية كما ربما يظهر من هذا المحقق قده في الكفاية ايضاً لا معنى له (سادسها ماحكي عن المحقق الرشتي قده) من ان التضاد بين الاحكام انما هو في مرحلة التنجز فقط وذلك لان التضاد بينهما ليس على حذو التضاد بين الاعراض العارضة على الاجسام فان التنافي

والمطاردة بين الاعراض ذاتي بحيث يمنع نفس عروض احدها عن عروض غيره وهذا بخلاف الاحكام فان التنافي بينها ليس ذاتياً ولذا لا تنافي بينها في مرحلة الانشاء بل التنافي بينها انما هو من جهة التنافي في مقام انبعاث المكلف وتحركه نحو المراد و ترتيب ما لكل من تلك الاحكام من الاثر ففي هذه المرحلة التي هي مرحلة التنجز يلزم التناقض والتكليف بالمحال والسفه والعبث وغيرها مما لا يصدر عن العاقل فضلا عن المولى الحكيم واما قبل هذه المرحلة فلا يلزم شيء من ذلك من اجتماعها «وانت خبير» بان محذور لزوم التناقض يأتي في مرحلة الفعلية و تعلق الارادة والكراهة ايضاً فان التحريك على وجه اللزوم نحو شيء ينافي الزجر والردع على هذا الوجه او على وجه الكراهة عنه وتعلق الارادة اللزومية به ينافض عدم تلك الارادة به فضلا عن تعلق الكراهة اللزومية او غير اللزومية به «وليت شعري فهل» ينقدح الارادة والكراهة معاً بالنسبة الى شيء واحد في نفس العاقل فضلا عن الحكيم وأليس من التناقض الجمع بين الزجر نحو شيء وبين البعث اليه ولعمري ذلك واضح لا يكاد يخفى على من كان له ادنى تأمل فهذا الوجه يتلو الوجوه الثلاثة المتقدمة في الضعف وما هو الصحيح من هذه الوجوه الستة هو الوجه الاول ان قيل بتأصل الحجية والطريقية في الجعل كما هو الحق المحقق في محله والا فالوجه الثاني (هذا كله في باب) الامارات والطرق (واما الاصول فتارة يقع) الكلام في المحرز منها مثل الاستصحاب وقاعدة التجاوز واخرى في غيره من اصالة البرائة والاحتياط واصالة الحل والطهارة وغيرها (واما الكلام في) الطائفة الاولى فيظهر مما اخترناه في باب الطرق والامارات فان المجعول فيها ايضاً ليس حكماً تكليفياً يكون مضاداً او مناقضاً مع الحكم الواقعي كي يلزم الاشكال بل هو الجري العملي على احد طرفي

الشك على انه هو الواقع فالمجعول فى الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحالة السابقة فى الواقع والاخذ بالمتيقن السابق بقاء كما كان يؤخذ به حدوثاً و فى القاعدة التجاوز هو البناء على تحقق الجزء المشكوك فى موطنه وانه اتى به فى نفس الامر وعلى ذلك فليس فى البين حكم سوى الحكم الواقعى والبناء ان كان موافقاً مع الواقع فهو والا يكون تخيلا واعتقاداً باطلا وواقعاً فى غير محله وعلى اى حال فلا مورد فيه للمحذور الخطابى (واما الاصول الغير) التنزيلية فحيث انه ليس فيها الا مجرد البناء العملى على احد طرفى الشك مع حفظ وجوده وعدم القاء الطرف الاخر وجعله كالعدم يمكن ان يقال بلزوم الاشكال فيه فان البناء على الحلية فى مشتبه الحلية والحرمة وترخيص المكلف فيه يضاد حرمة الواقعية على تقدير كونه حراماً فى الواقع والبناء على الحرمة وجعلها فى مورد اصالة الاحتياط يضاد الحلية المجعولة واقعاً وكذلك جواز الفعل والترك فى مورد جريان البرائة الشرعية مع كونه واجباً او حراماً فى نفس الامر «والجواب عنه» بان هذه الاحكام وان كانت مجعولة الا انها فى طول الاحكام الواقعية لا فى عرضها لكونها مجعولة فى مقام الحيرة فيها وعدم الوصول اليها (لا يكاد يجدى) اصلا فان الاحكام الواقعية ان كانت موجودة فى مرتبتها ولو بنتيجة الاطلاق يعود المحذور والا يلزم التصويب الباطل كما شرحناه (والتحقيق فى الجواب) ان المجعول فيها ايضاً ليس حكماً تكليفياً من الجواز والحرمة والحلية وغيرها كما ذكرنا فى الامارات والطرق والاصول المحرزة بل المجعول هو المعذورية عن الواقعيات بمعنى عدم كونها فى عهدة المكلف فعلا بحيث يعاقب على مخالفتها فمعنى قوله (ص) رفع ما لا يعلمون هو رفع الحكم الواقعى بآثاره عن عهدة المكلف بمعنى جعله كالعدم فى مقام ترتيب آثاره وينتزع من ذلك جواز فعله اذا

شك في حرمته وجواز تركه اذا شك في وجوبه وهذا لاينافي بقاء الحكم الواقعي على ماهو عليه عن فعليته وكونه ذا بعث اوزجر بحيث لو علم به المكلف لتنجز عليه فليس شأن البرائة الشرعية الا كشأن البرائة العقلية فكما ان جريان البرائة العقلية وقاعدة قبح العقاب بلابيان لايوجب جعل حكم في قبال الحكم الواقعي وغاية مايقتضيه عدم تنجزه على فرض وجوده وصحة الاعتذار عنه لو كان فكذلك البرائة الشرعية والفرق بينهما انما هو في ان مفاد البرائة الشرعية هو رفع الحكم في مرتبة تنجزه وعدم كونه على عهدة المكلف فعلا اولا وعدم استتباعه العقوبة على مخالفته ثانياً ومفاد البرائة العقلية عكس ذلك وعلى اى حال فهما مشتركان في عدم استتباع جريانهما لحكم شرعي في مقابل الحكم الواقعي كي يحصل المضادة بينهما ومن هنا ظهر الكلام في مقتضى اصالة الحلية ايضاً بانها لاتستتبع جعل الحلية الشرعية في موردها كي يقع التضاد بينهما وبين الحرمة الواقعية لو كانت بل المورد باق على ماكان عليه من الحكم وليس يستدعي جريانها الا ترتيب الاثار الحلية في مقام الظاهر الذى هو مقام الحيرة في حكم الواقعي وعدم الوصول اليه وان المكلف الشاك لايؤاخذ بالحكم الواقعي لو كان هو الحرمة ومعلوم ان عدم المؤاخذة بالحكم وعدم كونه منجزاً و مرتباً عليه آثاره لاينافي وجود اصل الحكم بل يلائمه ويعاضده كمال المعاضدة وانما ينافي تنجزه وترتب آثاره عليه (ثم انك قد عرفت) مما ذكرنا ان الامر في اصالة الاحتياط بعكس هذه الاصول المفيدة للعذر عن الواقع فان مفادها بتنجز الواقع وعدم صحة الاعتذار عن مخالفته عن غير فرق بين ماإذا كان الحاكم به العقل كما في الشبهات المحصورة اوالشرع كما في موارد الشبهة في الاموال والاعراض والدماء فمفادها ايضاً لا يخالف الحكم الواقعي ولا ينافيه بل يلائمه غاية

الملائمة ويقويه فانقدح ان المجعول في هذه الموارد ليس بحكم شرعي اصلا كي يلزم محذور اجتماعه مع الحكم الواقعي ( ولوابيت عن ذلك) فلامناص لك عن المحذور اصلا وقد ذكرنا ان القول بان مؤديات هذه الاصول في طول الواقع بعد تسليم كونها احكاماً شرعية لايفيد في الجواب فان اذن الشارع و ترخيصه في مخالفة الاحكام الواقعية لا يصح الابعد رفع يده عنها وان لايكون له فيها بالنسبة الى المتحير ارادة ولا كراهة اذ لامعنى لاذن الكاره او المريد في الفعل او الترك بالنسبة الى الواقعة الخاصة المكروهة او المرادة ومع رفع يده عنها وعدم انقداح ارادة او كراهة في نفسه بالنسبة اليها يلزم خلو الواقعة عن الحكم المشترك بين العالم والجاهل والوقوع في محذور التصويب الاهم من ذاك المحذور ومجرد الطولية والعرضية لايجدي بعد كون الفعل او الترك المأذون فيه الصادر من المتحير في حال تحيره مشمولا للارادة او الكراهة المتقدمة في نفس المولى ازال الله تعالى بفضله وكرمه عنى الغفلة والاشتباه

## المبحث الثاني

في تنقيح ان مقتضى الاصل هل هو حجية الظن او عدم حجيته كي يكون هو المرجع عند الشك فيها فنقول لاريب في ان التعبد بما لايعلم اعتباره من الامارات الظنية بالخصوص افتراء و تشريع يحكم بقبحه العقل بالاستقلال وبحرمته من باب الملازمة الشرع من غير فرق بين ماعلم بعدم اعتباره اولم يعلم به ايضاً كما لايعلم باعتباره فان التعبد بالامارة واسناد مؤداها على الشارع انما يجوز فيما علم بانه منه وجداناً او تعبداً وبدون احراز ذلك يصدق التشريع والافتراء لامحالة لانه اتيان بما لايعلم انه منه بقصد انه منه وتصرف في سلطانه وخروج عما يقتضيه رسم عبوديته ويستدعيه ذي الرقية فلااشكال في حرمته وان كان في دلالة بعض ما استدل به عليهما مثل آية الافتراء

والاجماع المحكي عن الوحيد البهبهاني قده والرواية الواردة في شأن القضاة نظر واضح لاحتمال رجوع جميع ذلك الى دلالة العقل عليهما كما هو غير بعيد وبالجملة فلا اشكال في حرمة التعبد بما لم يعلم اعتباره من الامارات بالخصوص وح فيستكشف ان مقتضى الاصل عدم حجية ماشك في حجيتها او اعتبارها ايضاً لوضوح الملازمة بين الحجية وجواز التعبد بمؤداها فان معنى حجية الامارة هو كونها مثبتا لمؤادها وكاشفاً عنه شرعاً وانها كالعلم في احراز متعلقه فكما لا يعقل عدم صحة التعبد بمتعلق العلم بعد كونه كاشفاً قطعياً له فكذلك بما هو في قوته ومثله في الاحراز شرعاً وما يحتج به في كلمات بعض المحققين هو المحقق صاحب الكفاية قده على منع الملازمة من ان الظن في حال الانسداد حجة عقلا على تقدير الحكومة مع عدم صحة التعبد بمؤداها وعدم جواز اسناده الى الشارع بداهة (فضعيف جداً) فان معنى حكم العقل باعتبار الظن هناك هو الاكتفاء بالاطاعة الظنية والقناعة بالاحتياط في المظنونات عند دوران الامر بينها وبين المشكوكات والموهومات لا حجية الظن وكونه مثبتاً لمتعلقه اذ ليس من شأن العقل التشريع وجعل الظن طريقاً محرزاً وكيف يكون معناه ذلك مع ان الحجية هنا مثبت للتكليف والظن هناك مسقط فهي في مرحلة الاثبات وهو في مرحلة الاسقاط والبون بينهما بعيد ثم مع غمض النظر عن جميع ما ذكر ناه تقريراً للاصل فلا ينبغي الريب في ان قضية الشك في الحجية بالنظرة الاولى القطع بعدم الحجية بالنظرة الثانية فلا يكاد يترتب آثار الحجية على ماشك في حجيته وطريقيته من الامارات فلا يصح المؤاخذة على الواقع مع فرض اصابته له ولا يكون عذراً في مخالفة الواقع مع مخالفته ولا يكون مخالفته مستتبعة للعقوبة مطلقا على القول باستحقاق المتجرى لها كما هو المحقق في مورده ضرورة عدم

ترتب تلك الاثار على الامارة الابعد احرازجعل الحجية لها ومع عدم احراز ذلك يقطع بعدم ترتبها عليها وان شئت قلت ان حجيتها الا نشائية وان كانت مشكوكة الاان حجيتها الفعلية مقطوع العدم ثم انه انقدح من جميع ماحققناه لك ان تقرير الاصل هنا باستصحاب عدم الحجية من جهة ان حجية الامارة من الامور الحادثة المسبوقة بالعدم فيمكن استصحابه لايتم اصلا اذلابد في جريان الاستصحاب ترتب اثر عملي على المستصحب كي يقع التعبد بالبقاء بلحاظ، وليس هنا لاحراز عدم الحجية للامارة اثر عملي الا حرمة التعبد بمؤداها وقدعرفت ترتب هذا الاثر على مجرد الشك في الحجية من غير احتياج الى احراز عدمها كي يبقى مجال لاستصحابه (ومايظهر من المحقق الخراساني قده) في الحاشية من ان الحجية حيث انها بنفسها من الاحكام التي يقبل الجعل ويتطرق اليها يد التعبد فلامحالة يصح التعبد ببقائها بلحاظ نفسها نظير الوجوب والحرمة وغيرهما من الاحكام ولايحتاج الى ترتب اثر آخر عليهما فلايكاد يجدي اصلا وذلك لان الاحكام المجعولة انما يصح التعبد فيها بلحاظ انفسها اذا كانت تقتضي الجرى العملي على وفقها والانبعاث على طبقهما كما في مثل الوجوب والحرمة واما اذا كان الجرى العملي لايترتب عليها الا بلحاظ ترتب اثر آخر عليهما كما في المقام فلايمكن دخالة يد التعبد فيها الا بلحاظ ذلك الاثر والمفروض عدم ترتبه على المستصحب المتعبد فيه كما عرفت **المبحث الثالث** في بيان ماخرج عن تحت هذا الاصل موضوعاً او يقال بخروجه عنه وهذا البحث كمالايخفى من اهم المباحث الاصولية التي نحن بصدد تنقيحها وايداع محصلها في هذا المختصر وتمام الكلام فيه يقع في ضمن فصول (الفصل الاول في حجية الظواهر) لاريب في ان مقاصد كل شخص ومرادا ته المتقدمة في ضميره كما لا يمكن ابرازها غالباً الا بالالفاظ الكاشفة عنها فكذلك لايمكن العلم بها واستكشافها كذلك الا بالاخذ

بظهورات تلك الالفاظ ولولاه لما امكن معاشرة احد من الناس مع غيره ولما قام نظام بينهم فالاخذ بالظهورات في الجملة مما عليه بناء جميع العقلاء بل جميع الناس ولو لم يكونوا بعقلاء ومن المعلوم ان الشارع مضافاً الى انه لم يردع عنه كان عليه بنائه في محاوراته فكان يتكلم كسائر الناس ويأخذ بظهورات الالفاظ مثلهم فحجيتها في الجملة مما لا يعتريه الريب من كل شخص نعم حكي عن المحقق القمي قده التفصيل بين من قصد افهامه من الكلام و بين من لم يقصد افهامه وان ظهور الكلام حجة في الاول دون الثاني الا اذا لم يكن المقصود بالافهام شخصاً مخصوصاً كما هو الشأن في الكتب المصنفة والسجلات والاسناد الموضوعة لرجوع الناس في وقت الحاجة اليها وعلمهم بمضامينها (ووجه التفصيل) ان الاحتمالات المانعة عن الاخذ بالظهور بالنسبة الى خصوص المخاطب بالكلام منحصرة في احتمال غفلة المتكلم عن نصب قرينة الخلاف واحتمال اعتماده الى قرينة خفية لا يلتفت اليها المخاطب او غير ذلك من الاحتمالات التي لا يعتني بها العقلاء وتكون مرجوحة في نظرهم واما بالنسبة الى غير المخاطب فهي غير منحصرة في مثل هذه الاحتمالات المرجوحة بل في البين احتمال آخر غير مرجوح وهو احتمال اعتماده على قرينة حالية او مقالية لفهمها خصوص المخاطب الذي قصد افهامه دون غيره خصوصاً فيما اذا كان المتكلم ممن دأبه الاعتماد على القرائن المنفصلة مثل الشارع وعلى ذلك بنى قده عدم حجية ظواهر الروايات بالخصوص بالنسبة الى غير المخاطبين بها (ولكنك خبير بان العقلاء) كما لا يعتنون باحتمال غفلة المتكلم عن نصب القرينة وغيره من الاحتمالات الضعيفة فكذلك لا يعتنون باحتمال وجود قرينة صارفة للكلام عن ظاهره لا يلتفت اليها غير المخاطب اذا كان الكلام صادراً على طريق المحاورة الا ترى انهم لا يتأملون في استكشاف

المرادات من الخطابات والكتابات المتوجهة الى شخص خاص و يجزون بمضامينها اذا سئلوا عنها ويجعلونها اسناداً لشهاداتهم في المخاصمات وليس ذلك الا لعدم التفاوت في نظرهم بين هذا الاحتمال وبين غيره من الاحتمالات الضعيفة المرجوحة نعم احتمال الاعتماد على القرائن المنفصلة فيما اذا كان من دأب المتكلم ذلك من الاحتمالات المعتنى بها عند العرف والعقلاء ولكن قضية ذلك الفحص عنها في مواردها و مظانه لا اسقاط الظهور عن الحجية رأساً هذا كله مضافاً الى ان شأن الروايات الواردة عن الائمة عليهم السلام بالنسبة الينا ليس الا كشأن الكتب المنصفة بالنسبة الى من يراجع اليها كما يظهر من ملاحظة اهتمامهم (ع) بحفظ ما يصدر عنهم من الروايات وضبطه ونقله والمراجعة الى ما ورود في مقام التحريص والترغيب الى ذلك كقوله (ع) اعرفوا منازل الرجال بقدر رواياتهم عنا و ح فلو كان ما صدر عنهم (ع) محفوظاً بقرينة حالية او مقالية لكان الروات ينقلون تلك القرينة ولكانت هي مودعة في الجوامع التي تكون بايدينا فالانصاف عدم تمامية هذا التفصيل المحكي عن المحقق المزبور قده كالتفصيل المنسوب الى بعض الاخباريين من اصحابنا من عدم حجية الظواهر في خصوص الكتاب العزيز نظراً الى العلم الاجمالي بطر والتخصيصات والتقييدات الكثيرة لعموماته ومطلقاته وانه يمنع عن جريان الاصول اللفظية التي هي مبنى الظهورات فيها اوالى بعض الروايات التي يتوهم دلالتها على المنع من الاخذ بظو اهره اوالى شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه لها وذلك لعدم تمامية واحد من هذه الوجو. ولا غيرها مما تمسك به من الوجوه فان العلم الاجمالي بطر والتخصيصات والتقييدات ينحل بالعلم الاجمالي بصدور المخصصات والمقيدات الكثيرة منهم (ع) فيما بايدينا من الروايات و الشك البدوي بالنسبة الى ما عداها فلا اثر للعلم الاجمالي الكبير بل اللازم المراجعة الى الروايات التي

بايدينا ثم الاخذ بمقتضاها واما الروايات التي استدل بها على المنع فهي بين مايدل على المنع من تفسير الكتاب بالرأي وبمقتضى الاستحسانات الظنية التي لااعتبار بها وبين مايدل على المنع من الاستقلال في الرجوع اليه من دون المراجعة الى معادن علمه وحفظة سره عليهم الصلوة والسلام وكلاهما اجنبي عن مراد المستدل ومن هنا ظهر الكلام في الوجه الثالث بل وفي سائر الوجوه ثم هذا كله مضافاً الى الروايات الكثيرة المتواترة معنى الواردة في الارجاع الى الكتاب مثل ماورد في عرض المتعارضين عليه و رد الشرط المتخالفة اليه وعدم قبول ماكان مخالفا اولم يكن مخالفاً اولم يكن موافقا معه وغير ذلك من المقامات المختلفة على مايظهر بالمراجعة هذا كله في حجية الظواهر وقد عرفت انها حجة مطلقا سواء كانت من الكتاب المجيد اولم تكن وسواء قصد افهام المخاطب بها اولم يقصد و اما تشخيص الظواهر فهو في الجمل التركيبية يحصل من ملاحظة الفاظها المفردة و مافيها من الهيئات الخاصة ان كانت دلالتها التصديقية مطابقة لمايقتضيه جمع مفرداتها ومن ملاحظة القرائن الخاصة او العامة ان لم تكن واما في الالفاظ المفردة فقد يكون الظهور فيها ناشياً من ملاحظة المناسبات التي تكون في المورد وهذا لاكلام فيه وقد يكون من جهة القول اللغوي بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني فيحمل اللفظ على ذاك المعنى لاجل عدم احتفافه بقرينة المجاز وهذا مع حصول القطع من قول اللغوي لااشكال فيه ومع عدمه ففي حجية الظن الحاصل منه اشكال وغاية ما يستدل به على الحجية وجهان الاول ان اللغوي من اهل الخبرة في ذلك و بناء العقلاء والعرف على الاخذ بقول من كان من اهل الخبرة في فن و كان بارزا فيه فيما كان راجعاً الى فنه من دون ملاحظة العدالة ولا تعدده فان العدالة والتعدد انما يعتبر ان في باب الشهادة التي هي الاخبار عن الحس من دون

دخل للرأی والنظر فیه بعکس ماهو الحال فی باب اخبار اهل الخبرة (وبالجملة فبناء العقلاء علی الرجوع) فی کل فن الی البار عین المتخصصین فیه من دون اشتراطه بشیء نعم یعتبر فیه حصول الوثوق والاطمینان من قولهم اذلا بناء للعقلاء علی الاخذ بقولهم تعبداً و بدون حصول ذلك ومن هنا یمکن الاشکال فی هذا الوجه من جهة عدم حصول الوثوق من قول لغوی و احد ولو کان اللغوی من اهل الخبرة بالمعانی الحقیقیة لالالفاظ و تشخیصها عن المعانی المجازیة فکیف والحال ان اللغوی لیس من اهل الخبرة فی ذلك ولیس فنه الابیان موارد الاستعمالات فقط الثانی انه لولم یکن الظن الحاصل من قوله حجة للزم انسداد باب الاستنباط فی غالب الاحکام لانسداد باب العلم بمعانی الالفاظ المستعملة فی الکتاب والسنة غالباً وفیه ان ذلك مجرد دعوی لاشاهد علیهما بل الوجدان یکذبها حیث ان غالب الالفاظ و اللغات المستعملة فی الادلة الشرعیة مما یحصل الوثوق والاطمینان و العلم العرفی بمعانیه وذلك اما من جهة مسلمیة المعنی بین اهل الاصطلاح واهل اللغة بحیث لا یبقی موجب للرجوع الی قول لغوی واحد والاخذ به او من جهة دلالة مناسبات المورد علیه او من جهة تبادره عند عرف العرب او غیر ذلك من الجهات فلا حاجة الی الاخذ بالظنون الحاصلة من اقوالهم الافی اقل قلیل من موارد الفقه و هذا المقدار من الاحتیاج لایوجب حجیة تلك الظنون بالخصوص مع وجود القدر المتیقن من المعنی فی ذلك المقدار ایضاً و یکون الزاید علیه مجری للاصول العملیة فالانصاف ان الاحتیاج الی قول اللغوی لیس یقرب الی مثابة یوجب حجیته بالخصوص فکیف وان یکون بهذه المثابة نعم لو قیل بانسداد باب العلم والعلمی فی الاحکام لکان الظن الحاصل من قوله حجة لکونه من افراد مطلق الظن ولو قیل بانفتاح باب العلم فی معظم اللغات (الفصل الثانی)

فى حجية الاجماع المنقول حكى عن كثير من اصحابنا القول بحجية الاجماع المنقول زعما منهم شمول ادلة حجية الخبر الواحد له وذهب جملة من المحققين من متأخرى اصحابنا الى عدم حجيته وعليه اتفقت كلمات المقاربين لعصرنا وهو الذى يساعده امعان النظر وتعميق الفكر وتلخيص الكلام فيه يقع بذكر امور (الامر الاول انه يعتبر فى حجية الخبر الواحد) ان يكون المنجز به من الامورا المحسوسة كما اعتبر ذلك فى باب الشهادة فان بناء العقلاء الذى هو المرجع لجميع الادلة المستدل بها على حجية الخبر انما هو على عدم الاعتناء باحتمال تعمد المخبر الثقة فى الكذب الذى ينحصر فيه المانع عن قبول قوله فى الحسيات التى يبعد الخطاء فيها بنظرهم واما احتمال خطائه فى حدسه فيما اذا كان المخبر به من الامور الحدسية فهو احتمال عقلائى يعتنى به العقلاء وهو يمنع عن قبول قوله فى الحدسيات وان كان احتمال تعمده فى الكذب لا يصلح للمنع لكونه موهونا بنظرهم وبالجملة فبناء العقلاء انما هو على عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب لا باحتمال الخطاء فى الحدس ومعلوم ان نظر الشارع فى امضائه الى ما استقر عليه بنائهم لا مطلقا وان لم يستقر عليه بنائهم الامر الثانى الاجماع قد تطلق ويراد به اتفاق جميع العلماء من امة محمد «ص» فى عصر واحد وهذا هو الاصل فى الاجماع وهو المصلح عليه بين العامة والقدماء من الخاصة على ما يشاهد فى كتبهم ويلاحظ من تعاريفهم وقد يطلق ويراد به اتفاق جميع اهل الفن من جميع الاعصار فى مسئلة من مسائل ذلك الفن وهذا هو المراد من الاجماعات المدعاة فى كلمات بعض المتأخرين من اصحابنا مثل الفاضلين والشهيدين قدس اسرارهم وجملة ممن تأخر عنهم والمبحوث عنه فى المقام هو الاجماع بالمعنى الاول واما الاجماع بالمعنى الثانى فلا مجال للبحث عنه اصلا فى محصله ولا فى

منقوله امامحصله فلانه ان كان فى المسائل الفرعية المستخرجة من الاصول المأثورة عن ائمتنا عليهم السلام بالنظر والاجتهاد فلا يكاد يكون حجة علينا فان الافهام وان كثرت لادليل على حجيتها بالنسبة الى الغير وان كان فى المسائل الاصولية المأثورة عنهم عليهم السلام فمع غض البصر عن بعد حصوله بحيث يمكن دعوى القطع بعدمه الافى امهات تلك المسائل التى هى فى الوضوح بمثابة لاتحتاج الى اقامة برهان ودليل عليها وكادت ان تكون من الضروريات لااشكال فى حجيته لا ستحالة تخلفه عادة عن رضى المعصوم «ع» وعما هو والفتوى عنده واما منقوله فلانه فى المسائل الفرعية لايزيد على محصله وقد ذكر عدم حجيته وفى المسائل الاصولية حجة لولم يكن نقله موهوناً وقد ذكر انه موهون جداً بحيث تقطع بعدم حصوله لناقله وليس نقله من بعض المتأخرين الالعثور هم فى مورده على اصل اوقاعدة لابد من العمل بها فى ذلك المورد بحسب نظرهم واجتهادهم اولعثورهم فيه على كلمات المعروفين بالفتوى اولغير ذلك من المحامل وعلى اى حال فلامجال للبحث على الاجماع بهذا المعنى بل البحث انما هو فى الاجماع بالمعنى الاول الذى هو اتفاق جميع علماء الامة فى عصر واحد على حكم من الاحكام واصل البحث فى ذلك من العامة الذين نسب اليهم تربيع الادلة فجعلوا الاجماع بهذا المعنى منها مستدلين بآيات منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى و يتبع غير سبيل المومنين توله ماتولى ونصله جهنم وسائت مصيراً والرواية المروية عن النبى باسنادهم انه (ص) قال امتى لاتجتمع على خطاء اوعلى الضلالة وحيث لم يكن بنظر اصحابنا رضوان الله عليهم دلالة الايات تامة وسند الرواية صحيحاً اختاروا عدم حجيته بنفسه و انه انما يكون حجة من جهة اشتمال اقوال المجمعين على قول المعصوم «ع» الذى يكون قوله (ع) بنفسه حجة ولايخلو كل عصر منه فالاجماع عندهم حجة لامن حيث انه اجماع كما عليه العامة بل من حيث

انه حاك عن الجية ثم اختلف اصحابنا في وجه حكايته عن قول المعصوم «ع» وكشفه عنه محكى عن السيد ره القول بان ذلك من جهة العلم بدخول شخص المعصوم (ع) في المجمعين بان يكون فيهم من لا يعرف اصله ونسبه ويكون موافقاً معهم في الرأى وعن الشيخ قده انه من جهة اقتضاء قاعدة اللطف و ان الواجب على المعصوم «ع» في صورة مخالفته معهم في الرأى الغاء الخلاف بينهم فبتحقق الاجماع يكشف موافقته معهم فيه وان المجمع عليه هو حكم الله الموجود عنده في الواقعة وعن بعض المتأخرين انه من جهة الحدس برأيه ورضاه بما اجمع عليه لاستحالة تخلف ذلك عن قيام الاجماع عليه عادة وقد يتفق لبعض الاوحدين وجه آخر لاستكشاف رأيه غير هذه الوجوه وهو بالتشرف الى خدمته واخذ الحكم من حضرته لكن هذا في الحقيقة من طرق الوصول الى قوله لا من الوجوه التي بها يكون الاجماع كاشفا عنه ولكن الانصاف عدم تمامية هذه الوجوه وعدم صلوحها للتمسك بها اما وجه الدخول فلان العلم بدخوله (ع) في المجمعين مما لا سبيل اليه في زمان الغيبة بحيث يقطع بعدم حصوله لواحد ممن يدعى الاجماع من اصحابنا و اما وجه اللطف فلان الواجب على الامام (ع) بيان الاحكام بالطرق المتعارفة و ليس عليه ايصالها الى جميع المكلفين ورفع اختفائها اذا اختفت لبعض العوارض التي نشأت من انفسنا كما كان قد يتفق ذلك في زمان الحضور ايضاً وبالجملة فليس على الامام رفع الخطاء من الفقهاء وايصالهم الى الاحكام الواقعية وازالة الاشتباه عن انظارهم و اجتهاداتهم كي يكون لا جراء قاعدة اللطف مجال و اما وجه الملازمة فلوضوح ان حصول الاتفاق بين المجمعين على امر اتفاقاً و من جهة اداء انظارهم و اجتهاداتهم اليه بدون تواطؤ منهم وتبان عليه لا يستلزم رضاء المعصوم به

وموافقته معهم لاعقلا ولاعادة وبدون الاستلزام لاوجه للحدس برأیه فهذه الوجوه لاتفید فی حجیة الاجماع شیئاً کما ان القول بحجیته من جهة کشفه عن وجود دلیل معتبرین المجمعین فیمالم یکن هناك أصل او قاعدة تصلح لاستنادهم علیها غیر صحیح فان المجمعین ان کانوا من المتأخرین فمن الواضح انه لم یکن بایدیهم من الادلة ازید ممایکون الیوم بایدینا والمفروض انتفاء وجود دلیل معتبر فیه وان کانوا من المتقدمین الذین هم بیننا وبین اصحاب الائمة علیهم السلام بمنزلة الوسائط فالموجود بایدیهم من الادلة وان کان ازید مما بایدینا الان مجرد ذلك لایفید شیئاً مالم یکن هناك تصریح او اشارة فی کتبهم التی بایدینا الیه هذا مع انه من الممکن ان یکون الدلیل لو وصل الینا لدل عندنا علی غیر مادل علیه عندهم فلا یصح الاخذ به بمجرد اعتمادهم علیه واستنادهم الیه فتأمل فالانصاف ان الاجماع بالمصطلح الاول لادلیل علی حجیة محصله فماظنك بمنقوله (الامر الثالث) ان ناقل الاجماع ان کان من قدماء الاصحاب الذین ینقلون الاجماع بمجرد کون مورده بنظرهم مشمولا لاصل او دلیل یکون حجیتها مسلمة عند الاصحاب و مفروغا عنها فلا اشکال فی عدم اعتبار نقله وان کان من متأخریهم الذین لایدعون الاجماع الا بعد اطلاعهم علی نفس الفتاوی فهو فی المقدار المتیقن الذین یستفاد من لفظه ویکون حکایة مستنده الی حسه یکون نقله علی الاجمال مثل المحصل المعلوم بالتفصیل فان کان ذلك المقدار من الفتاوی بنظر المنقول الیه ایضاً سبباً تاماً کاشفاً قطعیاً عن قول المعصوم فهو والا احتاج فی اعتباره الی ضم امارات اخر الیه بحیث یکون المجموع کاشفاً قطعیاً عنه هذا کله فی نقله من حیث السبب واما نقله من حیث المسبب فان کان من طریق الوجه الثانی او الثالث فلا اعتبار به لکونه اخباراً عن الامور الحدسیة و ان کان من

طريق الوجه الاول الذى هو وجه الدخول فهو وان كان راجعا الى الاخبار عن الحس الا انك قد عرفت ان العلم بالدخول مما لا يحصل لواحد من مدعى الاجماع كى يمكن له نقله

## الفصل الثالث في حجية الشهرة الفتوائية ومما قيل بحجيته

بالخصوص هو شهرة الفتوى بين الاصحاب وعمدة ما استدل به عليها ما ورود في مقبولة عمر بن حنظلة بعد فرض السائل تساوى الراويين فى جهات الفضل من الفقه والعدالة والوثاقة قال ينظر الى ما كان روايتهم عنا فى ذلك الذى حكما به مجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به ويترك الشاذ الذى ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لاريب فيه وفى مرفوعة زرارة بعد قوله جعلت فداك يأتى عنكم الخبران والحديثا ن المتعارضان فبأيهما نعمل قال «ع» خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر ومورد الاستدلال فى الرواية الاولى عموم التعليل فى قوله (ع) فان المجمع عليه لاريب فيه بعد وضوح كون المراد من الاجماع ما يمكن صدقه على الشهرة وهو المعروفية والوضوح بين الاصحاب والا لما كان تعليلا لما علل به من الاخذ بالمشهور وترك الشاذ وفى الرواية الثانية امره بالاخذ بالمشتهر بين الاصحاب بناء على عموم الموصول لمثل الفتوى واورد عليه الشيخ العلامة الانصارى قده وجملة ممن تأخر عنه بان المراد با لمجمع عليه فى الر واية الاولى و با لموصول فى الرواية الثانية هو خصوص ما اشتهر من الروايتين تدويناً وما كان منهما بحيث يعرفه مشهور الاصحاب فى نقلهم فلا يعم لمثل الفتوى المشهور بينهم وهذا الايراد وان كان فى محله من جهة ان موضوع الحكم بالاخذ هو الرواية المشهورة فلا يوجب حجية الفتوى المشتهر بين الاصحاب من دون وجود رواية فى البين تطابقه على ما هو محل البحث هنا الا ان القول بان المراد

باشتهار الروایة فی الروایتین اشتهارها تدویناً ونقلا لافتوی وعملا کما هو المشهور بین (الاعاظم من زمان الشیخ) الی زماننا هنا کما یظهر من تسالمهم علی ان المرجح للروایة فی باب التعارض هو الشهرة الراویتیة دون الفتوائیة والعملیة فی غیر محله علی ما ذکرناه مشروحاً فی باب التعارض ( وحاصله ان مجرد) اشتهار الروایة فی النقل والتدوین مع قطع النظر عن کونها معمولا بها بین الاصحاب ومفتی بها لدیهم لایوجب کون الروایة مما لاریب فیه ولا بین الرشد علی ما فی ذیل المقبولة ولایجعل ما یعارضها مما فیه الریب بل الروایة المشهورة غیر المفتی بها بین الاصحاب فیها الریب کله وغیرها المفتی به بینهم هو الذی لاریب فیه ومن العلوم ان نقل الروایة فی اعصار الائمة علیهم السلام لم یکن امراً غیر العمل والفتوی بمضمونها کما هو الحال فی هذه الاعصار حیث انه ربما یکون الروایة مذکورة فی المجامع مع اعراض اربابها عنها وعدم افتائهم علی طبقها بل کان النقلة فی تلک الاعصار مفتین بمضمون نقلهم بل کان فتویهم بلسان النقل وکانوا لاینقلون ماکان موهوناً بنظرهم من الاحادیث وکانوا مقصرین فی النقل علی مایعملون بوجود جهة وهن فیه واذا کان هذا هو الحال فی تلک الاعصار فلایکاد یستظهر السائل من قوله «ع» خذ بما اشتهر بین اصحابک جوابا لقوله فبأیهما نعمل الا الامر بالاخذ بما هو المفتی به بین مشهور الاصحاب ویکون یفتون به بلسان النقل والروایة والافمن الواضح عدم جواز العمل علی روایة یحکم ناقلها بوجود وهن فیها مثل صدورها علی وجه التقیة (لایقال) وعلی هذا فلایبقی مجال لفرض کون کلا الخبرین مشهورین کما فرضه السائل بعد ذلک فی المقبولة بقوله قلت فان کان الخبران عنکم مشهورین قد رواهما الثقات عنکم الی آخر الروایة فانه (یقال) لیس الشهرة بمعنی افتاء اکثر الاصحاب به علی

ماهو المراد بها في اصطلاحنا بل المراد بها الوضوح والمعروفية وعدم كون الفتوى به شاذاً فاذا امر الامام (ع) بالرجوع الى ما هو الواضح المعروف بين الاصحاب من الروايتين وترك مالا يعرفه ولا يعمل به الا الشاذ منهم سئل السائل عن فرض ما اذا لم يكونا في الشهرة والشذوذ بهذه المثابة التي فرضها الامام «ع» بل كان كل منهما معروفاً عند جماعة كثيرة ومعمولا بها بينهم فاجاب «ع» بالرجوع الى مايخالف ماعليه عمل العامة دون مايوافقه وهذا الجواب ايضاً يناسب ماذكرناه للسؤال من المعنى اذ لو لم يكن الخبران مفتى بهما بين الاصحاب وكان المراد شهرتهما من حيث النقل لكان اللازم عليه «ع» الامر بالاخذ بما عليه عملهم و ترك مالا يعملون على طبقه و يرونه صادراً لا لبيان الحكم الواقعي ولا مجال للارجاع الى ما يخالف فتوى العامة كما هو ظاهر «فالانصاف» ان دعوى القطع بكون المراد من الاشتهار هو الاشتهار فتوى وعملا لا رواية ونقلا غير مجازفة لكن ذلك لا يوجب حجية الشهرة الفتوائية بنفسها كما ذكرنا

## الفصل الرابع في حجية الخبر الواحد

ولا يخفى ان هذه المسئلة من اهم المباحث الاصولية اذ عليها يدور رحى باب الاستنباط ولولا اخبار الاحاد التي هي اليوم بايدينا لما بقي لنا فقه وقد اسمعناك غير مرة ان الميزان في كون المسئله اصولية صحة وقوع نتيجتها في طريق الاستنباط و كونها كبرى للقياس الفقهي المستنتج منه حكم كلي الهي ومن اوضح المسائل التي تكون كذلك هذه المسئلة و عليه فلا مجال لتكليف ارجاعها الى البحث عن احوال السنة من الادلة الاربعة بدعوى ان البحث عن ثبوتها وعدمه بحث عنها بمفاد كان التامة لا عن عوارضها بمفاد كان الناقصة وان كان يمكن الجواب عنه بان المراد بثبوت السنة هو انكشافها بالخبر الواحد وانطباقها

على مؤداه لامجرد ثبوتها واقعاً (نعم) يرد عليه ان السنة انما هي موضوع في هذا المعنى الملازم لما هو عنوان البحث في المسئلة لا في نفس ذلك العنوان فان الموضوع فيه هو الخبر الحاكي لها كما لا يخفى (ثم لا خلاف بين الاصحاب) ولا اشكال في حجية الاخبار المودعة في الكتب التي بايدينا ووجوب الاخذ بمؤدياتها لكن ذلك ليس عن الاجماعات التي يمكن الاتكال عليها وينكشف منها قول المعصوم (ع) في مواردها وذلك لاختلاف مشارب المجمعين في مدرك حجيتها فانها قطعية الصدور عند طايفة ومن افراد المطلق الظن الانسدادي عند اخرى وحجة بالخصوص من باب اعتبار خبر الثقة او العدل عند ثالثة و ما هذا شأنه من الاجماع يكون كاشفاً عن رأي المعصوم (ع) ولا يجوز الاعتماد عليه ولا يعد دليلا في المسئلة «نعم لو كان» فتوى الجميع مستندة الى اعتبار خبر الثقة عندهم فقط لكان للاستدلال به مجال وحيث ليس ذلك كذلك و يكون مدرك الطائفة الاولى بالنسبة الى هذا الزمان في غاية الوهن سيما مع مشاهدة الاختلاف الفاحش في الروايات التي بايدينا لابد لنا من اقامة الدليل على اعتبار خبر الواحد بالخصوص فان امكن ذلك وتمت دلالة الدليل عليه والا فيقع الاحتياج الى ترتيب مقدمات الانسداد لاثبات حجية مطلق الظن وقبل التعرض لذكر ادلة المثبتين للحجية لتقدم الكلام في ادلة النافين وما فيها (فنقول) ومن الله التوفيق قد استدل النافون من الايات بالايات الناهية عن العمل بالظن مثل قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئاً ومن الروايات بما ورد من ارجاع الاخبار الى الكتاب والاخذ بما وافقه او يكون عليه شاهد منه وطرح ما خالفه او لم يوافقه او لم يكن عليه شاهد منه على اختلاف التعابير الواردة منهم عليهم الصلوة والسلام وهذه الاخبار وان لم تكن متفقة على لفظ او معنى الا انها متواترة اجمالا بحيث يقطع بصدور واحد منها ومن

المعاوم اباء مضامينها للتخصيص فان مثل قوله «ع» ما خالف قول ربنا لم نقله اوهو زخرف او باطل ممالايمكن تخصيصه «ومن الاجماع» بما حكى عن المرتضى (قده) من ان العمل بالخبر الواحد متروك بين الامامية كالقياس (ومن العقل) بماحكى عن ابن قبه من لزوم تحليل الحرام و تحريم الحلال وقدمر منا تقريبه وماهو مقتضى التحقيق فى جوابه فراجع (والجواب) اما عن الايات فبان المراد من العمل بالظن فيها انماهو العمل با لخرص والتخمين من دون دليل يكون فى البين كماكان عليه عمل المشركين الذين نزلت تلك الايات فى شأنهم ومقابل ذلك هو العمل والقول بمايكون عليه الدليل الذى هو بمنزلة العلم عند العرف والعقلاء كمايشهد بذلك قوله تعالى قل هل لكم به من علم فتخرجوه لنا وقوله مالهم به من علم الا اتباع الظن وعليه فيكون العمل بالخبر الذى هو بمنزلة العلم عند العقلاء من قبيل العمل بالعلم المقابل للعمل بالظن فى تلك الايات هذا مع ان مورد ها الاصول الاعتقادية ولاتعم مثل مانحن فيه واما عن الاخبار فبانها فى مقام الرد على المعاندين الذين كانوا يدسون فى الاخبار و ينسبون الى اهل البيت (ع) مالا ينبغى و يفترون عليهم الكذب فتدل على عدم قبول اخبار هؤلاء و ما ينقلونه منهم عليهم السلام افتراء عليهم وهو على الظاهر كان منحصراً فى الاصول الاعتقادية اوالفروع العملية التى تكون مخالفتها مع الكتاب ظاهرة و يكون الافتراء عليهم فيها محصلا لاغراضهم الفاسدة مثل تباعد الناس عنهم وعدم رجوعهم اليهم وعلى اى تقدير فلاتعم مثل اخبار ثقات الاصحاب والذين كانوا مأمونين من الكذب والافتراء فى نظرهم «ع» هذا مع امكان ان يقال ان المراد بالمخالفة اوعدم الموافقة مع الكتاب فى تلك الاخبار هى المخالفة بنحو التباين لا المخالفة بنحو التخصيص او التقييد التى هى ليست بنظر العرف من المخالفة

في شيء سيما اذا كان المتكلم من المقننين و كان كلامه صاوراً على ماعليه سيرة الجاعلين للاحكام والافمثل هذه المخالفة مع الكتاب صادرة عنهم قطعاً وتكون في غاية الكثرة في كلماتهم وقد عرفت ان مضامين تلك الاخبار تكون بمثابة لايتطرق اليها التخصيص اصلا ولاتكاد توصل المعاندين هذه المخالفة الى اغراضهم اصلا (واما الاجماع) المحكي عن السيد ره فبما سيجيء انشاء الله من وجه الجمع بينه وبين ماحكي عن غيره على الحجية هذا كله في ادلة النافين (واما المثبتون) فقد استدلوا بالادلة الاربعة فمن الكتاب آيات منها آية النبأ قال الله تعالى ان جائكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ماعلتم نادمين (وتقريب الاستدلال) بها من وجوه احدها من جهة مفهوم الشرط بان يقال انه تعالى علق وجوب التبين والفحص عن الخبر بما اذا كان الجائي به فاسقاً فاذا انتفى الشرط وكان الجائي به عادلا ينتفي ذلك الحكم وحيث ان وجوب التبين الذي هو بمعنى التفتيش عن حال الخبر والفحص عن صدقه وكذبه وجوب مقدمي بمعنى لابديته في مقام العمل ومقدمة لترتيب الاثار عليه كما يشهد به التعليل باصابة القوم بجهالة الموجبة للاصباح على الندم في ذيلها يكون المفهوم عدم وجوب التبين عن الخبر في مقام العمل به وترتب الاثار عليه اذا لم يكن الجائي به فاسقاً و من ذلك يظهر لك عدم الاحتياج في تقريب الاستدلال عليها الى مقدمة ذكرها الشيخ (قده) في المقام وهي انه اذا لم يجب التبين عن خبر العادل كما هو قضية الشرط فاما ان يقبل بدونه وهو المطلوب واما ان يرد رأساً فيلزم ان يكون العادل أسوء حالا من الفاسق هذا ولكن يرد عليه ان القضية الشرطية في الاية مسوقة لبيان الموضوع وفرض وجوده واذا كانت القضية الشرطية كذلك فوجود الجزاء عقلا يكون متوقفاً على الشرط المذكور فيها وبانتفائه ينتفي الجزاء

قهراً ويكون القضية سالبة بانتفاء موضوعها ولاتكون ح ذات مفهوم اصلا فان كون القضية ذات مفهوم على القول به انما هو اذا لم يكن الشرط فيها محققاً للمشروط وكان بحيث يمكن فرض انتفائه بدون انتفاء مشروطه كمافي مثل زيدان جائك فاكرمه فان امكان تحقق الاكرام مع فرض انتفاء مجيء زيد في غاية الوضوح وهذا بخلاف مثل قوله ان رزقت ولداً فاختنه وان قرأت الدرس فاحفظه وان امرك فلان بشيء فاقبل منه وان زرت السيد فقبل يده فان المشروط في تلك القضايا لايمكن تحققه عقلا بدون شرطه كي تصل النوبة الى دلالة القضية على انتفائه ح وعدمها و القضية الشرطية في الاية الشريفة من هذا القبيل فان انتفاء الشرط المذكور فيها يستلزم انتفاء الجزاء قهراً فاذا لم يجيء الفاسق بنبأ ينتفي التبين عن النبأ قهراً لعدم وجود ما يتبين عنه و النبأ الذى جاء به العادل موضوع آخر لم يذكر في الاية كي تكون دالة على عدم وجوب التبين عنه ففرض مجيء العادل بالنبأ فرض اجنبي عن ماذكر في منطوق الاية نعم لو كان الموضوع فيها هو مطلق النبأ الشامل لماجاء به العادل وكانت الاية الشريفة هكذا النبأ ان جائكم الفاسق فتبينوا لكان للقول بثبوت المفهوم لها مجال وبذلك التصرف الخالي عن الشاهد فيها لاوجه لاستكشاف المفهوم عنها اصلا (ثانيها) من جهة مفهوم الوصف وتقريبه ان الخبر الذى جاء به الفاسق قد اجتمع فيه وصفان وصف ذاتي وهو كونه خبراً واحداً ووصف عرضي وهو كونه من المخبر الفاسق ومعلوم الموجب للتبين عنه لو كان هو الوصف الذاتي لكان هو المتعين بالذكر لتقدمه رتبة على الوصف العرضي فانه لو ذكر الوصف العرضي والحال هذه لكان الكلام خارجا عن طريق المحاورة فلو قال المتكلم اكرم عالما يستفاد من كلامه لامحالة ان الموجب والعلة للاكرام هو العالمية لامجرد

الانسانية والالكان يقول اكرم انساناً وحيث ان الوصف المذكور فى الاية الشريفة هو كون المخبر والجائى بالنبأ فاسقاً لاكون خبره خبراً واحداً فلامحالة يستفاد منها ان العلة لوجوب التبين فسق المخبر لاكونه جائياً بالخبر الواحد فلوجاء به وكان عادلا لم يجب التبين عن نبأه لانتفاء الوصف الموجب له (ولايخفى مافى هذا التقريب ايضاً من الفساد) فانه قد ذكرنا فى مبحث المفاهيم عدم كون القضية الوصفية ذات مفهوم خصوصاً اذا لم يكن الوصف معتمداً على الموصوف والالكان القضية المشتملة على اللقب ايضاً كذلك اذا كان اللقب مشتقاً بل وان لم يكن كذلك اذ لايوجب مجرد الجامدية والاشتقاق بنظر العرف تفاوتاً فى ذلك ومن الممكن ان يكون ذكر الوصف فى القضية لافادة غرض آخر غير عليته للحكم مثل ان يكون ذكر وصف الفاسقية فى الاية الشريفة للتنبيه على فسق الوليد الذى هو المخبر فى مورد نزول الاية لكون فسقه مغفولا عنه عند الصحابة والالما كانوا يركنون الى اخباره بارتداد بنى المصطلق وكذلك ذكر وصف العالمية فى المثال يمكن ان يكون لاجل اهمية العالم فى نظر المتكلم من سائر افراد الانسان وان كان المنشأ لاكرامه ايضاً انسانيته «وبالجملة فليس» حال القضية الشرطية المذكورة فى الاية الا كحال قولك ان شهد عندك عالم بشىء فصدقه فكما لاوجه لاستكشاف المفهوم من هذه القضية باحد من الوجهين فكذلك تلك وليس الفرق بينهما الا من غير فارق (ثالثها) من جهة استفادة العلية من الاية وتقريبها انها نزلت فى مقام ردع الصحابة عن مثل ما تصدوا له من العمل من تجهيز الجيش لقتال بنى المصطلق بمجرد اخبار الوليد بامتناعهم من اعطاء الصدقة وارتدادهم ومن المعلوم ان بناء الصحابة كسائر العقلاء انما كان على قبول خبر العادل ومن تطمئن بقوله النفس لاعلى قبول خبر كل من اخبر بشىء ولو كان فاسقاً واما عملهم

بخبر مثل الوليد فهو ما كان لاجل عدم علمهم بفسقه لشهادة ظاهر حاله على خلافه ولاجل غفلتهم عنه وعدم التفاتهم اليه ومع ذلك فلم تردع الاية الشريفة عما كان عليه اصل بنائهم وانما ردعتهم عن مثل هذا الاشتباه الذي صدر منهم فيستفاد من ذلك ان العلة لوجوب التبين عن الخبر في نظر الشارع ليس الا فسق المخبر به فاذا انتفت هذه العلة وكان المخبر به عادلا لم يجب التبين عنه بمقتضى ظاهر الاية وانت خبير بما في هذا الوجه ايضاً من الوهن فانه ان كان استفادة علية الفسق للتبين من جهة تقيد موضوع شخص الحكم في الاية بوصف الفاسقية واختصاص الردع الفعلي المستفاد منها بما صدر عن الصحابة غفلة واشتباهاً فقد عرفت انه يمكن ان يكون ذكر الوصف وتقييد موضوع الحكم به بجهة اخرى غير ذلك فلا يدل على ازيد من انتفاء شخص هذا الحكم في غير الموصوف به وان كان من جهة عدم ردع الشارع عما كان عليه سيرة العقلاء وبنائهم ودلالة ذلك على امضائه له فذلك يرجع الى الاستدلال ببناء العقلاء في المقام وليس من باب التمسك بظهور الاية بشيء ثم ان هذا اشكالات اخر ربما تورد في المقام بعضها مختص بالاستدلال بهذه الاية الشريفة وبعضها لا يختص به بل يعم الاستدلال بغيرها مما سيتلى عليك انشاء الله تعالى من الادلة (اما ما يختص) بالاستدلال بهذه الاية من الاشكالات (فمهما امر ان الاول) انه لو تم وسلم كون الاية ذات مفهوم واغمض عما ذكرنا لكان مفهومها معارضاً مع عموم التعليل في ذيلها وهو قوله ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين فان المراد بالجهالة فيه عدم العلم بصدق الخبر وكذبه وعليه فالتعليل يشمل خبر العادل ايضاً ويكون التبين عن خبره واجباً مثل خبر الفاسق فظهور الجملة التعليلية في العموم متعارض مع ظهور صدرها في المفهوم ومعلوم ان الترجيح بجانب عموم التعليل فان ظهور الجملة التعليلية بكون مانعاً عن انعقاد الظهور للجملة المعللة ودليلا على ان ذكر الخصوصية المقتضية

للمفهوم فيها انما هو لاجل امر آخر غير تخصيص الحكم للمتخصيص بها فاذا قيل اكرم العالم لكونه عالما او لاتشرب مايعاً كان خمراً لكونه مسكراً كان عموم التعليل لامحالة مانعاً عن الاخذ بمقتضى التقييد بالوصف فى ذلك بل هو فى الحقيقة قرينة على عدم اقتضائه شيئا وعلى ذلك فيكون الجملة التعليلية فى الاية قرينة على عدم انعقاد ظهور للجملة المعللة فيها رأساً كما هو الحال فى كل قرينة بالنسبة الى ذيها ويكون المتعين الاخذ بمقتضى عموم التعليل فيها من غير ان يبقى مجال لملاحظة حال النسبة بينه وبين المفهوم كى يقال بان مقتضى القاعدة ح تخصيص عمومه به لكونه شاملا لخبر الفاسق ايضا بخلاف المفهوم هذا كله مع اباء عموم التعليل فى الاية عن طرو التخصيص عليه كما هو واضح «ويمكن الجواب عن اصل الاشكال» افان الظاهر ان الجهالة فى الاية بمعنى عدم العلم كى يكون التعليل مشتركاً بين خبر العادل وخبر الفاسق بل هى بمعنى السفاهة وفعل مالاينبغى صدوره من العاقل والاعتماد على ماليس الاعتماد عليه من طريقة العقلاء و كما فى نظائر هذه الاية من من الايات القرآنية مثل قوله تعالى الذين يعملون السيئات بجهالة و قوله انى اعظك ان تكون من الجاهلين ومعلوم ان هذا المعنى مختص بالاعتماد على خبر الفاسق ولايكاد يشمل الاعتماد على خبر العادل الذى يكون الاعتماد عليه من طريقة العقلاء وديدنهم فى امورهم وقد ذكرنا ان عمل الصحابة بخبر الوليد انما كان لاجل عدم معرفتهم بحاله واغترارهم بمقتضى ظاهر اسلامه لامع علمه بفسقه وعدم وقوفهم بقوله كما زعمه الشيخ «قدم» كى يكون منافياً مع ماذكرنا و(بالجملة) فليس الاعتماد على خبر العادل ومن يوثق بقوله من السفاهة وفعل مالاينبغى صدوره ولو اغمض عن حجيته و كونه طريقاً محرزاً شرعاً (فانقدح) انه لاوجه للاشكال على هذا الجواب بما ربما

يظهر من بعض المحققين "في حاشيته على الكفاية" من ان خروج خبر العادل عن عموم التعليل موضوعاً بهذا الوجه يوجب حجيته مع قطع النظر عن هذه الاية، كون الاية كاشفة عنها الانينية لها كما هو غرض من يتمسك بها وقد يجاب عن اصل الاشكال بجواب آخر وحاصله على ما في تقريرات بعض مقرري مجلس بحث المجيب ان الجهالة وان كانت بمعنى عدم العلم بمطابقة الخبر للواقع الان المفهوم متقدم على عموم التعليل لحكومته عليه اذ هو يوجب كون خبر العادل محرزا وكاشفا عن الواقع وخارجاً عن عدم العلم الى العلم تنزيلا وح فلا يشمله موضوع عموم التعليل اصلا لتضيقه بمقتضى حكومة لسان المفهوم عليه (وفيه) ان ذلك انما يتم فيما اذا كان العموم من جملة اخرى غير متصله بمنطوق الجملة الشرطية مثل عمومات الادلة الناهية عن اتباع غير العلم لا في مثل المقام مما يكون العموم فيه مانعا لاصل انعقاد ظهور الجملة في المفهوم وقرينة على عدم كونها دالة عليه فانه ح لا يكون حاكماً على العموم الاعلى وجه دائر كما هو واضح (الثاني) انه لو كان للاية الشريفة مفهوم للزم خروج المورد عن تحت عمومه فان مورد الاية هو الاخبار بالارتداد الذي هو من الموضوعات التي لا تثبت الا بقيام البينة عليه وحجة الخبر الواحد مخصوصة بالاحكام ولا تعم المورد اصلا و(فيه ان) غاية ما يلزم هي تقييد العمل بخبر العدل في المورد بانضمامه مع مثله من غير ان يجب التبين عن واحد منهما و قبح ذلك غير معلوم بل وعدم قبحه معلوم هذا اذا جعل اصل المورد الخبر بالارتداد (اما لو جعل اخبار الوليد) الفاسق به فلا يكون وارد في مورد اصلا و كون منشأ استفادته هو الخصوصية الموجودة في المنطوق لا يوجب ان يكون وارداً مورده كما لا يخفى وهذا كله فيما يختص بالاية من الاشكالات واما ما يعم غيرها فامور (منها انه) لو دل الدليل على حجية خبر العادل لدل

على حجية مثل (خبر السيد في دعواه الاجماع) على عدم حجية خبر الواحد غير السيد في خصوص اهذة الرعدى (وفيه مضافاً) الى مامر من عدم شمول ادلة حجية الخبر الواحد لنقل الاجماع والى ماسيجيء من وجه الجمع بينه وبين (الاجماع المدعى من الشيخ ان عموم) الكلام لايكاد يشمل مالو شمله لكان لغواً ويسقطا عن الاعتبار والحجية فاذا قال المتكلم كل ماامرك به العدل فاعمل به ثم امر عدل بعدم العمل بكل ماأخبر به العدل فلا ريب من العقلاء في عدم شمول عموم الكلام لمثل هذا الامر والالزم لغويته و خروجه عن الاعتبار «هذا مع ان دخول مثل» هذا الفرد تحت عمومه يستلزم خروجه عنه حيث انه بلفظه او بمناطه يشمل نفسه ايضاً ومايستلزم وجوده عدمه محال (وقد يجاب عنه ثالثاً بان) الامر دائر هنا بعد قيام الاجماع على ان ماكان حجة للاولين فهو حجة للاخرين ايضاً وانه لاتفاوت في الحجية وعدمها بين لازمنة بين خروج خبر السيد عن تحت العموم مع بقاء سائر الافراد من الاخبار الصادرة من العدول في كل عصر وبين العكس ولاريب ان المتعين هو الاول والا يلزم ان يكون الكلام الملقى على وجه يدل على عموم حجية خبر الواحد لبيان عدم حجيته وذلك فضيح الى الغاية وقبيح الى النهاية و لايخفى انه على هذا التقرير لايرد عليه انه يمكن ان يكون المراد من الادلة حجية خبر العادل مطلقا الى زمان خبر السيد وان بشمولها له ينتهي الحكم رأساً «نعم» مرجع هذا الجواب هو الى الجواب الاول فليس بجواب ثالث لهذا الاشكال «ومنها» وقوع التعارض بين ادلة الحجية وبين الايات الناهية عن العمل بالظن وبما ان النسبة بينهما هي العموم من وجه حيث ان مفاد الايات عام من جهة شموله لغير الخبر من افراد الظنون وخاص من جهة اختصاص النهي بمورد التمكن من العلم وعدم شموله لمورد عدم التمكن ومفاد الادلة عكس ذلك يكون

المرجع اصالة عدم الحجية (وفيه ماعرفت) في اول هذا المبحث من ان مورد الايات اجنبي عن الظنون المبحوث عنها في المقام بالمرة والمراد بالظن فيها بحسب الظاهر والله العالم هو التخمين والخرص بما لا دليل عليه وعليه فالخبر الواحد خارج عن تحتها بالتخصيص (ولو اغمض النظر عن ذلك وقيل) بان المراد منه ماعدا العلم اياً ماكان فلا اشكال في انصرافها عن الظن الخبري الذي هو مثل العلم عرفاً «ومنها» ان الادلة لا تشمل الاخبار الحاكية لقول الامام «ع» بواسطة او وسايط كما هي الحال في الاخبار التي بايدينا مثل اخبار الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصفار عن العسكري «ع» «ويمكن تقريب هذا الاشكال بوجهين الاول» ان دليل الحجة لا يكاد يشمل خبراً الا فيما كان هناك اثر شرعي يقع التعبد بلحاظه والا لخرجت الحجية من الجعل التشريعي الى الجعل التكويني وح فاذا كان الخبر بلا واسطة كما اذا اخبر زرارة عن الصادق (ع) بوجوب شيء او حرمته فحيث ان المخبر به حكم شرعي يكون التعبد بالخبر بلحاظه ممكناً واما اذا كان مع واسطة او وسايط فلا محالة يكون المخبر به للوسايط من الموضوعات ويحتاج التعبد بالاخبار به الى ترتب اثر شرعي عليه يكون هو المصحح للتعبد اذ لا يصح التعبد بالامارة القائمة على موضوع من الموضوعات الا مع ترتب الاثر الشرعي عليه وحيث ان المخبر به لكل من الوسايط ليس الا قول سابقه و اخباره فان المخبر به بخبر الشيخ هو اخبار المفيد والمخبر به له هو اخبار الصدوق وهكذا الى ان ينتهي الى اول السلسلة فليس في البين اثر شرعي مصحح للتعبد الا وجوب التصديق وهو غير معقول لاستلزامه اتحاد الحكم والموضوع بمعنى الاثر فان اثر الحكم يوجوب تصديق كل من الوسايط في اخباره ليس ح الا نفس هذا الحكم هذا مضافا الى ان نفس وجوب التصديق لا يصلح لكونه اثرا شرعياً

بكون الحكم بوجوب التصديق بلحاظه اذ بعد القطع بعدم ارادة وجوب التصديق الجنانى الذى هو المطلوب بالذات فى باب الاعتقاديات منه لا معنى له الا وجوب ترتيب الاثار الشرعية على اخباره وهذا وان كان حكماً الا انه حكم اصولى طريقى لاحكم فرعى عملى كى يمكن ان يكون مصححاً للتعبد «وبالجملة» فالمراد بالاثر المصحح له هو الحكم الشرعى المتعلق بالعمل بلاواسطة ووجوب التصديق حكم بترتيب مثل هذا الاثر ولا يكاد يكون نفسه «فانقدح» من ذلك ان انحلال قضية صدق العادل هنا الى احكام متعددة حسب تعدد الاخبار فى السلسة لايكاد يفيد فى التفصى عن هذا الاشكال شيئاً كما ان «ما افاده المحقق صاحب الكفاية قده فى مقام» الجواب عنه من ان الملحوظ فى هذه القضية يعنى قضية صدق العادل هو طبيعة الاثر لا افراده كى لايمكن شموله لنفس هذا الحكم او ان الاثر الملحوظ فيها وان لم يشمل نفس الحكم بلفظه الا انه يشمله بتنقيح المناط او بعدم الفصل بينه وبين سائر الاثار كذلك فان الاشكال غير منحصر بلزوم اتحاد الحكم . الموضوع كى يندفع بهذه الوجوه بل فى البين اشكال آخر غير مندفع بها اصلا (ولكن لايخفى ان اصل الاشكال) انما يبتنى وروده على القول بان المجعول فى باب الطرق والامارات هو منشأ انتزاع الحجية واما بناء على ماقربناه من كون المجعول فيها هو نفس الطريقية والكاشفية فلايبقى مجال للايراد به اصلا فانه على هذا جعل لكل واحد من اخبار السلسلة الكشف والطريقية الى قول سابقه فقول الشيخ طريق الى قول المفيد وهو طريق الى قول الصدوق وهكذا ولايحتاج جعل الطريقية لكل منها الى ترتب اثر شرعى على نفس هؤلاء بل يكفى انتهائها الى الحكم الشرعى ولو بوسايط كثيرة فان اثبات حكم الامام (ع) ح يتوقف على ان يكون قول كل واحد من الوسايط طريقاً

الى قول سابقه كما يتوقف اثبات امر عرفي كذلك على ان يكون كل واحد منها طريقاً الى الاخر عرفاً (الثاني) انه يلزم في الوسايط اثبات الموضوع بالحكم حيث ان اخبار المفيد للشيخ و اخبار الصدوق للمفيد و اخبار الصفار للصدوق ليس محرزا بالوجدان بل المحرز با لوجدان هو اخبار الشيخ فقط وانما يراد احراز اخبار من سواه من الوسايط بالحكم بوجوب تصديق العادل فهذا الحكم هو محرز اخبار كل من الوسايط مع ان اخبار كل منها موضوع لنفس هذا الحكم وليس هذا الادور واضح «ولا يخفى ان» هذا الاشكال لا يرتفع بالالتزام بجعل نفس الطريقية والكاشفية مثل الاشكال السابق فانه عليه ايضاً يكون الحكم بالطريقية مثبتاً لاخبار الوسايط الذي هو موضوع لنفس هذا الحكم (نعم يرتفع الاشكال) بان يقال ان المحال انما هو اثبات الحكم موضوع شخصه واما اثبات حكم مترتب على موضوع موضوعا آخر يترتب عليه حكم آخر كما في المقام فهو بمكان من الامكان «والحاصل» ان هنا احكام متعددة حسب تعدد الاخبار في السلسة و يكون بعض تلك الاحكام مثبتاً لموضوع بعض آخر منها ولا اشكال في ذلك اصلا «هذا تمام الكلام فيما يتعلق» بآية النبأ من بيان وجه الاستدلال بها وما يتوجه عليه من الاشكالات ومن جملة الايات المستدل بها في المقام قوله تعالى وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون «ولا يخفى ان» الاستدلال بها على حجية خبر الواحد يتوقف على «امور الاول» ان يكون المراد من النفر فيها النفر للتفقه واخذ المسائل الشرعية بان يكون العلة الغائية لوجوبه ذلك فلو كان المراد منه النفر الى الجهاد و كان معنى التفقه في الدين مشاهدة آيات الله تعالى فيه من ظهور غلبة المسلمين مع قلة عددهم على اعداء الله في

كثرتهم وغير ذلك وكان ترتبه على النفر بواسطة اللام من باب ترتب مطلق الفايدة على ذيها لا من باب ترتب خصوص ما هو العلة الغائية له عليه كما تم الاستدلال بالاية ولكن الظاهر تمامية هذا الامر فان النفر من الافعال التى تحتاج الى المفعول بواسطة اللام لعدم كونه مطلوبا نفسياً فلو لم يكن المفعول المتعلق به هو التفقه بل كان هو الجهاد للزم ان يكون فى الاية حذف وتقدير «الثانى» ان لا يكون المراد بالانذار فيها ما هو ظاهر لفظه من انشاء التخويف بحسب الفهم بحيث يكون لاجتهاد المنذر واعمال نظره دخل فيه فانه على هذا المعنى لا يكاد يعم نقل الخبر اصلا سواء كان متعلقاً بالعذاب صراحة او بالحكم كذلك وبالعذاب ضمناً ولا يخفى ان الظاهر من الاية ان يكون المراد بالانذار ذلك فان الانذار انما حكم بوجوبه فيها من حيث انه انذار لا من حيث انه حكاية لقول الامام «ع» ونقل له كما ان الظاهر ان التحذر ايضاً انما يجب بما هو هو لا بما هو تصديق وعلى ذلك فليس المراد بالانذار الا هو من شئون من لا يكتفى بصرف النقل مثل بعض اصحاب الائمة عليهم السلام كمحمد بن مسلم وفضيل ابن يسار وذكريا ابن آدم وغيرهم حيث كانوا يرجعون الى بلادهم بعد تحصيل الوسع فيحثون الناس الى الطاعات ويبثون الاحكام بينهم بحسب ما كان لهم من الاجتهادات واما شموله لمثل نقل صفوان الجمال ومن شابهه فغير معلوم «فانقدح انه لا مجال» ح لما ذكره بعض الاعاظم قده من وجود الانذار فى جميع الاخبار ولو ضمناً كما لا مجال للقول بشموله لغير ما نقل فيه العذاب صراحة من الاخبار بعدم الفصل فان كل ذلك فرع صدق الانذار على نقل العذاب صرفاً من دون دخالة لفهم الناقل فيه وقد عرفت الاشكال فى ذلك «الثالث» كون المراد من قوله تعالى لعلهم يحذرون حصول الحذر من المتخلفين بمجرد انذار النافرين لهم تعبداً

لقولهم وتصديقالهم فانه حينئذ يتم الاستدلال ويقال ان ظاهر الاية هو كون ذلك علة غائية لوجوب الانذار اذليس الانذار بنفسه واجباً من دون ملاحظة ترتب امر آخر عليه وغائيته له تستلزم وجوبه ولايحتاج تتميمه الى تجشم القول بان كلمة لعل موضوعة للترجي الايقاعي الانشائي ويكون داعيه في حقه تعالى مجرد المحبوبية التي لا تنفك هنا عن الوجوب اذلا معنى لندبية التعبد بقول المنذر بل هو اما يجب او يحرم مع امكان ان يقال ان وضع كلمة لعل للترجي غير معلوم فانه لو كان كذلك للزم تخلفها عن استعمالها فيه في كثير من الموارد مثل قوله تعالى لعلك باخع نفسك على آثارهم وقوله لعلك تارك بعض مايوحى اليك وقوله لعل الله يحدث بعد ذلك امراً و قوله (ع) لعلك وجدتني في مقام الكاذبين وقوله اولعلك رأيتني الف مجالس البطالين وقولك لعل زيداً يموت اولعله عدوك وغير ذلك من الموارد الكثيرة التي يكون مدخول كلمة لعل فيها مكروهاً للنفس ولايعقل انشاء الترجي بالنسبة اليه بل الظاهر ان لعل موضوعة لابداء الاحتمال وجعل مدخولها واقعا موقعه ويرادفها في الفارسية كلمة شايد (ولقد وافقنا في ذلك مامن الصحاح من) ان لعل كلمة الشك ولعل ماوقع مخالفينا في الاشتباه مطلوبية مدخولها في كثير من الموارد و محبوبية وقوعه للنفس والغفلة عن ان ذلك لايوجب وضع كلمة لعل لافادته واظهاره والا فمن المواضح استعمالها في ابداء الاحتمال للمدخول ورفع الاستبعاد عن وقوعه في جملة من الموارد التي يكون المدخول فيها محبوباً للنفس ايضاً مثل قولك لاتدري لعل الله يرحمك اولعله يجيب دعوتك اولعل زيداً يحبك وغير ذلك مما تقع كلمة لعل بعد كلمه لاتدري ومابمعناها مثل لاتعلم «هذا ولكن لا يخفى» ان صحة الاستدلال بالاية وتماميته لاتتوقف على شيء من ذلك بعدما كان المراد من قوله لعلهم

يحذرون حصول الحذر منهم تعبداً وتصديقاً للنافرين لما ذكرنا من دلالة سياق الاية على ان ذلك هو الغرض والعلة الغائية لوجوب الانذار فيكون واجباً ولو كانت كلمة لعل موضوعة لافادة احتمال ترتبه على الانذار واما لو كان المراد منه تحقق الحذر منهم بحسب طبعهم بعد تأثير الانذار لهم وكان الغرض من لفظة لعل جعل هذا المعنى وارداً مورد الاحتمال كما هو الظاهر منه ومن نظائره في الايات مثل قوله تعالى لعلهم يتذكرون او لعلهم بآيات ربهم يؤمنون او لعلهم يتقون وغير ذلك فلا مجال للاستدلال بالاية اصلا فان الطبع انما يقتضي لعمل بقول المنذر بعد تبين صدقه من جهة التواتر او وجود القرائن لا تعبداً ولو احتمل كذبه في دعواه «ومما يدل على ارادة هذا المعنى استشهاد الامام «ع» بالاية على وجوب معرفة الامام على الناس في كثير من الروايات الواردة في تفسير الاية مع ان الامامة مما لا يثبت الا بالعلم «ومن جملة الايات» قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون وتقريب الاستدلال بها واضح بعد استلزام حرمة الكتمان لوجوب القبول ولا يخفى ان ظاهر الكتمان فيها بقرينة قوله من بعد ما بيناه للناس في الكتاب هو اخفاء الواضح وتستيره لاعدم الاظهار وعدم رفع الستر عن الامر الخفي ومقابل الكتمان ابقاء الواضح على حاله لا اظهار الامر الخفي ورفع الستر والنقاب عن وجهه وعليه فالاية اجنبية عن مقام الاستدلال بها بالمرة» ومن الايات ايضاً «آية السئوال وآية الاذن ولا يخفى على المتأمل ما في الاستدلال لكل منهما من الفساد فان الامر في الاية الاولى ارشادي مسوق بحسب الظاهر لبيان طريق التعلم وانه يحصل بالرجوع الى اهل الذكر وليست في مقام ايجاب التعبد بقولهم اصلا هذا مع ان الظاهر منها هو السئوال عمن لعلمه

وفقهه دخل في جوابه ويكون جوابه مستنداً الى تأمله وتفقهه فلا تكاد تشمل مثل جواب الراوي الذي لا يكون لعلمه دخل فيه بنحو ولو كان الراوي من اهل الذكر والعلم بملاحظة نفسه ومع قطع النظر عن جوابه فتتميم الاستدلال بها لعدم الفصل بين الرواة من اهل الذكر منهم و غيرهم كما في الكفاية لا مجال له «واما الاية الثانية» فالمراد بتصديقه «ص» للمؤمنين هو ترتيب خصوص ما ينفعهم ولا يضر غيرهم من الاثار لا جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع ماله من الاثار عليه و ذلك بقرينة كونه «ص» اذن خير للمؤمنين كما عن الصادق «ع» قال يصدق المؤمنين لانه «ص» كان رؤفاً رحيماً بالمؤمنين لا من جهة تعدية الايمان باللام الدال على معنى النفع احياناً وذلك لان الايمان بمقتضى طبعه يتعدى دائماً بالباء بالاضافة الى متعلقه و باللام بالاضافة الى من يدعو اليه قال تعالى لن نومن لك وما انت بمومن لنا و آمنتم له و آمن له لوط و انؤمن لبشرين مثلنا ففي جميع هذه الموارد وفي غيرها من الايات يكون الايمان متعدياً باللام بالنسبة الى غيره تعالى دائماً هذا كله في الايات التي استدلوا بها على حجية اخبار الاحاد وقد عرفت عدم تمامية الاستدلال بواحد منها و «اما السنة فطوائف من الاخبار» منها ماورد في مقام علاج الخبرين المتعارضين من الرجوع الى المرجحات او التخيير حيث يدل على حجية الخبر الموثوق به في الجملة لولا التعارض اذ لولا حجيته بنفسه لما كان لعلاج تعارضه وجه وفرض كون كلا الخبرين قطعيين ينافي مافي بعض تلك الاخبار من الترجيح بالاوثقية والاعدلية مع وضوح وحدة المورد في جميعها ومنها الروايات الكثيرة المستفيضة الواردة في مقام ارجاع آحاد الرواة الى احاد اصحابهم والظاهر من جملة منها ان الرجوع الى الثقة وقبول قوله كان امراً مفروغاً عنه عند الرواة وكان غرضهم احراز الصغرى والسئوال عن وثاقة شخص معين

لتطبيق الكبرى الكلية عليه وقد ذكر كثيراً من اخبار هذه الطائفة شيخ المشائخ الانصاري قده في رسالته فراجع ومنها ما ورد في الرجوع الى الرواة والثقاة بنحو العموم مثل قول الحجة عجله الله تعالى فرجه الشريف لاسحق ابن يعقوب على ما في بعض الكتب واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله عليهم وقوله على ما حكي عن الكشي في التوقيع على القاسم ابن العلاء الاذربايجاني لاعذر لاحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا وغير ذلك من الروايات المذكورة كثيرة منها ايضاً في الرسالة التي منها ما ورد في شأن كتب بني فضال والرجوع اليها ومنها الاخبار التي امر فيها الامام (ع) واحداً من اصحابه بتبليغ حكم الى غيره مثل ما ورد من امره «ع» محمد بن مسلم بتبليغ جواب مسئلة زرارة عن وقت الظهر والعصر اليه بقوله اذا كان ظلك مثلك فصل الظهر واذا كان ظلك مثليك فصل العصر وهذه الطائفة من الاخبار وان كانت كثيرة الا ان جمعها يحتاج الى التتبع التام في الروايات الواردة في دورة الفقه و المجال غير واسع به و منها الروايات الكثيرة الواردة في مقام الرد على بعض فقهاء العامة مثل ابي حنيفه وقتادة وابن ابي ليلى وفي مقام الجواب عن قولهم نعمل او نفتي بكتاب الله و سنة نبيه حيث اقتصر الامام (ع) فيها بأخذهم في عملهم بالكتاب من دون الرجوع فيه الى معادن علمه وخزان معاينه ولم يأخذ هم في علمهم بالسنة المحكية باخبار الاحاد ومنها الاخبار الحاكية عن عمل الراوي بخير غيره مثل خبر علي ابن حديد في مواضع التخيير من السفر قال سألت الرضاء فقلت ان اصحابنا اختلفوا في الحرمين فبعضهم يقصر وبعضهم يتم وانا ممن يتم على رواية اصحابنا في التمام وذكرت عبدالله ابن جندب انه كان يتم فقال رحم الله ابن جندب ثم قال لي لايكون الاتمام الا ان تجمع على اقامة عشرة ايام وغير ذلك من الاخبار

الكثيرة التي يطلع عليها المتتبع في روايات ابواب الفقه و منها الاخبار المستفيضة الواردة في مقامات مختلفة غير داخلة تحت ضابط معين وقد ذكر جملة منها الشيخ قده في رسالته في طايفة مستقلة فراجع والانصاف ان الاخبار الدالة على حجية اخبار الأحاد بطوائفها السبع ربما تبلغ الى ضعفي حد التواتر بل اضعافه والحمد لله (واما الاجماع) فقد يقرر بوجوه اربعة احدها الاجماع القولي على الحجية في مقابل السيد واتباعه وطريق تحصيله اما بتتبع الاراء والفتاوى من زماننا الى زمان الشيخين واما بتتبع الاجماعات المنقوله في ذلك مثل ما نقله الشيخ قده في العدة والعلامة في النهاية والمجلسي في بعض رسائله والسيد رضي الدين ابن طاؤس في جملة كلام له يطعن فيها على السيد قده على ما حكى جميع ذلك الشيخ قده في الرسالة فيضم تلك الدعاوى منهم الى كلمات علماء الرجال في ترجمة بعض الرواة واصحاب السند مع ما يستظهر من كلمات بعض اصحابنا في جملة من المقامات من ان العمل بالاخبار الموثوق بصدورها كان معروفاً بين الاصحاب من غير ان ينكره احد منهم على غيره فيحصل بذلك القطع برضاء الامام (ع) به ولا يعتنى بخلاف السيد واتباعه لكونهم معلومي النسب اولعدم اعتبار اتفاق الكل في الاجماع على ما سلكه المتأخرون في وجه حجيته من ابتنائه على الحدس اولغير ذلك من الجهات هذا و لكن لا يخفى عدم تمامية هذا الوجه بوجه فانه كيف يمكن استكشاف رأي الامام في المسئلة مع ذهاب جملة من اصحابنا الى عدم الحجية بل نقل البهائي قده ان ذلك مختار اكثر قدماء اصحابنا حيث قال في الوجيزة ما هذه عبارته الصدق في المتواتر مقطوع والمنازع مكابر وفي الاحاد الصحاح مظنون و قد عمل بها المتأخرون وردها المرتضى وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس واكثر قدمائنا و مضما ر البحث من الجانبين وسيع ولعل كلام المتأخرين

عند التأمل اقرب انتهی فاذا کانت هذه حال المسئلة فدعوی الاجماع القولی فیها علی الحجیة تکون فی غایة الوهن واما ما نقله هؤلاء الاعلام فلیس من الاجماع القولی فی شیء بل الظاهر من محکی عباراتهم فی الرسالة هو دعوی استقراء عمل الاصحاب علیه فان محکی عبارة الشیخ قده فی العدة هکذا والذی یدل علی ذلک اجماع الفرقة المحقه فانی وجدتها مجتمعة علی العمل بهذه الاخبار التی رووها فی تصنیفاتهم ودونوها فی اصولهم لایتناکرون ذلک ولایتدافعون حتی واحداً منهم اذا افتی بشیء لایعرفونه سألوه من این قلت هذا فاذا احالهم علی کتاب معروف او اصل مشهور و کان راویه ثقة لاینکر حدیثه سکتوا وسلموا الامر وقبلو قوله هذه عادتهم و سجیتهم من عهد النبی (ص) ومن بعده من الائمة صلوات الله علیهم الی زمان جعفر ابن محمد الذی انتشر عنه العلم و کثرت الروایة من جهته انتهی المقصود من عبارته بل ظاهر محکی عبارة السید ابن طاوس قده ارادة الاجماع العملی من الشیعة بل المسلمین علیه حیث قال ومن اطلع علی التواریخ والاخبار وشاهد ذوی الاعتبار وجد المسلمین والمرتضی وعلماء الشیعة الماضین عالمین باخبار الاحاد فالانصاف ان دعوی الاجماع من الفتاوی والاقوال فی المسئلة موهونة جداً ثانیهما دعوی الاجماع العملی منهم علی الاخذ بالاخبار ویمکن تقریب هذه الدعوی بوجهین الاول ان یقال ان عمل جمیع علماء الامامیة فی استنباط احکام الشرع انما هو علی الرجوع الی الاخبار المودعة فی اصول الشیعة و کتبهم الموجودة فیما بایدینا من الکتب مثل الکتب الاربعة التی یدور علیها الیوم رحی الاستنباط والاجتهاد الثانی ان یقال ان الاجماع وقع من جمیع العلماء فی جمیع الاعصار علی العمل بالخبر الموثوق بصدوره المطمئن به النفس ولم یعهد من احد منهم رده حتی من السید و اتباعه فانه یمکن ان یکون

المراد باحتفاف الخبر بالقرينة العلمية عندهم هو كونه بمثابة يوجب وثوق النفس واطمينانها بصدوره وقد حكى عن السيد قده تفسير العلم بانه ما اقتضى سكون النفس كما حكى عن بعض الاخباريين انه ادعى ان مرادنا بالعلم بصدور الاخبار هو هذا المعنى اليقين الذى لايقبل الاحتمال رأساً و بذلك ربما يحصل وجه الجمع بين دعوى السيد اجماع الطائفة على عدم الحجية و بين دعوى الشيخ تلميذه المطلع على كلماته ببواطنها اجماعهم على الحجية فان الظاهر من محكى العدة ان القرائن التى انكر الشيخ احتفاف جميع الاخبار بها هى خصوص موافقة الكتاب والسنة المتواترة والاجماع لامطلق مايوجب الوثوق والاطمينان بصدور الخبر من الامور التى لاتدخل تحت الاحصاء فمراده من الخبر الواحد الذى قام اجماع الفرقة على الاخذ به هو الخبر المطمئن بصدوره الذى هو بالنظر العرفى المسامحى من افراد العلم لامطلق الخبر ولو لم يكن بهذه المثابة من القوة اذ لادليل على حجيته كذلك ولم يقم بناء من العقلاء والعلماء على الاخذ به بدون ذلك بل الخبر الذى تطابقت الادلة على حجيته انما خصوص مايعد من افراد العلم عرفاً و يكون الظن منصرفاً عنه كذلك ولايظن بالسيد واتباعه ردمثله بل لو ظهر من واحد منهم الفتوى بعدم حجيته لكان عمله مخالفاً مع فتواه جداً وليس مراد السيد من الاخبار التى ادعى كون الاخذ بها مثل القياس فى انه متروك بين الشيعة ماكان كذلك من الاخبار قطعاً بل الظاهر منه ارادة اخبار المخالفين التى ربما يكون عدم صدورا كثرها هو ثوقاً به للنفس و الا فلايظن به ولا بغيره من اصحابنا اذا عرض عليهم الخبر الواصل بطرقنا الموثوق بصدورها من المعصوم الا التسلم له والاخذ به هذا ولكن ليعلم ان الظاهر ان اجماعهم على ذلك ليس بما انهم فقهاء اهل

البيت عليهم السلام مطلعون على احكامهم كي يكون من الاجماعات الكاشفة عن رأيهم وفتويهم (ع) في الواقعة بل بما انهم عقلاء كغيرهم من الناس اذ من الواضح ان عملهم لم يكن لاجل تعبد يكون في البين بل كان لاجل وثوقهم بصدوره وكونه محرزاً وكاشفاً عن الواقع فكانوا على ما كان عليه الناس قبل الشرع وكان عليه اصحاب النبي (ص) في زمانه فان الظاهر من الروايات التي استشهدنا بها في مقام الاستشهاد بالسنة بطوائفها ان اصحاب الائمة عليهم السلام كانوا يعملون باخبار الثقاة بحسب طبعهم من دون ان يكونوا يحتملون وجود تعبد عليه في البين فكذلك كان حال الاصحاب الذين كانوا من بعدهم مثل الصدوقين والشيخين والسيدين وغيرهم وعلى هذا فدعوى اجماعهم على العمل بها بما انهم فقهاء الفرقة ورؤسائهم بعيدة جداً هذا كله في دعوى الاجماع العملي بالتقريب الثاني واما دعواه بالتقريب الاول ففسادها غني عن البيان بعد ما عرفت في اول المسئلة ان اصحابنا العالمين بالاخبار المودعة في اصولنا بين من يعمل بها لكونه قطعية الصدور وبين من يعمل بها من جهة كونها من افراد مطلق الظن وبين من يقول باعتبارها من جهة اعتبار خبر الثقة وحجيته عنده فموضوع الحكم بالحجية والاعتبار عند كل غير ما هو موضوعه عند الاخر وليس في البين موضوع يكون الحكم مترتباً عليه عند نظر الجميع كي يكون الاجماع دليلا عليه ثالثها دعوى استقرار سيرة المسلمين على استفادة الاحكام من اخبار الثقات فاذا اخبرهم الثقة عن قول الامام (ع) او رأي المجتهد يترتبون عليه آثار الواقع ولا يتوقفون حتى يثبت حجية الخبر الواحد ولا يخفى ان السيرة وان استقرت على ذلك الا ان ذلك ليس من جهة التزامهم بالاسلام وتعبدهم بدين خاص بل من جهة حصول الوثوق لهم بمؤداه وكونه طريقا عقلائياً يسلكه جميع

العقلاء في محاوراتهم بل ربما يدور عليه رحى نظام امورهم و على ذلك فيكون مرجع هذا الوجه الى الوجه الرابع من وجوه تقرير الاجماع في المسئلة الذى هو دعوى استقرار سيرة العقلاء وبنائهم في امورهم عليه ولايخفى ان ذلك عمدة الادلة في المسئلة بل قد عرفت رجوع ساير الادلة اليه فيقال ان هذه السيرة من العقلاء حيث كانت بمرئى ومنظر من الشارع وكانت مورد اتباع جميع الناس من المتدينين وغيرهم ومع ذلك فقد وكلهم الى حالهم ولم يردعهم عنها يعلم قطعاً برضائه بها و موافقة معهم فيها وانه ليس له في تبليغ احكامه الى الناس طريق مخترع من عنده بل الطريق عنده هو الطريق عندهم واما توهم كفاية الايات الناهية عن العمل بالظن في الردع عنها ففي غاية الوهن والفساد وقد ظهر لك وجهه فيما تقدم فلانعيد (واما العقل) فقد ذكر في دلالته ايضاً وجوه الاول ما اعتمد عليه الشيخ قده سابقاً وهو ترتيب مقدمات الانسداد الصغير في الاخبار المودعة في الكتب التي بايدينا بان يقال انا نعلم اجمالا بصدور كثير منها بل اكثرها عن ائمتنا عليهم السلام وانكار ذلك بعد ملاحظة حال الرواة وسابقى علمائنا في كيفية اخذ الاخبار وضبطها والتزامهم بتحصيل الحديث المطمئن بصدوره مكابرة ولاريب في انا مكلفون بما يتضمنها تلك الاخبار المعلوم صدورها اجمالا وانه لايجوز لنا اهمالها ولا الرجوع الى الاصول الجارية في مواردها فلابد اما من الاحتياط بالاخذ بجميع الاخبار والاخذ بمظنون الصدور منها فقط حسب مايأتي انشاء الله بيانه مشروحاً في ذكر مقدمات الانسداد الكبير ولكن يرد عليه اولا ان اطراف العلم الاجمالي بوجود الاحكام ليست هي خصوص الاخبار التي بايدينا بل تعم ساير الامارات الظنية من الشهرة الفتوائية والاجماع المنقول والاولوية الظنية ايضاً وتوضيح ذلك ان للعلم الاجمالي هنا ثلث مراتب الاولى العلم

الاجمالی بوجود الاحکام فی جمیع الوقایع المشتبهة الثانیة العلم الاجمالی بوجودها فی مابین الاخبار فصائر الامارات الظنیة الثالثة العلم الاجمالی بوجودها فی الاخبار الموجودة فی ایدینا ولکل من هذه المراتب اثر من الاحتیاط یخصها ولکن العلم الاجمالی بالمرتبة الاولی ینحل بالعلم الاجمالی بالمرتبة الثانیة فان الاحکام المعلومة اجمالا فی جمیع الوقایع المشتبهة لیست بازید عدداً من الاحکام المعلومة فی جمیع الامارات ولذا لو عزلنا الامارات بقدر المعلوم بالاجمال من الاحکام فیها بحیث لایکون الباقی منها مورداً للعلم الاجمالی ثم ضممنا الیه الوقایع المشتبهة الخالیة عن وجود الامارة فیها لما کان هنا علم اجمالی اصلا کما هو واضح بأدنی تأمل واما العلم الاجمالی بالمرتبة الثانیة فلایکاد ینحل بالعلم الاجمالی بالمرتبة الثالثة فان المقدار المعلوم اجمالا من الاحکام فی جمیع الامارات الظنیة یزید عدداً علی المقدار المعلوم منها فی خصوص الاخبار ولذا لو عزلنا عن الاخبار بمقدار المعلوم بالاجمال فیها ثم ضممنا الی الباقی سائر الامارات یکون العلم الاجمالی باقیاً علی حاله ودعوی استقلال ماسوی الاخبار من الامارات بنفسها بعلم اجمالی غیر بعیدة بل قریبة جداً فان دعوی عدم العلم بمطابقة بعض الشهرات الفتوائیة والاجماعات المنقولة للواقع خلاف الانصاف نعم یمکن ان یقال ان مجرد العلم بمطابقة بعض الشهرات والاجماعات المنقولة للواقع لایجدی فی اثبات لزوم الاحتیاط فیها زایداً علی الاحتیاط اللازم فی الاخبار لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال فیها مع القدر الموافق منها لبعض الاخبار فیکون صرف الاحتیاط فی الاخبار کافیا للاخذ بقدر المعلوم بالاجمال فی الشهرات والاجماعات المنقولة ولیس المقدار الغیر الموافق منها لمضامین بعض الاخبار بنفسه متعلقاً لعلم اجمالی کی یجب الاحتیاط فیه ایضاً وبالجملة فمالم یعلم بوجود تکلیف زاید علی التکالیف

التى تتضمنها الاخبار فى نفس الشهرات والاجماعات لايكاد يجب الاحتياط فيها والعلم بذلك مشكل بعدملاحظة مطابقة كثير منها للمالى جملة من الاخبار فراجع الى الفقه تطلع على ذلك وثانياً ان العمل بالاخبا ر من باب الاحتياط لايوجب حجيتها بحيث تنهض للورود او الحكومة على الاصول اللفظية والعملية فلاتخصص بها العمومات ولاتقيد بها المطلقات ولايعمل بالنا فى منها لو كان فى مورده اصل مثبت للتكليف بل ولو لم يكن فى مورده ذلك فان دفع احتمال التكليف ح انما هو من جهة عدم وصوله وقبح العقاب على مخالفته بدون بيانه لامن جهة وجود الحجة والبيان على عدمه كما هو واضح الثانى ماحكى عن بعض ائمة الفن و حاصله انه قام الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع بالكتاب والسنة وحيث لايمكن الرجوع اليهما على نحو العلم والظن المعتبر وجب الرجوع الى ماظن انه منهما ومنه الخبر المظنون الصدور فيجب الاخذ به (وفيه) انه ان كان المراد من السنة ما هو المصطلح عليه منها من قول المعصوم اوفعله اوتقريره كان اللازم عند عدم امكان الرجوع الى الكتاب والسنة بهذا المعنى عاماً اوظناً معتبراً الاخذ بمايظن انه مد لول الكتاب اوالحكم الموجود عند المعصوم (ع) ولو كان الظن بذلك ناشيا من الاجماع المنقول اوالشهرة اوغيرهما من الامارات الظنية فلا يكون هذا الوجه وجهاً بحجية الاخبار بل هو عبارة اخرى عن دليل الانسداد المستدل به على حجية مطلق ا لظن بخدف بعض مقدماته وان كان المراد من السنة الاخبار الحاكية لها على خلاف ماهو الاصطلاح فيها فيرجع هذا الوجه الى الوجه الاول ويرد عليه ماورد عليه اولا من ان العلم بوجود التكاليف لاينحصر اطرافه فى الاخبار بل يكون غيرها من الامارات ايضاً من اطرافه الان يقال بالانحلال كما شرحناه فى الوجه الاول وثانياً من ان الرجوع الى مظنون الصدور

الاخبار من باب التبعيض فى الاحتياط لا يوجب حجيتها بحيث تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات هذا اذا كان مراد القائل وجوب الرجوع الى الاخبار من جهة تضمنها للاحكام الواقعية و اما ان كان المراد وجوب الرجوع اليها لكون مؤدياتها احكاماً ظاهرية فى مقابل الاحكام الواقعية فنيه مضافاً الى انه ليس لنا احكام فى مقابل الاحكام الواقعية تسمى احكاماً ظاهرية والوجه فى الرجوع الى الاخبار انما هو كشفها وحكايتها عن الواقع بحيث لولم تصل الى الاحكام الواقعية لما كان فى مؤدياتها الا العذر عنها والى ان الامارة انما يكون مؤداها حكما ظاهرياً بمعنى كونه منجزاً للواقع لو كان هو الواقع وعذراً عنه لو كان غيره اذا كان الامارة محرزة ومعلومة للمكلف تفصيلا فلا يوجب مجرد العلم بصدور الجملة من الاخبار اجمالا ان يكون مؤديات تلك الجملة احكاما ظاهرية بمعنى ترتب الاثر المزبور عليها انه بعد تسليم ذلك اى وجوب الرجوع الى تلك الاخبار الصادرة من جهة انفسها لامن جهة طريقيتها للاحكام الواقعية لابد من الاخذ بجميع الاخبار احتياطاً ومقدمة لامتثال مايجب امتثاله فان طريق تحصيل اليقين بالبراءة موجود هنا ولو اجمالا ولامجال للاخذ بخصوص مظنون الصدور اصلا فان الاخذ بالظن انما هو اذا كان المكلف به هو الواقع ولم يكن تحصيله بنحو العلم او الظن المعتبر واما اذا لم يكن العبرة الا بمؤديات جملة من الاخبار ولم يكن تميز تلك الطائفة من بينها فلا مجال ح الا للاخذ بالقدر المتيقن فان وفى بالعدد المعلوم من الاحكام الواقعية فهو والا فيضاف اليه مما هو متيقن الاعتبار بالنسبة والا فالاحتياط

(الثالث) ما نسب الى صاحب الوافية فى مقام الاستدلال على حجية خصوص الاخبار المودعة فى الكتب الاربعة المعمول بها عند جماعة من الاصحاب و حاصله انا نقطع ببقاء التكليف الى يوم القيمة سيما بالضروريات كالصلوة والصوم والزكوة والحج والخمس وغيرها من ماهيات العبادات او المعاملات مع

ان غالب اجزائها وشرايطها انما يثبت بغير العلمي من الاخبار بحيث لو لم يعمل به لما استحق هذه الامور لاطلاق تلك الاسامي عليها ولا يخفى انه يرد عليه اولا انه لا خصوصية لتلك الاخبار التي ذكرها بعد ما كان العلم الاجمالي حاصلا في جميع الاخبار و كفاية هذه الطائفة الخاصة لمعظم الفقه في مورد الاشكال وثانياً ما اورد على الوجهين المتقدمين من ان العمل بمطلق الاخبار او بخصوص هذه الطائفة من باب الاحتياط لا يوجب حجيتها بحيث يعمل بالنافي منها و تنهض لتخصيص العمومات وتقييد المطلقات (المبحث الرابع) في ما استدل به من الوجوه لاثبات حجية مطلق الظن او الظن في الجملة وهي اربعة الاول ان ظن المجتهد بحكم تحريمي او ايجابي لموضوع يلازم ظنه بوجود الضرر في فعله او تركه ودفع الضرر المظنون واجب عقلا فيكون العمل بالظن واجباً اما الكبرى وهي وجوب دفع الضرر المظنون فهي في الجملة مسلمة فان العقل مستقل بلزوم التحرز عما لا يأمن من وقوع الضرر فيه وطبع كل عاقل متحرز عنه بحسب اقتضاء نفسه نعم قد يكون الضرر موهوناً عند العقل غير معتنى به عند العقلاء بحيث لا يتحرز العقل عن مقطوعه فضلا عن مظنونه فضلا عن مشكوكه وموهومه كما انه قد يكون بمثابة من الاهمية بحكم العقل بلزوم التحرز عن موهومه فضلا عن مشكوكه او مظنونه وذلك كما اذا كان الضرر من سنخ العقاب الاخروي او كان موجباً لهلاكة النفس في الدنيا فان طبع كل عاقل يقتضي الحذر عن سلوك طريق او اكل شيء يحتمل ان يكون موجباً لهلاك النفس ولو باحتمال ضعيف ولا يقتضي الحذر عما فيه ضرر غير معتنى به عند العقلاء متعلق بالمال او بغيره ولو كان الضرر مقطوعاً ومن هنا يعرف اختلاف طبايع الاشخاص في ذلك فقد يكون الضرر موهونا عند شخص وله اهمية عند آخر كما ان الضرر المهم عند قوم ضعيف عند آخرين من غير فرق بين

الضرر الدنيوى اوالاخروى فى ذلك فقد يكون قوم فى الرذالة والخيانة بحيث يعدون الضرر الدنيوى مهماً والعقاب فى الاخرة ضعيفاً وموهوناً اوالجامع فى ذلك هوان طبع كل عاقل يقتضى التحرز عما لايؤمن من الوقوع فى الضرر الذى له اهمية عنده فى الجملة واما الصغرى وهى ان الظن بالحكم يلازم الظن بالوقوع فى الضرر عند مخالفته فمجال المنع عنها واسع جداً فانه ان اريد بالضرر العقاب فى الاخرة فهو مقطوع العدم اذ العقاب على مخالفة التكليف انما هو فرع تنجزه والا لما كانت المخالفة ظلماً وعدواناً على المولى و هتكا لحرمته وهو فرع قيام الحجة على التكليف والحجة هى الطريق الثابت المحقق طريقيته فحيث ليس الظن هنا طريقاً ذاتاً ولم يقم دليل على طريقيته لا يكون بحجة للتكليف قطعاً وح فيقطع بعدم العقاب فما يقال من ان العقاب ولو لم يكن بمظنون الا انه محتمل لاحتمال حجية الظن فى الواقع فغير صحيح فان العقاب انما يقطع بوجوده لقيام الحجة الفعلية على التكليف او يقطع بعدمه لعدم قيامها عليه ولا معنى لاحتمال ان اريد به غير العقاب من المصالح والمفاسد الكامنة فى المتعلقات بناء على ماذهب اليه مشهور العدلية من انه لابد من اشتمال متعلقات الاحكام على المصالح والمفاسد الراجعة الى العباد ولا معنى لاشتمال نفس التكاليف عليها اذ المصلحة لو كانت فى نفس الامر لما بقى مجال لامتثال المأمور به بعد ما استوفيت المصلحة بنفس الامر به هذا مع ان الامر ليس شأنه الا كشأن سائر الالات التى يتوصل بها للوصول الى المقاصد فلو كانت المصلحة فى نفسه لما كانت الة للمقصود بل كانت هى نفس المقصود ففيه اولا منع كون المفسدة دائماً من الضرر المتعلق بالنفس اوالطرف او المال بل ربما تكون بمعنى النقيصة الراجعة الى نظام الحيوة فان تمامية النظام ربما تكون مستدعية الى جعل احكام من الواجب والحرام بحيث لو لاها لما

كان تم النظام وقام وح فلا تكون فى مخا لفتها ضرر راجع الى المكلفين كى تكون مورداً لقاعدة دفع الضرر وثانياً منع كونها راجعة الى احاد المكلفين لوسلم كونها ضرراً بل الظاهر ان منافع الاحكام انما هى منافع للنوع ومضارها مضار له فان غرض الشارع فى جعل احكامه وشرعه حفظ النوع وبقاء الجامعة وملحوظه المصالح الراجعة الى ذلك ولذا ترى كثيراً من الاحكام شرعت وهى مضرة لبعض آحاد المكلفين واشخاصهم مثل الانفاق بالمال والجهاد به و بالنفس وغير ذلك فلا يكون ملحوظ الشارع فى احكامه المنافع والمضار العائدة الى الاحاد والقول بان مصالح الواجبات العبادية وغالب المحرمات ترجع الى الاحاد وان مصالح الاحكام الكفائية هى الراجعة الى النوع خرص بالغيب وتظنن بما هو خلاف الواقع كيف وديدن الشارع فى شرعه مراعاة مصالح النوع والنظام وجعل منافع الاحاد فداء لها فالانصاف ان الظن بالحكم لا يكون ملازماً للظن الراجع الى شخص الظان اصلا ولو فرض احتمال ذلك فمن الواضح ان العقلاء لا يتحرزون عن هذا الضرر الاحتمالى مادام لم يحرزوه ولم يدركوا مقدار اهميته وكونه مهماً عند الشارع على فرض وجوده لا يوجب تحرز العقلاء عنه بحسب طبا يعهم كى يكون مورداً لوجوب دفع الضرر المتحمل بل العقلاء اذا لم يجدوا دليلا على حجية هذا الظن ولم يكونوا يحتملون ترتب العقاب على مخالفته لا يعتنون بما فيه من احتمال الضرر الدنيوى ولا يتحرزون عنه بحسب انفسهم كى يستكشف من باب الملازمة بين حكم العقل والشرع وجوب التحرز عنه شرعاً ايضاً فيثبت حجية الظن (والحاصل) ان العقل لا يستقل بوجوب التحرز عن هذا الضرر الاحتمالى او الموهوم كى يكون مورد الحكم الشرع ايضاً فيتم الدعوى «ثم ان الشيخ قده تخلص عن عن اشكال المفسدة» بعد تسليم كونها ضرراً يستقل العقل بدفعه بوجه آخر

وهوائه لولم يقم دليل قطعي على اعتبار اصل البرائة و الاستصحاب في صورة وجود الظن الغير المعتبر بالخلاف فلااقل من قيام بعض الادلة الظنية على اعتبارهما فيها وحيث ان ترخيص الشارع للاقدام على مافيه ظن الضرر لايصح الالمصلحة يتدارك بهاذلك الضرر فلامحالة يقطع ح اويظن بتدارك الضرر بهاولايكون الظن متعلقا بالضرر الغير المتدارك كي يجب دفعه هذا حاصل ماافاده (ولايخفى مافيه) فانه اذاكانت المفسدة ضرراشخصياً واستقل العقل بلزوم دفعها فلامحالة يستكشف من ذلك حكم الشرع ايضاً بذلك فكما ان العقل يحكم بوجوب التحرز عما لايؤمن من الوقوع في ضرره فكذلك يحكم به الشرع ايضاً ومن المعلوم ان هذا الحكم المستكشف الشرعي وارد على اصل البرائة والاستصحاب لماحقق في محله من ورود الامارات على ادلة الاصول وح فلايكون هنامورد لجريانها كي يستكشف منه تدارك الضرر الذي يقع فيه المكلف من ناحية الترخيص بالمصلحة (الثاني) انه لولم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهوقبيح وفيه انه انما يلزم هذاالتالي الفاسد اذاكان الاخذباحدهما اي الطرف الراجح والطرف المرجوح لازماً ولم يمكن الجمع بينهما ولايكاد يكون ذلك لازماً لابعد ضم سايرمقدمات الانسداد اليه ومعه لايكون هذاوجهاً عليحدة لاثبات حجية الظن بل يرجع الى الانسداد الاتي انشاءالله (الثالث ماحكي عن السيدمحمد الطباطبائي قده) من انانعلم بوجود واجبات ومحرمات بين الشبهات ومقتضى القاعدة فيه وان كان هو الاحتياط بالاخذبالمظنونات والمشكوكات والموهومات الاانه حيث يلزم منه العسر والحرج المنفي في الشريعة لابد من الاحتياط في المظنونات فقط دون المشكوكات و الموهومات وفيه ايضاً ان ذلك بعض مقدمات الانسداد الاتية ولايكاد ينتج الامع ضم الباقي اليه مثل انسداد باب

العلم والعلمي وعدم جواز اهمال مافي المشتبهات من الاحكام وغير ذلك

## الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف من خمس مقدمات الاولى

العلم الاجمالي بثبوت تكاليف كثيرة في مجموع المشتبهات من المظنونات والمشكوكات والموهومات (الثانية) انسداد باب العلم والعلمي الى معظمها (الثالثة) عدم جواز اهمال تلك التكاليف و ترك التعرض لامتثالها باجراء البرائة في جميعها (الرابعة) بطلان الرجوع فيها الى الطرق المقررة للجاهل من الاخذ بالاحتياط في جميع موارد الشبهة والرجوع في كل مسئلة الى الاصل الجاري من الاستصحاب والبرائة والتخيير والاحتياط او الى فتوى العالم بحكمها «الخامسة» عدم جواز الاخذ بالموهومات والمشكوكات وترك المظنونات لقبح ترجيح المرجوح على الراجح وقد جعل الشيخ قده المقدمات اربعاً باسقاط المقدمة الاولى وتبعه فيه بعض الاعاظم على ماحكي عنه في تقريرات دروسه (ولكن الاولى ماخترناه من جعل المقدمات) خمساً وذلك لان النظر في المقدمة الاولى ليس الى صرف بيان ثبوت الشريعة كي يقال بان هذا امر مفروغ عنه لاربط بمسئلة الانسداد كالعلم با صل وجود الشارع ولا الى بيان فعلية الاحكام الواقعية كي يكون راجعاً الى ماجعلناه مقدمة ثالثة ولا الى تنجز العلم بثبوت الاحكام لاطراف الشبهة كي يكون من وجوه اثبات المقدمة الثالثة بل الى بيان اشتمال مجموع المشتبهات على احكام كثيرة توطئة وتمهيداً لذكر سائر المقدمات اذ بدون ذلك لامجال لذكر انسداد باب العلم والعلمي اليها ولا لعدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة ولا لغير ذلك من المقدمات ومجرد الوضوح لايوجب سقوطه عن المقدمية بعدما كان استنتاج النتيجة وهي حجية الظن ووجوب الاخذ بالمظنونات دون غيرها من اطراف الشبهة متوقفاً عليه والا لكان اللازم اسقاط بعض

المقدمات الاخر مما لايقصر في الوضوح عن هذه المقدمة مثل عدم جواز اهمال جميع الوقايع (وبالجملة) فان كان الغرض ترتيب المقدمات التي هي مورد الشبهة ويكون للبحث عنها مجال فلابد من اسقاط بعض المقدمات الاخر ايضاً وان كان الغرض ذكر ما يكون الاستنتاج متوقفاً عليه بلاواسطة مطلقا كما هو الظاهر فلاوجه لاسقاط هذه المقدمة كما لاوجه لاسقاط غيرها من المقدمات الواضحة التي يترتب عليها النتيجة بلاواسطة واما مثل وجود الشارع وثبوت الشرع فليس من مقدمات مسئلة حجية الظن بلاواسطة كي يكون لذكره مجال «فالانصاف انه لاوجه» لجعل المقدمات اربعاً من جهة اسقاط المقدمة الاولى لاجل وضوحها كما انه لا وجه له من جهة درج المقدمة الثانية في الرابعة كما يظهر من بعض الاجلة من مقاربي عصرنا «بتقريب ان» يقال لايجب الامتثال العلمي مطلقا (اما التفصيلي) فلعدم امكانه من جهة انسداد باب العلم والعلمي (واما الاجمالي) فللزوم اختلال النظام او العسر والحرج وذلك لان مجرد وجود الجامع بين المقدمتين لايوجب وحدتهما واندراجهما في مقدمة واحدة بعدما كانت الجهة التي يتفرع بها النتيجة على كل منهما متفاوتة فان جهة الاحتياج الى المقدمة الثانية هي عدم وجود طريق يمكن الوصول به الى الاحكام الواقعية و هذه بخلاف جهة الاحتياج الى المقدمة الرابعة التي هي عدم وجوب الاحتياط والامتثال الاجمالي وهاتان الجهتان كما تراهما لايمكن جمعهما في مقدمة واحدة واما عدم وجوب الامتثال العلمي التفصيلي فهو من باب السالبة بانتفاء الموضوع ومرجعه الى انتفاء الطريق العلمي ليتمكن من الامتثال التفصيلي و ليس جهة ملحوظة بنفسها كي تكون راجعة الى الجهة في المقدمة الرابعة وبالجملة فامكان جعل المقدمتين واحدة بتعمل وتأويل لايوجب وحدتهما بعد اختلاف جهة احتياج النتيجة في كل منهما كما لايخفى «ثم انك» اذا عرفت تلك المقدمات

فلابدلنا من التكلم في كل منهابخصوصها ليتضح تما مية النتيجة المطلوبة التي هي حجية الظن مطلقا او في الجملة على ماسيأتي انشاءالله تفصيله او عدم تماميتها فنقول بعونه تعالى (اماالمقدمة الاولى فهي) وان كانت كما عرفت واضحة بديهية الاان الظاهر كماقدمناه انحلال العلم الاجمالي بما في مجموع الاخبار والروايات من الاحكام بقدر المعلوم بالاجمال في جميع المشتبهات وح فلا مقتضى للاحتياط في جميع اطراف الشبهة كي تصل النوبة الى ساير المقدمات ليستنتج منهاحجية الظن فيها بل اللازم الاحتياط في خصوص الاخبار التي بايدينا فقط (واماالمقدمة الثانية) فهي ايضاً بالنسبة الى العلم الوجداني واضحة فان الموجب للقطع بالحكم من النص المتواتر والخبر المحفوف بالقرائن المفيدة للقطع بصدوره وظهوره في غاية القلة ولا يفي بمقدار معتنى به من الفقه فضلا عن معظمه واما بالنسبة الى العلم فهي ممنوعة جداً لماتقدم من الادلة الدالة على حجية خبر يوثق بصدقه سواء حصل الوثاقة به من ملاحظة حال الرواة اومن امارات آخر مفيدة للوثوق بالصدور كما اذاكان المضمون غالباً لايناسب صدوره الاعن المعصوم(ع) ومثل هذا في الاخبار التي بايدينا كثير جداً بحمدالله تعالى بمعظم الاحكام خصوصاً اذاضم الى غيره مماقام الدليل على حجيته بالخصوص من الامارات والى الادلة القطعية التي بايدينا بحيث لا يترتب محذور على العمل في المورد الخالي من واحد منها بالاصل الجاري فيها من الاستصحاب والبرائة وغيرهما «ولايخفى ان هذه» المقدمة هي عمدة مقدمات الانسداد بحيث حكي عن بعض المتقدمين الاقتصار بها في استنتاج حجية الظن بعد تقرير المقدمة الاولى التي عرفت انه لابد منها في ذكر ساير المقدمات فاذافسدت هذه المقدمة بمقتضى ماذكرنا يكون دليل الانسداد فاسدا من اصله «واماالمقدمة

الثالثة» فقد استدل لاثباتها بامور «الاول» الاجماع التقديرى من اصحابنا على عدم جواز اهمال الاحكام والرجوع فيها الى اصالة العدم والمراد بالاجماع التقديرى تسالمهم عليه على تقدير تعرض الجميع للمسئلة وان المسئلة وان لم تكن معنونة فى كلمات العلماء اجمع الا انه من المعلوم عدم افتائهم على فرض تعرضهم لها الا بذلك فان القول بجواز الرجوع فى غالب احكام الشرع الى البرائة مما لا يمكن نسبته الى اصاغر الطلبة فضلا عن اصحاب الفتوى «الثانى لزوم» الخروج من الدين وكون المكلف كانه غير ملتزم بشريعة سيد المرسلين «ص» فان من كان بنائه على الرجوع الى اصالة العدم والبرائة من التكليف فى كل واقعة لم يكن فيها دليل قطعى على التكليف يلزمه ترك جميع احكام الشرع سوى النادر منها ولا يكاد يعد من الملتزمين بالشريعة المقدسة مع ما هو عليه من المخالفات الكثيرة غاية الكثرة لاحكامها «الثالث» انه يلزم المخالفة القطعية للعلم الاجمالى بوجود الاحكام فى الوقايع المشتبهة المنجز بجميع اطرافه وقد ذكرنا فى مبحث العلم الاجمالى عدم الفرق بينه وبين العلم التفصيلى فى وجوب الموافقة وحرمة المخالفة بل اخترنا ان التنجز فى كليهما انما يكون بنحو العلية لا الاقتضاء لا مطلقا كما افاده «المحقق الخراسانى قده» ولا بالنسبة الى جانب الموافقة فقط كما اختاره الشيخ المرتضى (قده) والحاصل ان الرجوع الى البرائة فى جميع الوقايع المشتبهة مخالف لما يقتضيه العلم الاجمالى من تنجز الاحكام الموجودة فيها (ولا يخفى ما فى الاستدلال) بالامر الاول من هذه الامور من الفساد البين فان استكشاف اجماع الاصحاب على فرض التعرض انما هو فرع قيام الدليل القطعى على متعلقه ولو كان هو الضرورة والوضوح وبدونه لا مجال لاستكشافه وح فلا يكاد يمكن جعله دليلا عليه بنفسه وفى عرض ساير الادلة لوضوح

ترتبه عليها ووقوعه في طولها هذا مضافاً الى ان هذا الاجماع لايكاد يكون كاشفاً عن قول المعصوم «ع» ورأيه فان الاجماع الكاشف انما هو ما اذا حصل لامن جهة دلالة دليل موجود فيما بايدينا عليه ولو كان هو الوضوح و الضرورة بل كان من جبة تباينهم وتواطئهم عليه من دون علم لنا بما يصلح لاستنادهم اليه واعتمادهم عليه وليس الاجماع المدعى في المقام كذلك كما هو ظاهر ثم ان من المعلوم ان احكام الشريعة المقدسة الاسلامية ليست مختصة بابواب العبادات ومتكفلة لصرف بيان مافيها من الواجبات والمندوبات من دون ان يكون لها نظر الى الاحكام المتعلقة بباب اعاشة الناس و دنياهم و كيفية تعيشهم مع غيرهم ولو كانت كذلك لكان طريق الاعاشة مخصوصاً باختيار الرهبانية «ولما كان للمتمد نين الى التدين » بها سبيل بل تمتاز الشريعة الاسلامية من بين الشرايع بتكفلها للا حكام المتعلقة بجميع الابواب من المعاملات والعقود والايقاعات والحدود والديات والسياسات والرياسات وفصل الخصومات وقطع المنازعات وغيرها فلكل فرد بالنسبة الى غيره احكام ولكل طائفة بالنسبة الى غيرها من الطوائف وظائف بحيث لورو عيت تلك الاحكام والوظائف لاتنظم جميع امور الناس و شئونهم ولما وقع بينهم تجاوز وظلم (اللهم عجل لو ليك الفرج والنصر عبادك المؤمنين بظهوره واجعلنا من المستشهدين بين يديه في نصرة دينك واوليائك) ومعلوم ان جميع تلك الاحكام الا ماشذ منها ثابت باخبار الاحا د المروية في الكتب التي بايدينا وينحصر الطريق اليه فيها وفي غيرها من الامارات الغير العلمية وح فلو اهمل تلك الاحكام و روجع فيها الى البرائة للزم اختلال النظام ولما كان للاسلام ولا للمسلمين قوام بل كان الناس في الهرج والمرج الشديد و ماقام بينهم عدل اصلا فانقدح من ذلك ان اثبات هذه المقدمة من مقدمات

الانسداد لايحتاج الى تجشم الاستدلال بشىء من الامور الثلاثة المتقدمة وان كان الاستدلال بالامر الثانى متيناً (و اما الامر الثالث) فيتضح فساد الاستدلال به ايضاً مما ذكرناهنا فان تنجز الحكم و استحقاق العقوبة على مخالفته بتعلق العلم الاجمالى به انما هو اذا امكن امتثاله بالاجمال وبنحو الاحتياط (واما اذا كان الحكم من الاحكام التى) لايمكن امتثالها الا على نحو التفصيل كما هو الشأن فى بعض احكام الشريعة المقدسة مثل الاحكام المتعلقة بابواب السيا سات والقضا وات والحدود والديات و غيرها من الاحكام التى ينحصر الطريق اليها فى الطريق التفصيلى فلا يكا د يكون منجزاً بالعلم الاجمالى اصلا لعدم كونه طريقاً اليه وبياناله كما لايخفى

**اما المقدمة الرابعة** وهى عدم جواز الرجوع الى الطرق المقررة للجاهل من تقليد الغير واتباع قوله فى المسائل والرجوع فى كل مسئلة الى الاصل الجارى فيها من الاصول الاربعة والا حتياط التام فى جميع الوقايع والمشتبهات والظاهر تماميتها ايضاً فى الجملة وتفصيل ذلك يحتاج الى بسط من الكلام فى كل من الطرق الثلاثة (فنقول اما التقليد) فلاريب فى عدم جوازه فانه يشترط فى التقليد ان لايكون الجاهل معتقداً بفساد مدرك علم العالم والالكان من باب رجوع العالم الى الجاهل وهو قبيح عند العقلاء فضلاعن ان يستقر عليه بنائهم والقائل بانسداد باب العلم والعلمى هنا يعتقد عدم حجية خبر الواحد بدليل خاص وانها مما لم يقم عليه دليل فهو بحسب القائل بحجيته جاهلا بالمسئلة وسالك طريق الخطاء والاشتباه ومع ذلك فكيف يجوز له تقليده (واما الرجوع الى الاصول المقررة) فقد نفى عنه المنع المحقق صاحب الكفاية قده (واما المثبته منها) فبدعوى انه وان قلنا بعدم جريان الاصول فى اطراف العلم الاجمالى من جهة انه لو شمل ادلته لا طرافه لزم التناقض

في مدلول بعضها حيث يدل قوله (ع) في صدر بعض اخبار الاستصحاب ولا تنقض اليقين بالشك على عدم نقض اليقين بالحالة السابقة في كل طرف بالشك الطارى فيه في نفسه ويدل قوله «ع» في ذيل في بعض تلك الاخبار ولكن تنقضه بيقين مثله على وجوب رفع اليد عنه في واحد من الاطراف لا بعينه ومن المعلوم التناقض بين عدم نقض اليقين في كل طرف ونقضه في واحد غير معين «منها الا انه لا بأس بجريانها هنا حيث» ان دليل المنع يختص بما اذا كان اليقين بالحدوث والشك في البقاء في جميع الاطراف فعلياً كي تكون الاطراف كلها مجرى للاستصحاب دفعة ليلزم المناقضة بين تلك الاستصحابات وبين ما نعلم اجمالا بانتقاض الحالة السابقة في واحد منها واما اذا كان اليقين والشك في خصوص بعض الاطراف فعلياً وكان بعضها الاخر غير ملتفت اليه اصلا او في زمان الالتفات الى ذلك البعض لكان جريان الاصل في خصوص ما كان ملتفتاً اليه بلا محذور اذ لا علم بانتقاض الحالة السابقة في خصوصه (نعم انما يعلم بانتقاض الحالة السابقة في مجموع الاطراف والمفروض عدم الالتفات الا الى خصوص بعضها ومعلوم ان المشتبهات التي يجرى فيها الاصل فيما نحن فيه من هذا القبيل فان الاستنباط في المسائل انما يحصل للفقيه تدريجاً وليس بدفعي الحصول ولا يكون الفقيه من اول الامر بملتفت الى جميع الاطراف تفصيلا ليكون له يقين وشك فيها فعلا بل يحصل له الالتفات الى واحد منها بعد واحد فاذا التفت الى بعض الاطراف وحصل له الشك في بقاء الحكم السابق فبما انه ليس له علم بانتقاض الحالة السابقة في خصوص هذا البعض يجرى فيه الاستصحاب بلا مزاحم (ثم اذا التفت الى البعض الاخر فهو وان كان) يحصل له العلم بالانتقاض فيه او في ذاك البعض الجارى فيه الاستصحاب قديماً الا انه حيث خرج البعض المتقدم عن محل الابتلاء وليس بمورد له الا البعض

الحديث كان جريان الاستصحاب فيه ايضاً بلااشكال ومجرد علم الفقيه بانتقاض الحالة السابقة فيما يعمل فيه الاصل من المسائل تدريجاً لايمنع عن اجراء الاصل فيما بعد ماكان الامر كما ذكرنا والافمن المعلوم بديهة ان كل فقيه يعلم قبل الشروع فى الاستنباط بانتقاض الحالة السابقة اجمالا فى واحد مما يعمل فيه الاصل من الموارد الخالية عن الحجية المعتبرة «ومن هنا انقدح فساد) ماأورده المحقق النائينى «قده» هنامن من ان علم الفقيه قبل الشروع فى فى الاستنباط بانتقاض الحالة السابقة فى واحد من المشتبهات اجمالا يمنع عن اعمال الاصل فى تلك المشتبهات (و ليت شعرى لو كان) الامر كما ذكره فلم لايمنع هذا العلم عن جريانه فى الشبهات الموضوعية ولولم يكن خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء مجدياً فى دفع المحذور هنا فما وجه اجدائه فيه هناك على انه لو كان كذلك فلم يغفل عن ذلك فى الفقه و يفتى فيه بخلافه كثيراً فان المسافر اذاخرج عن وطنه وبلغ الى موضع يشك فى كونه بالغا الى حد الترخص يكون حكمه التمام «ثم اذا رجع» عن سفره وبلغ الى ذاك الموضع يقصر بلااشكال مع علمه ببطلان احدى صلوته و بانتقاض الحالة السابقة فى احد الاستصحابين ونظائر ذلك فى الفقه كثيرة جداً يجدها فى محالها المتتبع ولااظن بالمحقق المزبوران يلتزم فى هذه المواضع من الفقه بخلاف ماالتزم به فيها الفقهاء وان يفتى بخلاف فتاويهم بل المعلوم من حاله قده انه لايمشى على طبق هذا المبنى فى الفقه ولو كان مشيه عليه لكان اللازم عدم اعماله الاصل فيه اصلا لعلمه بانتقاض الحالة السابقة فيما يعمل فيه الاصل اجمالا هذا كله فى اصول المثبتة «واما الاصول النافية فوجه» نفى المنع عنها «دعوى انحلال العلم الاجمالى» بوجود تكاليف كثيرة فى المشتبهات بالاحكام الظاهرية الحاصلة من اعمال الاصول المثبتة

منضمة الى ماعلم منها من الادلة القطعية فانه ح لا علم بوجود تكاليف سوى هذا المقدار لكن يمنع عن اعمال الاصول النافية فى الموارد الخالية عن دليل مثبت للحكم «ولايخفى عليك ان الموارد» التى تجرى فيها الاصول المثبتة مما كان من اطراف العلم الاجمالى الشخصى او كان مسبوقاً بالحالة السابقة لثبوت الحكم اقل قليل لايكاد يفى بمعظم الاحكام بل الغالب ان يكون مسبوقاً بالحالة السابقة لعدمه فان المعاملات مسبوقة غالباً بعدم الامضاء والعبادات مسبوقه بعدم الجعل وح فاعمال الاصل النافى فيما لم يكن من موارد الاصول المثبتة مستلزم لنفى كثير من الاحكام فتحصل من ذلك ان الحق فى هذا المقام هو التفصيل وانه لامانع من اعمال الاصول المثبتة دون النافية «و اما الاحتياط» فقد استدل على عدم وجوبه «بوجهين احدهما» الاجماع التقديرى المتقدم نظيره فى المقدمة الثالثة «وحاصله دعوى القطع» باتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاحتياط فى المقام اعنى مقام انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الاحكام على تقدير تعرضهم للمسئلة وورودهم فيها بمثل ورود نافيها وان الجمع بين المتحملات باتيان كل ما يحتمل وجوبه وترك كل مايحتمل حرمته امر يرغب عنه كل فقيه وقد يترائى فى تقريرات بعض الاعلام تقريره بوجه آخر ايضاً وهو دعوى الاجماع على ان بناء الشريعة المطهرة ليس على امتثال التكليف بعنوان الاحتمال وبداعى رجاء المطلوبية على ماهو الشأن فى الاتيان بالمحتملات عند الاحتياط بل بنائها على الاتيان بمتعلقات التكاليف بعناوينها المحرزة و وجوهها المعلومة التى هى عليها من الوجوب والحرمة والاباحة (هذا لكن قد عرفت) مما تلوناه عليك فى المقدمة الثالثة فساد الاجماع التقديرى من اصله وانه ليس من الاجماعات الحاكية عن قول المعصوم «ع» بما انها اجماع واتفاق من الاصحاب بل مرجعه

الی دعوی العلم فی المسئلة وهی وان کانت بالنسبة الی التقریر الاول غیر بعیدة فان امتثال التکالیف الشرعیة علی سبیل الاحتیاط وبنحو الجمع بین المحتملات ممایرغب عنه الشارع ولیس بنائه علی الزام المکلفین به فی حال من الحالات ولو عند انسداد باب العلم و العلمی بالنسبة الی معظم الاحکام الاان هذا الدعوی بالنسبة الی التقریر الثانی ممالایمکننا الالتزام به فانه ان اراد بکون الا تیان بمتعلق التکلیف بعنوان الاحتمال و بداعی الرجاء مرغوبا عنه من الشارع عدم کفایته فی مقام الامتثال نظراً الی ان الداعی للعمل لابد وان یکون هو نفس الامر به لااحتمال تعلقه کما هو المحقق فی الامتثال الاجمالی علی ماهو صریح کلام هذا المحقق قده فی مبحث العلم الاجمالی فقد عرفت فساده هناك و نزیدلك بیاناهنا بان الداعی فی الامتثال الاجمالی ایضاً هو نفس الا مر المقطوع فان کلامن المتحملات انما یؤتی به بداعی تحقق امتثال الامر المقطوع علی تقدیر تعلقه به فکونه متعلقاً للامر وان کان محتملا الاان المحرك نحوه علی تقدیر کونه کذلك هو الامر المقطوع به اجمالا وصرف کونه متعلقا للامر علی نحو الا حتمال لایوجب ان یکون هو الداعی بعد وضوح المکلف انمایأتی به لاحتمال انطباق العنوان الذی هو المأمور به قطعاً علیه وان اراد من رغبة الشارع عنه معنی آخر لاینافی کفایة ذلك ایضاً فی مقام الامتثال فهذا لا یثبت حجیة الظن شرعاً و نحو الکشف علی ما افاده قده بل یمکن ان تکون النتیجة هی الاحتیاط او حجیته بنحو الحکومة «نانیهما» لزوم العسر الشدید و الحرج الا کید ا لمنفیین فی الشریعة لکثرة مایحتمل وجوبه فی الفقه سیما فی ابواب الطهارة والصلوة فان المسائل فیها کثیرة والاحتمالات فیها شتی لایکاد یخطر بالبال بعضها فکم من مسائل تتعلق بالوضوء ممایرجع الی بیان کیفیة الصب والغسل

والمسح وذكر محالها ومايجب غسله ومسحه من الوجه واليدين والقدمين واى وضوء يكون بجميع احكامه مطابقاً لما اجمع عليه الاصحاب اوقام عليه خبر متواتر وكم من فروع تتعلق باجزاء الصلوة من التكبير والقرائة و الركوع وغيرها وبشرائطها من الوقت والقبلة والنية وبجزئياتها واقسامها ممايؤتى به سفراً وحضراً وجماعة وفى حال المرض وفى غير ذلك من الاحوال واى صلوة تكون بجميع مسائلها الكثيرة وفروعها المختلفة و احتمالاتها الوافرة التى لايكاد يخطر كثير منها بالذهن مطابقه لما اجمع عليه الفقهاء وضبط فى اللوح المحفوظ عند الله عزوجل وبالجملة فدعوى عدم استلزام الاحتياط فى جميع ابواب الفقه للعسر والحرج المنفيين فى الشرع فضلا عمايوجب اختلال النظام مساوقة لانكار اوضح ماقام عليه الضرورة من العقل (نعم الشأن فى دلالة) نفى العسر والحرج على نفى مثل هذا الحكم الذى يحكم به العقل استقلالا كحكمه بالاحتياط فى غير هذا المورد من اطراف العلم الاجمالى و منشأ الاشكال فى ذلك هو ان مفاد ادلة نفى العسر والحرج وان كان هو نفى الحكم الذى ينشأ من قبله العسر و يتصف بكونه عسرياً لانفى الحكم بلسان نفى الموضوع «كما افاده المحقق الخراسانى قده» فى تلك الادلة نفى الضرر وكان منشأ تقديم تلك الادلة على ادلة الاحكام حكومتها عليها لاالتوفيق العرفى بينهما كما افاده هو ايضاً «اما الاول» فلان نفى الحكم بلسان نفى الموضوع انما هو فيما اذا كان مدخول النفى موضوعاً ذا حكم كى يكون جعله بلحاظ جعل ذاك الحكم ونفيه ايضاً بلحاظ نفيه كما فى مثل قول «ص» لارهبانية فى الاسلام ولاصرورة فى الاسلام وقوله «ع» لاشك لكثير الشك ولاسهو فى السهو وقولك لاعلم لزيد بعد ماكان العلم عندك موضوعاً لحكم لافى مثل قوله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من

حرج قوله «ص» لاضرر ولاضرار فان الحرج لاحكم له فى الشرع كى يكون عدم جعله بلحاظ عدم جعل ذلك الحكم وكذا الضرر لاحكم له الا الحرمة فلو كان نفيه بلحاظ نفيها يلزم عدم حرمة الضرر فى الشرع بعكس ما هو المقصود منه فلابد من ان يكون نفى العسر والحرج والضرر فى تلك الادلة بلحاظ نفى الحكم الذى يكون فى امتثاله العسر والحرج والضرر ويتصف بكونه عسرياً وحرجيا اوضررياً «واما الثانى فلانه لايعتبر» فى الحكومة ان يكون احد الدليلين شارحاً ومفسراً لما اريد من الاخر ويكون بالنسبة اليه بمنزلة اى التفسيرية والا لما تحققت الحكومة فيما بايدينا من ادلة الفقه الا فى اقل قليل بل الضابط فيها على حققناه فى محله هو ان يكون احد الدليلين متعرضاً لبيان مالايتعرض لبيانه الدليل الاخر وكان استفادته منه محتاجة الى التمسك بالاصول اللفظية كما فى مثل قولك زيد ليس بعالم اوالاكرام ليس هو تقبيل اليد بعد قولك اكرم العلماء وعلى ذلك فيكون من اوضح افراد الحكومة حكومة ادلة العسر والحرج فيما نحن فيه فان تلك الادلة متعرضة لنفى الاحكام المترتبة على موضوعاتها الواقعية فى حال لزوم العسر والحرج منها (ومعلوم ان ادلة الاحكام ليست) متكفلة لاثبات الحكم ولانفيه فى هذا الحال وان كان يستفاد ثبوته فيه من اطلاقها فما هو الضابط فى حكومة الدليل فى ساير الموارد موجود فى تلك الادلة بلاتفاوت وهذا هو السر فى تقديمها على ادلة الاحكام من دون ملاحظة النسبة بينهما ولولا ذلك لما كان وجه لذلك اصلا فان التوفيق العرفى انما هو فيما اذا كان الدليلان متعارضين وكان احدهما نصاً اواقوى ظهوراً من الاخر كما فى تعارض المطلق مع المقيد والعام مع الخاص وهذا الملاك كما ترى غير متحقق فيما نحن فيه فان النسبة بين تلك الادلة وبين ادلة الاحكام هى العموم من

وجه فلو كانتا في رتبة واحدة كما هو الشأن في المتعارضين لما بقي وجه لتقديم احديهما على الاخرى (ثم لا يخفى ان) ان ماذكرنا من كون الوجه في تقديم تلك الادلة هو الحكومة لا يبتني على ما اخترناه في مفادها بل لو قلنا فيه بمقالة المحقق الخراساني «قده» ايضاً لكان الوجه في التقديم هو ذلك فان من احد اقسام الحكومة نفي الحكم عن مورد بلسان نفي الموضوع عنه كما في قوله «ع» لا شك لكثير الشك ولا سهو في السهو و قولك لا علم لزيد فما ربما ينسب الى هذا المحقق قده من ابتناء كون الوجه في التقديم هو الحكومة على ان نقول في مفاد تلك الادلة بمقالة الشيخ «قده» دون مقاله لا وجه له وان كان في اصل نسبة هذا الكلام اليه نظر ظاهر لمن راجع الى كلماته قده فراجع والمقصود من جميع ماذكرنا ان مفاد ادلة نفي العسر وان كان هو نفي الحكم العسري الذي لا يتحمل امتثاله عادة لا نفي الحكم بلسان نفي الموضوع وكان الوجه في تقديمها على ادلة الاحكام هو حكومتها عليها لا التوفيق العرفي بينهما الان حكومة تلك الادلة «انما هي فيما اذا كان الحكم» المجعول من الشارع عسرياً ليصح نفيه بنفي العسر الناشي منه واما اذا كان الحكم المجعول من الشارع غير عسري بل كان امتثاله سهلا الى الغاية ولكن كان الجهل بذاك الحكم موضوعاً لحكم عقلي يكون عسرياً كما في مثل المقام حيث ان الحكم الذي جعله بيد الشارع لا يكون عسرياً بوجه والا لما وجبت امتثاله مع العلم به تفصيلا ايضاً وليس بموضوع لحكم عسري فان حكم العقل بالاحتياط انما يترتب على الجهل بالحكم الشرعي لا عليه نفسه فحكومة تلك الادلة على مثل هذا الحكم في غاية الاشكال فان ماهو عسر غير مجعول من الشارع وماهو مجعول منه ليس بعسر (وبعبارة اخرى) العسر انما يكون موجباً لرفع الحكم اذا كان حاصلا من الحالات التي يمكن

ان یلاحظ الموضوع مطلقا بالنسبة الیها اومقیداً (واما اذا کان حاصلا من) جهة الجهل بالحکم الذی هومن الحالات المتأخرة رتبة عن مقام الجعل والانقسامات اللاحقة للموضوع بعدترتیب الحکم علیه فکونه رافعاً للحکم من جهة دلالة تلك الادلة الناظرة الی العسر الحاصل من الحالات الطاریة علی الموضوع مع قطع النظر عن حکمه مشکل جداً اذ لانظر لتلك الادلة الی مثل هذا العسر «ان قلت الحکم الشرعی» المترتب علی موضوعه الواقعی وان کان لایمکن رفعه بمثل تلك الادلة کما ذکرت الا ان الحکم الشرعی المترتب علی نفس الاحتیاط المستکشف من الحکم العقلی بالملازمة لابمنع فیه ذلك (قلت) حکم العقل بوجوب الاحتیاط حیث انه من الاحکام العقلیة الواقعة فی سلسلة معلولات الاحکام الشرعیة لایستتبع حکماً شرعیاً مولویاً (فان حکم العقل بوجوب) الاحتیاط فی اطراف العلم الاجمالی انما هو بمعنی تنجز الواقع الموجود فی الاطراف وانجعال العقاب علی مخالفته وهذا المعنی لایستتبع حکماً شرعیاً کی یصح رفعه بمثل تلك الادلة کما هو واضح هذا کله فیما یتعلق بالمقدمة الرابعة من الکلام واما المقدمة الخامسة وهی قبح ترجیح المرجوح علی الراجح فهی وان کانت ایضاً مسلمة لامجال للارتیاب فیها فان الامتثال الظنی حیث انه اقرب الی الواقع من الامتثال الشکی او الوهمی یقدم علیهما لامحالة عند دوران الامر بینه وبین احدهما ولایجوز النزل بعد عدم التمکن من الاطاعة العلمیة الاجمالیة التی هی المرتبة الثانیة من المراتب الاربع للامتثال اوعدم وجوبها الا الاطاعة الظنیة الان الاشکال فی وصول النوبة الی هذه المقدمة فانه اوقلنا بان الوجه فی المقدمة الثالثة وهی عدم جواز اهمال جمیع الوقایع المشتبهة هو تنجز العلم الاجمالی بما فیها من الاحکام لاطرافه لکان اللازم مع فرض عدم وجوب الاحتیاط فی الجمیع التبعیض فیه

اذلامعنى لتنجز الواقع الاانجعال العقاب على مخالفته ووصوله الى آخر ماللحكم من المراتب الذى هورتبة المؤاخذة عليه وح (فاذاكان الواقع فى طرف من اطراف) العلم الاجمالى مظنونا يكون العقاب على ارتكاب هذا الطرف مظنوناً لامحالة واذاكان وجوده فيه مشكوكاً يكون ترتب العقاب على ارتكابه ايضاً مشكوكا واذاكان موهوما يكون هو ايضاً موهوماً وعلى ذلك فالعقاب فى المظنونات من الوقايع مظنون وفى المشكوكات محتمل احتمالا مساوياً وفى الموهومات محتمل احتمالا مرجوحاً ومن المعلوم ان العقل يحكم ح بالحكم الاولى بلزوم الاجتناب عن جميع الوقايع المشتبهة وكل عاقل يفرعن كل واحدة من الاطراف بحسب طبعه ثم اذادل دليل من الشرع على عدم وجوب الاحتياط هكذا وجواز الاقتحام فى بعض الاطراف يكون العقاب على ارتكاب ذلك البعض المرخص فيه مأمونا لحكم العقل باستحالة ترخيص الشارع فيمايعاقب عليه واماارتكاب غيره من الاطراف التى لم يرخص فيها فيبقى على مقتضى حكومة العقل فيه من ترتب العقوبة عليه على فرض مصادفته لارتكاب الواقع وماهومتعلق التكليف الواقعى او موضوعه بداهة انه لايكون المؤمن من ترتب العقوبة على ارتكاب بعض الاطراف على فرض مصادفته للواقع مؤمناً من ترتبها على ارتكاب غيره من الاطراف على ذلك الفرض فماافاده المحقق صاحب الكفاية قدس من انه بعد رفع اليدعن الاحتياط فى تمام الاطراف لاوجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعضها ممالا يمكن المصير اليه بعد وضوح ان الترخيص فى بعض اطراف العلم الاجمالى لايقتضى الاالامن من العقوبة على ارتكاب خصوص هذا الطرف مع بقاء الطرف الاخر على مايقتضيه العلم الاجمالى من ترتب العقوبة عليه على فرض كون الواقع فيه فلواضطر المكلف الى بعض الاطراف سواء كان

الاضطرار علی البعض المعین اوغیر المعین لا یجوز له التعدی الی غیرما یدفع به الاضطرار بل یجب علیه الاقتصار علی خصوص ما اضطر الیه ان کان المضطر الیه معیناً وعلی ما اختار من الاطراف ان کان غیر معین ولقد بسطنا الکلام فی ذلک فی تنبیهات الاشتغال بمالا مزید علیه فراجع فما ربما یتراأی من کلمات بعض المحققین مثل المحقق العراقی قده من دعوی الملازمة بین وجوب الموافقة القطعیة وحرمة مخالفة القطعیة وانه اذالم تجب الموافقة القطعیة لاجل الترخیص فی ارتکاب بعض الاطراف لم تحرم المخالفة القطعیة ایضاً فضعیف جداً وقد ذکرنا وجه الضعف فی مبحث العلم الاجمالی و حاصله ان اقتناع الشارع بالاطاعة الاحتمالیة واکتفائه بها فی مقام الامتثال والفراغ عن التکلیف غیر مرتبط بمایقتضیه العلم الاجمالی فی مقام الامتثال ولاینافی الاکتفاء بالاطاعة الاحتمالیة فی تلک المرتبة تنجز التکلیف بنحو العلیة فی هذا المقام کیف وقد یکتفی الشارع بها فی العلم التفصیلی ایضاً کما هو نتیجة الاصول الجاریة فی مقام الفراغ عن التکلیف و الحاصل ان الترخیص فی ارتکاب بعض الوقایع المشتبهة لا یوجب رفع الید عن الاحتیاط فیها رأساً بل لا بد للمکلف من الاقتصار علی ماقام الدلیل علی الرخصة فی ارتکابه سواء کان الدلیل هو الاجماع الراجع الی العلم بمرغوبیة الاحتیاط التام عند الشارع کما اخترناه او کان هو ادلة نفی العسر والحرج کما اختاره بعض الاعاظم وعلی ای تقدیر فلایجوز له التعدی الی غیر مارخص فی ارتکابه من الوقایع ولکن لایخفی ان المکلف لیس بالخیار فی ترک الاحتیاط فی ای واقعة شاء من المظنونات والمشکوکات والموهومات فان الاضطرار الی غیر المعین من الاطراف انما یوجب کون المکلف بالخیار فی ای طرف شاء اذا کانت الاطراف متساویة الاقدام بالنسبة الی التکلیف الموجود بینها واما اذا

كانت لبعض الاطراف مزية توجب اقوائية تعلق التكليف به كان المتعين دفع الاضطرار بما يكون احتمال التكليف فيه اضعف فان الترخيص في ارتكاب بعض الاطراف لا يكون من جهة رفع اليد عن الواقع وعدم ارادة امتثاله من المكلف اصلا بل من جهة تسهيل امر الامتثال عليه وعدم ايقاعه في الاضطرار الناشي منه فباي مقدار امكن حفظ الواقع ورعايته ولو بقوة الاحتمال كان متعيناً ففي المقام حيث ان احتمال ثبوت التكليف في المظنونات اقوى من احتمال ثبوته في المشكوكات واحتمال ثبوته في المشكوكات اقوى من احتمال ثبوته في الموهومات لابد للمكلف من رعاية الاحتياط في المظنونات والمشكوكات وتركه في خصوص الموهومات لما فيها من بعد احتمال ثبوت التكليف فيها الا اذا علم بمرغوبية الاحتياط في المشكوكات ايضاً عند الشارع كما في الموهومات او كان الاحتياط في المظنونات والمشكوكات ايضاً موجباً للعسر والحرج بناء على القول بحكومة ادلة نفي العسر والحرج على الاحتياط في المقام فانه ح يقتصر على الاحتياط في خصوص المظنونات وجاز الاقتحام في غيرها من المشكوكات والموهومات واما اذا لم يعلم بمرغوبية الاحتياط في المشكوكات عند الشارع ولم يكن الاحتياط فيها موجباً للعسر والحرج لقلتها فالمتعين هو ضم المشكوكات الى المظنونات ورعاية الاحتياط في كلتا الطائفتين اللهم الا ان يدعى قيام الاجماع على جواز الرجوع في المشكوكات الى الاصول النافية فانه ح ايضاً يقتصر على الاخذ بالمظنونات ولكن لو تم هذه الدعوى لكان الاخذ بالمظنونات ح من باب حجية الظن شرعاً ولا يكون مرتبطاً بباب التبعيض في الاحتياط اصلا فان جريان الاصول النافية في المشكوكات يكشف لامحالة عن جعل الشارع طريقاً كافياً الى احكامه لينحل ببركة العلم الاجمالي ليكون المورد الخالي عنه مجرى للاصل النافي اذ لولا ذلك

لكان قضية العلم الاجمالى تنجز التكليف فى المشكوكات ولما كان يرفع اليد عن الاحتياط فيها وذلك الطريق المجعول منحصر بحسب حكم العقل فى الظن اذلا طريق واصل الى المكلف غيره ومالم يصل لايصح جعله حجة على التكليف كماهو واضح وبا لجملة فعلى فرض تمامية هذه الدعوى تكون النتيجة الكشف وعلى فرض عدم التمامية كما هو الظاهر تكون النتيجة التبعيض فى الاحتياط ولاتصل النوبة الى المقدمة الخامسة التى هى مقام الدوران بين الامتثال الظنى وبين غيره من الامتثال الشكى اوالوهمى كى يقدم الامتثال الظنى عليهما من باب الكشف اوالحكومة هذا كله فيما يقتضيه التحقيق فى النتيجة على فرض الاستدلال فى المقدمة الثالثة بالعلم الاجمالى واما ان استدل عليها بالاجماع اولزوم الخروج من الدين فالظاهر من بعض الاعاظم على مافى تقريرات دروسه ان النتيجة فى هذا الفرض ايضاً هى التبعيض فى الاحتياط كمافى الفرض المتقدم والفرق بينهما انما هو فى ان التبعيض كان هناك بحكم العقل وهنا يكون بجعل شرعى وحاصل ما افاده فى تقريبه ان مرجع قيام الاجماع ومحذور لزوم الخروج من الدين على عدم جواز اهمال الوقايع المشتبهة والرجوع فيها الى الاصول العدمية الى ان الشارع ارادمن العباد التعرض لامتثال التكاليف الثابتة فيها ولم يأذن لهم فى اهمالها ومن المعلوم ان ذلك يحتاج الى طريق يتمكن المكلف من امتثال التكاليف به ولا يمكن ايكال تعيين ذلك الطريق الى العقل فان العقل لاحكم له فى غير اطراف العلم الاجمالى ولايحكم بتنجز التكليف الامع فرض كون العلم الاجمالى منجزاً والمفروض هنا قطع النظر عن ثبوت العلم الاجمالى وفرض الوقايع المشتبهة مثل الشبهات البدوية وهو كماترى فلا بد للشارع ح من نصب طريق للعباد ليتمكنوا من امتثال التكاليف به و ليتنجز به الاحكام الثابتة فى الوقايع المشتبهة و

هذا الطريق اما يكون واصلا بنفسه الى المكلف واما يكون واصلا بطريقه والطريق الواصل الى المكلف بنفسه ينحصر في حال انسداد باب العلم العلمي في الاحتياط اذ ليس بيد المكلف طريق للامتثال و لدرك الواقع في هذا الحال سواه ولازم ذلك ان يكون الاحتياط في جميع الوقايع هو الطريق الذي توصل به الشارع لدرك احكامه ولكن الاجماع القائم على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات ابطل ذلك و حكم بعدم طريقية الاحتياط لدى الشارع في التوصل الى احكامه وح فالامر يدور بين طريقية الظن و وبين طريقية التبعيض في الاحتياط وحيث ان الاحتياط هو الطريق الواصل الى المكلف بنفسه من غير حاجة الى طريق يعينه وكان طريقية الظن محتاجة الى جعل لم يثبت فيكون التبعيض في الاحتياط هو الطريق المجعول لامتثال التكاليف شرعاً هذا كله بناء على ان يكون المستند في بطلان الاحتياط في جميع الوقايع هو الاجماع و اما ان كان المستند فيه لزوم العسر والحرج فذكر قده انه تارة يكون العسر فيه بمثابة يوجب اختلال النظام واخرى لا يكون بهذه المثابة بل يكون مما ينا في الشريعة السهلة السمحة فعلى الاول تكون النتيجة ايضاً هي التبعيض في الاحتياط ويكون هذا هو الطريق المجعول شرعاً اذ العقل يستقل بقبح جعل الشارع الاحتياط التام المخل بالنظام طريقاً الى امتثال احكامه فيدور الامر ايضاً بين طريقية الظن وبين وجوب التبعيض في الاحتياط وقد تقدم وجه تقدم الاحتياط وعلى الثاني تكون النتيجة وجوب الاحتياط شرعاً في جميع الوقايع من دون ان يصل النوبة الى التبعيض في الاحتياط اوالى حجية الظن ثم شرع قده في بيان وجه ذلك بما حاصله ان ادلة نفي العسر والحرج انما تكون حاكمة على الادلة المتكلفة لبيان الاحكام الواقعية التي تكون اعم من تلك الادلة بوجه بحيث

يكون لموضوعات تلك الاحكام حالتان حالة يلزم منها العسر والحرج و وحالة لايلزم منها ذلك و يكون نتيجة حكومة ادلة نفى العسر والحرج على هذه الادلة اختصاص تلك الاحكام بالحالة التى لايلزم منها العسر والحرج واما لو كان الدليل المتكفل لبيان الحكم الواقعي اخص من ادلة نفى العسر والحرج و كان الحكم المجعول الشرعى مترتباً من اول الامر على موضوع يلزم منه العسر والحرج بحيث كان الحكم من الاول حكما حرجياً فلايكاد يكون ادلة نفى العسر والحرج بحيث كان الحكم من الاول حكماً حرجياً فلايكاد يكون ادلة نفى العسر والحرج حاكمة على مثل هذا الدليل ورافعة لحكمه عن موضوعه فان العسر والحرج يستدعيان ح ثبوت الحكم استدعاء الموضوع لثبوت حكمه فلايكونان رافعين له ومعلوم ان الاحتياط فى المقام من هذا القبيل اذليس له حالة لايلزم منه العسر والحرج فاذا اوجبه الشارع وجعله طريقاً الى امتثال احكامه كما هو مقتضى دليلى الاجماع ولزوم الخروج من الدين لايمكن ان يكون ادلة نفى العسر والحرج موجبة لنفى وجوبه ثم قال قده وتوهم ان من ادلة نفيهما يستكشف عدم ايجاب الشارع الاحتياط ونصبه طريقاً فاسد وذكر فى وجه الفساد ما محصله ان تلك الادلة انما هى لنفى الحكم ورفعه بعد ثبوته لا المنع عن جعله ابتداءً هذا حاصل ما افاده قده فى بيان مختاره بادنى تفاوت منا مع ما فى تقريرات درسه العالية القيمة و لكن لا يخفى ما فى مواضع منه من المناقشة اما ما افاده اولا من انه بعد فرض عدم كون العلم منجزاً لابد للشارع من نصب طريق يتمكن به المكلف من امتثال التكاليف الثابتة فى الواقع ففيه انه مبنى على انحصار البيان المنجز للتكليف المحرز له عن تحت قاعدة قبح العقاب بلابيان فى العلم الاعم من الحقيقى ومن الجعلى الحاصل بالغاء احتمال الخلاف

وفي الامر الطريقي المسوق لايصال المكلف الى الواقع فانه على ذلك المبنى تيم ماذكره اذ بعد عدم كون العلم منجزاً يدور امر الشارع بين ايجاب الاحتياط الطريقي وبين جعل الظن حجة واما لو قلنا بان البيان المنجز للتكليف لا ينحصر في ذلك بل هو مايصح ان يحتج به المولى على عبده في مقام المؤاخذة من غير انحصاره في شيء كما هو مقتضى التحقيق ومختار النظر الدقيق و يشهد عليه صحة المؤاخذة على الواقع في موارد الاصول المثبتة مثل الاستصحاب وقاعدة الاعتناء بالشك قبل تجاوز المحل وفي الشبهات البدوية قبل الفحص واليأس ووجوب النظر في الايات والبينات التي يأتي بها مدعي النبوة او الولاية فيمكن ان يكون نفس العلم باهتمام الشارع باحكامه المستكشف من الدليل القائم على عدم جواز اهمال جميع الوقايع المشتبهة منجزاً للتكاليف الواقعية فان وجدان كل عاقل يحكم بالضرورة بان المكلف اذا علم من الدليل ان المولى لم يرفع اليد عن احكامه ولا يرضى بترك التعرض لامتثالها بالمرة لايجوز له اهمال جميع الوقايع المشتبهة من رأسها وعدم التعرض لامتثال الاحكام بنحو من انحائه ولو فعل ذلك فعوقب عليه كان عقابه عقاباً مع البيان ومؤاخذة بعد اتمام الحجة والبرهان وليت شعري اذا كان العلم بالاهتمام صالحا للكشف عن ايجاب الاحتياط الطريقي وكان بياناً ومنجزاً لهذا الحكم فلم لايصلح لتنجيز الواقع ولكونه بياناله وهل ذلك الا تهافت بين ومجازفة صرفة واما ماافاده ثانياً من انه اذا لم يكن الاحتياط في جميع الوقايع طريقاً مجعولا شرعاً من جهة الاجماع القائم على عدم وجوب الجمع بين جميع المحتملات تصل النوبة الى التبعيض في الاحتياط من جهة انه هو الطريق الواصل بنفسه دون الظن ففيه ان التبعيض في الاحتياط ليس بنفسه طريقا الى درك الاحكام وامتثالها كي يكون واجباً بعد عدم وجوب الاحتياط التام بل

هو فى الحقيقة تبعيض فى العمل بالطرق واخذ بالاحتياط فى بعض الوقايع فيكون وجوبه فرع طريقة الاحتياط وفرع وجوب الاخذ به فى جميع الوقايع فاذا قام الدليل على عدم وجوب الاحتياط وانه ليس طريقاً الى امتثال الاحكام بنظر الشارع لامعنى لوجوب التبعيض فيه وهل هو الا كوجوب ابعاض العمل مع عدم وجوب العمل نفسه ومارايت من وجوب التبعيض فى الفرض المتقدم وهو فرض منجزية العلم الاجمالى الثابت فى الوقايع المشتبهة فالوجه فيه ان العقل كان يحكم هناك بوجوب الاحتياط فى جميع تلك الوقايع بحيث لو خلينا وهذا الحكم ولم يكن يرد من الشرع ترخيص فى ارتكاب بعض الاطراف لكان اللازم علينا الاحتياط فى جميعها وقد قد مناك ان هذا الترخيص والاذن من الشارع لاينافى منجزية العلم الاجمالى ووجوب الاحتياط فى جميع الوقايع بنظر العقل حيث انه راجع فى الحقيقة الى الاقتناع بالاطاعة الاحتمالية فى مقام الامتثال وعدم وجوب الاطاعة العلمية وبالجملة فلم يكن التبعيض هناك بدلالة دليل آخر سوى حكم العقل بوجوب الاحتياط فى جميع الوقايع بل كان هذا الحكم ترشحاً من ذاك على ماهو الشأن فى جميع ابعاض العمل بالنسبة الى نفس العمل وهذا بخلاف التبعيض فيما نحن فيه فان المفروض ان الدليل قام على عدم وجوب الاحتياط فى جميع الوقايع وان الشارع اغمض عن هذا الطريق فى امتثال احكامه وعليه فلايبقى مجال لوجوب التبعيض شرعاً وليس هو الا كوجوب ابعاض العمل بعنوان انها ابعاض له بعد قيام الدليل على عدم وجوب نفس العمل وكوجوب سلوك بعض الطريق بعنوان انه بعضه مع عدم كون الطريق طريقاً والحاصل انه اذا دار امر الشارع بين ايجاب الاحتياط الطريقى وبين حجية الظن وقام الدليل على عدم وجوب الاحتياط وعدم كونه طريقاً الى امتثال التكاليف لا يبقى مجال الا لحجية الظن

شرعاً ولااساس للقول بو جوب التبعيض فى الاحتيا ط شرعاً اصلا واما ما افاده اخيراً من ان ادلة نفى العسر والحرج لاتصلح لنفى وجوب الاحتياط و شرعاً من جهة اخصية دليله عن تلك الادلة فنيه ان وجوب نصب الطريق لامتثال التكاليف على الشارع لايستدعى جعل خصوص الاحتياط كى يقال بان موضوع الحكم من اول الامر عسرى فلايصلح لنفى حكمه ادلة نفى العسر والحرج بل اقصى مايستدعيه هو جعل الطريقية لاحدامرين من الاحتياط والظن فاذا كان جعل احدهما من جعل العسر الذى ينافى الشريعة السهلة السمحة يتعين جعل الاخر والقول بان ادلة نفى العسر والحرج انما هى لنفى الحكم بعد ثبوته لاللمنع عن جعله ابتداء ممالا دليل عليه بل الدليل قائم على خلافه فان مثل قوله تعالى ماجعل عليكم فى الدين من حرج يقتضى عدم كون الحكم العسرى مجعولا من الشرع اصلا فلوشك فى جعل حكم يكون جعله مستلزماً للعسر والحرج لامكن الاستدلال بمثل هذه الاية على عدم مجعوليته حيث يرى جعله منافياً لعدم جعل الحرج فى الدين ثم انه انقدح من جميع ماذكرنا ان مقتضى التحقيق فى المقام بعدفرض عدم منجزية العلم الاجمالى حجية الظن على الحكومة فان العقل بعداستكشاف اهتمام الشارع بما فى الواقع من الاحكام من الدليل الدال على عدم جواز اهمال جميع الوقايع المشتبهة يحكم لامحالة بوجوب التعرض لامتثال تلك الاحكام الثابتة فى الوقايع بنحو من الانحاء فان امكن الامتثال العلمى الاجمالى وتحصيل الواقع بطريق يعلم معه بالفراغ ووجب ذلك فهو والاتصل النوبة الى الامتثال الظنى بمعنى الاتيان بما يظن معه بالفراغ لكونه اقرب الى درك الواقع من الامتثال الشكى اوالوهمى وليس حكم العقل بذلك مستتبعاً لحكم شرعى مولوى من باب الملازمة كى يتم القول بالكشف اذهو من الاحكام الواقعة

فى سلسلة معلولات الاحكام وليس معناه الا قبح مؤاخذة الشارع بترك امتثال الواقع بطريق العلم وصحتها بالاقتصار على الاتيان به بطريق الشك او الوهم ومؤاخذة الشارع حيث انها من افعاله غير قابلة لتعلق حكمه بها كماهو واضح هذا كله فى ذكر مقدمات الانسداد على مارتبها القوم وماهو قضية التحقيق فى نتيجتها ولكنك قدعرفت عند تعرضنا للمقدمة الثالثة ان احكام الشريعة المقدسة الاسلامية غير منحصرة بباب العبادات كى نكون لدفع الاحتمالات الاتية فى المسئلة وابطالها فى الاحتياج الى ترتيب هذه المقدمات فنحتاج لابطال احتمال جواز اهمال الاحكام مثلا الى مقدمة و لابطال الاخذ بالاحتياط فيها اوالرجوع فى كل مسئلة الى الاصل الجارى فيها فى نفسها الى مقدمة اخرى بل تمتاز الشريعة المقدسة الاسلامية من بين الشرايع بتكفلها لبيان الاحكام المربوطة بجميع الابواب التى يحتاج اليها الناس فى اعاشتهم وانتظام امورهم من المعاملات والعقود والايقاعات والحدود والديات والسياسات والرياسات وفصل الخصومات وقطع المنازعات وغير ذلك من الابواب المختلفة بحيث لوروعيت تلك الاحكام لقام بينهم العدل الكامل و لو اهملت لوقعوا فى الهرج والمرج الشديد كماترى فى عصر نا الحاضر حفظنا الله تعالى من شروره وادخلنا فى حصنه الحصين عندتها جم فتنه انه بعباده رؤف رحيم و ح فلامجال لاحتمال جواز اهمال هذه الاحكام ولا للرجوع فيها الى الاصول العملية ولامعنى للاحتياط فيها بل لابد على الشارع من جعل طريق لنايوصله الى احكامه وذاك الطريق منحصر بالدوران العقلى فى الظن وعلى ذلك فتكون نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن شرعاً ومن باب الكشف ولامجال فيها للحكومة وتقديم الامتثال الظنى على الامتثال الشكى والوهمى كماهو واضح ولكن يمكن ان يقال ان مقدمات الانسداد على ذلك تكشف عن حجية خصوص خبر الواحد وطريقيته لامطلق الظن ولوكان حاصلا من الاستحسان و ملاحظة بعض المصالح فانه لاريب لكل عاقل فى ان خبر الثقة ولوكان لم يقم على حجيته

بالخصوص دليل معتبر بحيث يكون حجة في عرض العلم الا انه ليس في عرض سائر الظنون الاجتهادية المبينة على الحدس والتخمين فاذا كان للمولى احكام لم يمكن الوصول اليها بالعلم والعلمي وكان اللازم عليه نصب طريق لعبده اليها ثم دار الامر بين كون ذلك الطريق هو خصوص اخبار الثقاة الذين هم وسائط بين المولى وبين عبده او مطلق الظن ولو كان حاصلا من النوم مثلا فلا شك في ان العقلاء يكشفون عن ذلك طريقية اخبار الثقات ويحكمون بانها هي المنصوب من قبل المولى ولا يرخصون العبد في طرحها والاخذ بغيرها من الظنون الحاصلة من الحدس والتخمين بل لو كان المخبر ممن لا يوثق بتحرزه عن الكذب فالظاهر تقديم خبره ايضاً على مثل هذه الظنون وبالجملة فاخبار الثقات التي هي اليوم بايدينا لو منع عن حجيتها مع قطع النظر عن دليل الانسداد فلا ريب في ان تتميم مقدمات الانسداد بالطريق الذي سلكناه يكشف عن حجيته شرعاً ولا تصل النوبة الى غيره من الظنون اصلا بل التحقيق انه لو سلكنا في ترتيب مقدمات الانسداد مسلك القوم ايضاً لكانت النتيجة حجية خصوص خبر الواحد في مقام الامتثال ولكان اللازم الاخذ بمؤداه دون سائر الظنون لما عرفت من انه ليس خبر الثقة في عرض سائر الظنون الاجتهادية عند العقل فكما يحكم العقل بتقدم الامتثال الظني على الامتثال الشكي او الوهمي فكذلك يحكم بتقدم الامتثال على طبق خبر الواسطة الثقة وعلى الامتثال على طبق غيره من الظنون وكما ان درك الواقع بطريق الظن اولى من دركه بطريق الشك او الاحتمال فكذلك دركه بالظن الخبري وبنحو يظن من الخبر باتيانه اولى من دركه بموافقة سائر الظنون وهل ترى من العاقل ترك العمل بخبر الواسطة وطرحه والاخذ بالظن الحاصل من الاستحسان و اشباهه حاشاه عن ذلك ثم حاشاه

(وحاصل الکلام) ان نتیجة مقدمات الانسداد لیست هی حجیة الظن المطلق اصلا سواء سلك فی ترتیب المقدمات مسلك الحق اوسلك مسلك القوم بل النتیجة حجیة الخبر الواحد شرعاً علی الاول وحجیته عقلاومن باب الاخذ به فی مقام الامتثال علی الثانی هذااذالم یکن العلم الاجمالی بالاحکام فی الوقایع المشتبهة منجزاً والا فالنتیجة علی الثانی ای علی مسلك القوم هی التبعیض فی الاحتیاط کماعرفت ولعمری قدجئناك فی المقام بالحق واحسن تفصیلا وذلك من فضل ربی لیبلونی اءشکرام اکفر جعلنی الله تعالی من الشاکرین (وینبغی التنبیه علی امور الاول) انه هل النتیجة التی یقتضیهادلیل الانسداد هی حجیة الظن فی خصوص المسئلة الفرعیة الفقهیة وهی کون الشیء واجباً اوحراماً اوفی خصوص المسئلة الاصولیة وهی کون الشیء طریقاً للحکم الواقعی اوالنتیجة هی حجیته فی کلتا المسئلتین واعتباره مطلقا سواء تعلق بطریقیته شیء اوبالحکم الفرعی فالاول مختار جماعة من المشایخ ومنهم المحقق الشریف المازندرانی قده والثانی مختار صاحب الفصول تبعاً لاخیه المحقق صاحب الحاشیة والثالث مختار کثیر من اصحابنا المقاربین لعصرنا تبعاً للشیخ الامام الانصاری قده وهوالاقوی ولیعلم ان النزاع فی ذلك انما هو بعد غض البصر عماذکرنا آنفاً من ان النتیجة لیست هی حجیة مطلق الظن بل حجیة خصوص خبر الواحد والافعلیه لایبقی مجال لهذا النزاع اصلا کما هوظاهر «ومایمکن» ان یقال فی تقریب الوجه الاول اعنی اختصاص الحجیة بمااذا تعلق الظن بالحکم الفرعی هو ان مقدمات الانسداد انما تجری فی المسائل الفرعیة دون المسائل الاصولیة فان انسداد باب العلم والعلمی الذی هوعمدة المقدمات انمایکون فی الاحکام الفرعیة وکذلك غیره من المقدمات وحیث ان النتیجة تابعة للمقدمات یکون الحجیة المستنتجة منها مختصة

بالمسائل الفرعية الفقهية لامحالة (واجيب) عن ذلك بان المقدمات وان كانت تجرى فى خصوص المسائل الفرعية الا ان جريانها فيها ينتج حجية الظن فى المسائل الاصولية ايضاً حيث ان المهم للمكلف عند نظر العقل فى مقام امتثال التكليف ليس الا تحصيل الامن من تبعته والخروج عن عهدته اما علماً مع الامكان واما ظناً مع عدمه فاذا فرض عدم التمكن من تحصيل هذا المهم بنحو العلم لانسداد باب العلم والعلمى الى معظم الاحكام يتنزل لا محالة الى تحصيله بنحو الظن ومن المعلوم ان الخروج عن عهدة التكليف كما يحصل بالاتيان بما هو المكلف به فى الواقع كذلك يحصل بالاتيان بمؤدى الطريق المجعول شرعاً وحيث فان فرض وجوب تحصيل الخروج عن عهدته بنحو العلم كما فى حال الانفتاح كانت الوظيفة اما الاتيان بالواقع على سبيل القطع واما العمل بمقتضى الطريق المحرز علماً طريقيته واذا كان المفروض وجوب تحصيله على وجه الظن كما هو موضوع البحث فى المقام ترجع الوظيفة الى الاتيان اما بالواقع المظنون او بمؤدى ما ظن طريقيته لحصول ما هو المؤمن فى هذا الحال من كل منهما اعنى الفراغ عن عهدة التكليف ظناً والخروج عن تحت تبعته كذلك وقد ظهر من ذلك وجه الاستدلال للقول الثالث ايضاً وهو خيرة الشيخ ومن تبعه من المحققين. (ولا يخفى) ان هذا البيان انما يتم لو كانت مبرئية الطريق ومخرجيته للذمة عن عهدة التكليف من آثار ثبوته واقعاً ولو لم يعلم به المكلف فانه على ذلك اذا كان الطريق مظنوناً يكون مبرئيته ايضاً مظنونة (ولكن ذلك بمراحل عن الواقع) فان الطريق ما لم يكن محرز عند المكلف علماً لا يكون بحجة فعلا ولا يترتب عليه آثار الحجية من كونه منجزاً للواقع فى صورة المصادفة ومعذراً للمكلف ومبرءاً لذمته فى صورة المخالفة وعلى ذلك فالظن بالطريقية لا يستلزم الظن بالابراء اصلا

(لايقال) طريقية الطريق وان لم تكن محرزة خ علماً الا انها محرزة بقيام الحجة عليها اذ المفروض فى المقام حجية مطلق الظن (فانه يقال) لايكاد يمكن ان يكون الطريق محرزاً من جهة الظن القائم به فان حجية هذا الظن يتوقف على كونه متعلقاً بالمبرء فلو كانت المبرئية ايضاً متوقفة على حجيته للزم الدور «وبالجملة» فالظن بالابراء لايحصل الا بالظن بالحكم الفرعى و أما الظن بالطريق فلايكون ظناً بالابراء اصلا كى يكون حجة «نعم» لو كان نصب الطريق معلوماً من الشرع اجمالا كما سنحققه لكان الظن بالطريق ايضاً مستلزماً للظن بالابراء اذ طريقيته ح تكون محرزة بالعلم الاجمالى فانه بعد ماعلم بنصب طريق من الشرع اجمالا يعلم بمبرئية هذا الطريق اينما وصل الينا لامحالة وح فان علم بكون الواصل الينا ذاك الطريق المنصوب يعلم ببرائة الذمة بامتثاله وان ظن به يظن بها بل لو وصل الينا ذاك الطريق بنحو الاحتمال لكانت مبرئيته ايضاً محتملة (والحاصل) ان مبرئية الطريق ح تدور مدار وجوده واقعاً ولاتتوقف على احرازه علماً كما لايخفى «وقد انقدح لك» من ذلك تقريب الوجه الثالث ايضاً وهو ماقويناه من عموم النتيجة وحجية كل من الظن بالطريق والظن بالحكم الفرعى (واما الوجه الثانى) الذى هو خيرة صاحب الفصول والمحقق اخيه (قدهما) اعنى كون النتيجة حجية خصوص الظن بالطريق فقد استدل له بوجهين (احدهما) ماافاده فى الفصول وحاصله انا نعلم ان الشارع قد جعل لنا الى احكامه طرقاً مخصوصة وامرنا بالرجوع اليها وبالعمل على طبق مؤدياتها واذا ضم هذا العلم الى ما علمناه بالضرورة من اننا مكلفون تكليفاً فعلياً باحكام كثيرة قد انسد باب العلم والعلمى اليها يكون النتيجة وجوب العمل بمؤديات تلك الطرق المخصوصة وحيث لاسبيل لنا الى تعيينها بدليل قطعى كما هو المفروض وجب التنزل الى

تحصيل الظن بها ، الظاهر ان مراده قده عن جعل الطرق ليس هو اختراع الشارع وتأسيسه طرقاً مخصوصة غيرها بايدى العقلاء من الطرق كى يرد عليه ماذكره الشيخ قده بقوله وفيه اولا امكان منع نصب الشارع طرقاً خاصة الخ بل مراده من الجعل مايعم مثل امضاء ما بايدى العقلاء من الطرق و عدم الردع عنها و الافا لجعل بنحو الاختراع و التأسيس مما يقطع بعدم صدوره من الشرع كيف ولوصدر لتواتر نقله الينا وليس الاستدلال متوقفاً على الجعل بهذا المعنى بل يتم ولو كان معناه امضاء ما بايدى العقلاء وتقريب الاستدلال ح انه يعلم من الشرع اجمالا امضاء بعض الطرق العقلائية ولكن قداختفى علينا ماامضاه ولايمكننا تميزه من غيره الا بالظن وكذا الظاهر ان مراده من كون مرجع العلمين الى وجوب العمل بمؤديات الطرق وكون ذلك نتيجة انضمامها هوانحلال العلم الاجمالى المتعلق با لاحكام الشرعية بقيام الطريق على بعض اطرافه فانه قدحقق فى محله ان قيام الطريق الشرعى على بعض اطراف العلم الاجمالى يوجب الخلاله وكون الشك فى سائر الاطراف بدوياً فاذاعلم اجمالا بتعلق تكليف شرعى بواحد من الاطراف ثم قام الامارة على كون متعلق التكليف هوهذا الطرف المعين لكان الواجب الاخذ بخصوص مؤداها ولجرى الاصل فى غيره من الاطراف بلامعارض و بالجملة ففرضه قده من ارجاع العلمين الى العلم بوجوب العمل بالمؤديات هوذلك لاماربما يترأى فى بدو النظر من كلامه من صرف الاحكام الثابتة فى الواقع الى مؤديات الطرق بنحو الا ضمحلال او بنحو تقييدها بها كى يقال بان ذلك من التصويب الباطل المخالف لمذهب المخطئة القائم على خلافه الاخبار المتواترة وانه مناف لماترى بالوجدان من كفاية امتثال ما قطع به من التكاليف فى هذا الحال فى حال انسداد باب العلم بالواقع والطريق

كما في حال انفتاح باب العلم بهملهذا ولكن يرد عليه اولا ان اللازم وقتئذ (ح نسخه اعني وقت عدم امكان تمييز الطريق الممضى عن غيره من الطرق بالعلم هو الاخذ بما هو المتيقن مما بايدينا من الطرق من اقسام الخبر والاجماع المنقول والشهرة والاستقراء والاولوية الظنية ولا تصل النوبة الى الرجوع الى الظن اصلا، دعوى عدم وجود قدر المتيقن الوافى بمعظم الاحكام من بينها واضحة الفساد فان خبر الثقة المعروف عند ارباب كتب الحديث و الفتوى الموجب لوثوق النفس بصدوره عن المعصوم (ع) واف بمعظم الاحكام وهو القدر المتيقن من الطرق التى بايدينا ولا يكاد يصل الى مرتبة اعتبار ه غيره من سائر الطرق كما لا يخفى على المنصف «وثانياً» بعد تسليم عدم وجود القدر المتيقن الوافى ان قضية ذلك وجوب الاحتياط فى الطرق التى بايدينا لا التنزل الى تعيين المعتبر منها بالظن وليس الاحتياط فى الطرق موجبا للعسر والحرج المنفيين فى الشريعة ولا مما علم بكونه مرغوبا عنه عند الشارع فان كثيراً من اصحابنا قدس الله تعالى اسرارهم كانوا قائلين بحجية غالب هذه الطرق مثل الخبر الموثوق به والاجماع المنقول والشهرة بل كان بناء بعضهم على الاخذ بجميعها فى الفقه حتى الاستقراء والاولوية الظنية ومع ذلك فلم يلزم من عملهم بها عسر ولا حرج ولا معنى لكون الاخذ من باب الاحتياط مختلفاً مع الاخذ من باب الحجية فى لزوم العسر والحرج وعدم اللزوم و معارضة الطرق احياناً بعضها مع بعض ليست بحيث لا يتمكن معها من الاحتياط نعم يتفق ذلك عند دوران الامر بين المحذورين ولا اشكال فى الرجوع فيه الى مقتضى الاصل كما حقق فى موضعه لعدم وجود حجة فعلية على خلافه تمنع عن جريانه (وثالثا) بعد تسليم وجوب الرجوع الى الظن انه لا وجه لاختصاص الحجية بالظن بالطريق بعد اشتراكه مع الظن بالواقع فى الاثر المطلوب منه وهو

حصول الظن ببرائة الذمة عن التكليف وخروجها عن عهدته بل قد عرفت انه مع قطع النظر عن العلم الاجمالى بنصب الطريق لايكون الظن بالطريق محصلا لذلك الاثر اصلا واما معه فغاية مايستنتج منه جواز الرجوع اليه مثل الظن بالواقع وانحلال العلم الاجمالى بقيام الطريق على بعض اطرافه انما هو فيما اذا كان الطريق محرزاً تفصيلا واما احرازه اجمالا فليس مقتضاه بازيد ممايقتضيه العلم الاجمالى من وجود التكليف فى بعض غير معين من الاطراف فان انحلال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى والشك البدوى انما هو من تبعة احراز التكليف تعبداً فى بعض معين من اطرافه فانه ح ينقلب التكليف المعلوم بالاجمال فى الظاهر الى مافى هذا الطرف المعين من التكليف المحرز تعبداً ومن المعلوم ان هذا الاحراز التفصيلى لايحصل الا بعد العلم بالطريق و بالمؤدى تفصيلا والمفروض انتفائه هنا نعم يمكن ان يقال ان فى المقام انحلال آخر وهو انحلال العلم الاجمالى المتعلق بالاحكام الشرعية فى جميع الوقايع بالعلم الاجمالى بمافى خصوص الطرق المنصوبة المشتبهة فى الطرق التى بايدينا من الاحكام ولكن اثر هذا الانحلال ليس الا امكان جريان البرائة فى خصوص الوقايع التى ليس على وفقها طريق واما انقلاب التكليف المعلوم اجمالا الى المؤدى فى الظاهر ورجوع الوظيفة الى الاخذ بخصوص المؤدى دون غيره فلا يكاد يترتب على هذا الانحلال اصلا بل الوظيفة فى هذا الحال هى الوظيفة فيما اذا لم يكن هناك انحلال من الاخذ اما بالواقع او بالمؤدى علماً مع الانفتاح وظناً مع عدمه «و بالجملة» فالانحلال الموجب لصرف التكليف فى الظاهر الى المؤدى يتوقف على احراز التكليف فى بعض الاطراف معيناً وهو يتوقف على وصول الطريق تفصيلا ولا يفيد فيه الوصول الاجمالى كى يتم به دعوى صاحب الفصول «الوجه الثانى» ماافاده

المحقق صاحب الحاشية قده وحاصله ان الواجب علينا اولا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع بان يقطع معه بحكمه بفراغ ذمتنا عما كلفنا به سواء حصل معه العلم باداء الواقع اولم يحصل حسب ما مر تفصيل القول فيه واشار قده بكلامه هذا الى ما اختاره في المقدمة الرابعة من مقدمات هذا المطلب من ان المناط في وجوب الاطاعة وامتثال الاحكام ليس هو تحصيل اليقين بانيان الاحكام الواقعية الاولية الامع قيام الدليل على اكتفاء الشارع بغيرها بل المناط والواجب علينا اولا هو تحصيل العلم باداء الاعمال على وجه ارادة الشارع منا في الظاهر وبحسب الطرق المقررة للوصول اليها سواء حصل العلم بمطابقته للواقع او الظن اولم يحصل احد منهما وحيث كان الواجب علينا تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع فان امكن لنا ذلك على وجه العلم فهو الواجب وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالفراغ في حكمه وكان اليه التنزل بعد انسداد باب العلم لا الى الظن بالواقع لعدم استلزامه الظن بالبرائة في حكمه لامكان عدم اكتفاء الشارع بالظن بالواقع عن الواقع سيما بعد نهيه عن اتباع الظن انتهى حاصل مرامه من كلامه زيد في علو درجته ومقامه (ولا يخفى) ان مراده قده بوجوب تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع ليس ما ربما يتحصل في بادي النظر من كلامه مع وجوب تحصيل العلم بان الشارع قد جعل الفراغ للذمة وحكم بنحو الانشاء ببرائتها كي يورد عليه بان الامتثال وفراغ الذمة غير قابل للجعل الشرعي وليس مما تناله يد الانشاء من الشرع بل الحاكم به استقلالا هو العقل وحكمه بما يدور مدار الاتيان بمتعلقات الاوامر و ترك متعلقات النواهي وليس شأن الشارع الدخل في هذا الوادي على وجه المولوية بل مراده قده من ذلك انه يجب علينا تحصيل العلم بتفريغ الذمة بحسب الطرق

المعينة من ناحية الشرع وانه لا يحصل الامتثال الا بتحصيل العلم واليقين باتيان ما اراد الشارع منا في الظاهر وحكم بتفريغ الذمة به بملاحظة الطرق التي جعلها يعني ان حكمه بتفريغ الذمة به كفايته عن الواقع يستكشف من ملاحظة ما نصبه من الطرق والذي يشهد على ارادته لهذا المعنى انه بنى كلامه هذا وحكمه بوجوب تحصيل العلم بتفريغ الذمة في حكم الشارع على ما مر منه سابقاً في مقدمات هذا المطلب مع انه لم يمر منه ما ينفع لذلك الا ما اختاره في المقدمة الرابعة من ان الواجب علينا في الاطاعة ليس هو تحصيل اليقين باتيان الواقعيات بل الواجب علينا اداء الاعمال على وجه ارادة الشارع منا في الظاهر وبحسب الطرق المقررة من جانبه من غير فرق بين حال الانفتاح وبين حال الانسداد وانت اذا ضممت كلامه هذا في بيان مختاره الى كلامه هنا تعرف ان مراده من وجوب تحصيل اليقين بتفريغ الذمة في حكم الشارع هو ان المناط في الاطاعة سواء كانت في حال الانفتاح او الانسداد اتيان المرادات الظاهرية التي تؤدي اليها الطرق سواء حصل منه العلم باتيان الواقع او الظن او لم يحصل شيء منهما نعم حيث انه لا سبيل لنا في حال الانسداد الى تحصيل العلم بالمرادات الظاهرية يجب علينا التنزل الى تحصيل الظن بها ويشهد ايضاً على ما ذكرناه من التفسير لكلامه ما عقب به كلامه هذا في بيان الوجه لما ذكر من عدم حصول الظن بالبرائة في حكم الشارع من الظن بالواقع من انه لم يقم الظن على اكتفاء الشارع عن الواقع بالظن به سيما بعد نهيه عن اتباع الظن فان هذا الاستدلال كما ترى يناسب كون المراد من الظن بالبرائة في حكم الشارع الظن بالبرائة بحسب الطريق المجعول منه فيقال ح بانه لم يقم الظن على طريقية ذاك الظن المتعلق بالواقع عند الشارع او اكتفاء الشارع به عن الواقع سيما مع نهيه عن اتباع الظن (و بالجملة) فمن راجع

الى عين عبارة هذا المحقق قده هنا يجد فيها شواهد شتى على ان مراده فى المقام ليس الاحصر الوظيفة فى الاتيان بمؤديات الطرق الشرعية علماً مع الانفتاح وظناً مع عدمه وعلى ذلك فالايراد عليه بان الحاكم بالبرائة هو العقل بالاستقلال ولاسبيل للشارع الى جعلها فى غير محله «كما ان» الايراد عليه ثانياً بان الظن بالفراغ فى حكم الشارع على تقدير تسليم لزومه لاينحصر طريق تحصيله فى الاتيان بمؤدى الطريق الذى ظن كونه طريقاً بل الظن بالواقع ايضاً ملازم للظن بالفراغ فى حكمه لا موقع له فانه بعد ماكان المراد من الظن بالفراغ فى حكم الشارع الظن بالفراغ بحسب الطريق المقرر منه لايتوجه عليه هذا الايراد اذ لاريب فى ان الظن بالواقع لايلازم الظن بالفراغ فى حكم الشارع بهذا المعنى فانه كما قال قده فيما نقلناه من آخر كلامه لم يقم الظن على طريقية ذاك الظن عند الشارع كى يكون العمل به عملا بمؤدى الطريق الذى ظن كونه طريقاً وملازماً للظن بالفراغ بحسبه «نعم» يرد عليه فساد ما ابتنى عليه كلامه هنا من ان المناط فى الاطاعة والامتثال هو الاتيان بالمرادات الظاهرية المؤدية اليها الطرق سواء كان فى حال الانفتاح او فى حال الانسداد فان ذلك ينافيه حفظ اصول الفرقة المحقة المخطئة بل المناط فى الاطاعة على حسب مذهبهم هو التكاليف الواقعية الا ان يقوم دليل على اكتفاء الشارع بغيرها وليس لنا تكاليف اخر فى مقابلها يدور مدارها الاطاعة والامتثال وما ترى من حصول الامتثال بفعل مؤديات الطرق فليس من جهة اشتمال المؤديات على تكاليف اخر سوى ما فى الواقع بل انما هو من جهة كونها هى الواقع تعبداً وبجعل الشارع فان الطريق على ما تقدم منا لايحكى الا عن الواقع ولايعمل به الا لاجل احراز كون مؤداه هو الواقع واجزاء العمل به انما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار نفسه فكيف بان يكون هو

المناط فى تحصيل اليقين والظن بالاطاعة دون الواقع «فالتحقيق» ان الظن بالبرائة والفراغ كما يلازمه الظن بالطريق فكذلك يلازمه الظن بالواقع من دون فرق بينهما فى ذلك اصلا «الامر الثانى ان النتيجة التى» يقتضيها دليل الانسداد هل هى كلية سبباً ومرتبة و مورداً بمعنى ان النتيجة هى اعتبار الظن مطلقاً من اى سبب حصل وفى اى مرتبة كان وباى حكم من الاحكام تعلق او مهملة من جميع هذه الجهات او كلية من بعضها ومهملة من بعض آخر على ما سنبين المراد منه انشاءالله تعالى «ولا يخفى ان» النزاع هنا تارة يقع فيما يقتضيه نفس ترتيب مقدمات الانسداد من عموم النتيجة او اهمالها من غير ان ينضم اليها مقدمة اخرى خارجية يكون الاستنتاج متوقفاً عليها وان كانت تلك المقدمة من الامور الواضحة التى لا تحتاج الى تكلف الاستدلال عليها مثل قبح ترجيح مرجوح على الراجح الذى يبتنى عليه ما حققناه آنفاً من كون نتيجة الانسداد هى حجية خصوص الظن الخبرى دون سائر الظنون واخرى فيما تقتضيه هذه المقدمات منضمة الى غيرها من المقدمات الخارجية التى يتمسك بها فى المقام لتعميم النتيجة او تخصيصها وبعبارة اخرى (الكلام يقع اولا) فى ان نتيجة الانسداد هل هى واصلة بنفسها و معينة من دون الاحتياج الى معين آخر وراء مقدماتها او هى مهملة من تلك الجهة (وثانياً) فى انه بعد فرض اهمال النتيجة هل فى البين معين آخر يقتضى تعينها عموماً او خصوصاً ليكون الطريق واصلا الينا ولو بطريقه اولا (اما الكلام) فى المورد الاول (فحاصله ان النزاع فيه) ناش من الخلاف فى ان ماذكرناه فى المقدمة الثالثة والرابعة من عدم جواز الرجوع الى البرائة و بطلان الرجوع الى الاحتياط بل هو فى كل مسئلة مسئلة من مسائل الفقه مع قطع النظر عن غيرها من المسائل او هو فى مجموعها بحيث لا يكون محذور للرجوع الى

البرائة اوالاحتیاط فی کل مسئلة علیحدة وبخصوصها «فلوقیل بعدم» جواز الرجوع الیهما فی کل مسئلة علیحدة لکانت النتیجة کلیة من جمیع الجهات الثلاث سبباً ومرتبة ومورداً اما مورداً فواضح فانه لولم یکن الظن فی بعض الموارد حجة فلایخلوذاك المورد اما من الرجوع الی البرائة اوالرجوع الی الاحتیاط والمفروض بطلان کل منهما فلامحیص ح عن الرجوع فیه الی الظن واما سبباً ومرتبة فلان التخصیص من حیث السبب والمرتبة یستلزم التخصیص من حیث المورد اذ فی المورد الخالی عن الظن من ذلك السبب الخاص وبتلك المرتبة الخاصة لولم یرجع الی سایر الظنون لمست الحاجة ایضاً الی الرجوع فیه الی البرائة اوالاحتیاط (واما الوقیل بان) المحذور انما هو فی الرجوع الی البرائة و الاحتیاط فی مجموع المسائل دون کل مسئلة مسئلة (فالنتیجة مهملة) من جمیع تلك الجهات ولابد فی تعیینها عموماً او خصوصاً من طلب دلیل آخر غیر مقدمات الانسداد وقد (ذهب المحقق القمی قده) الی کلیة النتیجة من جمیع الجهات لما اختاره من عدم جریان البرائة والاحتیاط فی کل واحدة واحدة من المسائل واستشکل علیه الشیخ قده بانه لادلیل علی منع جریان البرائة والاحتیاط فی کل واحدة من المسائل بخصوصها فان المانع من جریان البرائة فی الوقایع المشتبهة هو لزوم المخالفة القطعیة الکثیرة والمانع من جریان الاحتیاط لزوم العسر والحرج المنفیین فی الشریعة منه وکل من هذین المحذورین انما یمنع عن الجریان فی مجموع الوقایع لافی کل واقعة بخصوصها وناقش فی ذلك المحقق النائینی (قده) علی ما فی تقریرات دروسه العالیة بان المانع عن جریان البرائة فی الشبهات لاینحصر فی لزوم المخالفة القطعیة الکثیرة کی یقال بان ذلك انما یلزم من اجرائه البرائة فی مجموع الشبهات ولایلزم من اجرائها فی کل

شبهة بخصوصها بل المانع عن جريان البرائة في الشبهات كما ذكرنا ثلثة اموراحدها الاجماع التقديري (و ثانيها لزوم) المخالفة القطعية الكثيرة المعبرعنها بالخروج عن الدين (وثالثها العلم الاجمالي) بوجود الاحكام في مجموع الوقايع المشتبهة (والامر الثاني) وان كان لايمنع عن جريان البرائة في كل واقعة بخصوصها الاان الامر الثالث يمنع عن ذلك فان الاصول النافية للتكليف لاتجرى في اطراف العلم الاجمالي وحيث ان كل واقعة بخصوصها من اطراف العلم الاجمالي بوجود التكاليف فلا تجرى فيها اصالة البرائة بل يمكن تقريب الامر الاول وهو الاجماع ايضاً على وجه يقتضي ذلك بان يقال بان انعقاد الاجماع على عدم جواز اهمال جميع الوقايع المشتبهة لم يكن لاجل قيام دليل تعبدي على ذلك عند المجمعين بل كان لاجل قبح التمسك بالبرائة قبل الفحص واليأس عن الدليل عند العقل فان العقل يحكم بالاستقلال بوجوب الفحص عن الاحكام على المكلف وباستحقاقه المؤاخذة على مخالفتها بدونه وانه لايجوز له التمسك بالبرائة مالم ييأس عن الظفر بالدليل الاان يقال بان حكم العقل بذلك انما هو مع فرض انفتاح باب العلم والعلمي و امكان الوصول بالدليل والظفر عليه بالفحص لامع فرض الانسداد وعدم امكان الظفر بالدليل ولومع الفحص كما هو موضوع الكلام في المقام و على ذلك فلامانع في المقام من جريان البرائة في كل واقعة بخصوصها من هذه الجهة بل المانع عنه ينحصر في العلم الاجمالي وعلى اى تقدير فمقتضى العلم الاجمالي عدم جريان البرائة في كل واقعة واقعة من الوقايع المشتبهة لافي مجموعها واما بطلان الاحتياط فهو ايضاً لاينحصر وجهه في لزوم العسر والحرج منه حتى يقال باختصاص هذا المحذور بصورة جريان الاحتياط في مجموع الوقايع واما جريانه في كل واقعة بخصوصها فلايكاد يلزم منه

ذلك بل العمدة فى وجهه قيام الاجماع على ان بناء الشريعة ليس على امتثال التكاليف على وجه الاحتمال وبنحو الاتيان بجميع محتملاتها و انه لابد من امتثال كل تكليف بعنوانه الخاص من الوجوب والحرمة وغيرهما ومن المعلوم ان مقتضى هذا الوجه هو بطلان الاحتياط ولو فى مسئلة واحدة من المسائل لاقتضاء كل تكليف فى كل واقعة لامتثا له بنفس عنوانه لابعنوان الاحتمال وبداعى رجاء المطلوبية هذا ملخص ما افاده قده هنا من المناقشة فى كلام الشيخ ولايخفى مافيه فانه يكفى لاثبات ما اد عاه الشيخ قده من اهمال النتيجة وعدم كليتها احد الامرين من جواز الر جوع الى البرائة فى كل شبهة بخصوصها ومن عدم بطلان الاحتياط فى كل واقعة واقعة من الوقايع المشتبهة فللقائل لكل من هذين الامرين يجوز ان يقول باهمال النتيجة اذ بعد جواز الرجوع فى كل واقعة بخصوصها اما الى البرائة اوالى الاحتيا ط لامجال لدعوى حجية الظن فيها بل لا بدمن الرجوع الى ما هو المر جع منهما من دون ان تصل النوبة الى الاخذ بالظن اصلا والامر الاول وان كان يمنع عند العلم الاجمالى الذى هو ثالث الو حوه التى استدل بها على عدم جواز اهمال الاحكام الاان الامر الثانى وهو عدم بطلان الا حتياط فى كل واقعة عليحدة ومع قطع النظر عن انضمام سابر الوقايع اليها مما لادليل على المنع عنه فان الاجماع التقديرى على ان المرجع فى الشريعة بعد انسداد باب العلم والعلمى فى معظم الاحكام ليس هو الاحتياط انما يمنع عن جريان الاحتيا ط فى معظم الاحكام المنسد فيه با ب العلم و العلمى على ما هو مورد انعقاده ودليل لزوم العسر والحرج اجنبى عن ما اذا لم يلزم من الاحتياط عسر ولاحرج كما فى المقام واما الاجماع الذى ادعاه هذا المحقق قده الراجع الى دعوى العلم بان بناء الشريعة ليس على الامتثال الاحتمالى فهو وان كان على تقدير تسليمه يمنع عن جريان الاحتياط ولو فى واقعة واحدة الا ان اصل

دعواه لايخلو عن الجزاف فان بناء الشارع من اول الامر الذى هو مقام جعل الاحكام وتشريعها اوان كان على امتثال التكاليف بعناوينها الخاصة لابنحو الاحتمال وبداعى الرجاء الا ان ذلك لايقتضى الاجعل طريق للمكلفين يوصلهم الى احكامه ليتمكنوا من امتثال كل تكليف بعنوانه وليس مقتضى ذلك بطلان الاحتياط فى حال انسداد باب العلم والعلمى وعدم امكان الوصول بالطريق المجعول ودعوى ان بناء الشارع يكون على ذلك فى جميع الاحوال حتى فى حال الانسداد وعدم امكان معرفة الطريق المؤدى الى عناوين الاحكام عرية عن الدليل وعهدة اثباتها على مدعيها نعم لو كان الموجب لاختفاء الطريق هو نفس الشارع لكان مقتضى بنائه على امتثال كل تكليف بعنوانه بطلان الاحتياط وجعل طريق نا نوى للمكلف ليتمكن به من هذا النحو من الامتثال وهذا بخلاف ما اذا كان منشأ اختفاء الطريق اموراً آخر لاربط لها بالشارع فان هذا البناء منه لايكاد يجدى ح فى منع المكلف عن الرجوع الى الاحتياط اصلا وبالجملة فدليل بطلان الاحتياط فى الشبهات ينحصر فى انوجهين المتقدمين وقدعرفت انهما لايدلان على بطلان الاحتياط فى كل واقعة واقعة من الوقايع لتكون النتيجة كليته بل مفادهما ليس الا بطلان الاحتياط فى مجموع الوقايع وعليه فلاتكون نتيجة مقدمات الانسداد بنفسها ومع قطع النظر عن معين آخر و رائها الا مهملة كما ادعاه الشيخ قدس هذا كله فى الكلام فى المورد الاول واما الكلام فى المورد الثانى وهو مايقتضيه المعينات الاخر وراء مقدمات الانسداد من التعميم والتخصيص فتارة يقع على القول بالحكومة واخرى يقع على القول بالكشف اما على القول بالحكومة فالظاهر كماعرفت سابقاً اختصاص الحجية بمعنى وجوب الاخذ فى مقام الامتثال من حيث السبب بالظن الحاصل من الخبر الموثوق بصدوره لما

عرفت من ان العقل لا یری للمکلف جواز ترک الاخذ با لظن الخبری وطرحه والرجوع الی غیره من الظنون الاجتهادیة ولایکاد یحکم یکون هذه الظنون فی رتبة الظن الخبری وفی عرضه بل یحکم جداً بوجوب الرجوع الی خصوص الظنون الحاصلة من الاخبار وحیث انها وافیة بمعظم الاحکام فلا اشکال فی الرجوع فی الموارد الخالیة عنها الی البرائة (لایقال) هذا اذا لم نقل بعدم جواز الرجوع الی البرائة فی کل واقعة واقعة من المشتبهات واما علی القول به فلا مجال الا للرجوع الی الاحتیاط او الی سائر الظنون ولا یبقی مجال للرجوع الی البرائة اصلا والاحتیاط وان لم نقل ببطلانه فی کل واقعة واقعة علی ماهو لازم الانتقال الی الکلام فی المورد الثانی اذ لو قیل ببطلانه کذلک ایضاً یکون النتیجة کلیة بلا کلام کما ذکرنا الا انه لا اشکال فی بطلانه فی المقام فان الاحتیاط فی جمیع الموارد الخالیة عن الظن الخبری مما یعلم بکونه مرغوبا عنه شرعاً ولایکاد یلزم الشارع به المکلف فی حال من الاحوال فینحصر المرجع فی سائر الظنون (لانا نقول) قد عرفت ان دلیل عدم جواز الرجوع الی البرائة فی کل واقعة واقعة ینحصر فی العلم الاجمالی ومع فرض الاستدلال به یخرج مقدمات الانسداد عن کونها واصلة الی النتیجة ولا مجال معه الا للتبعیض فی الاحتیاط فلابد فی وصول المقدمات الی النتیجة من غمض النظر عن العلم الاجمالی والاستدلال علی عدم جواز اهمال الاحکام بسائر الادلة وح فلا مانع للرجوع فی الموارد الخالیة عن الظن الخبری الی البرائة وحاصل الکلام ان نتیجة الانسداد علی القول با لحکومة هی وجوب الرجوع فی مقام الامتثال الی خصوص الظنون الحاصلة بسبب الاخبار من دون ان تصل النوبة الی الاخذ بسائر الظنون من الاسباب الاخر اصلا هذا کله فی التعیین بحسب السبب واما بحسب المرتبة فلا اشکال فی ان

الظن الاطمينانى مقدم على غيره من افراد الظنون وانه لا يجوز التنزل الى سائر الظنون الامع عدم التمكن من تحصيل الظن الاطمينانى ولكن كثرة الاخبار المفيدة للوثوق و الاطمينان فى الكتب التى بايدينا بحيث تكون تلك الاخبار وافية بمعظم الاحكام لايبقى حاجة الى التنزل الى غيره من مراتب الظنون بل يرجع فى المورد الخالى عنه الى البرائة كما عرفت فى الكلام بحسب السبب واما التعيين بحسب المورد فقد يقال بان العقل لا يستقل بكفاية الامتثال الظنى الافى الموارد التى لم يعلم من الشارع كثرة الاهتمام برعاية الواقع ودركه كما علم ذلك منه فى باب الفروج والدماء والاموال ففى مثل هذه الموارد التى علم من الشرع ذلك يستقل العقل بلزوم الاحتياط وعدم كفاية الامتثال الظنى ولكن الانصاف انه لاوجه لذلك القول فان تفاوت الوقايع المشتبهة بعضها مع بعض فى الملاكات والمصالح الواقعية وان الملاك فى بعضها يكون بمثابة يلزم رعايتها كيفما اتفق وفى بعضها لايكون بهذه المثابة ليس من الامور التى يدركها العقل من دون الاحتياج الى دلالة من الشرع عليها بل لاطريق الى تشخيص الملاكات ومقدار اهتمام الشرع بها الامن السمع فان دل دليل من الشرع على وجوب الاحتياط فى بعض الموارد فهو والافيكون ذلك المورد كسائر الموارد المشتبهة فى الحكم ويكون الطريق اليه ما هو الطريق الى سائر الموارد و الوظيفة العملية فيه ما هو الوظيفة العملية فى غيره وبالجملة فمالم يكن دليل من الشرع على اختلاف الموارد المشتبهة بعضها مع بعض لايكاد يدركه العقل اصلا سواء كان الاختلاف فى طريقية شىء اليها وعدم طريقيته اوفى كفاية الامتثال الظنى لها عند انسداد باب العلم والعلمى اليها وعدم كفايته اوفى جريان البرائة عند الشك البدوى فيها و عدمه فكل من هذه الانحاء من الاختلاف لابد لها من دلالة من الشرع عليها

ولاسبيل للعقل اليها هذا كله على القول بالحكومة واما على القول بالكشف فلااشكال فى عموم النتيجة و كليتها بحسب المورد كما قلناه على القول بالحكومة فان الظاهر ان الظن المطلق على القول بالكشف يكون طريقا الى ما كان الظن الخاص طريقاً اليه عند عدم الانسداد فكما ان الظن الخاص لايفرق فى حجيته بين ابواب الفقه ومسائله فكذلك الظن المطلق فى حال الانسداد لايفرق فى اعتباره بين موارد الشبهة و اطرافها وقد يستدل على عموم النتيجة هنا بالاجماع وفيه انه لا مجال فى مثل هذه المسائل المستحدثة التى لم تكن معنونة فى كلمات القدماء من اصحابنا بل ولافى كلمات كثير من متأخريهم واما ارجاعه الى الاجماع التقديرى فقد عرفت الحال فيه مما مر عند التعرض للمقدمة الثالثة والرابعة من مقدمات الانسداد واما بحسب الاسباب، فقد ذكر للتعميم بحسبها وجوه الاول انه لولم يكن النتيجة كلية بحسب الاسباب و كان الظن الحاصل من بعضها بخصوصه حجة دون غيره لزم الترجيح بلا مرجح لتساوى الاسباب وعدم رجحان بعضها على بعض وفيه انا لانسلم تساوى الاسباب بل يكون لبعضها رجحان على غيره وهو كونه متيقن الاعتبار بالاضافة الى ماسواه بحيث انه يعلم انه لو كان شىء حجة فى حال الانسداد لكان هو الحجة ولاينبغى الريب فى ان الخبر الموثوق بصدوره فى الامارات التى بايدينا كذلك فانا نعلم بالوجدان انه لو كان ثلثة من الامارات الموجودة بايدينا حجة بنظر الشارع فى حال الانسداد لكان منهما الخبر الموثوق به ولو كان واحد منها حجة دون غيره لكان هو خصوص الخبر الموثوق به فالخبر الموثوق به يكون متيقن الاعتبار بالاضافة الى سائر الامارات وحيث انه بحمدالله تعالى يفى بمعظم الاحكام لا يبقى مجال للتعدى الى غيره ولاموجب للحكم بعموم النتيجة و كليتها ومن هنا عرفت ان تخصيص القدر المتيقن بقسم خاص من الاخبار يسمونه بالخبر الصحيح الاعلائى وهو الخبر الذى زكى جميع رواته بعدلين ولم يعمل فى

تصحيح رجاله ولافي تمييز مشتركاته في سلسلة السند بظن يكون اضعف نوعاً من سائر الامارات ولم يكن هو هونا بمعارضته شيء من الامارات وكان معمولا به عند الاصحاب ومعتمداً عليه لديهم وكان مفيداً للظن الاطمينانى كما عن الشيخ قده لاوجه له حتى يقال بان هذا القسم من الاخبار في غاية الندرة وليس منه في الاخبار التي بايدينا الا اقل قليل لا يفى بمعظم الاحكام و ليس فيما سواه من الاخبار مايكون متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره فان ما يكون واجداً لبعض هذه الاوصاف وفاقداً لبعضها الاخر ليس باولى مما يكون واجداً لما فقده وفاقداً لما وجده لو ضوح ان الخبر المزكى رواته بعدل واحد الواجد بسائر الاوصاف ليس باولى من الخبر المزكى بعدلين المعمول في تصحيح رجاله وتمييز مشتركاته بظن اضعف نوعاً من سائر الامارات والانصاف انه لامجال لهذه الكلمات بعدما نشاهد ان الخبر الموثوق بصدوره بجميع اقسامه يكون متيقن الاعتبار بالاضافة الى سائر الامارات التي بايدينا بحيث لايحتمل ان يكون غيره حجة دونه وقد عرفت انه بحمدالله في الكثرة بمثابة يفى بمعظم الاحكام بلااشكال وقد يذكر لترجيح بعض الاسباب على بعض وجهان آخران الاول ان الظن الحاصل من بعضها اقوى من الظن الحاصل من بعضها الاخر فتعيين الاخذ بما كان ظنه اقوى للزوم الاقتصار في مخالفة الاحتياط اللازم يحكم العقل عند الانسداد على القدر المتيقن وفيه ان اسباب الظن تختلف بحسب الموارد في قوة الظن الحاصل منها وضعفه فقد يكون الظن الحاصل من هذا السبب اقوى من الظن الحاصل من ذاك وقد يكون الظن الحاصل من ذاك اقوى منه فليس في البين سبب يكون الظن الحاصل منه بمرتبة خاصة مضبوطة تكون اقوى من ظنون ساير الاسباب دائماً

كي يكون ذلك موجباً لرجحانه هذا مضافاً الى ان اقوائية الظن ان كانت بحيث توجب كون سببه متيقن الاعتبار بالاضافة الى غيره فيرجع هذا الوجه الى الوجه المتقدم الذي ذكرناه ولا يكون وجهاً عليحدة وان لم تكن موجبة لذلك فلا تكاد تنفع لقيام احتمال ان يكون غيره الاضعف حجة بنظر الشارع دون الاقوى (الثاني) ان بعض الاسباب يكون مظنون الحجية والاعتبار فالظن الحاصل منه يكون اولى من غيره ووجه الاولوية ان مظنون الاعتبار على تقدير تخلفه عن الواقع مظنون الوصول للمصلحة السلوكية ولما هو بدل عن الواقع ويكون احتمال عدم وصوله لا الى الواقع ولا الى بدله موهوماً في موهوم وهذا بخلاف غيره مما لم يظن باعتباره وحجيته فانه ليس فيه الا ظن الوصول الى الواقع ولا يكون ادراك بدل الواقع على تقدير تخلفه عن الواقع فيه مظنوناً ولا ريب في انه لو دار الامر بين العمل بامارة يظن فيها على تقدير التخلف بادراك بدل الواقع و بين العمل بامارة لا يظن فيها بذلك يكون العمل بالامارة التي يظن فيها بادراك بدل الواقع متعيناً ولا يتعدى عنها عنها الى غيرها هذا ولكن يرد عليه (اولا) ان هذا الوجه انما يتم على القول بالسببية في الامارات واما على ما هو المختار فيها من الطريقية المحضة فلا وجه له اصلا فانه عليه على تقدير تخلف الامارة عن الواقع لا شيء في البين يؤدي ليكون مظنون التدارك بل انما تكون الامارة ح مبرئة لذمة المكلف عن الواقع عذراً له منه (لا يقال) وجه اولوية مظنون الاعتبار من غيره لا ينحصر في الظن بتدارك المصلحة السلوكية ليتوقف صحته على القول بالسببية بل على القول بالطريقية ايضاً نقول ان مظنون الاعتبار حيث انه مظنون المبرئية والمعذرية عن الواقع على تقدير تخلفه عنه يكون اولى من غيره وبعبارة اخرى ففي مظنون الاعتبار على القول بالطريقية يظن ببرائة الذمة عن الواقع عند التخلف ولا يظن بذلك على تقدير التخلف في غيره (لانا نقول) قد تقدم منا في المبحث المتقدم

في بيان حجية الظن بالواقع او بالطريق ان مجرد وجود الطريق واقعاً لا يجدي في برائة ذمة المكلف عن الواقع على تقدير المخالفة حتى يكون الظن بالطريق ملازماً للظن ببرائة الذمة عند المخالفة بل مبرئية الطريق انما هي من آثار حجيته فعلا المتوقفة على وصوله الى المكلف علماً فمالم يصل الطريق الى المكلف على وجه العلم لا يكون مبرء للذمة عند المخالفة كما لا يكون منجزاً للواقع على تقدير المصادفة و كون الطريق معلوماً بالاجمال وان كان مستلزماً لكون الظن به ظناً بالابراء كما شرحناه لك هناك الان المفروض في المقام غمض العين عن العلم الاجمالي بوجود الطريق والا لما كان مجال القول بالكشف بل كان اللازم اما الاحتياط في الطرق التي بايدينا او الاخذ بالقدر المتيقن منها او لو سلم عدم وجوب الاحتياط وعدم وجود القدر المتيقن الكافي بينها كان اللازم الانتقال الى ماظن بطريقيته كما عرفت جميع ذلك وعلى اى تقدير فلا يبقى موقع لاستكشاف وجود حجة شرعية اخرى كي يبحث عن عمومها وخصوصها (وبالجملة) فمقدمات الانسداد على القول بالكشف تكون مقدمات لاستكشاف وجود الحجة الشرعية ومع العلم الاجمالي بوجود الحجة في الطرق التي بايدينا لا يبقى مجال لجريانها كما هو ظاهر (وثانيا) بعد تسليم تمامية ما ذكر من الوجه لرجحان مظنون الاعتبار على غيره انه لا يكفي في تعيين النتيجة ورفع اهمالها هذه المزية التي لم يثبت اعتبارها وحجيتها لا شرعاً ولا عقلا اذ كما يحتمل ان يكون الطريق المنصوب هو خصوص الظن الواجد لهذه المزية وما كان ظن باعتباره فكذلك يحتمل ان يكون الطريق المنصوب غيره مما يكون فاقداً لهذه المزية وواجداً لمزية اخرى لا نعلمها وليس مظنون الاعتبار بمتيقن الاعتبار بالاضافة الى ماعداه كي يكون ذلك موجبا لصرف النتيجة

المهملة الیه «وبالجملة» فصرف وجود المرجح الاحتمالی لایجدی فی تعیین النتیجة وتخصیصها مالم یقم دلیل علی الترجیح به بحیث یکون مورده متیقن الاعتبار بالاضافة الی ماعداه ولایحتمل ان یکون غیره حجة دونه بنظر الشارع بل یحکم العقل بعدعدم وجود معین قطعی بعموم النتیجة وکلیتها اذلو بقیت النتیجة علی اهمالها یلزم ان لایکون الطریق المنصوب من قبل الشارع واصلا الی المکلف بوجه لابنفسه ولابطریقه ومن المعلوم ضرورة قبح ذلک عند العقل فانه لامعنی بجعل طریق لاسبیل للمکلف الیه اصلا ولایکاد یمکن له الوصول الیه «وتوهم انه یکفی فی کون الطریق واصلا امکان احرازه بترتیب مقدمات انسداد آخر لتکون النتیجة تعیین الاخذ بمظنون الاعتبار بان یقال انا نعلم بوجود حجة شرعیة قد انسد لنا باب العلم بها ولایجوز لنا اهمالها لاستلزام اهمالها اهمال الاحکام ولایجب علینا الاحتیاط فیها بالاخذ بجمیع مایحتمل حجیته وهماً وشکاً وظناً وحیث ان الاخذ بمشکوک الحجیة وموهومها دون مظنونها قبیح لکونه من ترجیح المرجوح علی الراجح یکون العکس وهو الاخذ بخصوص المظنون دون المشکوک والموهوم متعیناً و لو فرض تردد مظنون الاعتبار ایضاً بین امور مختلفة تجری مقدمات انسداد ثالث و تکون نتیجتها الاخذ بخصوص مظنون الاعتبار من بین تلک الامور (فاسد) فان العقل یحکم بعموم النتیجة قبل وصول النوبة الی جریان مقدمات الانسداد و ذلک لان من جملة المقدمات انسداد باب العلم والعلمی والعقل فی رتبة هذه المقدمة حیث لایجوز علی الشارع جعل طریق ینسد باب العلم الیه ولایمکن للمکلف الوصول الیه یحکم بعدعدم وجود معین قطعی بعموم النتیجة و کون الطریق المنصوب هو مطلق

الظن لاخصوص بعض افراده ولايتوقف العقل فى حكمه الى ان تجرى مقدمات الانسداد حتى تكون النتيجة حجية خصوص مظنون الاعتبار بل يحكم بمجرد استكشاف حجية الظن شرعاً من مقدمات الانسداد الاول بحجية خصوص متيقن الاعتبار بالاضافة ان كان فى البين وكان وافياً بماعلم اجمالا من الاحكام والافيحكم بجزئية النتيجة ان كان لبعض الافراد معين قطعى و بعمومها وكليتها ان لم يكن «الثانى من وجوه» التعميم ما نسبه الشيخ قده الى غير واحد من معاصريه وحاصله ان مقتضى القاعدة بعد اهمال النتيجة وان كان هو الاخذ بخصوص مظنون الاعتبار وكان وافيا بالاحكام الا انه حيث يعلم بوجود المخصصات والمقيدات لمظنون الاعتبار فى مشكوك الاعتبار وموهومه كان الواجب العمل بالجميع «وفيه مضافاً الى» منع وجود العلم الاجمالى ان مقتضى ذلك وجوب العمل بخصوص ماكان من مشكوك الاعتبار اوموهومه مخصصاً اومقيداً لمظنون الاعتبار ولايوجب ذلك تعميم النتيجة الى جميع افراد مشكوك الاعتبار اوموهومه ودعوى الاجماع على عدم الفرق فى مثل هذه المسئلة العقلية المستحدثة كمائرى (الثالث مانسبه الشيخ قده) الى بعض المشايخ من ان مقتضى القاعدة الاشتغال بعد مائبت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن فى الجملة العمل بجميع افراد الظنون اذكل فرد منها يحتمل حجيته فيجب العمل به تحصيلا للفراغ اليقينى وفيه ماعرفت سابقاً من ان الخبر الموثوق به هو القدر المتيقن من بين الاسباب وهو بحمدالله تعالى واف بمعظم الاحكام فلاموجب للتعدى الى غيره

**الامر الثالث** قديشكل فى خروج الظن القياسى عن تحت عموم حجية الظن المستنتجة من دليل الانسداد بناء على تقريره بنحو الحكومة (وحاصل تقريب الاشكال) انه كيف يمكن ان يكون المدار فى حصول

برائة الذمة عن التكليف وفراغها عنه في حال الانسداد على الامتثال الظني كما يكون المدار في حصول البرائة في حال الانفتاح على الامتثال اليقيني الحقيقي او الجعلي ومع ذلك ينهى الشارع عن الامتثال الظني الحاصل من العمل بالقياس فان عدم ترتب البرائة والفراغ عن التكليف على العمل به مع حصول الامتثال الظني منه يستلزم انفكاك المعلول عن علته التامة وهو محال عقلا ( ولا يخفى ) ان هذا الاشكال مضافاً الى عدم وروده على ما اخترناه من ان نتيجة الانسداد على القول بالحكومة ايضاً جزئية كما على القول بالكشف لاوقع له اصلا فان حكم العقل بكفاية الامتثال الظني وان به يحصل فراغ الذمة عن التكليف عند الانسداد ليس على حذو حكمه بقبح الظلم و حسن العدل بحيث لايمكن ان يتصرف فيه يد الشرع اصلا بل مورد حكمه بذلك انما هو ما اذا لم يصل من الشرع حكم بخلافه فلو وصل من الشرع ما يدل على خلاف حكمه لما كان لحكمه مورد ولكان حكمه منتفياً بموضوعه فان العقل كما انه يحكم بوجوب التنزل من الاطاعة التفصيلية عند انسداد باب العلم والعلمي وعدم التمكن منها الى الاطاعة العلمية الاجمالية ومع ذلك فلا ينافي حكمه بذلك حكم الشرع بعدم وجوب الاحتياط او عدم جوازه فكذلك يحكم بوجوب التنزل من الاطاعة العلمية الاجمالية عند عدم مطلوبيتها لدى الشارع الى الاطاعة الظنية ولاينافي حكمه بذلك حكم الشرع بعدم جواز الاطاعة الظنية مطلقا او في بعض الموارد وليس ذلك الالان حكمه في كلا المقامين ليس على نحو التنجيز بل انما هو على تقدير عدم وصول بيان من الشارع على على خلافه (وبالجملة) فالعقل وان كان لو خلي و نفسه يحكم بعد عدم مطلوبية الاحتياط بلزوم الاطاعة الظنية كما كان يحكم بمقتضى نفسه بلزوم الاحتياط عند الانسداد وعند عدم التمكن من الاطاعة التفصيلية الا انه بعد وصول بيان

من الشارع على عدم جواز الاطاعة الظنية مطلقاً او فى الجملة وفى بعض الموارد لايبقى لحكمه موضوع ويرتفع مورد حكمه من رأسه «هذا مضافاً الى ان العقل» اذا التفت الى ما كشف عند الشارع فى الظن القياسى من كثرة خطائه ومخالفته مع الواقع وان ما يفسده اكثر مما يصلحه وان السنة اذا قيست محق الدين لايكاد يعتمد عليه لو خلى ونفسه ايضاً سيما بعد ملاحظة ان مناطات الاحكام ليس مما يدركه العقل وان بناء الشرع فى احكامه على تفريق المجتمعات وجمع المتفرقات فان حكم العقل بلزوم التنزل الى الامتثال الظنى انما هو من جهة ادراك الواقعيات ورعايتها بقدر الامكان فاذا التفت الى غلبة مخالفة الامتثال الظنى الحاصل من القياس مع الواقع و ندرة موافقته معه لايعتمد عليه ولايستقل بكفايته ثم لايخفى ان هذا الاشكال كما يمكن الايراد به على القول بالحكومة كذلك يمكن ان يورد به على القول بالكشف والقول بالتبعيض فى الاحتياط لكن الظاهر خروج الظن القياسى عليهما ايضاً (اما على القول بالكشف) فلان الدليل الدال على عدم جواز العمل بالظن القياسى يمنع عن شمول مطلق الظن المستنتج حجيته من دليل الانسداد له ويستكشف منه خروج الظن القياسى عن تحته من اول الامر هذا على القول بعموم النتيجة على الكشف «واما على القول باهمالها) اوجزئيتها فالامر اوضح لايكاد يخفى واما على القول بالتبعيض فى الاحتياط فلما ذكرناه آنفاً من ان تعلق الترخيص بخصوص الموهومات من اطراف العلم الاجمالى مع ان مقتضى دليل نفى العسر والحرج اودليل الاجماع هو الترخيص فى بعض غير معين من الاطراف بمقدار يرفع به العسر والحرج انما هو من جهة بعد الموهومات عن الواقع وضعف احتمال موافقتها معه وقد ذكرنا هناك ان حفظ الواقع ورعايته باى مقدار امكن ولو بقوة احتمال المصادفة معه يكون

متعیناً وعلی ذلك فاذا کشف الشارع عن حال قسم من الموهومات مثل الموهوم بقیام الظن القیاسی علی خلافة وعلمنا بقوة احتمال وجود الواقع فی ذاك القسم وکثرة موافقته معه یستقل العقل بوجوب الاحتیاط فیه وخروجه عن حکم سائر الموهومات کما یستقل بخروج مظنونه عن تحت دائرة سایر المظنونات فلا یحکم بوجوب الاحتیاط فیه لبعد احتمال مصادفته مع الواقع ومطابقته له وقد اتضح لك من ذلك ضعف ما افاده المحقق العراقی قده فی المقام من ان حکم العقل بوجوب الاحتیاط فی المظنونات وعدم وجوبه فی غیرها علی القول بکون النتیجة هی التبعیض فی الاحتیاط حکم تنجیزی ولا یخرج عن تحته الظن الحاصل من القیاس

**الامر الرابع** اذا قام فرد من افراد الظن المطلق المستنتج اعتباره من دلیل الانسداد علی عدم حجیة فرد آخر منه فهل یؤخذ بالظن المانع او الظن الممنوع او یحکم بالتخییر بینهما ان لم یکن احدهما اقوی او التساقط وجوه واقوال ولا یخفی ان هذا النزاع انما یجری علی القول بالکشف فی النتیجة حتی یکون الظن حجة اثباتاً ونفیاً ویکون علیه المدار سواء قام علی وجود الحکم او علی عدمه واما علی القول بالحکومة او التبعیض فی الاحتیاط فلا مجال لهذا النزاع اصلا بل یؤخذ بالظن الممنوع بلا اشکال، اما علی القول بالتبعیض فلما ذکرناه سابقاً من ان مقتضی العلم الاجمالی بوجود الاحکام فی الوقایع المشتبهة هو تنجز جمیع الاطراف ولکن حیث قام الدلیل علی جواز ارتکاب بعض الاطراف وکان الموهومات منها ابعد الی الواقع من المظنونات والمشکوکات قلنا بجواز الاقتحام وعدم وجوب الاحتیاط فی خصوص الموهومات دون غیرها من المظنونات والمشکوکات وعلی ذلك، فالاخذ بالمظنونات انما هو من جهة تنجیز العلم الاجمالی لا من جهة اعتبار

الظنون وحجيته الكي يمنع عنه الظن بعدم الحجية والاعتبار وليس مجرد الظن بذلك موجباً لصيرورة احتمال وجود الواقع بعيداً في المظنون وقريباً في الطرف المقابل له الذي هو الموهوم كما قلناه في الظن القياسي ليلزم من ذلك عدم وجوب الاحتياط في المظنون ووجوبه في الموهوم بل المظنون يكون باقياً على ما كان عليه من القرب بالواقع مالم يعلم بعدم اعتبار ظنه شرعاً الكاشف عن مخالفته مع الواقع نوعاً وكذا الموهوم يكون باقياً على ما كان عليه من الواقع مالم يعلم بمصادفته مع الواقع نوعاً المستكشف من العلم بعدم اعتبار ظنه شرعاً واما على القول بالحكومة فلان اللازم على المكلف على هذا القول تحصيل الظن بالفراغ وبرائة الذمة عن الواقع ولا اشكال في حصول هذا المعنى من الظن الممنوع فان كلا من الظن بالواقع والظن بالطريق يلازم الظن بالبرائة كما عرفت سابقاً ولا يكاد ينفك ذلك عنه الا مع العلم بعدم اعتباره شرعاً وبالجملة فلا نزاع في حجية الظن المانع والممنوع لا يجري الا على القول بالكشف والاقوى من الاقوال ح هو حجية الظن المانع دون الظن الممنوع وذلك لان المقتضي لشمول دليل الحجية للظن المانع موجود وليس في البين ما يمكن ان يكون مانعاً عنه ومزاحماً له الا الظن الممنوع وهو لا يصلح للمانعية الا على الوجه الدائر فان مانعيته فرع حجيته وهي متوقفة على عدم حجية الظن المانع اذ بمجرد حجيته وشمول دليل الانسداد له لا يبقى مجال لحجية الظن الممنوع بل يكون مما قام الدليل القطعي على عدم حجيته اذ لا معنى لحجية الظن المانع الا عدم حجية الظن الممنوع فان مفاد الحجية هو وجوب الاخذ بالمؤدى والمفروض ان مؤدى الظن المانع ينحصر في عدم حجية الظن الممنوع وبالجملة ففرض شمول دليل الانسداد للظن المانع هو عين فرض عدم شموله للظن الممنوع فلا يكاد الظن الممنوع حجة الا بعد عدم شمول الدليل للظن المانع فلو كان عدم شموله له مستنداً الى مانعية

الظن الممنوع لزم الدور وعلى هذا فعدم حجية الظن المانع وعدم شمول دليل الحجية له مع اقتضائه لها لا يكون الا بلا وجه اووجه دائر وهذا بخلاف الظن الممنوع فانه بعد حجية الظن المانع لا يكون له اقتضاء للحجية اصلا فان الظن انما يمكن ان يكون حجة بدليل الانسداد ويكون له اقتضاء لذلك اذا لم يقم دليل على عدم حجيته شرعاً وقد عرفت ان فرض قيام الدليل على حجية الظن المانع هو بعينه فرض لقيام الدليل على عدم حجية الظن الممنوع وان الدليل عليه دليل عليه فبمجرد دخول الظن المانع تحت دليل الحجية يخرج الظن الممنوع عن تحته موضوعاً ولا يبقى له اقتضاء لشموله له لان يكون له الاقتضاء لذلك و يكون عدم حجيته من جهة مانعية الظن المانع ومزاحمته له كي يرد اشكال الدور هنا ايضاً والحاصل ان حجية الظن المانع يوجب خروج الظن الممنوع عن تحت الدليل موضوعاً بخلاف الظن الممنوع فان مفاد حجيته ليس الا الاخذ بمؤداه كوجوب صلوة الجمعة مثلا وليس الدليل على حجيته بمفاده دليلا على عدم حجية الظن المانع حتى يمنع عن اصل اقتضائه لها نعم هو مانع عن حجية الفعلية ومزاحم لها كمزاحمة وجود كل من المتنافيين لوجود الاخر هذا آخر ما اردنا بيانه من المباحث الراجعة الى هذا المقصد والحمد لله حمداً دائماً على حسن توفيقه والمرجو من فضله الواسع العميم ان يوفقنى لذكر سائر المباحث عاجلا الهنا بفضلك آمين

العبد الجانى على المدعو بفريدة الاسلام الكاشانى

# اخطار و اعتذار

لايخفى على من لاحظ وتأمل فى هذا الكتاب انى اتعبت نفسى فى تصحيح هذا الكتاب ودققت فى اصلاح خطاء آت مرتب الحروف كسرة بعد مرة بل نظرت فى حين الطبع واصلحت بعضها فى البين ولكن الانسان لايخلو من الخطاء والنسيان بحيث صار اطبيعة ثانية للانسان وانتظر الغمض والاصلاح من القارى والتمس الدعاء والمغفرة منه و انا الاقل احمد بن المرحوم حجة الاسلام محمد صالح بن من تعطل بعده بعض احكام الدين من القضاء والشهادات والسياسات والحدود والديات اعنى آية الله العظمى الحاج ملا ابوطالب رحمة الله عليهما

1669

WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa
MAY-JUNE 1993
We're Quality Bound

Princeton University Library
32101 058412238
KBL
.K3727
1989
mujallad
1
RECAP